

C. G. JUNG

PROBLÈMES
DE
L'ÂME MODERNE

Préface du
Docteur Roland CAHEN

Traduction par
Yves LE LAY

BUCHET/CHASTEL
corrêa

*La publication en français
des œuvres du Professeur C. G. Jung
a lieu sous la direction du*

Dr ROLAND CAHEN

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation
réservés pour tous pays, y compris l'U.R.S.S.

© Éditions BUCHET/CHASTEL-Corrêa, 1960.

DEUXIÈME PARTIE
L'HOMME ET L'EXISTENCE

CHAPITRE V

L'HOMME ARCHAÏQUE

Archaïque signifie premier, originel. Dire de l'homme civilisé d'aujourd'hui quelque chose d'essentiel est une tâche des plus difficiles et des plus ingrates que l'on puisse imaginer, parce que celui qui parle est arrêté par les mêmes hypothèses et aveuglé par les mêmes préjugés que ceux sur lesquels il devrait faire des remarques d'importance. Pour ce qui concerne l'homme archaïque, il semble que nous nous trouvions dans une situation plus favorable. Nous sommes, dans le temps, très éloignés de son âge; notre différenciation psychique est plus poussée que la sienne, de sorte qu'il nous est possible de contempler d'un observatoire assez élevé son esprit et son monde. Cette phrase fixe donc déjà, en le délimitant, le sujet de ma conférence, et sans cette délimitation, il serait impossible sans doute de tracer une image assez large des phénomènes mentaux de l'homme archaïque. C'est en effet à cette image que je voudrais me borner, en excluant de mon examen l'anthropologie du primitif. Quand nous parlons de l'homme en général, nous n'entendons pas parler précisément de son anatomie, de la forme de son crâne, ni de la couleur de sa peau; nous pensons uniquement à son monde

psychique humain, à sa conscience et à la conduite de sa vie. Or ce sont là des objets de la psychologie. Nous aurons donc à nous occuper essentiellement de psychologie archaïque, c'est-à-dire primitive. En dépit de la limitation, nous élargissons malgré nous ce thème, car la psychologie archaïque n'est pas seulement psychologie du primitif, elle est aussi celle de l'homme civilisé moderne; non pas uniquement psychologie de quelques phénomènes de choc en retour dans la société moderne, mais bien celle de tout homme civilisé qui, indépendamment de son haut degré de conscience, est encore un homme archaïque dans les couches plus profondes de sa psyché. De même que notre corps est encore celui d'un mammifère avec toute une série de restes d'états encore plus anciens, analogues à ceux des animaux à sang froid, de même notre âme aussi est un produit de l'évolution qui, si l'on remonte vers ses origines, affiche toujours d'innombrables archaïsmes.

Au premier abord, il est vrai, quand on prend contact pour la première fois avec les primitifs, ou quand on étudie des œuvres scientifiques sur la psychologie primitive, on ne peut manquer d'être profondément impressionné par l'étrangeté de l'homme archaïque. Même LÉVY-BRUHL, qui est une autorité dans ce domaine, ne se lasse pas de souligner l'extraordinaire différence qui existe entre les « états prélogiques »¹ et notre conscience. Il lui semble, à lui, homme civilisé, absolument incompréhensible que le primitif ne tienne aucun compte de l'expérience la plus notoire, nie directement les causes les plus tangibles et considère ses « représentations collectives »² pour valables *eo ipso*, au-lieu de les expliquer simplement par le hasard ou par une raisonnable causalité. Par « représentations collectives », LÉVY-

1 et 2. En français dans le texte. (N. d. T.)

BRUHL entend des idées généralement répandues, d'un caractère de vérité *a priori*, esprits, sorcellerie, puissance de médecin, etc... Le fait, par exemple, que des hommes viennent à mourir à cause de leur grand âge ou par suite de maladies reconnues mortelles est pour nous compréhensible sans plus; il ne l'est pas pour le primitif. Nul homme ne meurt à cause de son grand âge. Il argumente que bien des gens ont atteint un âge encore plus avancé. Nul homme ne meurt de maladie, car tant et tant de gens ont été guéris, ou n'en ont jamais été atteints. La vraie explication, pour lui, c'est toujours la magie. Ou bien un esprit a tué l'homme; il est mort par sorcellerie. Beaucoup d'entre eux n'admettent comme naturelle que la mort dans la bataille. Il est vrai que d'autres considèrent que cette mort aussi est artificielle, soit parce que l'adversaire était un sorcier, ou parce qu'il disposait d'une arme ensorcelée. Il arrive que cette idée grotesque prenne une forme bien plus impressionnante. C'est ainsi qu'une fois, un Européen tua un crocodile dans l'estomac duquel se trouvaient deux anneaux de chevilles. Les indigènes reconnurent qu'ils appartenaient à deux femmes qui avaient été dévorées quelque temps auparavant par un crocodile. Aussitôt on s'écria que c'était de la sorcellerie, car cette circonstance toute naturelle, qui n'aurait éveillé aucun soupçon chez un Européen, fut expliquée de façon tout à fait inattendue, par des présuppositions mentales (« représentations collectives » de LÉVY-BRUHL) des primitifs. Un sorcier inconnu aurait appelé le crocodile et lui aurait ordonné de s'emparer des deux femmes et de les lui amener. Le crocodile aurait obéi à son commandement. Mais les deux anneaux dans l'estomac de l'animal? Les crocodiles, expliquent-ils, ne dévorent jamais d'hommes s'ils n'y ont pas été invités. Le sorcier avait donné les anneaux comme récompense au crocodile.

Ce cas remarquable illustre curieusement ce qu'il y a d'arbitraire dans l'explication à l' « état prélogique » ; prélogique évidemment, parce qu'une telle explication nous semble d'un illogisme absurde. Mais elle ne nous semble telle que parce que nous prenons pour point de départ des hypothèses tout à fait différentes de celles du primitif. Si nous étions aussi persuadés que lui qu'il y a des sorciers et autres forces mystérieuses, comme nous le sommes de ce que nous appelons des causes naturelles, sa conclusion serait pour nous tout à fait logique.

En fait, le primitif n'est ni plus logique, ni plus illogique que nous. C'est son hypothèse qui est autre. Et c'est là ce qui le distingue de nous. Le primitif pense et vit selon des suppositions tout à fait différentes des nôtres. Tout ce qui n'est pas dans l'ordre, par conséquent tout ce qui inquiète, effraie ou étonne, repose, pour lui, sur ce que nous appellerions le surnaturel ; mais pour lui le surnaturel n'existe pas ; tout fait partie au contraire du monde dont il fait l'expérience. Pour nous, il est naturel de dire : cette maison a brûlé parce qu'un éclair y a mis le feu. Pour le primitif, il est aussi naturel de dire : un sorcier a utilisé l'éclair pour brûler précisément cette maison-là.

En somme, dans le monde du primitif, il n'y a rien qui ne puisse être soumis, en principe, à une explication du même genre, lorsque c'est tant soit peu extraordinaire ou impressionnant. Ce faisant, il agit exactement comme nous ; il ne réfléchit pas du tout à ses hypothèses. Pour lui, il est certain *a priori*, que la maladie, etc... est provoquée par des esprits, ou par sorcellerie, comme il est certain pour nous, dès l'abord, que la maladie a une cause dite naturelle. Nous ne pensons pas davantage à la sorcellerie que lui aux causes naturelles. En lui-même, le fonctionnement de son esprit ne présente aucune différence principielle avec le nôtre. La différence gît, comme

nous l'avons déjà dit, uniquement dans le point de départ.

On a aussi supposé que les primitifs avaient d'autres sentiments et une autre morale, donc en quelque sorte, une sensibilité « prélogique ». Évidemment leur morale diffère de la nôtre. Un chef noir que l'on interrogeait sur la distinction du bien et du mal dit : « Si je ravis une femme à mon ennemi, cela est bien ; mais s'il vole la mienne, cela est mal. » En bien des lieux, c'est une injure terrible que de marcher sur l'ombre de quelqu'un, ou bien c'est un péché impardonnable que de gratter la peau du phoque avec un couteau de fer au lieu d'un silex.

Mais soyons sincères ; n'est-ce pas, chez nous, péché de manger le poisson avec un couteau ? De garder son chapeau dans une chambre ? De saluer une dame un cigare à la bouche ?

Ces gestes-là, chez nous comme chez les primitifs, n'ont rien à faire avec l'éthos. Il y a des chasseurs de têtes qui sont braves et loyaux ; il y en a qui accomplissent avec piété et conscience des rites cruels ; il y a des meurtriers par conviction sacrée et tout ce que nous admirons comme attitude éthique, le primitif, au fond, l'admire aussi. Son bien est bien autant que le nôtre, son mal aussi mal que le nôtre. Les formes seules diffèrent, la fonction éthique est la même.

On a aussi pensé que ses sens étaient plus aigus ou autrement constitués que les nôtres. Or il ne possède qu'une différenciation professionnelle du sens de l'orientation, de l'ouïe ou de la vue. Quand il se trouve placé devant des choses qui sortent de son domaine, il est extrêmement lent et maladroit. J'ai montré à des chasseurs indigènes qui avaient de véritables yeux d'épervier des journaux illustrés où chez nous tous les enfants auraient aussitôt reconnu des figures humaines. Mes chasseurs tournèrent et retournèrent les images ; enfin l'un d'eux, suivant des doigts les contours, s'écria tout

à coup : « Ce sont des hommes blancs. » Ce fut célébré par tous comme une grande découverte.

Le sens de l'orientation, souvent si incroyablement développé chez beaucoup de primitifs, est essentiellement professionnel et s'explique par l'absolue nécessité où ils sont de se guider dans les forêts et les savanes. L'Européen lui-même au bout de peu de temps — par peur de s'égarer, ce qui lui serait fatal — malgré les boussoles — se met à faire attention au moindre accident qui, auparavant, n'aurait pas du tout retenu son attention.

Rien n'indique qu'en principe le primitif pense, sent et perçoit autrement que nous. La fonction mentale est, dans son essence, la même. Mais les postulats sont différents. En outre, il est relativement sans importance que l'étendue de sa conscience soit, ou paraisse être, plus limitée que la nôtre, ou qu'elle ne puisse que peu ou pas se concentrer sur une activité mentale. Cette dernière constatation semble étrange à l'Européen. C'est ainsi que je n'ai jamais pu étendre mes palabres au-delà de deux heures ; ce temps écoulé, les gens se disaient toujours fatigués. C'était trop difficile et pourtant, dans le laisser-aller de la conversation, je ne posais que des questions très simples. Mais ces mêmes individus manifestaient à la chasse et en voyage une concentration et une endurance étonnantes. Mon facteur faisait d'une traite, sans arrêt, cent vingt kilomètres à la fois et j'ai vu une femme, au sixième mois de sa grossesse, portant sur le dos un bébé et fumant une longue pipe, danser presque une nuit entière par 34 degrés autour d'un feu flamboyant, sans tomber d'épuisement. Donc on ne peut leur dénier une capacité de concentration pour ce qui les intéresse. Quand nous sommes obligés de nous concentrer sur des choses sans intérêt, nous remarquons vite la peine que nous avons pour y parvenir. Nous ne sommes pas plus que les pri-

mitifs indépendants de notre impulsion émotionnelle.

Certes, les primitifs sont plus simples et plus enfantins que nous — en bien comme en mal. Cela ne nous paraît pas étrange. Et pourtant lorsque nous abordons le monde de l'homme archaïque, nous le sentons prodigieusement étranger. Pour autant que je puisse analyser ce sentiment, il provient, dans sa très grande part, de ce que les postulats archaïques s'écartent des nôtres en des points essentiels, c'est-à-dire, en somme, que le primitif vit dans un monde différent du nôtre. Tant que nous ignorons ces postulats, il reste une énigme difficile à résoudre. Mais dès que nous les avons compris, tout devient absolument simple. Nous pourrions dire tout aussi bien : dès que nous connaissons *nos* postulats, le primitif ne nous pose plus aucune énigme.

Notre postulat rationnel est que tout a ses causes naturelles perceptibles. Nous en sommes dès l'abord persuadés. La causalité ainsi comprise est un de nos dogmes les plus sacrés. Dans notre monde, les forces invisibles, arbitraires, celles que l'on appelle surnaturelles, n'ont pas de place légitime, à moins que nous ne descendions en compagnie de physiciens modernes dans l'infiniment petit, monde obscur du noyau central de l'atome où se déroulent, semble-t-il, d'étranges phénomènes. Mais cela est très loin de nous¹. Nous éprouvons un ressentiment marqué contre les forces arbitraires invisibles, car il n'y a pas longtemps que nous nous sommes soustraits à ce monde angoissant de rêves et de superstitions et que nous avons dressé à notre usage une image du monde digne de notre conscience rationnelle, la toute dernière et la plus grande création de l'homme. Un univers nous entoure

1. Ce texte aussi date des années autour de 1930. En trente ans, dans cette perspective aussi, les choses ont bien changé et JUNG, en 1960, aurait écrit différemment. (D^r R. C.).

qui obéit à des lois raisonnables. Certes, nous sommes loin de connaître toutes les causes, mais nous les découvrirons et elles correspondront à ce qu'attend notre raison. C'est là notre espoir qui va de soi. Evidemment il y a aussi des hasards, mais ils sont précisément des hasards et l'on n'est pas parvenu à ébranler la causalité qui est la leur. Les contingences du hasard répugnent à notre conscience éprise d'ordre. Elles troublent le cours régulier du monde de façon ridicule et par conséquent irritante. Nous éprouvons contre les hasards le même ressentiment que pour les forces capricieuses invisibles. Elles rappellent par trop les diabolins ou les caprices d'un *Deus ex machina*. Elles sont les pires ennemis de nos minutieux calculs et un danger permanent pour toutes nos entreprises. Il a été admis qu'ils sont déraisonnables, qu'ils méritent toutes les injures, mais il ne faudrait cependant pas détourner d'eux notre attention. A ce point de vue, l'Arabe est plus respectueux. Il écrit sur chacune de ses lettres : *inschallah*, s'il plaît à Dieu, la lettre arrivera. Car en dépit de tout ressentiment et de toute légalité, c'est une vérité inébranlable que nous sommes continuellement et partout exposés au hasard le plus imprévisible. Et qu'y a-t-il de plus imprévisible et de plus capricieux que le hasard? Quoi de plus inévitable et de plus fatal?

Nous pourrions — en somme — tout aussi bien dire : le cours légal, causal est une théorie qui se confirme, dans la pratique, dans cinquante pour cent des cas; les autres cinquante pour cent sont abandonnés à l'arbitraire du démon appelé hasard. Certes, le hasard aussi a ses causes tout à fait naturelles dont il nous fait trop souvent, à notre grand regret, constater la banalité. Mais nous renoncerions volontiers à la causalité, car ce qui nous indispose dans le hasard est tout différent : il doit se dérouler justement *ici et maintenant*, en d'autres termes, c'est qu'il est, pourrait-on dire, arbitraire. Du moins en donne-t-il

l'impression, et il arrive parfois que le rationaliste le plus absolu le maudisse aussi. Mais quelle que soit l'interprétation que l'on en puisse donner, rien n'est changé à la réalité de sa puissance. Plus les conditions de l'existence sont réglées, plus le hasard en est exclu et moins on éprouve le besoin de se protéger de sa puissance; quoi qu'il en soit, dans la pratique, chacun se prémunit contre les hasards, ou chacun met son espérance en eux, bien que le credo officiel ne contienne aucune clause à leur sujet.

Voici donc notre supposition : nous sommes positivement convaincus que tout, du moins tout ce qui est théoriquement perceptible, doit avoir ce qu'on appelle des causes naturelles. Voici par contre la présupposition de l'homme primitif : tout naît d'une puissance arbitraire invisible, autrement dit, tout est hasard; mais il ne parle pas de hasard, mais d'intention. La causalité naturelle n'est que simple apparence, c'est pourquoi il ne vaut pas la peine d'en parler. Quand trois femmes vont à la rivière puiser de l'eau et qu'un crocodile s'empare de celle du milieu qu'il entraîne sous l'eau, nous disons, selon notre conception : c'est par hasard que ce fût justement celle du milieu. Si le crocodile s'est emparé de la femme, cela est tout naturel, puisqu'à l'occasion les crocodiles dévorent les hommes.

Mais cette explication embrouille totalement la situation. Elle ne donne aucune clarté sur cette émouvante histoire. Avec raison l'homme archaïque trouve superficielle une telle explication, si même il ne la trouve pas absurde. Car selon cette façon de penser, il aurait pu arriver que rien ne se passât, et pourtant la même explication aurait été valable. L'Européen ne se rend pas compte combien son explication dit peu de choses. Là est son préjugé.

Le primitif, pour sa part, est bien plus exigeant. Pour lui, ce que nous appelons hasard est arbitraire.

Par conséquent, l'intention patente du crocodile était bien de prendre parmi les trois femmes celle du milieu, ainsi que chacun l'a pu voir. S'il n'avait pas cette intention, il aurait pu tout aussi bien s'emparer d'une des deux autres. Mais où le crocodile a-t-il été chercher cette intention? D'ordinaire le crocodile ne dévore pas les hommes. C'est très vrai, aussi vrai que d'ordinaire il ne tombe pas de pluie au Sahara. Les crocodiles sont des animaux peureux, faciles à effaroucher. En comparaison du grand nombre de crocodiles, le nombre des hommes tués par eux est infime. C'est donc un événement inattendu et pas naturel qu'un homme soit dévoré par eux. Il faut l'expliquer. D'où le crocodile a-t-il reçu l'ordre de tuer? Car, de par sa propre nature, il ne le fait généralement pas.

Le primitif se fonde dans la plus large mesure sur les réalités du monde qui l'entoure; il est, à juste raison, étonné quand se produit quelque chose d'inattendu et il en recherche les causes spécifiques. Jusque-là, il se comporte exactement comme nous. Mais il va encore plus loin. Il possède une ou plusieurs théories sur la puissance arbitraire du hasard. Nous disons : ce n'est pas autre chose que du hasard. Il dit : il y a là calcul arbitraire. Il met l'accent principal sur les autres cinquante pour cent des événements du monde, donc non pas sur les pures dépendances causales des sciences de la nature, mais sur ce qu'il y a de troublant et d'inextricable dans ce qui contrecarre les chaînes causales et que l'on attribue au hasard. Il est depuis longtemps adapté aux singularités de la nature et c'est pourquoi il craint la puissance du hasard imprévisible où il voit un agent arbitraire et déconcertant. Là encore il a raison. On comprend donc pourquoi tout ce qui est extraordinaire lui cause de l'effroi. Dans les contrées du sud de l'Elgon, où j'ai séjourné pendant assez longtemps, il y a une assez grande quantité de tamanoirs. Le tamanoir est un animal noc-

turne très craintif; aussi ne l'aperçoit-on que très rarement. Mais, s'il arrive une fois, que l'on en voie un en plein jour, c'est là fait extraordinaire, pas naturel, et dont l'effet est aussi étonnant que si l'on découvrait un ruisseau dont les eaux, par moments, remonteraient la vallée. En effet, s'il arrivait que l'on connût des cas où l'eau viendrait à développer une pesanteur négative, ce serait une découverte qui éveillerait une appréhension toute spéciale. Car nous savons quelles immenses masses d'eau nous entourent et il nous est facile de nous représenter ce qui arriverait si l'eau se comportait contrairement à ses lois. C'est à peu près dans ces conditions que se trouve le primitif. Il connaît très exactement les habitudes de vie du tamanoir, mais il ne connaît pas son domaine d'action s'il s'écarte soudain de l'ordre du monde. Le primitif est tellement sous l'emprise de ce qui existe que la simple rupture de l'ordre de son univers produit un effet dont les possibilités sont imprévisibles. C'est un *portentum* (prodige), un *omen* (présage) comme l'est une comète ou une éclipse. Comme ce fait, non-naturel, ne peut avoir à ses yeux aucune cause naturelle, ce doit être une puissance arbitraire invisible qui pousse le tamanoir à se montrer pendant le jour. L'effrayante manifestation d'un arbitraire capable de briser l'ordre du monde exige naturellement des mesures extraordinaires de défense et d'apaisement. On convoque les villages voisins, on déterre à grand peine le tamanoir et on le tue. Puis l'oncle maternel le plus âgé de l'homme qui a vu le tamanoir doit sacrifier un taureau. L'homme descend dans la fosse et reçoit le premier morceau de chair de l'animal. Puis l'oncle en mange aussi et les autres participants de la cérémonie également. Ainsi est écarté le danger que représente cet acte de l'arbitraire naturel.

Notre émoi serait sans doute bien grand si, pour des causes impossibles à découvrir, l'eau se mettait brusque-

ment à gravir les montagnes, mais nullement à la vue, en plein jour, d'un tamanoir, pas plus qu'à la naissance d'un albinos, ni si se produisait une éclipse de soleil. Nous connaissons le sens des événements de ce genre et leur domaine d'action; le primitif les ignore. Ce qui se produit d'ordinaire est pour lui un tout solidement charpenté dans lequel il est enfermé avec tout ce qui existe. C'est pourquoi il est extrêmement conservateur : il fait ce qui fut toujours fait. Mais si quelque part il se produit quoi que ce soit hors de cet ensemble ordinaire, alors c'est pour lui comme un trou dans l'ordre du monde. Alors peut arriver, Dieu sait quoi, encore.

Tout événement remarquable en quoi que ce soit est immédiatement rapporté à cette idée. Un missionnaire avait érigé devant sa maison un mât pour y hisser, le dimanche, l'Union-Jack. Ce plaisir innocent lui coûta cher, car quelque temps après cet acte séditieux, un orage dévastateur se déchaîna que l'on mit en relation avec le mât en question. Cela suffit pour déclencher contre le missionnaire une révolte générale.

Pour le primitif, la sécurité du monde repose sur la régularité des événements ordinaires. Tout ce qui y fait exception lui semble un acte de vouloir arbitraire qu'il faut expier comme il convient, car ce n'est pas seulement une rupture momentanée de l'ordre mais en même temps le présage d'autres événements contraires.

Cela nous paraît absurde; mais nous oublions totalement ce qu'éprouvaient nos grands-parents et nos arrière-grands-parents : il naît un veau à deux têtes et cinq pattes; dans le village voisin, un coq a pondu un œuf; une vieille femme a fait un rêve; une comète apparaît au ciel; dans la ville voisine se produit un grand incendie; l'année suivante, une guerre éclate. Telle est la manière ancienne d'écrire l'Histoire depuis l'Antiquité la plus lointaine jusqu'au XVIII^e siècle. Cette façon, insensée à

nos yeux, de grouper les faits est pour le primitif simplement sensée et probante. Et, *ce à quoi l'on ne s'attendait guère, il a tout à fait raison*. On peut s'en remettre à son observation. Il sait, sur le fond d'une expérience des plus antiques, que des relations de cet ordre sont réelles. Ce qui pour nous, qui ne faisons attention qu'au sens et à la causalité propres à l'événement isolé, est un amas parfaitement insensé de contingences isolées, est pour le primitif une suite tout à fait logique d'*omina* et des événements qu'ils présagent, irruption fatale, mais absolument conséquente, d'un arbitraire démoniaque.

Le veau à deux têtes et la guerre sont un seul et même phénomène, puisque le veau n'était qu'une anticipation de la guerre. Cet enchaînement apparaît au primitif si parfaitement sûr et persuasif parce que, pour lui, l'arbitraire du hasard est un facteur incomparablement plus important que le cours légal et régulier des événements du monde et aussi parce qu'en observant avec soin ce qui est extraordinaire, il a découvert bien avant nous la loi de formation des groupes et des séries convergentes. Dans chaque clinique, on connaît, chez nous, la loi de la duplicité des cas. Un vieux professeur de psychiatrie avait l'habitude de dire, chaque fois qu'il présentait, en clinique, un cas particulièrement rare : « Messieurs ! c'est là un cas unique en son genre. Demain, nous en aurons un autre. »

J'ai pu moi-même observer souvent quelque chose de semblable. Au cours de mes huit années d'exercice dans un asile d'aliénés, on nous présenta un jour un cas particulièrement rare d'un état d'obnubilation très spécial ; le premier que j'eusse jamais vu. En l'espace de deux jours, il y en eut un deuxième — et puis, il n'en vint jamais plus.

« Duplicité des cas » est d'abord une plaisanterie de clinique, et d'autre part, c'est le sujet originel de la

science primitive. Un chercheur contemporain a même affirmé ceci : *Magie is the science of the Jungle*¹. Il est certain que l'astrologie et autres méthodes divinatoires furent la science de l'Antiquité.

Ce qui se produit régulièrement, on le voit de toute façon. On y est préparé. Savoir et art ne sont indispensables et ne s'imposent que là où l'obscur arbitraire trouble le donné. Bien souvent on confie à l'un des hommes les plus intelligents et les plus madrés du clan, le *medicin-man*, la tâche d'étudier la météorologie des événements. Il lui faut, par son savoir, expliquer tout ce qui est inhabituel et le combattre par son art. Il est le savant, le spécialiste, l'expert du hasard, en même temps que l'architecte de la tradition savante du clan. Entouré de respect et de crainte, il jouit de la plus grande autorité; mais son autorité n'est pas si grande que son clan ne soit pas secrètement persuadé que le clan voisin doit avoir un meilleur sorcier. Le meilleur *medicin-man* ne se trouve jamais tout près, mais le plus loin possible. Malgré la crainte extraordinaire qu'éprouvait, devant le vieux *medicin-man*, le clan dans lequel j'ai vécu pendant un certain temps, on ne faisait cependant appel à lui que pour d'assez bénignes maladies du bétail et des hommes : dans tous les cas sérieux, on consultait une autorité étrangère, un *m'ganga* (sorcier) que l'on faisait venir à grand prix de l'Ouganda — tout comme chez nous².

Les hasards se produisent de préférence en séries ou groupes plus ou moins étendus. Une vieille règle de la prédiction du temps, éprouvée depuis toujours, dit que s'il a plu pendant plusieurs jours, il pleuvra encore le lendemain. Le proverbe dit : « Un malheur vient rarement

1. La magie est la science de la jungle.
2. En français dans le texte (N. d. T.).

seul », ou « Jamais deux sans trois ». La sagesse proverbiale est science primitive. On y croit et on la craint encore largement dans le peuple; l'homme instruit la ridiculise, tant qu'il ne lui arrive rien de tout à fait spécial. Permettez-moi de vous raconter une histoire désagréable. Une dame de ma connaissance fut réveillée un matin à sept heures par un bruit étrange sur sa table de nuit. Après avoir un peu cherché, elle en trouve la cause : le bord supérieur de son verre à eau s'est cassé tout autour sur une largeur d'un centimètre; cela lui paraît étrange. Elle sonne et demande un autre verre. Cinq minutes plus tard, le même bruit et le bord supérieur du verre saute une seconde fois. Inquiète alors, elle se fait donner un troisième verre. Vingt minutes plus tard, le même bruit et le bord du verre saute pour la troisième fois. Trois faits de hasard en succession immédiate. Cela dépassait son savoir. Elle renonça sur-le-champ à sa croyance aux causes naturelles pour aller chercher sa primitive « représentation collective », sa certitude de l'existence d'une puissance arbitraire. Il en va ainsi pour beaucoup de modernes, s'ils ne sont pas entêtés, quand ils se trouvent aux prises avec des événements en lesquels la causalité habituelle est en défaut. C'est pourquoi on nie les événements de cette sorte. Ils sont désagréables — et c'est là qu'il se confirme que notre primitivité est encore vivante — parce qu'ils rompent notre ordre de l'univers et alors qu'est-ce donc qui ne *serait pas possible*?

Avec sa croyance à la puissance arbitraire, le primitif ne plane pas dans les airs comme on le croyait jusqu'ici; au contraire, il s'appuie sur l'expérience. La formation des groupes de hasards justifie ce que nous appelons sa superstition car, de fait, il est probable que des choses extraordinaires coïncident dans le temps et dans l'espace. N'oublions pas qu'ici notre expérience nous fait quelque peu faux bond. Notre observation est insuffisante parce

que notre attitude est différente. Par exemple, il ne nous viendrait jamais sérieusement à l'esprit de considérer comme reliés l'un à l'autre les faits suivants : Le matin un oiseau vole dans notre chambre; une heure plus tard, nous sommes témoin d'un accident dans la rue; l'après-midi, un proche parent meurt; le soir, la cuisinière laisse tomber la soupière et la nuit, en rentrant tard chez soi, on s'aperçoit qu'on a perdu la clef de son appartement. Le primitif n'aurait pas laissé passer le moindre détail de cette chaîne d'événements. Chaque nouveau maillon l'aurait confirmé dans son attente; et en cela il aurait eu raison, bien plus encore que nous ne pouvons le comprendre immédiatement. Son attente anxieuse est pleinement justifiée, pleinement opportune. Il s'agit d'un jour de mauvais augure pendant lequel il ne faut rien entreprendre. Dans notre monde, ce serait blâmable superstition; mais dans le monde primitif, c'est intelligence hautement adéquate, car l'homme y est bien plus livré au hasard que dans notre existence protégée et réglée. On ne peut courir le risque de s'abandonner à de trop nombreux hasards quand on se trouve dans un pays sauvage. Il arrive aussi à l'Européen de s'en apercevoir.

Quand un Pueblo ne se sent pas entièrement d'accord avec lui-même, il ne se rend pas à l'Assemblée des hommes. Quand un ancien romain, en sortant de sa maison, faisait un faux pas sur le seuil, il renonçait à son projet. Cela nous paraît absurde, mais dans les circonstances de la vie primitive, un tel présage avait au moins la valeur d'un appel à la prudence.

Quand je ne suis pas en accord avec moi-même, intérieurement, mes mouvements sont légèrement gênés, mon attention est troublée, je suis quelque peu distrait et, par suite, je me heurte à toutes sortes d'obstacles, je trébuche, laisse tomber un objet, oublie ceci ou cela. Dans les circonstances de la vie civilisée, ce sont là des

futilités; dans la forêt vierge, cela représente un danger. Trébucher, c'est alors glisser sur le tronc d'arbre que la pluie a rendu glissant et qui sert de pont à cinq mètres au-dessus d'un fleuve où les crocodiles abondent; c'est perdre une boussole dans les hautes herbes; oublier de charger un fusil, et, dans la jungle, tomber sur une piste de rhinocéros. Je suis préoccupé intérieurement, et je marche sur une vipère; le soir, j'oublie de mettre à temps ma moustiquaire et, onze jours plus tard, je meurs dans le premier accès de malaria tropicale. Plus encore, il suffit, en se baignant, d'oublier de tenir la bouche fermée et l'on est atteint d'une dysenterie mortelle. Évidemment les hasards de ce genre ont pour nous leur cause naturelle compréhensible en un état psychologique quelque peu distrait; mais pour le primitif, ce sont des *omina* qui ont des conditions objectives, c'est de la sorcellerie.

Mais tout peut aussi se passer autrement. Dans la contrée de Kitoshi, au sud de l'Elgon, je faisais une excursion dans la forêt vierge de Kabras. Dans l'herbe épaisse, peu s'en fallut que je ne marchasse sur une vipère. Je pus au dernier moment sauter par-dessus. L'après-midi, mon ami revint de la chasse au coq, pâle comme un mort et tremblant de tous ses membres; il avait failli être mordu par une mamba longue de 7 pieds qui se jeta vers lui par derrière, du haut d'une termitière; il avait failli être mordu et en serait mort infailliblement. Il put au dernier moment blesser l'animal à quelques pas de lui. Le soir, vers neuf heures, notre campement fut attaqué par une bande d'hyènes affamées qui, le jour précédent, avaient déjà assailli un homme pendant son sommeil et l'avaient déchiré. Malgré le feu, elles pénétrèrent dans la hutte de notre cuisinier qui, poussant de grands cris, se sauva en sautant par-dessus le mur. Pendant tout le reste du voyage, il ne se passa plus rien. Un jour comme celui-là offrait matière à mes nègres.

Pour nous, c'était une simple accumulation de hasards; pour eux, la réalisation d'un *omen* qui s'était produit dans le pays sauvage, le premier jour de notre voyage. En effet ce jour-là, avec notre Ford, nous étions tombés dans une rivière avec le pont sur lequel nous passions. A ce moment-là, mes boys s'étaient regardés comme s'ils voulaient dire : « Voilà qui commence bien ! » En outre, un orage tropical se déchaîna qui nous trempa jusqu'aux os et me causa une fièvre de plusieurs jours. Le soir de ce jour, nous autres blancs nous nous regardâmes et je ne pus m'empêcher de dire à mon ami le chasseur : « J'ai bien l'impression que cela a commencé bien plus tôt. Te souviens-tu du rêve que tu m'as raconté à Zurich déjà, immédiatement avant notre départ ? » Il avait eu alors un cauchemar extrêmement impressionnant : Il avait rêvé qu'il était à la chasse, en Afrique, et qu'il était brusquement assailli par une gigantesque mamba. Il s'était réveillé en poussant un grand cri d'angoisse. Le rêve lui avait fait une très forte impression et il m'avoua qu'il avait pensé que ce rêve présageait la mort de l'un de nous. Il admettait, naturellement, qu'il s'agissait de ma mort; le bon camarade, ainsi que nous l'espérons, c'est toujours le voisin. Ce fut lui pourtant, qui, plus tard, fut atteint d'une grave malaria qui le conduisit au bord de la tombe.

Mesdames et messieurs, rapportée ici où il n'y a ni serpents, ni anophèles, cette conversation ne ressemble à rien. Mais imaginez-vous une nuit tropicale bleu de velours; de gigantesques arbres de la forêt vierge noirs au-dessus de vous, les voix énigmatiques du lointain nocturne, un feu solitaire, des fusils chargés posés près de vous, des moustiquaires; pour boire, de l'eau marécageuse bouillie et par-dessus tout cela la certitude qu'un vieil Africain, qui a l'expérience du pays, condense en ces termes : *You know, this is n't man's, it's God's*

country (Vous savez, ce n'est pas le pays de l'homme, c'est celui de Dieu). Ici l'homme n'est pas roi, mais la nature, les animaux, les plantes, les microbes. Un état d'esprit y correspond, et l'on comprend que se fassent jour des relations qui nous auraient fait sourire auparavant. C'est le monde infini des puissances arbitraires avec lequel le primitif à affaire chaque jour. Ce qui sort de l'ordinaire n'est pas pour lui de la plaisanterie. Il tire aussi ses conclusions : « ce n'est pas un bon endroit », « le jour n'est pas propice » et qui sait combien de dangers cet avertissement lui fait éviter!

Magic is the science of the jungle. Le *postentum* provoque un changement immédiat des activités entreprises jusqu'alors, l'abandon de projets dont le plan était élaboré, la modification de l'attitude psychologique. Ce sont là certainement toutes mesures de la plus grande efficacité étant donné les groupes de hasards et l'ignorance totale où est le primitif de la causalité psychique. Nous avons appris, grâce à la préférence unilatérale accordée aux causes naturelles, à séparer le psychique subjectif de l'objectif naturel. Le primitif, au contraire, maintient son âme en dehors, dans les objets. Ce n'est pas lui qui est étonné, c'est au contraire l'objet qui est mana, c'est-à-dire doué de force magique; par conséquent, toute l'action invisible que nous considérerions comme suggestion ou force imaginaire, vient, pour lui, du dehors. Son paysage n'est ni géographique, ni géologique, ni politique. Il renferme sa mythologie et sa religion, toute sa pensée et toute sa sensibilité, dans la mesure où tout cela lui est inconscient. Son angoisse est localisée en certains endroits qui « ne sont pas bons ». Dans cette forêt-là habitent les esprits des disparus; telle grotte renferme le diable qui égorge tous ceux qui y entrent. Dans telle montagne demeure le grand serpent; sur cette colline se trouve la tombe du roi légendaire; près de telles

sources, de tel rocher ou de tel arbre, toutes les femmes deviennent enceintes; à un tel gué veillent les démons-serpents; tel grand arbre a une voix qui appelle certains gens. Le primitif n'a pas de psychologie. Le psychique est objectif et se déroule au dehors. Ses rêves mêmes sont des réalités sinon il n'y fait pas la moindre attention. Mes gens de l'Elgon, par exemple, affirment avec le plus grand sérieux qu'ils n'avaient jamais de rêves, que seul le sorcier en avait eu quelques-uns. Quand j'interrogeai ce dernier, il prétendit qu'il n'en avait plus depuis que les Anglais étaient dans le pays. Oui, son père avait encore eu les grands rêves, il avait su où les grands troupeaux avaient émigré, où se trouvaient les vaches avec les veaux, quand il y avait la guerre ou la peste. Maintenant, le commissaire du district savait tout et eux ne savaient rien. Il était résigné, comme certains Papous qui croient qu'une grande partie des crocodiles sont entrés dans l'administration anglaise. Un indigène condamné avait réussi à échapper aux autorités et avait été, durant sa tentative de fuite en traversant un fleuve, gravement mutilé par un crocodile. Aussi crurent-ils que ce devait être un crocodile-policier. Maintenant Dieu parle avec les Anglais en rêve, mais pas avec les médecins des Elgoniens, car ceux-là ont le pouvoir. La fonction de rêver s'est éloignée. De même leurs âmes s'éloignent aussi et, à l'occasion, le médecin-man les prend dans des cages comme des oiseaux. Ou bien ce sont des âmes étrangères qui se déplacent et provoquent des maladies. Cette *projection du psychique* crée naturellement des relations entre les hommes, entre hommes, animaux et choses, relations qui nous paraissent inconcevables. Un chasseur blanc tire un crocodile. Immédiatement après des hommes arrivent en courant du village voisin; extrêmement agités, ils exigent qu'on les dédommage : le crocodile avait été une certaine vieille femme du

village, morte exactement à l'instant où le coup avait été tiré. Le crocodile était évidemment son âme des bois. Un autre tira un léopard qui menaçait son bétail. Au même moment mourut une femme dans un village du voisinage. Elle était identifiée à ce léopard.

LÉVY-BRUHL a donné à ces étranges relations le nom de « participation mystique ». « Mystique » ne me semble pas heureusement choisi, car pour le primitif ce n'est là rien de mystique; c'est tout naturel. Ce n'est qu'à nous que cela paraît si étrange, parce que ces scissions psychiques nous sont inconnues, semble-t-il. En réalité, elles se présentent également chez nous; mais au lieu de cette forme naïve, elles en prennent une plus civilisée. Il est, par exemple, pratiquement naturel que l'on prête à autrui sa propre psychologie, que doit plaire à autrui ce qui nous plaît à nous-même, ou que nous trouvons désirable; ce qui est mauvais pour nous, doit l'être aussi pour les autres. Notre jurisprudence, par exemple, a dû tout récemment se ressaisir à propos du relativisme psychologique du jugement. La proposition : *quod licet jovi, non licet bovi*, éveille toujours la colère dans toute mentalité simple. L'égalité devant la loi est toujours considérée comme une précieuse conquête. Et tout le mauvais et l'inférieur que l'on ne tient pas à remarquer en soi, autrui le possède bien certainement; aussi peut-on le critiquer et le combattre, alors qu'au fond il ne s'est passé que ceci : une âme inférieure a été transférée de l'un à l'autre. Le monde est toujours rempli de « bêtes noires » et de « boucs émissaires », tout comme il fourmillait de sorciers et de loups-garous.

La projection psychologique, donc la « participation mystique » de LÉVY-BRUHL, qui a eu le grand mérite d'indiquer qu'elle est une propriété particulièrement caractéristique de l'homme primitif, est un phénomène psychique des plus ordinaires, mais auquel nous donnons

d'autres noms et qu'en général nous ne pouvons pas tenir pour vrai. Tout ce qui en nous est inconscient, nous le découvrons chez le voisin et nous le traitons en conséquence. On ne pratique plus avec lui l'épreuve du poison : on ne le brûle plus, on ne l'écartèle plus ; mais on le fait souffrir moralement par son ton de profonde conviction. Ce que nous combattons en lui, c'est, en général, notre propre infériorité.

Par suite de l'indifférenciation de sa conscience et du manque total d'autocritique qui l'accompagne, le primitif projette simplement un peu plus que nous. Et comme cela lui semble absolument objectif, son langage est aussi d'une énergie correspondante. Avec quelque humour, il est possible de se représenter n'importe quoi sous l'angle d'une femelle de léopard, aussi bien que sous celui d'une oie, d'une vache, d'un poulet, d'un serpent, d'un bœuf, d'un âne, d'un chameau, etc., termes que chacun utilise couramment comme épithète ornementale. Il ne manque à « l'âme des bois » du primitif que ce léger parfum moralisateur avec son poison ; l'homme archaïque est trop naturel pour cela ; il vit trop sous l'impression de ce qui se passe et qui l'incite beaucoup moins que nous à porter un jugement. Les Pueblos m'expliquèrent, avec la plus grande objectivité, que j'appartenais au totem de l'ours, donc que j'étais un ours, parce que je ne descendais pas d'une échelle comme un homme en me tenant tout droit, mais au contraire en tournant le dos, avec mes quatre membres, comme un ours. Si en Europe quelqu'un me considérait comme un ours habitant une grotte, ce serait identique, à une nuance près. Le motif de « l'âme des bois », qui nous paraît si étrange chez le primitif, est devenu chez nous figure de langage, comme tant d'autres. Donnons une traduction concrète de la métaphore et nous retrouverons l'idée primitive. Prenons, par exemple, l'expression : « traiter médicalement ». Dans

la pensée primitive, c'est « imposer les mains », « travailler de ses mains », exactement ce que fait le médecin avec ses patients.

Ce qui est difficilement compréhensible pour nous dans « l'âme des bois » vient de ce que nous sommes totalement déconcertés par l'idée concrète d'une âme absolument séparée, scindée et séjournant dans un animal sauvage. Mais quand nous appelons quelqu'un chameau, nous ne pensons nullement qu'il s'agit, sous tous rapports d'un mammifère du genre chameau; nous entendons qu'il n'est chameau que sous un certain angle. Nous séparons une portion de sa personnalité ou de son âme et c'est cette portion caractérisée qui est chameau. Ainsi la femelle du léopard est un être humain; seule son « âme des bois » est léopard. Et comme pour le primitif tout psychique inconscient est concret, celui qui est appelé léopard a une âme de léopard ou, lorsque la séparation est encore plus profonde, l'âme léopard vit sous la forme d'un léopard véritable dans le taillis.

L'identité de désignation provoquée par la projection crée un monde dont l'homme dépend absolument, tant physiquement que spirituellement; il se fond en quelque sorte en lui. Il n'en est nulle part le maître; il n'en est qu'une partie. Ainsi les primitifs sont encore très loin du particularisme humain. Ils ne rêvent pas du tout d'être les seigneurs de la création. Leur classification zoologique ne culmine pas dans l'*homo sapiens*; au contraire, l'être le plus puissant, c'est l'éléphant; puis vient le lion; puis le serpent géant ou le crocodile, ensuite l'homme et enfin les être inférieurs. L'homme fait encore partie de la nature. Il ne pense pas qu'il pourra la dominer et c'est pourquoi son effort essentiel tend à se protéger des hasards dangereux. L'homme civilisé cherche au contraire à dominer la nature; il porte l'essentiel de son effort vers les causes naturelles qui lui donnent la clé de ses laboratoires

secrets. C'est aussi pourquoi l'idée de formes arbitraires et la possibilité qu'elles existent lui répugnent à l'extrême; il fleure là, avec raison, la preuve que, finalement, c'est vain effort que de vouloir devenir le maître des choses.

En résumé, je voudrais constater :

Ce qui est, en principe, particulier à l'homme archaïque, c'est son attitude adaptée à l'arbitraire du hasard; ce facteur du déroulement des événements est à ses yeux d'une valeur incomparablement plus grande que les causes naturelles. Le hasard arbitraire consiste, d'une part, en la formation de groupes de hasard, d'autre part, en la projection de la psyché inconsciente, qu'on appelle « participation mystique ». Pour l'homme archaïque, il est vrai, cette distinction n'existe pas, car le psychique est chez lui si totalement projeté qu'il ne se distingue plus de l'événement physique objectif. Pour lui par conséquent, les hasards sont des *interventions animées*, c'est-à-dire des actes émotionnels voulus, parce qu'il ne s'aperçoit pas que l'extraordinaire ne le remue que parce qu'il lui prête la force de son étonnement ou de sa frayeur. Ici nous nous trouvons, en effet, sur un terrain dangereux. Une chose est-elle belle parce que je lui attribue de la beauté? ou est-ce la beauté objective des choses qui me force à le reconnaître? Vous savez que de très grands esprits se sont frottés au problème de savoir si le soleil sacré éclaire les mondes, ou si le soleil est un produit de l'œil humain. L'homme archaïque croit au soleil, le civilisé, aux yeux — pour autant qu'il ne souffre point du mal des poètes, et dans la mesure où il réfléchit tant soit peu. Il lui faut déspiritualiser la nature pour pouvoir la dominer, ce qui signifie qu'il retire, qu'il reprend, à son compte, toutes les projections archaïques, au moins quand il cherche à atteindre l'objectivité.

Dans le monde archaïque, tout a une âme, âme de

l'homme ou mieux encore âme de l'humanité, inconscient collectif, car l'individu isolé n'en a pas encore. N'oublions pas que l'exigence du sacrement chrétien du baptême est un point décisif de la plus haute importance dans le développement spirituel de l'humanité. Le baptême confère l'âme essentielle, non pas le rite baptismal magique particulier, mais l'idée même du baptême qui soustrait l'homme à son identité archaïque avec le monde et le transforme en un être qui le dépasse et le transcende. L'humanité s'est hissée à la hauteur de cette idée : c'est là le sens le plus profond du baptême; il est naissance de l'homme spirituel échappant à la nature.

Dans la psychologie de l'inconscient, domine le principe que toute partie d'âme relativement indépendante a caractère de personnalité; elle se personnifie dès que lui est offerte l'occasion d'exprimer son autonomie. Les plus beaux exemples se trouvent dans les hallucinations de malades mentaux et dans les communications médiumniques. Là où se projette une fraction indépendante de l'âme, naît une personne invisible. C'est ainsi que naissent les esprits dans le spiritisme ordinaire — de même chez le primitif. Quand chez lui une fraction essentielle de l'âme est projetée sur un être humain, celui-ci devient *mana*; il acquiert une efficacité extraordinaire, devient sorcier ou sorcière, loup-garou, etc. L'idée primitive que le *medicin-man* prend dans des cages, comme des oiseaux, des parties de l'âme qui voyagent pendant la nuit, illustre avec une clarté particulière ce que nous venons de dire. Ces projections rendent *mana* le *medicin-man*; elles font parler les animaux, les arbres et les pierres, et elles exigent — parce qu'elles sont précisément des parties d'âmes — l'obéissance absolue de l'individu. C'est pour cette raison que l'aliéné est définitivement la proie de ses voix, ses projections sont tout simplement sa propre activité mentale, il en est le sujet inconscient

tout autant que de la vue, de l'ouïe; il ne peut y échapper.

Considérée psychologiquement, la théorie primitive selon laquelle la puissance arbitraire du hasard émane d'intentions d'esprits et de magiciens, est des plus naturelles; elle est, en effet, une conclusion inévitable. Mais à ce sujet, ne nous abandonnons pas à une illusion! Si nous exposions à un primitif intelligent notre explication absolument scientifique, il nous accuserait de la plus ridicule superstition et d'un manque véritablement écœurant de logique; car il croit que c'est le soleil qui éclaire le monde et non l'œil. C'est ainsi que je reçus un jour de mon ami « lac de montagne », chef Pueblo, un humiliant rappel à l'ordre lorsque je glissai l'argument de saint Augustin : *Non est hic sol dominus noster, sed qui illum fecit* (ce n'est pas ce soleil qui est notre maître, mais celui qui le fit). Il s'écria avec indignation : « lui qui marche là-bas, en montrant le soleil », il est notre père, tu peux le voir. C'est de lui que vient toute lumière, toute vie; il n'y a rien qu'il n'ait fait ». Il était dans la plus grande agitation, cherchait ses mots et finit par s'écrier : « Même l'homme qui va tout seul dans la montagne ne peut pas faire son feu sans lui. » Il est sans doute difficile de caractériser mieux que par ses paroles le point de vue archaïque. Toute puissance est à l'extérieur et c'est uniquement grâce à elle que nous pouvons vivre. On voit donc, sans plus, comment en nos jours privés de dieux, la pensée religieuse conserve encore vivace le point de vue spirituel archaïque. D'innombrables millions continuent à penser ainsi.

En parlant tout à l'heure de cette attitude primitive fondamentale fondée sur l'arbitraire du hasard, je me suis placé au point de vue selon lequel cette tournure d'esprit était adaptée à ses fins et par conséquent fort sensée. Ayons le courage, du moins un instant, d'admettre que la théorie primitive des forces du hasard

est justifiée non seulement du point de vue psychologique, mais aussi de celui des faits.

Rassurez-vous! Il ne s'agit pas du tout de casser les vitres et de vous convaincre de la sorcellerie. Je voudrais simplement faire remarquer à quelle conclusion on arriverait si l'on admettait, avec les primitifs, que toute lumière vient du soleil, que les choses sont belles, qu'une partie de l'âme humaine est léopard, en un mot si l'on donnait raison à la théorie du *Mana*. Selon cette théorie, c'est la beauté qui nous émeut, et non pas nous qui produisons la beauté. Quelqu'un est un diable, ce n'est pas nous qui avons projeté en lui notre mal et qui l'avons ainsi fait diable. Il y a des êtres humains qui font impression, ceux qu'on appelle des personnalités *mana*, qui le sont de par eux-mêmes et ne doivent aucunement leur existence à la force de notre imagination. La théorie du *mana* expose, en effet, qu'il existe une force généralement répandue qui produit objectivement l'effet extraordinaire. Tout ce qui est agit, sinon ce n'est pas réel. Cela ne peut être que grâce à son énergie; l'existant est un champ de force. L'idée primitive de *mana* est, on le voit, comme le rudiment d'une énergétique. Jusque-là on peut sans difficulté suivre la conception primitive. Mais, quand cette façon de voir, conséquente en elle-même, va plus loin encore, inversant en leur contraire les projections psychiques dont nous parlions tout à l'heure, et s'en vient affirmer : ce n'est pas mon imagination ou mon émotion, qui transforme en sorcier le *medicin-man*, au contraire, c'est lui qui est sorcier et projette sur moi un effet magique, les esprits ne sont pas mes hallucinations, ils m'apparaissent de leur propre mouvement. Quand on lance des affirmations de cette sorte, qui certes sont des dérivés logiques de la théorie du *mana*, alors nous commençons à hésiter; nous tournons nos regards vers nos belles théories psychologiques

sur les projections. Car il ne s'agit de rien moins que de se demander; la fonction psychique âme ou esprit, ou inconscient, prend-elle naissance *en moi*, ou la psyché est-elle au début de la formation de la conscience, vraiment au-dehors, sous la forme d'intentions et de puissances volontaires et finit-elle par pénétrer peu à peu dans l'homme au cours de son développement spirituel? Ce qu'on appelle les parties séparées de l'âme furent-elles jamais autrefois des parties d'une âme individuelle totale, ou n'étaient-elles pas plutôt des unités psychiques existant en elles-mêmes, ou, pour nous exprimer à la manière des primitifs, des esprits, des âmes d'ancêtres, ou quelque chose de semblable qui se sont, au cours du développement, incarnés en l'homme, composant peu à peu en lui ce monde que nous appelons maintenant psyché? Cette conclusion semble quelque peu paradoxale. Mais au fond, elle n'est pas tellement incompréhensible. Car non seulement notre conception religieuse, mais aussi parfois notre conception de la pédagogie admet que nous pouvons implanter en l'homme quelque chose de psychique qui n'y était pas auparavant. La suggestion et l'influence sont des réalités et le behaviorisme le plus moderne fonde même là-dessus des espérances bien extravagantes. L'idée d'une fusion complexe de la psyché s'exprime naturellement sous des formes variées dans la pensée primitive; par exemple dans la croyance, partout répandue, en la possession, en l'incarnation des âmes des ancêtres, à l'intervention des âmes, par exemple, lorsqu'on éternue, là où nous disons encore nous-même : « Dieu vous bénisse », par quoi l'on entend : « Espérons que cette nouvelle âme ne te fera pas de mal. » Nous avons l'impression d'une fusion de complexes lorsque nous sentons qu'au cours de notre développement nous parvenons peu à peu, d'une multiplicité pleine de contradictions, à l'unité de notre personnalité. Notre corps est

fait d'une multiplicité d'unités mendéliennes; que notre psyché puisse avoir un destin analogue, cela ne paraît pas absolument impossible. Les idées matérialistes de notre époque reposent sur une conviction de même nature et tendent au même résultat que les idées archaïques. Elles conduisent en définitive à la même solution; l'individu n'est que l'aboutissant de fusions dues à des causes naturelles pour les premières, et selon les secondes, à des caprices du hasard. Dans les deux cas, l'individualité humaine paraît un produit fortuit et sans importance des substances actives du milieu. Cette façon de penser est parfaitement conséquente à la lumière de l'image archaïque du monde dans laquelle l'homme ordinaire, isolé, n'est jamais essentiel, mais interchangeable à l'infini et absolument éphémère. Le matérialisme, après avoir fait un détour par le causalisme le plus rigoureux, est revenu à la conception primitive. Mais le matérialiste est plus radical que le primitif parce que plus systématique. Ce dernier jouit de l'avantage de l'inconséquence; il fait exception pour la personnalité *mana*. Cette dernière s'est élevée au cours du développement historique à la dignité des figures divines, des héros et des rois divins, qui se nourrissant des mets des dieux qui rendent éternels, participent à l'immortalité. Plus encore, cette idée de l'immortalité de l'individu et de sa valeur impérissable se trouve déjà à des stades archaïques très lointains, surtout dans la croyance aux esprits; puis dans les mythes sur le temps, alors que la mort n'était pas encore, cette dernière n'étant apparue au monde que par une sotte méprise ou à la suite d'une négligence.

Le primitif ne se rend pas compte de cette contradiction dans ses conceptions. Mes nègres m'assurèrent qu'ils ignoraient totalement ce qu'il adviendrait d'eux après leur mort. On était mort, on ne respirait plus,

on portait le cadavre dans le taillis où les hyènes le dévoraient. Ainsi pensent-ils pendant le jour; mais pendant la nuit, les esprits des morts essaient, rendant malades les hommes et le bétail, atteignant et étranglant le voyageur nocturne, etc. L'Européen pourrait sortir de ses gonds en présence de telles contradictions et d'autres qui fourmillent dans l'esprit du primitif. C'est qu'il oublie que notre monde civilisé fait exactement la même chose. Il y a des universités qui déclarent indiscutable l'idée d'une intervention divine; elles ont une faculté de théologie. Tel naturaliste matérialiste qui considère qu'il est honteux de ramener à une décision divine arbitraire la plus minuscule variation d'une espèce animale, a, dans un autre « tiroir », une religion chrétienne parfaitement développée et qui se manifeste ouvertement si possible chaque dimanche. Pourquoi donc nous irriter de l'inconséquence des primitifs?

Des idées originelles de l'humanité, il est impossible de dégager un système philosophique; par contre il s'en dégage une foule d'antinomies qui ont constitué, à toutes les époques et dans toutes les civilisations, le fondement inépuisable de toute problématique spirituelle. Les « représentations collectives » de l'homme archaïque sont-elles profondes, ou le paraissent-elles seulement? Avaient-elles un sens au début, ou au contraire, les hommes l'ont-ils créé plus tard? Je ne puis répondre à cette question extrêmement difficile; cependant je voudrais, pour terminer, faire part encore d'une observation que j'ai faite dans le clan des montagnards elgoniens. Je m'enquerais et recherchais dans tous les sens des traces quelconques d'idées religieuses et de cérémonies; je ne trouvai absolument rien durant quelques semaines. Les Elgoniens me laissaient tout voir et me donnaient des renseignements sur tout, avec complaisance. Je pouvais m'entretenir directement avec

eux sans être gêné par un interprète indigène, parce que beaucoup des hommes âgés parlaient le Suahéli. Au début, ils furent réservés, mais quand la glace fut rompue, ils me firent un excellent accueil. Ils n'avaient aucune idée de coutumes religieuses. Je ne cédaï point et un jour, à la fin de nombreux palabres sans résultats, un vieux s'écria tout à coup : « Le matin, quand le soleil se lève, nous sortons de nos huttes, crachons dans nos mains et les tendons vers le soleil. » Je me fis représenter et décrire minutieusement la cérémonie. Ils crachaient ou soufflaient violemment dans leurs mains placées devant la bouche et tournaient ensuite le paume vers le soleil. Je demandai ce que cela signifiait, pourquoi ils agissaient ainsi, pourquoi ils crachaient ou soufflaient dans leurs mains ? En vain. « On a toujours fait cela », dirent-ils. Il fut impossible d'obtenir une explication et je compris fort bien que, de fait, ils savent qu'ils le font, sans savoir ce qu'ils font. Ils ne voient aucun sens à cette action. Ils saluent aussi la nouvelle lune par le même geste.

Admettons maintenant que je sois un étranger et que j'arrive dans cette ville pour étudier les usages qui y règnent. Je m'installe d'abord dans le voisinage de quelques villas sur le Zurichberg¹ et entre en relation avec leurs habitants. Je demande alors à MM. Müller et Meyer : « Racontez-moi, je vous prie, des pratiques concernant vos coutumes religieuses. » Ces deux messieurs sont interloqués. Ils ne vont pas à l'église, ne savent rien et nient avec emphase observer de telles coutumes. C'est le printemps ; Pâques arrive. Un matin, je surprends M. Müller occupé à un étrange travail. Il court affairé, de-ci de-là, dans son jardin, cachant des

1. Le Zurichberg est la banlieue résidentielle construite sur la hauteur qui domine le lac et la ville de Zurich. (R. C.).

œufs colorés auprès desquels il place l'effigie d'un lièvre. Il est pris en flagrant délit. « Pourquoi donc m'avez-vous caché cette cérémonie des plus intéressantes? lui demandai-je. « Quelle cérémonie? Cela n'est rien, on le fait toujours à Pâques. »

« Mais que signifient ces œufs que vous cachez, cette effigie? » Monsieur Müller a reçu comme un coup de massue. Il ne le sait pas, il ne sait pas davantage ce que signifie l'arbre de Noël. Pourtant il le fait, tout comme les primitifs.

Les ancêtres lointains des primitifs ont-ils peut-être su davantage ce qu'ils faisaient? C'est fort improposable. L'homme archaïque se contente de faire, seul l'homme civilisé sait ce qu'il fait.

Or que signifie la cérémonie des Elgoniens rapportée plus haut?

Vraisemblablement, c'est une offrande au soleil, qui, pour ces gens, est, au moment où il se lève et uniquement à ce moment, *mungu*, c'est-à-dire *mana*, divin. La salive, c'est la substance qui, selon la conception primitive contient le *mana* personnel, la force qui guérit, la force magique, la force de vie. Le souffle est *zoho*, en arabe : *ruch*, en hébreux : *ruach*, en grec : *pneuma*, vent et esprit. L'action signifie donc : « J'offre à Dieu mon âme vivante. » C'est une prière en acte qui pourrait s'exprimer tout aussi bien par ces mots : « Seigneur, entre tes mains je remets mon âme. »

Est-ce par hasard, simplement, ou cette idée a-t-elle été déjà pensée et voulue avant les hommes?

C'est par cette question sans réponse que je voudrais terminer.

Conférence faite à Zurich en octobre 1930 sur la demande du cercle littéraire Hottinger. Des extraits en ont été publiés dans la *Revue Européenne*. Paru dans : « Seeleprobleme der Gegenwart », C. G. Jung. (Ed. Rascher, Zurich, 1931.)

CHAPITRE VI

LE PROBLÈME PSYCHIQUE DE L'HOMME MODERNE

Le problème psychique de l'homme moderne est une de ces questions que leur modernité même rend incommensurables. Le moderne, c'est l'homme qui vient d'apparaître; un problème moderne est une question qui vient de se poser et dont la réponse est encore dans l'avenir. Aussi le problème psychique de l'homme moderne ne consiste-t-il, même en mettant les choses au mieux, qu'à poser des questions qui seraient peut-être tout à fait autres si nous avions la moindre idée de la réponse future; en outre, il s'agit de quelque chose de tellement général — pour ne pas dire de tellement vague — qui dépasse à un tel point la compréhension d'un seul penseur, que nous avons toute raison de n'en approcher qu'avec la modestie et l'humilité les plus profondes.

Il est absolument nécessaire, à mon avis, de reconnaître expressément cette limitation, car il n'est guère de problème qui, comme celui-ci, suscite des paroles d'autant plus prétentieuses qu'elles sont plus vides. Nous serons en effet conduits à des affirmations d'apparence immodeste et audacieuse qui pourraient facilement nous égarer. Tant d'hommes déjà ont succombé à la grandeur de leurs propres paroles!

Pour commencer — à nous montrer immodeste — disons que cet homme que nous appelons moderne, qui vit donc dans le présent immédiat, se trouve comme sur un sommet, ou au bord du monde avec, au-dessus de lui, le ciel, au-dessous, l'humanité entière dont l'histoire se perd dans la brume des premiers commencements, devant lui, le gouffre de tout l'avenir. Des hommes modernes, ou mieux, vivant dans le présent immédiat, il n'en est pas beaucoup, car leur existence exige la plus haute conscience de soi, une conscience intensive et extensive à l'extrême, avec un minimum d'inconscience; car celui-là seul est entièrement présent qui a une pleine conscience de son existence d'être humain. Entendons-nous bien : ce n'est pas l'homme actuellement vivant qui est moderne, car alors tout ce qui vit aujourd'hui le serait; c'est seulement celui qui a la plus profonde conscience du présent.

Celui qui arrive à cette conscience du présent est nécessairement *solitaire*. L'homme dit « moderne » est de tout temps solitaire; chaque pas qu'il fait vers une conscience plus haute et plus large l'éloigne de la « participation mystique¹ » primitive et purement animale avec le troupeau, l'arrache à l'immersion dans un inconscient commun. Chaque pas en avant représente une lutte pour s'arracher au sein maternel universel de l'inconscience primitive où demeure la grande masse du peuple. Même chez les peuples civilisés, les couches psychologiquement les plus basses sont d'une inconscience peu différente de celle des primitifs. Les couches immédiatement supérieures vivent, en général, à un degré de conscience correspondant aux premières civilisations de l'humanité, et les couches les plus élevées ont une conscience analogue à celle des siècles qui viennent de s'écouler. Seul l'homme moderne selon notre

1. En français dans le texte (N. d. T.).

sens vit dans le présent parce qu'il possède une conscience du présent. Pour lui seul ont pâli les mondes dont les degrés de conscience sont passés; leurs valeurs et leurs aspirations ne l'intéressent plus qu'au point de vue historique. Aussi est-il devenu « anhistorique », au sens le plus profond du terme, et s'est-il, en même temps, éloigné de la masse qui ne vit que d'idées traditionnelles. Bien plus, il n'est tout à fait moderne que lorsqu'il est parvenu au bord extrême du monde avec, derrière lui, ce qui est tombé et surmonté, devant lui, le néant reconnu d'où tout peut sortir.

Cela semble si énorme qu'on pourrait facilement y voir une banalité, car rien n'est plus facile que d'affecter cette conscience de soi : il existe toute une horde d'incapables qui se donnent un air de modernité en sautant frauduleusement par-dessus tous les degrés qui représentent de pénibles devoirs vitaux : ils apparaissent tout à coup, déracinés, vampires fantastiques auprès de l'homme véritablement moderne, discréditant sa solitude pourtant peu enviable. C'est ainsi que l'œil peu perçant de la masse ne voit les rares hommes du présent qu'à travers le voile trouble de ces fantômes prétendus modernes avec qui il les confond. Rien n'y fait : le moderne est scabreux et mal famé, comme il le fut dans les temps passés, y compris Socrate et Jésus.

Se reconnaître moderne, c'est faire une déclaration volontaire de faillite, c'est un vœu de pauvreté et de continence d'un genre nouveau, c'est même le renoncement, plus douloureux encore, à la gloriole de la sainteté qui est toujours la sanction de l'histoire. Le péché de Prométhée est de rester sans histoire. *Aussi la conscience accrue de soi est-elle péché.* Or celui-là seul peut parvenir à l'ultime conscience du présent qui a surmonté les degrés de conscience du passé; en d'autres termes, qui a rempli de façon satisfaisante les devoirs qu'il rencontrera dans

son monde. Il devrait donc être un homme vertueux et capable, dans le meilleur sens, d'une capacité égale ou même supérieure à celle d'autrui, ce qui le mettrait à même de gravir le degré de conscience immédiatement supérieur.

Je sais que les prétendus modernes haïssent particulièrement le concept de « capacité » qui leur rappelle désagréablement leur tromperie. Nous ne l'en élèverons pas moins au rang de critérium essentiel de l'homme moderne : critérium indispensable, car sans lui le moderne ne serait qu'un spectateur sans conscience. Il doit être capable au plus haut degré, car la non-historicité n'est que simple infidélité au passé quand elle n'est pas compensée par une aptitude créatrice. Nier le passé et n'avoir conscience que du présent serait mensonge pur. *Aujourd'hui n'a de sens que s'il est entre hier et demain.* Aujourd'hui est un processus, une transition qui s'écarte d'hier pour marcher vers demain. Celui qui le comprend ainsi a le droit de se dire moderne.

Beaucoup de gens, il est vrai, se disent « modernes » ; en particulier les prétendus modernes. Il en résulte que l'homme véritablement moderne se trouve souvent parmi ceux qui se donnent pour des gens vieillots. Il le fait, d'une part, pour compenser de quelque manière, par une accentuation renforcée du passé, la coupable victoire qu'il a remportée sur l'Histoire et, d'autre part, pour éviter toute fâcheuse confusion avec les modernes de contrebande. A tout bien correspond un mal et il ne peut se produire dans le monde absolument rien de bien sans que se produise directement le mal correspondant. Cette douloureuse réalité rend illusoire le sentiment intense qui accompagne toujours la conscience du présent d'être le sommet de toute l'histoire humaine écoulée, la réalisation et la résultante de millénaires innombrables. C'est là, tout au moins, un aveu de fière pauvreté, car c'est en

même temps la *déception* d'espérances et d'illusions millénaires. Après bientôt deux mille ans d'histoire chrétienne, à la place de la parousie et du royaume de mille ans, la guerre mondiale des nations chrétiennes avec les fils de fer barbelés et les gaz empoisonnés... Quelle débâcle dans le ciel et sur la terre!

Nous ferons bien, en présence d'un tel tableau, de revenir à une plus grande modestie. Certes, le moderne se tient sur un sommet; mais demain ce sommet sera dépassé; il est évidemment la dernière résultante d'une évolution très ancienne; mais en même temps, il représente la plus grande désillusion de toutes les espérances de l'humanité. L'homme moderne s'en rend parfaitement compte. Il a vu la prospérité que peuvent apporter la science, la technique et l'organisation, mais aussi quelles catastrophes elles causent. Il a vu comment les gouvernements bien intentionnés ont si parfaitement protégé la paix selon le principe *Si vis pacem, para bellum*, que l'Europe en a été presque anéantie. Quant aux idéaux, ni l'Église chrétienne, ni la fraternité humaine, ni le socialisme international, ni la solidarité des intérêts économiques n'ont pu supporter l'épreuve du feu de la réalité. Bien plus, dix ans après la guerre, nous retrouvons le même optimisme, les mêmes organisations, les mêmes aspirations politiques, les mêmes phrases, les mêmes expressions qui préparent à long terme d'autres catastrophes inévitables¹. Les pactes mettant la guerre hors-la-loi suscitent le scepticisme, bien qu'on leur souhaite une joyeuse prospérité. Au fond, toutes ces tentatives d'apaisement sont rongées d'un doute. Tout bien considéré, je ne crois pas m'avancer trop en comparant la conscience moderne à l'âme d'un homme, qui, ayant souffert d'un ébranlement fatal, en est resté très indécis.

1. Nous sommes en 1928! (Dr R. C.)

Mon scepticisme provient, sans doute, de ce que je suis médecin. Je ne puis rien là contre. Un médecin voit toujours des maladies. Une bonne partie de son art consiste à ne pas les voir là où elles ne sont pas. Je me garderai donc bien de prétendre que l'humanité occidentale, l'homme blanc en général, est malade ou que l'Occident tombe en décadence. En jugeant ainsi, je dépasserais de beaucoup ma compétence.

Quand on entend quelqu'un parler d'un problème de civilisation, ou même d'un problème humain, il est nécessaire de se demander toujours qui est l'homme en question; car plus le problème est général, plus il glissera secrètement dans sa description sa psychologie la plus personnelle. Cela peut sans nul doute conduire à des distorsions insupportables et à des conclusions dont l'erreur est lourde de conséquences; mais d'autre part, le fait même qu'un problème général s'empare d'une personnalité entière et l'absorbe est une garantie indubitable que celui qui en parle en a aussi vraiment fait l'expérience et en a, peut-être, subi l'épreuve. Ce dernier reflète pour nous le problème précisément par ce qu'il y a en lui de personnel, nous montrant ainsi une vérité, tandis que l'autre traite le problème selon ses tendances personnelles, le déformant sous prétexte de lui donner une figure objective; si bien qu'il n'en sort point de vérité, mais simplement une image trompeuse.

Je ne connais du problème psychique de l'homme moderne que ce que j'en ai pu découvrir chez d'autres et chez moi-même. Je connais la vie psychique intime de plusieurs centaines d'hommes instruits, malades ou bienportants, appartenant à tout le domaine civilisé des hommes blancs. Et c'est de cette expérience que je parle. Sans aucun doute, je ne pourrai en tracer qu'une image unilatérale, car tout est dans *l'âme*, à *l'intérieur*, pour ainsi dire. Il me faut ajouter immédiatement, il est vrai,

que c'est là un trait particulier parce que l'âme n'est pas toujours, ni partout, à l'intérieur. Il est des peuples et des époques où elle est à l'extérieur, des peuples et des époques sans psychologie : ainsi toutes les cultures anti-ques et, parmi elles, principalement celle de l'Égypte avec son objectivité grandiose et sa confession des péchés non moins grandiose, naïve et négative à la fois. On ne peut se représenter, derrière l'esprit des tombes d'Apis de Sakkâra et des Pyramides, absolument aucun problème psychique personnel, non plus que derrière la musique de Bach.

Car dès qu'il existe une forme idéale et rituelle extérieure qui englobe et exprime toutes les aspirations et les espérances de l'âme, sous la forme d'une religion vivante, par exemple, alors l'âme se trouve extériorisée; il n'y a plus de problème psychique, de même qu'il ne peut y avoir d'inconscient au sens où nous l'entendons. C'est pourquoi la découverte de la psychologie était tout naturellement réservée aux quelques dizaines d'années qui viennent de s'écouler, bien que les siècles précédents eussent assez d'introspection et d'intelligence pour connaître des réalités psychologiques. C'est là un phénomène analogue à celui qui se produit pour la technique. Les Romains, par exemple, connaissaient les principes mécaniques et les phénomènes physiques qui les auraient mis à même de construire une machine à vapeur; ils ne purent cependant dépasser le stade du jouet de *Héron* (d'Alexandrie). La raison en est qu'aucune nécessité ne les y contraignait. C'est l'excessive division du travail et la non moins excessive spécialisation qui ont fait naître cette nécessité pour la première fois au siècle dernier. Il a fallu la *misère psychique* de notre temps pour que nous arrivions à découvrir la psychologie. Certes, les phénomènes psychiques existaient aussi auparavant; ils ne s'imposaient pas à l'attention et personne ne s'y arrêtait.

On se passait d'eux. De nos jours, on ne peut se passer de la psyché. Les médecins furent sans doute les premiers à reconnaître cette vérité, car, pour le prêtre, l'âme ne peut être qu'une chose qu'il faut adapter à la forme déjà connue pour établir une fonction sans trouble. Tant que cette forme offre vraiment des possibilités vitales, la psychologie se borne à être une technique auxiliaire et l'âme n'est pas un facteur *sui generis*. Tant que l'homme vit au sein du troupeau, il n'a pas d'âme et n'a nul besoin d'en avoir, mise à part sa croyance en une âme immortelle. Mais dès qu'il dépasse l'horizon de sa religion locale occidentale, autrement dit : dès que la forme de sa religion devient incapable de contenir toute la plénitude de sa vie, alors l'âme commence à devenir un facteur que l'on ne peut atteindre par les moyens ordinaires. C'est pourquoi nous avons aujourd'hui une psychologie qui s'appuie sur des faits empiriques et non plus sur des articles de foi ou des postulats philosophiques; et je vois en même temps, dans l'existence d'une psychologie, un symptôme qui montre combien profond est l'ébranlement de l'âme générale. Car il en est de l'âme d'un peuple comme de celle de l'individu : tant que tout va bien et tant que toutes les énergies psychiques trouvent une utilisation régulière et satisfaisante, nous n'avons à craindre aucun trouble de leur part. Nous ne sommes saisis d'aucune incertitude, d'aucun trouble et nous ne pouvons être en désaccord avec nous-mêmes. Mais dès que certains canaux de l'activité psychique se trouvent encombrés, il se produit comme des phénomènes de refoulement; la source déborde, en quelque sorte, c'est-à-dire que l'intérieur veut autre chose que l'extérieur et le désaccord avec nous-mêmes en est la conséquence. Ce n'est qu'à cette condition, autrement dit, dans cette *détresse*, que l'on découvre que l'âme veut autre chose, qu'elle est étrangère, ennemie même et inconciliable. La

découverte de la psychanalyse freudienne montre clairement ce processus. Ce que l'on mit d'abord au jour, ce fut l'existence de fantaisies sexuelles perverses et criminelles qui, prises au pied de la lettre, sont absolument incompatibles avec la conscience cultivée. Celui qui se placerait à leur point de vue serait indubitablement un rebelle, un fou ou un criminel.

Il n'est guère probable que l'arrière-plan psychique, ou inconscient, n'ait développé cet aspect qu'à notre époque. Vraisemblablement il en fut toujours ainsi, et dans toutes les civilisations. Chaque culture a son adversaire du genre d'Érostrate. Mais nulle culture auparavant ne s'est vue contrainte de prendre au sérieux cet arrière-plan psychique en lui-même. Toujours l'âme fut une simple partie d'un système métaphysique. La conscience moderne ne peut plus se soustraire à la connaissance de l'âme, quoiqu'elle s'en défende avec une extraordinaire énergie. C'est là ce qui distingue notre époque de toutes les précédentes. Nous ne pouvons plus nier que les obscures réalités de l'inconscient sont des puissances efficaces, qu'il existe des forces psychiques que l'on ne peut plus insérer dans notre ordre social rationnel, du moins pas pour le moment; bien plus, nous bâtissons sur elles une science, preuve supplémentaire du sérieux avec lequel nous les considérons. Des siècles passés ont pu les jeter aux ordures sans leur accorder attention; elles sont pour nous comme une tunique de Nessus dont nous ne pouvons plus nous débarrasser.

L'ébranlement qu'a subi la conscience moderne par l'immense suite de catastrophes de la Guerre mondiale s'accompagne, intérieurement, de l'ébranlement moral de la foi en nous-mêmes et en notre bonté. Autrefois, il nous était loisible de tenir les autres, les étrangers, pour des vauriens, politiquement et moralement; le moderne doit reconnaître qu'il est politiquement et moralement comme

tous les autres. Alors que je croyais autrefois que le devoir que Dieu m'imposait était de rappeler les autres à l'ordre, je sais maintenant que j'ai autant qu'eux besoin de cet avertissement et que je ferais bien mieux de mettre de l'ordre dans ma propre maison. D'autant plus que je ne vois que trop clairement maintenant que ma croyance en une possibilité d'organisation rationnelle du monde, ce vieux rêve d'un royaume de mille ans où il n'y aurait que paix et concorde, est fortement ébranlée. Le scepticisme de la conscience moderne à ce sujet ne laisse place à aucun enthousiasme politique de réforme mondiale; il est même le fondement le plus défavorable qui soit pour un simple déversement dans le monde des énergies psychiques, de même que le doute sur la personnalité morale d'un ami influence défavorablement les relations d'amitié et les gêne inévitablement dans leur développement. Ce scepticisme rejette sur elle-même la conscience moderne; par le contre-coup de son reflux, reviennent à la conscience des contenus psychiques subjectifs qui, certes, étaient toujours présents, mais qui restaient dans l'obscurité la plus profonde de l'ombre portée, tant que tout pouvait sans obstacle s'écouler vers l'extérieur.

Combien différent était le monde de l'homme du Moyen Age! Alors la terre était au centre de l'univers, éternellement fixe et en repos; autour d'elle tournait un soleil attentif à lui distribuer de la chaleur; les hommes blancs, tous fils de Dieu, comblés avec amour par l'Être suprême et élevés pour la félicité éternelle savaient exactement ce qu'il fallait faire et *comment* il fallait se conduire pour passer de la vie terrestre transitoire à une vie éternelle remplie de joies. Il nous est impossible d'imaginer, même en rêve, une réalité de ce genre. La science de la nature a depuis longtemps déchiré ce voile gracieux. C'en est fini de ce temps comme de celui de la jeunesse, où l'on tenait son père pour l'homme le plus

beau et le plus puissant de tout le pays. Toutes les certitudes métaphysiques de l'homme du Moyen Age sont disparues pour nous et nous avons troqué contre elles l'idéal de la sécurité matérielle, du bien-être général et de l'humanité.

Celui qui a conservé inaltéré encore aujourd'hui cet idéal dispose d'une dose peu commune d'optimisme. Mais cette sécurité, elle aussi est anéantie, car l'homme moderne commence à s'apercevoir que chaque progrès extérieur engendre une possibilité sans cesse croissante d'une catastrophe encore plus grande. Et devant elle, l'espoir et l'imagination lâchent pied, effrayés. Que signifient, par exemple, ces exercices de protection qu'entreprennent, ou mettent en scène, certaines grandes villes contre les attaques des gaz empoisonnés? Ils signifient tout simplement — selon le principe : *si vis pacem, para bellum* — que ces attaques aux gaz empoisonnés sont prévues et préparées. Que l'on amasse seulement le matériel nécessaire et la pensée diabolique s'emparera infailliblement de l'homme et le mettra en mouvement. On sait que les fusils partent tout seuls dès qu'il y en a un nombre suffisant.

Un vague pressentiment de la loi terrible qui régit tous les phénomènes aveugles et pour laquelle HÉRACLITE avait créé le terme d'*énantiodynamie*, c'est-à-dire : contre-courant, remplit le plan profond de la conscience moderne d'un effroi glacial, paralysant toute croyance à la possibilité de s'opposer efficacement et longtemps à cette monstruosité par des mesures sociales et politiques.

Après cet aperçu effrayant d'un monde aveugle, dans lequel construction et destruction se contrebalancent éternellement, si la conscience se retourne vers l'homme en tant que sujet et regarde son propre arrière-plan, elle y découvre de sauvages obscurités dont chacun voudrait bien éviter la vue. Ici encore la science a anéanti un

dernier refuge et fait, de ce qui promettait d'être une caverne protectrice, un lieu d'horreur.

Et pourtant on se sent presque allégé de trouver tant de mal au fond de son âme. Nous croyons du moins y découvrir la cause de tout ce qu'il y a de mauvais dans le monde humain. D'abord ébranlé et déçu, on a cependant l'impression que, précisément parce que c'est une partie de notre psyché, c'est aussi une chose que l'on tient plus ou moins dans sa main, que l'on peut, par conséquent, contrôler, ou au moins réprimer comme il convient. Si l'on y parvenait — on aime du moins à le croire — une partie du mal serait extirpée du monde extérieur. Si la connaissance de l'inconscient était généralement répandue, tout le monde pourrait voir, semble-t-il, si un homme d'État se laisse entraîner par de mauvais motifs inconscients et les journaux pourraient lui crier : « Faites-vous analyser, je vous prie. Vous souffrez d'un complexe paternel refoulé. »

J'ai employé avec intention cet exemple grossier pour montrer à quelles conclusions absurdes conduit l'illusion qu'il suffit que quelque chose soit psychique pour que nous puissions le manier à notre gré. Certes, il est vrai que le mal provient, pour une grande part, de l'inconscience illimitée de l'homme et il est certainement vrai aussi qu'une connaissance plus complète peut lutter contre les causes psychiques du mal, exactement comme la science, finalement, nous a mis à même de combattre avec succès les dommages extérieurs.

L'accroissement immense de l'intérêt pour la psychologie dans le monde entier, durant les vingt dernières années, prouve irréfutablement que la conscience moderne s'est quelque peu écartée des réalités extérieures matérielles pour se tourner vers la réalité intérieure subjective. L'art expressionniste a prévu et prophétisé cette orientation, car d'avance l'art saisit toujours intuitivement les orientations futures de la conscience.

L'intérêt psychologique de notre époque attend de l'âme quelque chose, quelque chose que le monde extérieur n'a pas donné, indubitablement quelque chose que nos religions devraient contenir, mais ne contiennent pas, ou ne contiennent plus pour l'homme moderne. Pour lui, les religions ne paraissent pas venir du dedans, elles ne proviennent pas de l'âme, elles font partie de l'inventaire du monde extérieur. Il n'y a pas d'esprit supra-terrestre qui le saisisse d'une révélation intérieure; il s'efforce au contraire de faire un choix parmi les religions et les convictions, de les revêtir comme un habit de dimanche pour les déposer finalement comme des vêtements usagés.

Les phénomènes d'arrière-plan, obscurs et d'apparence presque malade, qui se déroulent dans l'âme, captivent de quelque façon l'intérêt, bien que l'on ne puisse guère s'expliquer comment ce qui fut rejeté par tous les temps puisse devenir brusquement intéressant. Mais c'est un fait que cela éveille un intérêt général; on ne peut le nier, si incompatible que cela paraisse avec le bon goût. Et quand je dis intérêt psychologique, je n'entends pas seulement celui que l'on a pour la science psychologique, ou celui encore plus restreint que l'on manifeste pour la psychanalyse de FREUD; j'entends l'accroissement excessif de l'intérêt pour les phénomènes spirituels, le spiritisme, l'astrologie, la théosophie, la parapsychologie, etc. Depuis la fin du XVI^e siècle et depuis le XVII^e siècle, le monde n'a rien vu de semblable. On ne trouve, qui puisse lui être comparé, que l'apogée de la gnose aux I^{er} et II^e siècles après Jésus-Christ. Les courants spirituels d'aujourd'hui ont de très profondes ressemblances avec ces derniers. Bien plus : il y a même aujourd'hui une Église gnostique de France et je connais, en Allemagne, deux écoles gnostiques qui se désignent expressément de ce nom. Le mouvement le plus important par le nombre est sans aucun doute le mouvement théosophique avec sa sœur conti-

mentale, l'anthroposophie, gnose de l'eau la plus pure, accommodée à l'indienne. L'intérêt pour une psychologie scientifique est, par contre, bien minime. Mais la gnose s'appuie exclusivement sur des phénomènes d'arrière-plan; elle pénètre moralement aussi jusqu'à des profondeurs obscures, tel, par exemple, le Kundalini-Yoga hindou dans sa présentation européenne. Il en est de même des phénomènes de parapsychologie; ceux qui les connaissent peuvent en témoigner.

La passion investie dans la poursuite de ces intérêts est, sans aucun doute, de l'énergie psychique qui reflue de formes religieuses surannées. C'est pourquoi ces activités ont un caractère religieux véritable, même si on les badigeonne d'une teinte scientifique et si le Dr STEINER déclare que son anthroposophie est la « science de l'esprit ». Ces tentatives pour en voiler le caractère montrent seulement combien la religion est désormais mal famée, aussi mal famée que la politique et la réforme du monde.

Est-ce dépasser la mesure que de prétendre qu'au contraire de celle du XIX^e siècle, la conscience moderne a tourné ses espérances les plus intimes et les plus profondes vers l'âme conçue, non pas dans le sens d'une confession traditionnelle connue, mais dans le sens gnostique? Si tous ces mouvements se donnent une teinte scientifique, ce n'est pas là simplement ridicule, non plus qu'intention de voiler leur véritable nature, ainsi que je l'indiquais plus haut; c'est un signe positif qui indique qu'ils pensent à la science, c'est-à-dire à la *connaissance*, dans une rigoureuse opposition à l'essence des religions occidentales, la *foi*. *La conscience moderne a la foi en horreur* et, par suite, les religions basées sur elle. Elle les admet seulement dans la mesure où ce qu'elles contiennent de connaissance semble concorder avec les phénomènes d'arrière-plan dont on a fait l'expérience. Elle veut *savoir*, c'est-à-dire avoir des expériences premières.

A l'époque des découvertes, dont nous avons peut-être atteint la fin par l'exploration complète de la terre, on ne voulait plus croire que les hyperboréens n'avaient qu'une jambe et autres choses analogues; on voulait savoir et avoir vu soi-même ce qu'il y avait au-delà des limites du monde connu. Notre époque se met, de toute évidence, à rechercher ce qu'est le psychique au-delà de la conscience. La question qui préoccupe chaque cercle spirite est la suivante : « Que se passe-t-il lorsque le médium a perdu conscience? » La question de chaque théosophe est : « Quelles expériences ferai-je sur les plans supérieurs de la conscience, c'est-à-dire par-delà ma conscience d'aujourd'hui? » La question de chaque astrologue est : « Quelles sont les forces agissantes et les déterminantes de mon destin par-delà mon intention consciente? » La question de tout psychanalyste est : « Quels sont les mobiles inconscients de la névrose? »

Notre siècle veut faire l'expérience de l'âme. Il veut une expérience première; aussi repousse-t-il toute hypothèse en même temps qu'il utilise toutes celles qui existent comme moyens en vue de fins, ainsi les religions connues et la véritable science. L'Européen d'aujourd'hui ressent un léger frisson le long du dos quand il regarde un peu plus profondément dans ce domaine; non seulement l'objet de la prétendue recherche lui paraît sombre et effrayant, la méthode elle-même lui paraît un abus répréhensible de ses plus belles conquêtes spirituelles. Que pense, par exemple, l'astronome de profession quand il voit qu'aujourd'hui on fait au moins mille fois plus d'horoscopes qu'il y a trois cents ans? Que dit le philosophe et éducateur rationaliste quand il voit que, comparé à l'antiquité, le monde d'aujourd'hui ne s'est pas appauvri d'une seule superstition? FREUD lui-même, fondateur de la psychanalyse, s'est donné le plus grand mal pour jeter la plus vive clarté sur tout ce qu'il y a de sale, d'obscur et de mauvais dans

l'arrière-plan psychique et pour l'interpréter de telle sorte que personne n'ait plus envie d'y chercher autre chose que déchets orduriers. Sa tentative n'a pas réussi; il est même arrivé que son essai d'intimidation aboutît à l'effet contraire, à l'admiration de l'ordure; ce phénomène serait, en soi et pour soi, normalement inexplicable s'il n'y avait chez ces gens la secrète fascination de l'âme.

Il est bien hors de doute que, depuis le commencement du XIX^e siècle, depuis l'époque mémorable de la Révolution française, le psychique s'est peu à peu glissé au premier plan de la conscience générale, exerçant une force attractive sans cesse grandissante. Le geste symbolique de l'intronisation de la déesse Raison à Notre-Dame semble avoir eu, pour le monde occidental, une signification analogue à celle de l'abattage du chêne de Wotan par les missionnaires chrétiens, car, alors comme maintenant, il n'y eut pas de foudre vengeresse qui vînt frapper les blasphémateurs.

Sans doute faut-il voir plus qu'une simple fantaisie de l'Histoire universelle dans le fait que, précisément à la même époque, un Français, ANQUETIL-DUPERRON, séjourna aux Indes, d'où il rapporta, au début du XIX^e siècle, une traduction de l'Oupnek'hat, collection de 50 upanishads qui, pour la première fois, permit à l'Occident de pénétrer plus profondément la pensée mystérieuse de l'Orient. L'historien ne veut voir là qu'un hasard déclenché par l'enchaînement causal de l'Histoire. Mon préjugé médical m'interdit de n'y voir qu'un hasard, car tout se déroula conformément à la règle psychologique qui joue infailliblement dans la vie personnelle : chaque fois qu'une portion importante de la conscience se trouve dévalorisée, et par conséquent disparaît, une compensation apparaît d'autre part dans l'inconscient. C'est un déroulement conforme à la loi fondamentale de la conservation de l'énergie, parce que nos processus psychiques sont aussi

des processus énergétiques. Nulle valeur spirituelle ne peut disparaître sans être remplacée par un équivalent. Telle est la règle heuristique fondamentale de la pratique psychothérapeutique quotidienne qui ne manque jamais de se confirmer. Le médecin que je suis se refuse à croire que la vie psychique d'un peuple est indépendante des règles psychologiques fondamentales. Pour lui, l'âme d'un peuple n'est qu'une formation un peu plus complexe que celle de l'individu. Un poète ne parle-t-il pas, à bon droit ce me semble, des « peuples » de son âme? Car quelque chose dans nos âmes n'est pas individu, mais peuple, totalité, humanité même. Par quelque côté, nous sommes partie d'une grande âme unique, immense, pour nous exprimer comme SWEDENBORG. Et si l'obscur en moi, individu, suscite la clarté secourable, il en est de même dans la vie psychique des peuples. La masse obscure et anonyme qui se déversa dans Notre-Dame pour détruire, atteignit aussi l'isolé; elle toucha aussi ANQUETIL-DUPERRON provoquant en lui une réponse qui prit place dans l'Histoire universelle. C'est de lui que procèdent SCHOPENHAUER et NIETZSCHE, c'est de lui que vient l'influence spirituelle encore incalculable de l'Orient. Gardons-nous de sous-estimer cette influence! Nous la remarquons certes peu à la surface intellectuelle de l'Europe; quelques professeurs de philosophie, quelques enthousiastes du bouddhisme, quelques ténébreuses grandeurs comme M^{me} BLAVATSKY et ANNIE BESANT avec son *Krishnamurti* : îlots isolés, semble-t-il, qui surgissent au-dessus de la mer des masses; en réalité, sommets d'importantes chaînes de montagnes sous-marines. Tandis que les sots instruits croyaient encore, il y a peu de temps, pouvoir railler l'astrologie comme si elle était disparue depuis longtemps, voici qu'aujourd'hui celle-ci remonte à la surface, tout près des portes de nos universités, d'où elle était sortie il y a environ trois cents ans. Il en est de même des idées de l'Orient : elles pren-

nent pied en bas, dans la masse, et croissent peu à peu jusqu'à la surface. D'où provenaient les 5 à 6 millions de francs suisses du temple anthroposophique de Dornach? Certainement pas d'un seul homme. Malheureusement nous n'avons aucune statistique qui établisse exactement le nombre des théosophes secrets ou avoués d'aujourd'hui. Mais il est bien certain que ce nombre s'élève à quelques millions. Il y faut ajouter quelques millions de spirites de dénomination chrétienne et théosophique.

Les grands renouvellements ne viennent jamais d'en haut, mais toujours d'en bas; les arbres ne descendent pas du ciel; ils croissent du sol, bien que leurs graines fussent jadis tombées d'en-haut. L'ébranlement de notre monde ne fait qu'un avec celui de notre conscience. Tout devient relatif et par conséquent douteux et tandis que la conscience, hésitante et incertaine, considère ce monde précaire où retentissent les traités de paix et d'amitié, la démocratie et la dictature, le capitalisme et le bolchevisme, l'aspiration de l'âme s'élève et cherche une réponse dans le tumulte du doute et de l'insécurité. Et ce sont précisément les couches obscures du peuple, les silencieux de la campagne dont on a tant souri, ceux qui ont été moins blessés que les sommités brillantes de la population par les préjugés académiques qui se laissent aller à la poussée inconsciente de l'âme. Vu d'en haut, c'est certes bien souvent un spectacle affligeant ou ridicule, mais d'une naïveté significative, analogue à celle que l'on jugeait autrefois bienheureuse. N'est-il pas touchant, par exemple, de voir comment on collectionne d'énormes archives sur ce qu'il y a d'indubitablement ordurier dans l'âme? Les bégaiements les plus insignifiants, les actes les plus absurdes, les bribes de la fantaisie la plus dévergondée sont rassemblés avec la conscience la plus scrupuleuse en de sérieuses études sous le titre d'*Antropophytheia* par HAVELOCK ELLIS — et par des partisans de FREUD qui

leur confèrent tous les honneurs scientifiques, et le cercle de leurs lecteurs s'étend déjà sur tous les blancs civilisés. D'où vient ce zèle? d'où cette fanatique vénération de l'insipide? C'est que nous avons là du psychique, de la substance spirituelle, précieuse comme des fragments manuscrits sauvés des tas d'ordure de l'antiquité. Ce qu'il y a de plus caché, de plus malodorant même dans l'âme est précieux pour le moderne, parce que cela sert ses intentions. Lesquelles?

FREUD a inscrit en tête de sa *Science des rêves* la phrase suivante : *Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo.* (Si je ne puis fléchir les Dieux immortels, je révolutionnerai du moins l'Achéron.) Pourquoi?

Nos dieux sont les idoles et les valeurs de notre monde conscient qu'il faut détrôner. On sait que rien n'a tant discrédité les dieux anciens que leurs scandaleuses histoires. L'histoire se répète : on fouille les profondeurs suspectes de nos brillantes vertus et de nos idéaux incomparables et l'on s'écrie avec joie : « Les voilà vos dieux, fantasmagories fabriquées de la main de l'homme, souillées de bassesse humaine, sépulcre blanchi rempli de pourriture et d'immondices. » On croit entendre une note bien connue et des paroles s'animent que l'on n'avait pas comprises lors de la leçon de catéchisme.

Je suis très fermement convaincu que ce ne sont pas là des analogies fortuites. Trop d'hommes sont plus près de la psychologie *freudienne* que de l'Évangile et pour eux le bolchevisme a plus de sens que la vertu bourgeoise. Tous ces gens-là sont nos frères cependant et en chacun de nous *une* voix au moins leur donne raison, parce que, en somme, nous faisons tous partie d'une âme *unique*.

La conséquence inattendue de cette orientation de l'esprit est que l'on donne au monde un visage assez laid pour que personne ne puisse l'aimer, que nous ne pouvons même plus nous aimer nous-mêmes et qu'il n'y a plus

rien à l'extérieur qui puisse nous détourner de notre âme. C'est sans doute la conséquence à laquelle, au fond, on veut en venir. Que veut en effet la théosophie, avec sa doctrine du Karma et de la réincarnation, sinon dire que ce monde d'apparences n'est qu'un lieu de passage, de cure morale pour les imparfaits? Elle rend relatif également le sens immanent du monde présent, mais par une technique différente en promettant d'autres mondes supérieurs sans avilir celui-ci. Le résultat reste le même.

Toutes ces idées, avouons-le, ne sont pas le moins du monde académiques; elles prennent la conscience moderne par en bas. Est-ce encore par une analogie due au hasard que la théorie de la relativité d'EINSTEIN et la théorie atomique la plus récente, qui frise déjà le supra-causal et l'inintelligible, se sont emparées de notre pensée? La physique elle-même volatilise notre monde matériel. Rien d'étonnant, je crois, que l'homme moderne retombe toujours inévitablement à sa réalité psychique, attendant d'elle la sécurité que le monde lui refuse.

L'âme de l'Occident se trouve dans une situation critique, d'autant plus critique que nous préférons encore les illusions de notre beauté intérieure à la plus impitoyable vérité. L'Occidental vit dans un véritable nuage d'ivresse individuelle qui tend à lui dissimuler son vrai visage. Mais que sommes-nous pour les hommes d'autres couleurs? Que pensent de nous l'Inde et la Chine? Qu'éprouve l'homme noir à notre endroit? Que pensent tous ceux que nous exterminons par l'eau-de-vie, les maladies vénériennes et le continuel vol de leurs terres?

J'ai, pour ami, un Indien, chef des Pueblos. Un jour que nous nous entretenions familièrement des Blancs, il me dit : « Nous ne comprenons pas les Blancs. Ils veulent toujours quelque chose, ils sont toujours inquiets; ils cherchent toujours on ne sait quoi. Que cherchent-ils? Nous ne le savons pas. Nous ne pouvons pas les com-

prendre. Leurs nez sont si marqués, leurs lèvres minces et cruelles, leurs visages ont des traits accentués. Nous croyons qu'ils ont tous perdu la raison. »

Mon ami avait sans doute reconnu, sans pouvoir le nommer, l'oiseau de proie aryen qu'une insatiable soif de butin pousse à travers tous les pays qui ne le concernent pas; de plus, il avait vu notre folie des grandeurs qui s'imagine, par exemple, que le christianisme est l'unique vérité et que le Christ blanc est le seul sauveur. N'envoyons-nous pas des missionnaires même en Chine, après avoir bouleversé tout l'Orient par notre science et notre technique et avoir fait de lui notre tributaire? La comédie chrétienne en Afrique est pitoyable. L'extirpation, agréable à Dieu, de la polygamie provoque là-bas une prostitution qui engloutit dans le seul Ouganda, vingt mille livres chaque année pour des mesures antivénéériennes. C'est pour en arriver à ces résultats réconfortants que le brave Européen paie des missionnaires. Faut-il rappeler l'histoire des affreuses souffrances de la Polynésie et les bienfaits du commerce de l'opium?

Tel apparaît l'Européen à travers le nuage brumeux de sa morale. Rien d'étonnant que les fouilles faites dans notre âme soient d'abord comme une sorte de canalisation d'égouts. Seul un grand idéaliste comme FREUD pouvait consacrer à ce travail malpropre l'activité de toute une vie. Ce n'est pas lui qui a causé la puanteur, mais nous tous, qui nous croyons si propres et si convenables en vertu de notre ignorance totale et de notre grossière illusion sur nous-mêmes.

Ainsi notre psychologie, la connaissance que nous prenons de notre âme, commence à tous points de vue, par le côté le plus repoussant, c'est-à-dire par tout ce que nous ne voulons pas voir.

Cependant, si notre âme ne se composait que de mal sans valeur, nulle puissance au monde ne pourrait pousser

un homme normal à y trouver quelque chose d'attirant. Et c'est pourquoi tous ceux qui ne peuvent voir, dans la théosophie, qu'une déplorable légèreté intellectuelle et dans le freudisme qu'une lasciveté sensationnelle, leur prédisent une fin rapide et sans gloire. Ils ne voient pas qu'au fond de ces mouvements, il y a une passion, la fascination de l'âme, qui se tiendra au stade de ces formes d'expression, tant que rien de meilleur ne les aura surpassées. Au fond, superstition et perversité ne sont qu'une seule et même chose. Ce sont des formes transitoires de nature embryonnaire d'où naîtront des formes nouvelles et plus mûres.

L'aspect de l'arrière-plan psychique de l'Occidental est, tant au point de vue intellectuel qu'au point de vue moral et esthétique, très peu engageant. Avec une passion sans pareille, nous avons érigé autour de nous un monde monumental; mais, à cause même de sa grandeur exagérée, tout ce qu'il contient de grand est en dehors de nous, tandis que tout ce que nous trouvons au fond de notre âme doit nécessairement être mesquin et insuffisant, comme il l'est en effet.

Je me rends compte qu'ici j'anticipe sur la conscience générale. L'intelligence de ces réalités psychologiques n'est pas encore tombée dans le domaine commun. Le public occidental est en marche vers cette intelligence contre laquelle, pour des raisons bien compréhensibles, on se raidit avec une extrême violence. On s'est pourtant laissé impressionner par le pessimisme de SPENGLER; mais cette impression reste dans les limites bienséantes d'un cercle académique. L'intelligence psychologique au contraire saisit ce qu'il y a de douloureusement personnel, se heurtant à des résistances et à des dénégations personnelles. Je suis loin d'ailleurs de considérer ces résistances comme insensées. Elles me paraissent au contraire une saine réaction contre un élément destructeur. Tout

relativisme a une action destructrice quand il est posé comme principe suprême et dernier. Si donc j'attire l'attention sur l'aspect sombre de l'arrière-plan psychique, ce n'est pas dans l'intention de faire, en pessimiste, un signe d'avertissement; je tiens au contraire à souligner qu'en dépit de son aspect effrayant, l'inconscient exerce une puissante attraction, et cela non seulement sur les natures malades, mais aussi sur des esprits positifs et sains. Le fond de l'âme est nature et la nature est vie créatrice. La nature, il est vrai, abat ce qu'elle a construit, mais c'est pour le reconstruire. Les valeurs que le relativisme moderne détruit dans le monde visible, l'âme nous les redonne. Certes, nous ne voyons d'abord que la descente dans l'obscurité et la laideur; mais celui qui ne supporte pas ce spectacle ne créera non plus jamais la lumineuse beauté. La lumière ne peut naître que de la nuit et nul soleil ne se tint jamais fixé au ciel parce que la craintive aspiration humaine se cramponnait à lui. L'exemple d'ANQUETIL-DUPERRON ne nous a-t-il pas montré comment l'âme supprime elle-même ses propres éclipses? La Chine ne pense pas que la science et la technique européennes la feront disparaître. Pourquoi devrions-nous croire que la secrète influence spirituelle de l'Orient nous détruirait?

Mais j'oublie qu'apparemment nous ignorons encore que tandis que nous bouleversons son monde *matériel* par la supériorité de nos connaissances *techniques*, l'Orient de son côté jette le trouble dans notre monde *spirituel* par la supériorité de ses connaissances *psychiques*. Nous n'avons pas encore pensé que, si nous le dominions de l'extérieur, l'Orient pouvait nous prendre par le dedans. Une telle idée nous paraît presque folle parce que nous ne pensons qu'à des liaisons causales et que nous ne pouvons pas comprendre comment un MAX MÜLLER, un OLDENBERG, un DEUSSEN ou un WILHELM pourraient être rendus

responsables de la confusion psychique de notre classe moyenne. Or, que nous apprend l'exemple de la Rome impériale? La conquête de l'Asie Mineure la rendit asiatique; cette contamination atteignait même l'Europe qui la subit encore aujourd'hui. C'est de Cilicie que vint la religion militaire romaine qui s'étendit de l'Égypte à la nébuleuse Bretagne, sans parler du Christianisme.

Nous n'avons pas encore bien compris que la théosophie occidentale est un véritable dilettantisme barbare imitant l'Orient. Nous ne faisons que débiter dans l'astrologie qui pour l'Orient est pain quotidien. L'étude de la sexualité, née pour nous à Vienne et en Angleterre, trouve dans les Indes des modèles supérieurs. Des textes millénaires nous enseignent là-bas le relativisme philosophique et l'idée même de la science chinoise est basée sur un point de vue supra-causal que nous soupçonnons à peine. Et pour ce qui est de certaines nouvelles découvertes compliquées de notre psychologie, nous en trouvons une description très reconnaissable dans de vieux textes chinois, ainsi que me l'a montré récemment le professeur WILHELM¹. Ce que nous considérons comme une invention spécifiquement occidentale, la psychanalyse et les mouvements issus d'elle, n'est qu'une tentative de débutant en comparaison de l'art exercé depuis longtemps en Orient. On sait peut-être que le livre qui établit une comparaison entre la psychanalyse et le Yoga est déjà écrit; il a pour auteur OSCAR A. H. VON SCHMITZ.

Les théosophes ont une amusante représentation des Mahâtmas qui demeurent quelque part dans l'Himalaya ou dans le Thibet d'où ils inspirent et dirigent les esprits de l'univers. Si puissante est l'influence de l'attitude mentale magique de l'Orient que des Européens d'esprit

1. Voir : *Le secret de la fleur d'or* (Das Geheimnis der Goldenen Blüte). C. G. Jung et Richard Wilhelm. Ed. Rascher, Zurich (ouvrage non encore traduit). — R. C.

normal m'ont assuré que tout ce que je disais de bon m'était, à mon insu, inspiré par les Mahâtâmâs et que ce qui venait de moi-même ne valait rien. Cette mythologie très répandue en Occident et à laquelle on croit profondément, n'est pas une absurdité, non plus que les autres mythologies; c'est une vérité psychologique d'une grande importance. L'Orient semble en effet avoir quelque rapport avec la cause de notre transformation psychique actuelle. Mais cet Orient n'est pas un cloître thibétain de Mahâtâmâs; il gît essentiellement au fond de nous. Il est sans doute notre âme créatrice de nouvelles formes spirituelles, des formes qui renferment des réalités psychiques capables d'opposer des freins salutaires à la soif effrénée de butin de l'aryen¹. C'est peut-être quelque chose d'analogue à ce rétrécissement de la vie devenu en Orient un dangereux quiétisme; c'est peut-être cette sorte de stabilité de l'existence qui apparaît nécessairement quand les exigences de l'âme deviennent aussi pressantes que les besoins de la vie sociale extérieure. Nous en sommes cependant encore bien éloignés à l'âge de l'américanisme; ne nous trouvons-nous pas simplement, à ce qu'il me semble, au début d'une nouvelle culture psychique? Je n'ai pas la prétention de jouer au prophète; mais il me semble qu'on ne puisse guère esquisser le problème psychique de l'homme moderne sans signaler l'aspiration au calme dans l'état d'inquiétude, le désir de sécurité dans l'état d'insécurité. C'est de l'urgence des besoins que naissent les nouvelles formes d'existence et non point des exigences idéales ou des simples désirs. En outre, on ne peut guère exposer un problème uniquement pour lui-même, sans indiquer au moins une possibi-

1. Nous sommes toujours en 1928! Quand on relit ces travaux avec trente ans de recul, on est saisi de voir combien Jung avait pressenti les désastres qui, depuis, ont ravagé le monde. (D^rC.R.)

lité de solution, quand bien même on ne dirait rien de définitif. Tel qu'il me paraît aujourd'hui, le problème ne me semble pas encore sur le point d'obtenir une solution prochaine. Comme il arrive toujours, les uns aspirent à un retour résigné au passé, tandis que les natures optimistes désirent un changement des formes philosophiques et des formes d'existence.

Dans la fascination exercée par l'âme sur la conscience moderne gît, à mon avis, le point central du problème psychique d'aujourd'hui. Elle est, d'une part, un phénomène de décadence quand on la regarde avec pessimisme; mais d'autre part, elle est un germe prometteur de modification profonde de l'attitude d'esprit occidentale, si on la considère avec optimisme. C'est en tout cas un phénomène d'une très grande importance; il faut d'autant plus en tenir compte qu'elle a sa source dans d'assez vastes couches des peuples; elle est d'autant plus importante qu'elle touche, ainsi que le prouve l'histoire, les immenses ressorts irrationnels de l'âme qui transforment inopinément et mystérieusement la vie et la culture des peuples. Ce sont ces forces, aujourd'hui encore invisibles pour beaucoup, qui se dissimulent derrière l'intérêt de notre époque pour la psychologie. Au fond, cette fascination de l'âme n'est pas perversité malade; c'est une attirance si puissante que l'insipide même ne la rebute pas.

Au long de la grande route militaire du monde, tout semble dévasté et usé. C'est pour cela sans doute que l'instinct, dans sa quête, abandonne les sentiers battus pour marcher à l'écart, exactement comme l'homme de l'Antiquité se débarrassa de ses divinités de l'Olympe pour dénicher des mystères de l'Asie Mineure. Notre instinct secret cherche au-dehors en s'appropriant la théosophie et la magie orientales; mais il cherche aussi à l'intérieur en considérant avec gravité l'arrière-plan de sa psyché. Il le fait avec le scepticisme et le radicalisme

que montra Bouddha quand il écarta, comme insignifiants, ses deux millions de dieux pour parvenir à l'unique expérience première convaincante.

Nous en arrivons maintenant à la dernière question : ce que je dis de l'homme moderne est-il réellement vrai ? ou n'est-ce qu'une illusion d'optique ? Il est hors de doute que, pour d'innombrables millions d'Occidentaux, ce que j'ai avancé n'est qu'éventualité sans importance et que, pour beaucoup de gens très instruits, ce ne sont que de regrettables égarements. Qu'est-ce qu'un Romain instruit, par exemple, pensait du christianisme qui se répandait d'abord dans les basses couches du peuple ? Pour beaucoup, le Dieu occidental est une personnalité aussi vivante encore qu'Allah de l'autre côté de la mer Méditerranée et l'un tient l'autre pour un hérétique inférieur que l'on supporte avec commisération, parce que l'on ne peut faire autrement. Un Européen intelligent pense, d'autre part, que la religion, et ce qui s'en rapproche, convient particulièrement au peuple et à la sensibilité féminine, mais par ailleurs reste bien loin derrière l'importance immédiate des questions économiques et politiques.

Me voici donc démenti sur toute la ligne, tel celui qui, par un ciel clair, prédit un orage. Peut-être un orage se prépare-t-il au-dessous de l'horizon, peut-être ne nous atteindra-t-il jamais. Or les questions de l'âme sont toujours au-dessous de l'horizon de la conscience et quand nous parlons de problèmes psychiques, nous parlons toujours de choses qui sont à l'extrême limite de l'horizon visible, des choses les plus intimes et les plus tendres, de floraisons qui ne s'ouvrent que la nuit. Le jour, tout est clair et solide, mais la nuit dure autant que le jour et nous vivons aussi durant qu'elle s'écoule. Certaines gens font de mauvais rêves qui empoisonnent même leurs jours. Et d'autre part, la vie du jour est, pour bon nombre

d'hommes, un si mauvais rêve qu'ils aspirent à la nuit durant laquelle l'âme s'éveille. Il me semble même que ceux-là sont particulièrement nombreux de nos jours et c'est pourquoi je pense que le problème psychique moderne est bien tel que je l'ai décrit.

Je dois cependant me reprocher quelque partialité, car je passe sous silence *l'âme de notre vie mondiale* dont parlent la plupart des gens parce qu'elle est évidente pour tous. Elle se traduit dans l'idéal international ou supranational, incarné dans la Société des Nations et dans les organisations analogues, puis dans le sport et finalement, ce qui est caractéristique, dans le cinématographe et le jazz. Ce sont là des symptômes bien caractéristiques de notre temps qui, de toute évidence, étend au corps l'idéal de l'humanité. Le sport dénote une extraordinaire estimation du corps que vient encore souligner la danse moderne. Le cinématographe, par contre, comme le roman policier, permet de vivre sans danger les agitations, les passions et fantaisies, qui à une époque pleine d'humanité, devraient succomber au reflux. Il n'est pas difficile de voir quels rapports ces symptômes ont avec la situation psychique. La fascination de l'âme n'est, en effet, qu'une nouvelle réflexion sur soi-même, un retour sur la nature humaine fondamentale. Rien d'étonnant dès lors que le corps, qui fut si longtemps sous-estimé par rapport à l'esprit, ait été à nouveau découvert.

Parfois on se sent presque tenté de parler d'une *vengeance de la chair contre l'esprit*. Lorsque KEYSERLING proclame ironiquement que le chauffeur est le héros de la civilisation contemporaine, sa remarque, comme d'ordinaire, ne porte pas à faux. Le corps réclame l'égalité des droits; il exerce, comme l'âme, sa fascination. Si l'on est encore imbu de la vieille idée de l'opposition de l'esprit et de la matière, on se trouve dans un état de division,

d'insupportable contradiction. Mais si l'on peut au contraire se réconcilier avec le mystère qui fait de l'âme l'aspect intérieur de la vie du corps et du corps, la révélation extérieure de la vie de l'âme, si l'on peut comprendre qu'ils ne sont pas une dualité, mais une unité, on comprend aussi que le désir de surmonter grâce à l'inconscient le degré actuel de conscience conduise au corps et, inversement, que la croyance au corps ne permette qu'une philosophie qui ne nie pas le corps au bénéfice de l'esprit pur. Cette accentuation beaucoup plus forte qu'autrefois des exigences psychiques et corporelles, bien que présentant les apparences d'une décadence, peut aussi avoir la valeur d'un *rajeunissement*, car — ainsi que le dit HÖLDERLIN :

« Là où est le danger
apparaît aussi le salut. »

Et en effet nous voyons que le monde occidental se met à marcher d'un rythme beaucoup plus rapide encore, le rythme américain, opposé au quietisme et à la résignation qui détournent du monde. Une opposition sans précédent commence à se manifester plus que jamais entre l'extérieur et l'intérieur, ou, plus exactement, entre l'objectif et le subjectif, dernière course peut-être de l'Europe vieillissante et de la jeune Amérique, peut-être tentative saine ou désespérée pour échapper à la puissance des obscures lois naturelles, pour conquérir une victoire plus grande et plus héroïque encore de la vigilance sur le sommeil des peuples.

C'est l'Histoire qui donnera la réponse à cette question¹.

1. Extrait de l'*Europäische Revue*, n° de décembre 1928. Paru dans « *Seeleprobleme der gegenwart* », C.G. Jung (Ed. Rascher, Zurich, 1931). La traduction française était parue dans : *Essai de psychologie analytique*.

culté infiniment plus grande; mais cela tient, non pas sans doute à ce que l'âme influence moins le corps que le corps l'âme, mais à ce que, si nous prenons l'âme pour point de départ, nous devons conclure de l'inconnu au connu, tandis que, dans le cas contraire, nous avons l'avantage de pouvoir nous appuyer, au départ, sur quelque chose de connu, le corps visible. En dépit de toute la psychologie que nous nous imaginons posséder de nos jours, l'âme nous est cependant encore infiniment plus obscure que la surface visible de notre corps. L'âme nous est encore un pays étranger, à peine exploré, dont nous ne recevons que des informations indirectes, transmises par l'intermédiaire de fonctions de la conscience sujettes à des possibilités infinies d'illusions.

Aussi le chemin le plus sûr semble-t-il, à juste titre, être celui qui va de l'extérieur à l'intérieur, du connu à l'inconnu, du corps à l'âme et c'est pourquoi tous les essais de caractérologie ont commencé par l'extérieur : c'est le cas de la méthode des anciens, l'astrologie, qui commence même au dehors, dans l'espace cosmique, pour en arriver à ces lignes du destin dont les commencements — ainsi que Sèni le fait remarquer à Wallenstein — gisent dans l'homme lui-même. De même aussi la chirosophie, la phrénologie de GALL et la physiognomonie de LAVATER, tout récemment, la graphologie, la typologie physiologique de KRETSCHMER et la méthode des taches de RORSCHACH. Comme on le voit, les voies qui vont de l'extérieur à l'intérieur, du corps à l'âme, ne manquent pas.

Cette marche de l'extérieur à l'intérieur doit être suivie par la recherche, jusqu'à ce que l'on ait constaté avec une suffisante certitude certains états de fait spirituels élémentaires. Mais une fois qu'on y sera parvenu, on pourra suivre la route inverse. Nous pourrions alors poser la question suivante : quelles sont les expressions corpo-

relles de cet état de fait spirituel précis? Malheureusement, nous n'en sommes pas encore arrivés à pouvoir même poser cette question, car la condition essentielle, qui est d'avoir établi de façon satisfaisante le fait spirituel, est encore loin d'être réalisée. Nous ne faisons guère que commencer à essayer de dresser un inventaire spirituel et avec plus ou moins de bonheur.

En effet, la simple constatation que certains humains ont telle ou telle apparence n'a pour nous aucun sens si elle ne nous autorise pas à conclure à quelque chose de spirituel qui lui corresponde. Nous ne sommes satisfaits que si nous savons quelle sorte d'âme correspond à une manière d'être corporelle déterminée. Le corps ne nous dit rien sans l'âme et — s'il nous était possible de nous placer au point de vue de l'âme — l'âme n'a pas non plus de sens sans le corps. Et si nous entreprenons de conclure d'un trait physique à un trait correspondant de l'esprit, nous concluons, comme nous l'avons déjà dit, du connu à l'inconnu.

Il me faut, malheureusement, souligner cette phrase, car la psychologie est, peut-on dire, la plus jeune de toutes les sciences et par suite, elle se trouve plus que toute autre sous la pression des préjugés. Le fait même que la psychologie n'a été découverte que récemment prouve immédiatement qu'il nous a fallu bien du temps pour isoler du sujet son esprit et pouvoir en faire la matière d'une connaissance objective. La psychologie considérée comme une science naturelle est, de fait, une conquête toute récente; auparavant elle était un produit de l'arbitraire, aussi fantaisiste que la science naturelle du Moyen Age. On croyait pouvoir faire de la psychologie par décret. Et ce préjugé continue à se faire sentir. L'esprit n'est-il pas ce qu'il y a de plus immédiat pour nous? par conséquent, semble-t-il, ce que nous connaissons le mieux? Plus encore : il s'ouvre devant nous, il nous

agace par la banalité de son incessante quotidienneté, nous en souffrons même et faisons tout notre possible pour n'être pas contraints d'y penser. Parce que l'âme est l'immédiat même, parce que nous-mêmes nous sommes âme, nous ne pouvons guère faire autrement que d'admettre que nous en ayons la connaissance la plus profonde, la plus durable et la plus indubitable. D'où il résulte, non seulement que chacun a son opinion sur la psychologie, mais que chacun est aussi persuadé qu'il est tout naturel qu'il en ait la meilleure connaissance. Les psychiatres, qui ont à lutter contre les parents et tuteurs proverbialement compréhensifs de leurs malades, ont peut-être été les premiers dont le groupe professionnel se soit heurté au préjugé aveugle de la masse qui veut que, dans les affaires psychologiques, chacun en sache plus que le voisin; ce qui, on le sait, n'empêche pas le psychiatre d'en être le mieux averti, au point qu'il peut dire : « Dans cette ville, il n'y a, somme toute, que deux personnes normales : l'autre, c'est M. B. professeur au lycée. »

Dans la psychologie d'aujourd'hui, il faut en arriver à reconnaître que la chose la plus immédiate est aussi la moins connue de toutes, bien qu'elle paraisse la plus connue et que tout autre en soit probablement mieux instruit que moi. Quoi qu'il en soit, ce serait là un principe heuristique extrêmement utile. C'est précisément parce que l'âme est immédiate à ce point que la psychologie a été découverte si tard. Et comme nous en sommes encore au début d'une science, nous ne disposons pas des concepts et définitions au moyen desquels nous pourrions saisir les faits. Les premiers nous manquent, pas les secondes, qui nous pressent, au contraire, de toutes parts, qui nous submergent, au rebours des objets d'autres sciences qu'il nous faut, pour ainsi dire, aller chercher et dont le groupement naturel comme celui des éléments

chimiques, ou les familles de plantes, nous transmet une notion représentative *a posteriori*. Or, il en est tout autrement de la psyché; l'attitude empirique représentative nous rejette dans le flot incessant de nos événements mentaux subjectifs, et si, dans cette agitation, surgit un concept général qui la résume, il n'est le plus souvent qu'un simple symptôme. Comme nous sommes âmes nous-mêmes, il est en somme inévitable, si nous laissons agir le phénomène mental, que nous nous dissolvions en lui et qu'ainsi nous soit ravie la possibilité de connaître par distinction et comparaison.

Voilà une difficulté; l'autre vient de ce que, à mesure que l'on s'éloigne du phénomène spatial et que l'on se rapproche de la non-spatialité de l'âme, on perd toute possibilité de mesure exacte. Même la constatation des faits devient pénible. C'est ainsi que, pour souligner l'irréalité d'une chose, je dis que je l'ai seulement pensée. « Je n'aurais même pas eu cette idée si... et d'ordinaire je ne pense pas ainsi. » Des remarques de ce genre sont courantes et prouvent combien nébuleux sont les faits psychiques, ou plutôt combien ils paraissent vagues subjectivement, car en réalité, ils sont tout aussi objectifs et déterminés qu'un événement historique. J'ai réellement pensé ceci ou cela quelles que puissent être les conditions et stipulations de ce processus. Et bien des gens n'arrivent à cet aveu, en somme tout naturel, qu'au prix des plus grands efforts moraux.

Par conséquent, lorsque, partant de phénomènes extérieurs connus, nous concluons à la réalité des faits psychiques, nous nous heurtons à ces difficultés.

Dans le domaine restreint où je travaille, on ne se borne pas à la constatation clinique — au sens le plus large — de caractéristiques extérieures; on y étudie et classe les faits mentaux établis par inférence. Ce travail aboutit d'abord à une phénoménologie psychique qui permet

d'élaborer une doctrine structurelle convenable dont l'application empirique constitue finalement une typologie psychologique.

La phénoménologie clinique est une symptomatologie. Le pas qui va de la symptomatologie à la phénoménologie psychique peut se comparer à celui qui conduit de la pathologie symptomatique pure à la connaissance de la pathologie cellulaire et à celle du métabolisme. Car la phénoménologie psychique nous transmet la notion des processus d'arrière-plan qui servent de base aux symptômes manifestes. Comme tout le monde le sait, cette évolution s'est réalisée par l'application des méthodes analytiques. Aujourd'hui, nous avons une connaissance effective des phénomènes psychiques qui déclenchent des symptômes psychogènes; cela établit la base d'une phénoménologie psychique; la doctrine des complexes n'est pas autre chose. Quoi qu'il puisse se dérouler en outre dans les obscures profondeurs de l'âme — on sait que les opinions sont très diverses à ce sujet — il est solidement établi, que ce sont, en premier lieu, des contenus affectivement teintés, appelés complexes, qui jouissent d'une certaine autonomie. On a été choqué assez souvent par l'expression « complexe autonome »; bien à tort, à ce qu'il semble, car les contenus actifs de l'inconscient présentent, de fait, un comportement que je ne pourrais désigner autrement que par le terme « autonome » qui a pour but de caractériser leur aptitude à opposer de la résistance aux intentions de la conscience, d'aller et de venir comme il leur plaît. D'après tout ce que nous en savons, les complexes sont des masses psychiques qui se sont soustraites au contrôle de la conscience, dont elles se sont séparées pour mener une existence indépendante dans la sphère obscure de l'âme, d'où elles peuvent, à tout moment, entraver, ou favoriser des activités conscientes.

En approfondissant la théorie des « complexes », on arrive logiquement au problème de leur origine. Sur ce point aussi il existe différentes théories; mais indépendamment d'elles, l'expérience a établi que les complexes renferment toujours quelque chose qui ressemble à un conflit, ou du moins qu'ils en provoquent ou en ont un pour origine. Quoi qu'il en soit, le complexe porte en lui le caractère de conflit, de choc, d'ébranlement, de gêne, d'incompatibilité. Ce sont en français : des « points sensibles », des « bêtes noires »; en anglais : *skeleton in the cupboard*, dont on n'aime guère se souvenir, dont on aime encore moins que d'autres nous les remettent en mémoire, mais qui savent d'eux-mêmes se manifester, très souvent de la façon la moins désirée. Ils contiennent toujours des souvenirs, désirs, craintes, nécessités, obligations ou jugements dont on ne peut jamais venir à bout d'aucune façon : aussi viennent-ils toujours se mêler, pour la troubler et pour l'endommager, à notre vie consciente.

Apparemment, les complexes sont une sorte d'infériorité au sens le plus large; mais je m'empresse de remarquer que le complexe, ou le fait d'avoir des complexes, ne signifie pas sans plus que l'on est inférieur. Cela signifie simplement qu'il existe quelque désunion, quelque chose de non assimilé, de conflictuel, un obstacle peut-être, mais aussi une impulsion à des efforts plus grands, peut-être même une nouvelle possibilité de succès. En ce sens, les complexes sont vraiment des foyers ou des nœuds de la vie psychique dont on ne voudrait guère être privé, plus encore : qui ne *doivent jamais* faire défaut, parce que, sans eux, l'activité de l'esprit en arriverait à un arrêt fatal. Mais ils expriment ce qu'il y a d'inaccompli dans l'individu, le point où, au moins pour le moment, il a subi une défaite, où il ne peut dominer ou vaincre, donc indubitablement le *point faible* dans tous les sens possibles du terme.

parce qu'il n'y avait pas d'autres possibilités, un troisième, parce que tout obstacle l'incite à le vaincre. Un quatrième n'a pas sauté parce qu'il n'aime pas les efforts inutiles; un cinquième, parce qu'il ne voyait pas de nécessité de franchir le ruisseau.

J'ai intentionnellement choisi ce banal exemple pour montrer combien ces motivations paraissent sans importance, si futiles même que nous avons tendance à les écarter et à les remplacer par notre propre explication. Et pourtant, ce sont justement ces variantes qui nous transmettent un précieux aperçu sur les systèmes psychiques d'adaptation individuelle. En effet, si nous examinons le premier cas, celui de l'homme qui franchit le ruisseau parce qu'il a plaisir à sauter, il est probable que nous découvrirons que l'essentiel de son comportement se déroule sous l'angle du plaisir; quant au second, qui saute parce qu'il ne conçoit pas d'autres moyens de parvenir de l'autre côté, nous le verrons marcher à travers la vie, attentif et chagrin, s'orientant toujours selon un «faute de mieux»¹, etc. Chez tous, des systèmes psychiques particuliers se tiennent prêts auxquels on abandonne les décisions. On pourrait aisément penser que ces attitudes sont légion. Il est certain que l'on ne peut jamais dénombrer leur diversité individuelle, pas plus que l'on ne peut dénombrer les variations propres à chacun des cristaux qui pourtant appartiennent indubitablement à tel ou tel système.

1. En français dans le texte (N. d. T.).

Aussi je porte mon attention précisément sur ces différences en me disant que c'est justement par elles que nous pourrions reconnaître la particularité des dispositions

Mais de même que les cristaux obéissent à des lois fondamentales relativement simples, de même les attitudes présentent, elles aussi, certaines particularités fondamentales qui les rangent dans différents groupes déterminés.

Les tentatives faites par l'esprit humain pour construire des types et mettre ainsi de l'ordre dans le chaos des individus remontent — on peut le dire sans crainte — à la plus lointaine Antiquité. La plus ancienne tentative connue de ce genre a été faite par l'astrologie de l'ancien Orient, dans ce qu'on appelle le trigone des quatre éléments : air, eau, terre, feu. Le trigone de l'air dans l'horoscope est composé des trois « Zodia » de l'air à savoir : Verseau-Gémeaux-Balance; celui du Feu, du Bélier, du Lion, et du Sagitaire etc., et la plus ancienne conception veut que celui qui est né dans ces trigones participe à leur nature aérienne ou ardente et jouisse d'un tempérament et d'une destinée qui y correspondent; c'est pourquoi la typologie *physiologique* de l'Antiquité, la division en quatre tempéraments humoraux, est en rapport très étroit avec les idées cosmologiques encore plus anciennes. Ce qui jadis était représenté par les images du Zodiaque, fut désormais exprimé dans le langage physiologique des médecins antiques par les mots : flegmatique, sanguin, colérique et mélancolique qui ne désignent rien d'autre que des humeurs corporelles. On sait que ces derniers types se maintinrent jusqu'aux environs de 1700. Quant à la typologie astrologique, elle subsiste, chose curieuse, à l'âge des lumières; elle jouit encore, actuellement, d'une grande faveur.

Ce coup d'œil rétrospectif sur l'Histoire peut donc nous tranquilliser : nos tentatives modernes de typologie ne sont nullement nouvelles, ni exorbitantes, bien que la conscience scientifique ne nous permette guère de recourir encore au vieux procédé intuitif. Il nous faut trouver

notre propre réponse à ce problème, une réponse qui satisfasse aux exigences de l'esprit scientifique.

Et c'est ici que commence la principale difficulté du problème typologique : la question des mesures, ou critères. Le critère astrologique était simple : c'était la constellation de la naissance objectivement donnée. La question de savoir comment attribuer aux figures du Zodiaque et aux planètes des qualités de tempérament s'étend jusqu'à la grisaille nébuleuse des temps très lointains et reste sans réponse. Le critère des quatre anciens tempéraments physiologiques, c'était l'apparence et le comportement de l'individu, exactement comme dans la typisation physiologique d'aujourd'hui. Mais que doit être le critère d'une typologie psychologique?

Rappelons-nous l'exemple donné plus haut des divers individus qui ont à franchir un ruisseau. Comment et d'après quels points de vue allons-nous classer leurs motivations habituelles? L'un agit par plaisir, l'autre agit parce qu'il serait plus désagréable de ne rien faire; un troisième ne fait rien parce qu'il se réserve une autre façon de voir, etc. La série des possibilités paraît sans fin et sans espoir.

J'ignore tout à fait comment d'autres se tireraient d'affaire en présence de cette tâche. Aussi ne puis-je que dire comment je me suis attaqué à la question et il me faudra supporter avec patience que l'on me reproche de résoudre le problème selon mon préjugé individuel; cette objection est tellement juste que je ne vois pas bien comment je pourrais m'en défendre. Je ne peux que rappeler béatement le vieux Colomb qui, sur la base de suppositions personnelles, d'une hypothèse erronée et par une route abandonnée par les navigateurs d'aujourd'hui, découvrit l'Amérique... Quoi que l'on regarde et quelle que soit la manière de faire, on ne voit jamais que de ses propres yeux. C'est pour cette raison que la science

n'est jamais l'œuvre d'un seul homme, mais celle d'un grand nombre. L'individu isolé ne fournit qu'une contribution et c'est en vertu de cette idée que je m'aventure à parler de ma façon de voir les choses.

Ma profession m'a contraint, depuis toujours, à me rendre compte des particularités des individus; la circonstance particulière d'avoir eu à traiter je ne sais combien de couples, et d'avoir eu à faire comprendre à l'un et à l'autre ce qu'était l'épouse et l'époux, a mis davantage encore en relief la tâche et la nécessité de poser certaines vérités moyennes. Combien de fois ai-je été obligé de dire, par exemple : « Voyez-vous, votre femme se trouve être une nature très active dont on ne peut réellement pas attendre que toute son existence se déroule dans les soins du ménage. » Ainsi j'établissais déjà un type, une sorte de vérité statistique. Il y a des natures *actives* et des natures *passives*. Mais cette vérité banale ne me satisfaisait pas. J'ai d'abord essayé de dire qu'il y avait des natures *réfléchies* et des natures *non-réfléchies* parce que j'avais remarqué que des natures en apparence passives ne sont pas tant passives que *réfléchies*. Elles examinent d'abord la situation, puis elles agissent et, comme c'est leur habitude de se comporter ainsi, elles laissent passer l'occasion où il faut agir immédiatement sans aucune réflexion; c'est ainsi qu'on en arrive à porter sur elles le jugement prématuré de passivité. Les non-réfléchies me paraissaient sauter à pieds joints dans une situation, sans réflexion préalable, ne réfléchir qu'après coup et penser, que, peut-être, on était tombé dans un marécage. On pourrait donc les dire non-réfléchies, ce qui semble mieux leur convenir que le terme « actives », puisque la réflexion préalable de l'autre est, le cas échéant, une activité très importante et une façon d'agir pleine de responsabilité comparée au feu de paille inconsidéré d'un simple affairément. Or, je découvris bientôt que

l'hésitation de l'un n'était pas toujours réflexion préalable, et l'action rapide de l'autre, pas davantage manque de réflexion. L'hésitation du premier repose aussi fréquemment sur une anxiété habituelle, ou tout au moins sur une sorte de recul habituel, comme on en aurait devant une tâche trop lourde, et l'agir immédiat de l'autre est souvent rendu possible par la prédominance d'une confiance en soi par rapport à l'objet. Cette observation m'incita à formuler ainsi ma détermination de types : il existe toute une classe d'êtres humains qui, au moment d'agir dans une situation donnée, exécutent d'abord un léger recul comme s'ils disaient doucement « non » et ne parviennent qu'ensuite à réagir, et une autre classe de gens qui, dans la même situation, semblent réagir immédiatement, parce qu'ils ont pleine confiance en la justice, toute naturelle pour eux, de leur façon d'agir. La première catégorie se caractériserait donc par une certaine relation négative à l'objet, la seconde, par une relation plutôt positive.

On sait que la première classe correspond à l'attitude *introvertie* et la seconde, à l'attitude *extravertie*.

Ces deux termes ne nous apportent d'abord guère plus de profit que la découverte que fit le *Bourgeois gentilhomme* de MOLIÈRE qu'il parlait en prose. Ces types n'acquièrent sens et valeur que lorsqu'on connaît tout ce qui, par ailleurs, est donné en même temps que le type.

C'est qu'en effet, on ne saurait être introverti sans l'être à tous égards. La notion « d'introversio » signifie : tout ce qui est psychique se déroule, comme il se doit, selon la loi de l'introverti. S'il en était autrement, constater qu'un individu est extraverti serait aussi dépourvu de toute importance que de constater qu'il a une taille de 1,75 mètre, ou qu'il a les cheveux bruns et est brachycéphale. Ces constatations, on le sait, ne contiennent guère plus que ce qu'elles disent. Mais le terme « extraverti » est incomparablement plus exigeant. Car il veut

dire que si quelqu'un est extraverti, sa conscience, aussi bien que son inconscient, doivent posséder certaines qualités, que son comportement général, ses relations avec les hommes et même le cours de sa vie présentent certaines propriétés typiques.

Introversion et extraversion, en tant que types d'attitudes, marquent pour l'ensemble du processus psychique un préjugé essentiellement déterminant puisqu'elles fixent l'habitus réactionnel et déterminent, non seulement le mode d'agir, mais aussi le mode d'expérience subjective et même, au-delà, le mode de compensation par l'inconscient.

La détermination de l'habitus réactionnel doit faire mouche en ce sens que cet habitus est, en quelque sorte, la centrale commutatrice qui, d'une part, commande la régulation de l'action externe et, d'autre part, forme l'expérience typique. La façon d'agir conduit à des résultats correspondants, et, de la conception subjective des résultats, naissent les expériences, qui, à leur tour, influencent le comportement et créent le destin individuel en vertu du proverbe : « Chacun est l'artisan de son bonheur. »

Alors qu'il ne devrait y avoir aucun doute que nous touchons, avec l'habitus réactionnel, le point central, c'est une question épineuse de savoir si l'on a réussi, ou non, à caractériser cet habitus réactionnel. De bonne foi, on peut être à ce sujet d'opinions différentes, même si l'on possède une connaissance profonde de ce domaine particulier. Ce que j'ai pu trouver en faveur de ma conception, je l'ai rassemblé dans mon ouvrage sur les types en stipulant expressément que je ne crois nullement que ma classification des types soit la seule vraie ou la seule possible¹.

1. Voir C. G. JUNG : *Les types psychologiques* (Traduction Yves Le Lay. Geoy, Genève, Albin Michel, Paris, 2^e édition 1958).

La conception est, certes, simple et consiste en l'opposition de l'introversion et de l'extraversion : mais les classifications simples éveillent malheureusement presque toujours les soupçons. Il leur est trop facile de faire illusion en dissimulant les véritables complications. Je parle ici par expérience personnelle, car à peine avais-je, il y a aujourd'hui près de vingt ans, publié la première conception de mes critères que je remarquai, à mon grand déplaisir, que j'avais de quelque façon donné dans le panneau. Il y avait une erreur dans le compte. J'avais tenté d'expliquer trop de choses par des moyens trop simples : c'est ce qui arrive le plus souvent dans la première joie de la découverte.

Ce qui m'apparut clairement alors est le fait absolument indéniable que les introvertis présentent entre eux d'énormes différences, et les extravertis également ; différences si importantes que je me pris à me demander si j'avais, ou non, vu juste. Il m'a fallu près de dix ans d'observations et de comparaisons pour clarifier ce doute.

D'où proviennent les énormes différences à l'intérieur d'un type? Cette question me plongea dans des difficultés imprévues sur lesquelles je n'eus point prise pendant longtemps. Ces difficultés reposaient pour une minime part sur l'observation et la perception des différences. Leur raison principale était plutôt, comme auparavant, le problème des critères pour désigner convenablement les différences caractéristiques. C'est alors que je compris réellement pour la première fois combien la psychologie est vraiment jeune. Elle n'est guère qu'un chaos de dogmes arbitraires et sans points de contact, nés dans le cabinet de travail ou le cabinet de consultations, par *generatio aequivoca*, du cerveau d'un savant isolé, donc jupitérien. Je n'ai pas l'intention de me montrer impertinent ; mais je ne puis m'empêcher de confronter

le professeur de psychologie avec la psychologie de la femme, du Chinois et du Nègre d'Australie. Il faut que notre psychologie se rapproche de la vie, sinon nous resterons plongés dans le moyen âge.

Je remarquai que, dans le chaos de la psychologie contemporaine, on ne pouvait trouver aucun critère solide, qu'au contraire il fallait les créer, les puiser, non pas dans le vide, mais dans les inappréciables travaux des nombreux penseurs antérieurs, dont nulle histoire de la psychologie ne passera les noms sous silence.

Il m'est impossible, dans les limites d'une conférence, de mentionner les observations particulières qui m'ont incité à choisir, comme *critères* des différences en question, *certaines fonctions psychiques*. Il nous suffira de constater d'une façon générale que, pour autant qu'elles me soient maintenant accessibles, les différences consistent essentiellement en ce que, par exemple, un introverti ne se borne pas à reculer et à hésiter devant l'objet; il le fait d'une manière tout à fait déterminée. De même dans l'action, il ne se comporte pas comme n'importe quel introverti, mais précisément encore d'une façon tout à fait particulière. Le lion n'abat pas son ennemi ou sa proie, avec sa queue comme le crocodile, mais avec ses griffes dans lesquelles gît sa force spécifique. De même notre habitus réactionnel est normalement caractérisé par notre force, c'est-à-dire qu'il utilise la fonction en nous la plus sûre et la plus puissante, ce qui n'empêche pas qu'il nous arrive aussi de réagir au moyen de notre faiblesse spécifique. Nous établirons aussi ou chercherons des situations correspondantes pour en éviter d'autres et ferons de cette façon des expériences spécifiques distinctes de celles des autres hommes. Un homme intelligent s'adaptera au monde au moyen de son intelligence, et non pas, comme un boxeur poids lourd de sixième rang, même si un jour dans un accès

de fureur il lui arrive de se servir de ses poings. Dans la lutte pour l'existence et pour l'adaptation, chacun utilise instinctivement sa *fonction la plus développée* qui devient le criterium de son habitus réactionnel.

Maintenant se pose la question suivante : Comment faut-il enfermer toutes ces fonctions dans des concepts généraux de façon à les faire sortir de la nébulosité de l'événement simplement individuel ?

La vie sociale a déjà créé depuis longtemps une grossière typologie de cette sorte dans les figures du paysan, du travailleur, de l'artiste, du savant, du guerrier, etc., ou dans la liste de toutes les professions. Mais cette typologie n'a pour ainsi dire rien de psychologique. Comme le remarquait un jour avec malice un savant connu, il y a aussi, parmi les savants, « de simples portefaix intellectuels ».

Ce dont il s'agit ici est de nature plus subtile, car il ne suffit pas de parler d'intelligence par exemple ; cette notion est générale et trop vague. On peut appeler intelligent à peu près tout ce qui fonctionne aisément, rapidement, efficacement et conformément à son but. L'intelligence, comme la sottise, n'est pas une fonction, c'est une modalité qui ne dit jamais ce qu'est une chose, mais comment elle est. Il en est de même des critères moraux et esthétiques. Il nous faut arriver à désigner ce qui fonctionne surtout dans la réaction habituelle. Nous sommes ainsi contraints de recourir à quelque chose qui, au premier abord, ressemble de façon effrayante à la vieille psychologie des facultés du XVIII^e siècle ; mais en réalité nous nous contentons de recourir aux notions que nous offre déjà le langage quotidien et qui sont accessibles et compréhensibles à n'importe qui. Si par exemple, je parle de « pensée », le philosophe seul ignore ce que cela veut dire ; un profane ne trouvera pas cela incompréhensible ; nous employons ce mot

chaque jour et toujours il désigne à peu près la même chose; mais il est vrai que le profane éprouverait un très grand embarras si nous lui demandions de nous donner sur-le-champ une définition de la pensée qui ne prête à aucun malentendu. Il en est de même du « souvenir » ou du « sentiment ». Si difficile que soit la définition scientifique de notions psychologiques de ce genre, aussi aisées à comprendre sont-elles dans le langage courant. Le langage est, par excellence¹, une collection d'évidences; il en résulte que les notions trop abstraites qui n'ont pas cette évidence ont peine à prendre pied et disparaissent avec tant de facilité parce que justement, elles ont trop peu de contact avec le réel. Or la pensée et le sentiment sont des réalités si pressantes que toute langue, qui n'en est pas restée au stade primitif, possède pour elles des expressions qui ne prêtent à aucun malentendu. Nous pouvons donc être certains que ces expressions coïncident avec des états de fait psychologiques bien déterminés, quelle que soit la définition scientifique que l'on puisse donner de ces faits complexes. Chacun sait, ce qu'est, par exemple, la conscience et pourtant la science est encore bien loin de le savoir, bien que personne ne puisse douter que cette notion de « conscience » ne coïncide avec un état de fait psychique déterminé.

C'est ainsi que j'en vins, tout simplement, à prendre comme critères des différences à l'intérieur d'un type d'attitude les notions communes traduites dans le langage et que je désignai par elles les fonctions psychiques qui leur correspondent. Je pris donc la pensée, par exemple, telle, qu'on la comprend communément, parce que j'avais été frappé de ce que bien des hommes pensent incomparablement plus que d'autres et qu'ils donnent

1. En français dans le texte (N. d. T.).

à leur pensée plus de poids dans leurs décisions importantes. Ils utilisent aussi leur pensée pour comprendre le monde et s'y adapter et tout ce qui peut leur arriver est soumis soit à une réflexion ou à une méditation, ou au moins à un principe préalablement pensé. D'autres hommes négligent la pensée souvent de façon frappante au bénéfice de facteurs émotionnels, donc du sentiment. Ils pratiquent continuellement une « politique sentimentale » et il faut une situation déjà extraordinaire pour les amener à la réflexion. Ces derniers se trouvent vis-à-vis des premiers en une opposition remarquable qu'il est difficile de négliger. Cette opposition ressort d'ordinaire surtout quand sont en présence des associés d'affaires ou des gens mariés. Dans ce cas, l'un peut donner la préférence à sa pensée, qu'il soit extraverti ou introverti. Il ne l'utilise alors que dans le sens qui correspond à son type.

Cependant la prépondérance de l'une ou de l'autre des fonctions n'explique pas toutes les différences qui se présentent. Ceux que j'appelle type-pensée et type-sentiment sont des hommes qui ont en eux quelque chose de commun que je ne puis guère désigner autrement que par le mot : *rationalité*. Que la pensée soit, dans son essence, rationnelle, personne sans doute n'y contredira; mais si nous en venons au sentiment, des arguments inverses et de poids, apparaîtront que je ne voudrais pas écarter sans autre forme de procès. Je puis au contraire assurer que le problème du sentir m'a donné bien du cassement de tête. Je ne voudrais cependant pas alourdir mon exposé des différentes doctrines concernant cette notion et me borne à une brève explication de ma conception. La principale difficulté vient de ce que le mot « sentiment » ou « sentir » est susceptible des emplois les plus divers, surtout dans la langue allemande. Moins en anglais et en français. Nous devrions en premier lieu

distinguer rigoureusement ce terme de celui de sensation qui désigne une fonction sensorielle. Ensuite il nous faut, bon gré mal gré, nous mettre d'accord sur ce fait que le sentiment de regret, par exemple, devrait être distingué, en tant que concept, du sentiment que l'on a que le temps va changer, ou que les actions de l'aluminium vont monter. Aussi ai-je proposé d'appeler le premier sentiment « sentiment » proprement dit, tandis que, par contre, le mot sentiment, dans le second cas, devrait être repoussé dans l'usage psychologique et remplacé par le mot « sensation », dans la mesure où il s'agit d'expérience sensorielle, ou par le terme d'« intuition » en ce sens qu'il s'agit d'une sorte de perception que l'on ne peut, sans la violenter ou sans faire d'hypothèse, ramener à une expérience sensorielle consciente. J'ai donc défini la *sensation* : perception au moyen de la fonction sensorielle consciente, et l'*intuition* : perception via inconscient.

De toute évidence, on pourra discuter sur le bien-fondé de ces définitions jusqu'au jour du jugement dernier; mais la discussion aboutit en tout dernier lieu à la question de savoir s'il fallait appeler le Rhinocéros : rhinocéros ou Nashorn ou d'un autre nom selon ses fantaisies; car ce qui importe, c'est de savoir quelle chose nous désignons. La psychologie est un territoire neuf où la langue a besoin encore d'être précisée et fixée. On sait qu'il est possible de mesurer la température selon Réaumur, Celsius, ou Fahrenheit; l'essentiel est de dire de quelle manière la mesure a été faite.

Comme on le voit, je considère que « avoir un sentiment » est une fonction du cœur, et j'en distingue la sensation et le pressentiment ou intuition. Celui qui confond ces dernières fonctions avec les « sentiments », au sens strict du mot, ne peut, cela se conçoit, reconnaître la rationalité de ce dernier. Mais celui qui les en sépare ne pourra manquer de voir que des valeurs et des jugements de sentiment, que

les sentiments en général peuvent non seulement se comporter raisonnablement, mais aussi avoir leur logique, faire preuve de conséquence, qu'ils sont capables de jugements exactement comme la pensée. Pour le type-pensée, cela semble déconcertant, mais s'explique sans peine par la circonstance typique que, si la fonction pensée se trouve différenciée, la fonction sentir est toujours moins développée; il en résulte qu'elle est plus primitive et par suite contaminée par d'autres fonctions, précisément par les fonctions irrationnelles, non-logiques et non-judicatives, c'est-à-dire par les fonctions non-valorisantes, la sensation et l'intuition. Ces deux dernières s'opposent aux fonctions rationnelles pour une raison qui tient à leur essence la plus intime. En effet, quand on pense, on le fait avec l'intention d'aboutir au jugement ou conclusion (*conclusio*), et quand on sent, d'aboutir à la juste estimation; sensation et intuition, fonctions représentatives, ont pour objet la représentation de *ce qui se produit*, et non pas son interprétation ou son estimation. Elles ne peuvent, par conséquent, procéder au moyen de principes qui choisissent, mais doivent simplement être ouvertes à ce qui va se dérouler. Or ce qui se déroule est irrationnel dans son essence, car il n'y a pour conclure aucune méthode au moyen de laquelle on pourrait prouver qu'il doit y avoir tant et tant de planètes ou tant ou tant d'espèces d'animaux à sang chaud. L'irrationalité est une imperfection de la pensée et du sentiment, la rationalité, une imperfection de la sensation et de l'intuition.

Or il y a beaucoup de gens qui fondent leur principal habitus réactionnel sur l'irrationalité, soit sur la sensation, soit sur l'intuition, mais jamais sur les deux en même temps, car la sensation est, envers l'intuition, aussi antagoniste que la pensée envers le sentiment. En effet, si je veux constater de mes yeux et de mes

oreilles ce qui vraiment se passe, je puis faire tout ce que je voudrais, sauf rêver et imaginer vaguement; or c'est ce que doit faire l'intuitif pour laisser à son inconscient ou à l'objet le champ libre nécessaire. On comprend alors que le type-sensation soit l'antipode du type-intuitif. Malheureusement, le temps me manque pour m'arrêter plus longuement aux intéressantes variations que provoque, chez le type irrationnel, l'attitude, soit extravertie, soit introvertie.

Je préférerais m'arrêter encore aux conséquences régulières auxquelles conduit, pour les autres fonctions, la préférence accordée à l'une. L'homme, on le sait, ne peut jamais, au même moment, être tout, ni jamais être entièrement parfait. Sans cesse il développe certaines qualités seulement, et laisse les autres s'étioler. Jamais on n'atteint l'intégralité. Or qu'advient-il de ces fonctions qu'il n'utilise pas consciemment chaque jour et qu'il ne développe pas par exercice? Elles restent dans un état infantile plus ou moins primitif, souvent à moitié ou même totalement inconscient; elles forment ainsi une infériorité caractéristique de chaque type qui constitue une partie intégrante de l'image totale du caractère. La préférence unilatérale de la pensée s'accompagne toujours d'infériorité affective et la sensation différenciée blesse la faculté intuitive, et inversement.

Si une fonction est différenciée ou non, on le reconnaît aisément à sa force, à sa fermeté inébranlable, à sa conséquence, sa sûreté, son adaptation. Mais il n'est pas si aisé de décrire ou de reconnaître son infériorité. Comme critère essentiel nous avons son manque d'indépendance et comme conséquence, la soumission à des gens et des circonstances, puis sa sensiblerie capricieuse, l'incertitude de son usage, sa suggestibilité et son caractère diffus. Dans la fonction inférieure, on a toujours

le dessous parce qu'on ne peut lui donner des ordres; on en est au contraire toujours la victime.

Comme il me faut ici me borner à une simple esquisse des idées fondamentales d'une typologie psychologique, il m'est malheureusement interdit de m'engager dans les détails d'une description des types psychologiques.

Le travail que j'ai fait jusqu'ici dans ce domaine aboutit à établir deux types généraux d'attitude; l'*extra-version* et l'*introversion*, et quatre types fonctionnels : les types *pensée*, *sentiment*, *sensation* et *intuition* qui varient suivant l'attitude générale et donnent ainsi huit variantes.

On m'a demandé souvent — et c'était presque un reproche — pourquoi je ne parlais que de quatre fonctions et non de plus ou de moins de quatre. S'il n'y en a justement que quatre, c'est là d'abord un résultat tout empirique. Mais avec ces quatre, nous parvenons à une certaine totalité : on le comprendra aux réflexions suivantes :

La *sensation* constate ce qui existe réellement. La *pensée* nous permet de connaître la signification de ce qui existe; le *sentiment*, quelle en est la valeur et l'*intuition* enfin nous indique les possibilités d'origine et de but qui gisent dans ce qui existe présentement. Grâce à cela, l'orientation dans le présent devrait être aussi parfaite que la détermination géographique d'un lieu par sa longitude et sa latitude. Les quatre fonctions ressemblent aux quatre points cardinaux; elles sont aussi arbitraires et aussi indispensables qu'eux. Rien n'empêche de déplacer les points cardinaux d'autant de degrés qu'on voudra, de ce côté-ci ou de ce côté-là, et, en outre, de leur donner d'autres noms. C'est pure question de convention et de clarté.

Pourtant je dois avouer que je ne voudrais plus à aucun prix me passer de cette boussole dans mes voyages

TYPOLOGIE PSYCHOLOGIQUE

d'exploration psychologique, non seulement pour la raison trop humaine et facile à comprendre que chacun est imbu de ses propres idées, mais aussi pour la raison objective qu'elle nous procure un système de mesure et d'orientation qui nous permet de réaliser cette psychologie critique dont nous avons si longtemps été privés.

Conférence faite au congrès des médecins aliénistes de la Suisse, en 1928, à Zurich. Paru dans : « Seeleprobleme der Gegenwart ». C. G. JUNG. (Éd. Rascher, Zurich, 1931.)

CHAPITRE VIII

— AU SOLSTICE DE LA VIE

Les problèmes psychiques des différents âges de l'homme

Parler des problèmes psychiques des différents âges de l'homme est une entreprise bien exigeante et risquée : il ne s'agit de rien moins que de dérouler un tableau de toute la vie psychique depuis le berceau jusqu'à la tombe. D'une telle tâche, nous ne pouvons tracer que des lignes générales ; bien entendu, il ne s'agit point de donner ici une description de la psychologie normale des différents âges ; nous avons à traiter de « problèmes », donc de difficultés, de doutes, d'équivoques, bref de questions auxquelles on peut donner plus d'une réponse, et des réponses qui ne sont jamais suffisamment sûres et indubitables. Aussi notre pensée devra-t-elle plus d'une fois prendre la forme interrogative ; pis encore : le lecteur devra par moments nous croire sur notre bonne foi, et nous ne pourrions non plus éviter toujours la spéculation. Si la vie psychique n'était faite que de réalités — comme c'est encore le cas pour le stade primitif — nous pourrions nous contenter d'un solide empirisme. Mais la vie psychique de l'homme civilisé est remplie de problèmes ; qui plus est, on ne peut la penser sans eux. Nos processus psychiques sont, en très grande partie, des réflexions, des doutes, des expériences — tous phénomènes que l'âme instinctive

inconsciente du primitif ne connaît pour ainsi dire pas. Nous devons l'existence de ces problèmes à l'élargissement de la conscience: ce sont là des dons funestes de la civilisation. *Le fait même de s'éloigner de l'instinct, ou de se dresser contre lui, crée la conscience.* L'instinct est et veut être nature. Au contraire, la conscience ne peut vouloir que civilisation ou négation de la civilisation, et chaque fois qu'animée d'une aspiration à la ROUSSEAU elle cherche à revenir à la Nature, elle la « cultive ». Dans la mesure où nous appartenons encore à la nature, nous sommes inconscients et vivons dans la sécurité de l'instinct sans problèmes. Tout ce qui en nous est encore nature craint le problème; car problème signifie *doute*, et là où règne le doute, règne aussi l'incertitude et la possibilité de voies diverses. Or là où diverses voies paraissent possibles, nous quittons la conduite sûre de l'instinct et sommes livrés à la *crainte*. A ce moment, il faudrait que notre conscience fit ce que la nature a toujours fait pour ses enfants : qu'elle prit une décision sûre, indubitable et univoque. Car alors nous accable la crainte trop humaine que notre conscience, cette conquête prométhéenne, ne puisse finalement égaler la nature. Le problème nous conduit à la solitude où nous ne trouvons plus ni père, ni mère, dans un abandon où nous sommes réduits à la conscience de nous-mêmes, à la seule conscience de nous-même. Nous ne pouvons faire autrement que de mettre des décisions et des solutions conscientes à la place du déroulement naturel des phénomènes. Tout problème est donc à la fois une possibilité d'élargissement de la conscience et une obligation de dire adieu à tout ce qu'il reste en nous d'inconscience infantile et naturelle. Cette obligation est un fait psychique d'une importance si incommensurable qu'elle constitue l'une des doctrines symboliques essentielles de la religion chrétienne. C'est *le sacrifice de ce qu'il y a en nous de foncièrement naturel*, de l'être incons-

cient conforme à la nature, dont la tragique destinée commença à l'instant où Ève mangea la pomme au paradis. Ce péché biblique fait de la prise de conscience une sorte de malédiction. C'est, en effet, sous cet aspect que nous apparaît chaque problème qui nous oblige à une conscience plus grande et rejette dans un éloignement encore plus grand le paradis de l'inconscience infantile. On se détourne volontiers des problèmes ; quand on le peut, on ne les mentionne pas ; mieux encore, on nie leur existence. On désire que la vie soit simple, sûre et sans encombre ; c'est pourquoi les problèmes sont tabou. On veut des certitudes et non des doutes ; on veut des résultats et non des expériences, sans s'apercevoir que les certitudes ne peuvent provenir que des doutes et les résultats, que des expériences. Aussi la négation artificielle des problèmes ne crée-t-elle pas de conviction ; au contraire, il faut ensuite une conscience plus large et plus haute pour parvenir à la sécurité et à la clarté.

Cette longue introduction était nécessaire pour donner une idée de l'essence de notre sujet. Quand il s'agit de problèmes, nous nous refusons instinctivement à nous aventurer à travers les ombres et les ténèbres. Notre désir est de n'entendre parler que de résultats univoques, oubliant complètement que les résultats ne peuvent jamais se présenter qu'une fois que l'obscurité a été franchie. Or, pour la pénétrer, nous devons mettre en œuvre tout ce que notre conscience possède de moyens d'éclairage, nous devons même recourir à la spéculation. En traitant des problèmes psychiques, nous nous heurtons continuellement à des questions de principes que les facultés les plus diverses ont affirmées, comme leurs domaines propres. Nous inquiétons, ou fâchons, les théologiens non moins que les philosophes, et les médecins non moins que les éducateurs ; nous nous aventurons même dans le domaine des biologistes et des historiens.

Ces extravagances ne proviennent nullement de notre indiscrétion, mais de ce que l'âme humaine est un étrange amalgame de facteurs qui sont en même temps les objets de vastes sciences. Car c'est de lui-même et de ses dispositions particulières que l'homme a créé ces sciences. Elles sont des *symptômes* de son âme.

Si donc nous nous posons l'inévitable question suivante : « Pourquoi, contrastant si nettement avec le monde animal, l'homme se pose-t-il des problèmes ? » Nous nous trouvons dans un inextricable faisceau de pensées que des milliers d'esprits très pénétrants ont provoquées au cours des millénaires. Je n'entreprendrai pas, sur cette merveille, un travail de Sisyphe; je m'efforcerai seulement d'exposer avec simplicité la contribution que je peux apporter à la solution de cette question principielle.

Il n'est pas de problèmes sans conscience. Aussi devons-nous poser la question sous cette autre forme : « Comment se fait-il que l'homme ait une conscience ? »

J'ignore, parce que je n'y étais pas, comment les premiers hommes devinrent conscients. Mais nous pouvons observer aujourd'hui encore l'apparition de la conscience chez les petits enfants. Tous les parents le peuvent s'ils s'en donnent la peine. Voici ce que nous remarquons : quand l'enfant *reconnait* quelqu'un ou quelque chose, nous sentons qu'il a conscience. C'est sans doute pour cette raison que l'arbre de la *connaissance* du paradis produisit des fruits si funestes.

Qu'est-ce que connaître? Nous parlons de connaissance quand nous réussissons, par exemple, à rattacher une nouvelle perception à une série déjà existante, de telle façon que nous ayons dans la conscience, en même temps, non seulement la perception, mais aussi des éléments des contenus préexistants. La connaissance repose donc sur la représentation d'une relation entre des contenus psychiques. Nous ne pouvons connaître de contenu sans

relation, bien plus, nous ne pouvons même pas en avoir conscience comme tel, si notre conscience en est encore à la phase inférieure du début. La première forme de conscience qui soit accessible à notre observation et à notre connaissance semble donc être la simple relation entre deux ou plusieurs contenus psychiques. A cette phase, par conséquent, la conscience est encore entièrement liée à la représentation de quelques rares séries de relation; aussi est-elle sporadique et disparaît-elle de la mémoire. De fait, la mémoire continue n'existe pas dans les premières années de la vie. Il n'existe guère à ce moment que des *îlots de conscience*, analogues à de rares lumières ou à quelques objets éclairés dans une nuit profonde. Ces îlots de souvenirs ne sont cependant pas les tout premiers rapports entre des contenus seulement représentés; ils renferment une suite nouvelle et très importante de contenus, ceux qui tiennent au sujet qui se représente et qu'on appelle le *moi*. Cette suite, elle aussi, n'est d'abord que représentation, comme les premières, et c'est pour cela que l'enfant, avec une conséquence parfaite, parle de lui-même d'abord à la troisième personne. Ce n'est que plus tard, une fois que cette suite du moi, ou comme on dit, le complexe du moi, a acquis sa propre énergie, probablement après qu'il s'est exercé, qu'apparaît le sentiment qu'il est un sujet ou un moi. C'est sans doute à ce moment que l'enfant commence à parler de lui à la première personne. A ce stade commence la *continuité de la mémoire*. Elle ne serait en somme qu'une continuité des souvenirs du moi.

Au stade infantile de la conscience, il n'existe pas encore de problèmes, car rien ne dépend du sujet puisque l'enfant dépend encore entièrement de ses parents. Il semble porté par leur atmosphère psychique, comme s'il n'était pas encore complètement né. La naissance psychique, qui marque la séparation consciente des parents, ne se

produit normalement qu'avec l'apparition de la sexualité, à l'époque de la puberté. Cette révolution physiologique est accompagnée d'une révolution psychique. Les phénomènes corporels mettent le moi tellement en relief qu'il se fait valoir d'une manière souvent tout à fait démesurée. D'où le nom d' « âge ingrat ».

Jusqu'à cette époque, la psychologie de l'individu est surtout instinctive et, par suite, sans problèmes. Même si des obstacles extérieurs s'opposent aux tendances subjectives, les représentations qui en résultent ne provoquent aucune désunion de l'individu avec lui-même. Il se soumet, ou tourne la difficulté, en plein accord avec soi. Il ignore encore la désunion intime de l'état problématique. Celle-ci ne peut se produire qu'au moment où l'obstacle extérieur devient intérieur, autrement dit, au moment où un instinct vient se dresser contre un autre. En langage psychologique : l'état problématique, la désunion intime, ne se produit qu'à l'instant où apparaît à côté de la série du moi, une deuxième série de contenus d'une intensité analogue. Par suite de sa valeur énergétique, cette deuxième série a une importance fonctionnelle égale à celle du complexe du moi; elle constitue pour ainsi dire un deuxième moi qui, le cas échéant, pourrait enlever la direction au premier. La désunion avec soi-même est donc de l'état problématique.

Revenons maintenant à ce que nous avons dit plus haut : la première forme de conscience, celle de la simple reconnaissance, est un état anarchique ou chaotique. Le second degré, celui où le complexe du moi est formé, est une phase monarchique ou moniste. Le troisième degré comporte un nouveau progrès de conscience, à savoir la conscience de la dualité, d'un état dualiste.

Nous voici donc arrivés à notre véritable sujet : les problèmes des différents âges. D'abord ceux du *jeune âge*. Ce stade s'étend de l'époque qui suit immédiatement

la puberté jusqu'au milieu de la vie, environ vers la trente-cinquième ou la quarantième année.

Pourquoi, demandera-ton, commencer à la deuxième phase de la vie humaine? Comme si l'enfance n'avait pas de problèmes? L'enfant est normalement encore sans problèmes; mais avec sa psyché compliquée, il en est un de première grandeur pour les parents, les éducateurs et les médecins.

L'adulte, seul, peut avoir des doutes à son propre sujet, être en désaccord avec lui-même. Nous connaissons tous les sources des problèmes de ce stade. Pour la très grande majorité des hommes, ce sont les exigences de la vie qui brisent, souvent avec brutalité, le rêve de l'enfance. Si l'individu est suffisamment préparé, la transition peut se faire sans difficulté dans l'exercice de la profession. Mais s'il a des illusions qui contrastent avec la réalité, alors surgissent des problèmes. Personne n'entre dans la vie sans idées préconçues, fausses parfois, c'est-à-dire en désaccord avec les conditions extérieures. Souvent il s'agit de grandes espérances, de sous-estimations des difficultés extérieures, d'un optimisme non-justifié ou de négativisme. On pourrait dresser une longue liste de ces fausses idées qui déclenchent les premiers problèmes conscients.

Le conflit entre les hypothèses subjectives et les données extérieures n'est pas toujours l'unique cause des problèmes; ceux-ci proviennent, aussi souvent peut-être, de difficultés psychiques intimes qui existent même quand tout va bien à l'extérieur. Très souvent, c'est le trouble de l'équilibre psychique dû à la sexualité et aussi souvent peut-être le sentiment d'infériorité qui donnent naissance à une insupportable sensibilité. Ces conflits intimes peuvent exister même quand l'adaptation extérieure paraît se faire sans peine; il semble toutefois que les jeunes hommes qui ont fort à lutter dans la vie extérieure

soient épargnés par les problèmes intimes, tandis que ceux qui, pour des raisons quelconques, jouissent d'une facile adaptation, développent des problèmes sexuels ou des conflits d'infériorité.

Les natures problématiques sont souvent névrosées; mais on se méprendrait gravement si l'on confondait ce caractère problématique avec la névrose; il y a entre les deux une différence capitale : le névrosé est malade parce qu'il n'a pas conscience de ses problèmes, tandis que le problématique souffre, sans en être malade, d'avoir conscience de ses problèmes.

Quand on cherche à dégager de la multiplicité presque inépuisable des problèmes de la jeunesse ce qu'ils ont de commun et d'essentiel, on rencontre une caractéristique déterminée qui semble appartenir à tous les problèmes de ce stade : il s'agit d'un attachement plus ou moins net au degré de conscience de l'enfance, une résistance aux puissances du destin en nous et autour de nous qui veulent nous entraîner dans le monde. Quelque chose en nous voudrait rester enfant, dans une pleine inconscience, ou tout au moins n'être conscient que de son propre moi, repousser tout ce qui est étranger ou le soumettre à sa propre volonté, être sans responsabilité, ou du moins réaliser son propre désir ou sa propre puissance; il y a là quelque chose d'analogue à l'inertie de la matière; c'est une persistance dans l'état antérieur, dont la conscience est plus petite, plus étroite, plus égoïste que celle de la phase dualiste dans laquelle l'individu se trouve contraint de reconnaître et d'admettre que l'autre, le non-moi, l'étranger, est aussi sa vie, fait aussi partie de lui-même.

Une résistance se dresse contre l'élargissement de la vie qui est le caractère essentiel de cette phase. Cet élargissement de la vie, cette diastole, pour m'exprimer comme GÛTHE, a déjà commencé longtemps auparavant.

Il débute à la naissance, lorsque l'enfant quitte l'étroit embrassement du corps maternel, et augmente continuellement jusqu'à ce qu'il atteigne son point suprême dans l'état problématique où l'individu cherche à s'en défendre.

Que lui arriverait-il s'il se transformait simplement en ce non-moi étranger qui est aussi lui, et laissait disparaître le moi qu'il avait eu jusqu'alors? Il pourrait suivre cette voie, semble-t-il. Le but de l'éducation religieuse — depuis le dépouillement du vieil Adam jusqu'aux rites de renaissance des peuples primitifs — n'est-il pas de former l'homme à un nouvel avenir et de laisser mourir ce qu'il était autrefois?

La psychologie nous apprend qu'il n'y a, en un certain sens, rien de vieux dans l'âme, rien qui puisse vraiment mourir définitivement; saint Paul lui-même avait conservé une écharde dans sa chair. Celui qui se garde du nouveau et de l'étranger pour retourner au passé se trouve dans la même disposition névrotique que celui qui, s'identifiant au nouveau, fuit devant le passé. Il n'y a entre eux qu'une différence de signe : l'un est devenu étranger au passé, l'autre, à l'avenir. En principe, tous les deux se comportent de même façon : ils mettent en sûreté l'étroitesse de leur conscience au lieu de la briser par l'opposition des contraires et de construire ainsi un état de conscience plus large et plus haut.

Ce serait l'aboutissement idéal si l'on pouvait le réaliser dans cette phase de l'existence. Mais la nature ne semble pas tenir le moins du monde à un état de conscience supérieur; au contraire, la société elle non plus, ne sait pas estimer comme il faut ces œuvres d'art psychiques, elle couronne toujours, en premier lieu, la *production* et non la personnalité, sauf cependant, la plupart du temps, après la mort. Tout cela conduit à un résultat précis, à savoir *la limitation à ce qui peut être atteint, la diffé-*

rencliation des seules capacités qui forment l'essence véritable de l'individu socialement capable.

Production, utilité, etc., voilà les idéaux qui semblent indiquer comment on pourrait échapper à la complication des problèmes. Ce sont les guides vers l'élargissement et la consolidation de notre existence physique, notre enracinement dans le monde; mais ils sont sans utilité pour le développement de la conscience humaine, ce qu'on appelle la *civilisation*. Pour la jeunesse, certes, cette décision est normale et préférable, en tout cas, à l'attitude problématique durable.

Le problème est résolu parce que les données du passé sont adaptées aux possibilités et aux exigences de l'avenir. On se borne à ce qui peut être atteint; psychologiquement, c'est un renoncement à toutes les autres possibilités psychiques. Il en est qui perdent ainsi une partie précieuse du passé, d'autres, une partie précieuse de l'avenir. Qui ne se rappelle certains amis et camarades de classe, jeunes gens modèles dont on attendait beaucoup et que l'on retrouve après plusieurs années, desséchés et rétrécis dans leur routine? Ces cas-là existent.

Les grands problèmes de la vie ne sont jamais résolus définitivement. S'ils le paraissent parfois, c'est toujours à notre détriment. Leur sens et leur but ne semblent pas résider dans leur solution, mais dans l'activité que nous dépensons inlassablement à les résoudre. Cela seul nous préserve de l'abrutissement et de la fossilisation. Aussi la solution des problèmes de la jeunesse, par leur limitation à ce qui est à portée de la main, ne peut-elle avoir qu'une valeur momentanée, en somme, sans rien de durable. En tout cas, c'est un travail énorme que de se créer, par la lutte, une existence sociale et de transformer sa nature primitive de telle sorte qu'elle s'adapte plus ou moins à cette forme d'existence. C'est un combat intérieur et extérieur à la fois, comparable à celui que

livre l'enfance pour l'existence du moi. Il se déroule, il est vrai, pour la plupart d'entre nous, dans l'ombre; mais quand nous voyons avec quelle obstination les illusions, les idées préconçues, les habitudes égoïstes de l'enfance se conservent plus tard, nous pouvons mesurer la force intense employée autrefois à les produire. Il en est de même des idéaux, convictions, idées directrices, attitudes, etc., qui nous guident dans la vie durant notre jeunesse et pour lesquels nous luttons, nous souffrons et nous vainquons; ils s'incarnent en nous, nous nous transformons en eux, semble-t-il, et c'est pourquoi nous les continuons *ad libitum* aussi naturellement que le jeune homme fait valoir, *nolens, volens*, son propre moi vis-à-vis du monde et de lui-même.

Plus on approche du midi de la vie, plus on réussit à se consolider dans son attitude personnelle et dans sa situation sociale, plus il semble que l'on ait découvert le cours normal de la vie et les idéaux et principes exacts de conduite. Aussi présuppose-t-on toujours leur valeur éternelle et se fait-on toujours une vertu d'y rester à jamais attaché. On oublie une chose essentielle : c'est que l'on n'atteint le but social qu'aux dépens de la totalité de la personnalité. Beaucoup, trop même de ce qui aurait pu être vécu est resté peut-être dans le débarras des poussiéreux souvenirs, souvent, il est vrai, sous forme de charbons ardents sous la cendre grise.

Les statistiques montrent que les dépressions augmentent beaucoup chez les hommes aux environs de la quarantaine. Chez les femmes, les troubles névrotiques commencent ordinairement plus tôt. Durant cette phase de la vie, entre trente-cinq et quarante ans, une profonde modification de l'âme humaine se prépare. D'abord, il ne s'agit pas d'une modification consciente que l'on puisse remarquer; il s'agit plutôt d'indices indirects de transformations qui semblent partir de l'inconscient.

Parfois, c'est comme une lente modification du caractère; une autre fois, reparaissent des traits disparus depuis l'enfance, ou bien les inclinations et intérêts manifestés jusqu'alors commencent à pâlir, cédant la place à d'autres, ou — ce qui est fréquent — les convictions et les principes, moraux surtout, qu'on avait eus jusqu'alors, prennent une dureté et une rigidité qui peut aller, vers la cinquantaine, jusqu'à l'intolérance et au fanatisme, comme si ces principes étaient menacés dans leur existence et qu'il fallait, pour cette raison, les accentuer davantage.

Le vin de la jeunesse ne se clarifie pas toujours dans l'âge mûr; il se trouble parfois aussi. Ces phénomènes s'observent surtout chez les êtres exclusifs. Ils apparaissent tantôt de bonne heure, tantôt plus tard. Très souvent leur apparition est retardée parce que les parents de la personne en question sont encore en vie. On a alors l'impression que la phase de la jeunesse se prolonge outre mesure. Je l'ai observé notamment chez des hommes dont le père a vécu très longtemps. Sa mort provoquait comme une maturation précipitée, pour ainsi dire catastrophique. J'ai connu un pieux marguillier qui, à partir de sa quarantième année, renforça son insupportable intolérance morale et religieuse. En même temps son âme s'assombrit à vue d'œil. Finalement, il n'était plus qu'un pilier d'église au regard sombre. Il atteignit ainsi l'âge de cinquante-cinq ans. Une nuit, il se dressa brusquement sur son séant et dit à sa femme : « J'ai compris maintenant. En somme je suis un gredin ! » Cette reconnaissance de ce qu'il était ne fut pas sans conséquences pratiques. Il passa les dernières années de sa vie dans les plaisirs où il perdit une grande partie de sa fortune. Nullement antipathique, il était apte aux deux extrêmes !

Les troubles névrotiques très fréquents de l'âge

adulte se ressemblent en ce qu'ils veulent tous transférer la psychologie de la phase de la jeunesse au-delà du seuil des quarante ans. Qui ne connaît de ces vieux messieurs pathétiques qui ne cessent de ranimer les souvenirs du temps où ils furent étudiants et ne peuvent attiser la flamme de leur vie qu'en regardant vers l'époque de leur héroïsme homérique, mais qui sont, par ailleurs, encroûtés dans leur vie de philistins sans espoir et sans événements? Ils ont, il est vrai, cet avantage, dont il ne faut pas méconnaître la valeur, de n'être pas névrosés et de n'être, à l'ordinaire, que d'une ennuyeuse monotonie. Le névrosé est plutôt celui qui ne réussit jamais, dans le présent, comme il le voudrait et qui ne peut jamais non plus se réjouir du passé. Autrefois, il ne parvenait pas à se détacher de l'enfance; aujourd'hui, il ne peut se libérer de la phase de la jeunesse. Il semble qu'il ne puisse s'habituer aux pensées grises de la vieillesse prochaine et cherche à se cramponner en arrière parce que la perspective de l'avenir lui est insupportable. De même que l'homme infantile recule, effrayé, devant les inconnus du monde et de la vie, l'adulte recule aussi devant la deuxième moitié de l'existence, comme si des tâches inconnues et dangereuses l'y attendaient, comme s'il était menacé de sacrifices et de pertes qu'il ne pourrait pas supporter, ou comme si la vie passée lui était apparue jusque-là si belle et si précieuse qu'il ne puisse plus s'en passer.

Serait-ce, peut-être, en dernier ressort, la crainte de la mort? C'est peu vraisemblable, parce que la mort est, en général, encore lointaine et, par suite, encore abstraite. L'expérience montre au contraire que la raison et la cause de toutes les difficultés de cette transition résident en une profonde et étonnante modification de l'âme. Pour la caractériser, prenons comme allégorie le cours quotidien du soleil. Imaginez un soleil animé de senti-

ments humains et de la conscience momentanée de l'homme. Le matin, il naît de la mer nocturne de l'inconscient et regarde le vaste monde bigarré dont l'étendue s'élargit à mesure qu'il s'élève au firmament. A cet élargissement de son cycle d'action, qui résulte de son ascension, le soleil reconnaîtra son importance et verra son but suprême du plus haut qu'il soit possible et dans la plus grande étendue de sa bénédiction. Dans cette conviction, il atteindra à l'improviste le zénith, auquel il n'avait pas songé parce que son existence individuelle qui est unique, ne pouvait pas connaître d'avance son point culminant. A midi commence la descente, déterminant un renversement de toutes les valeurs et de tous les idéaux du matin. Le soleil devient inconséquent. On dirait qu'il rentre ses rayons. La lumière et la chaleur diminuent jusqu'à l'extinction définitive.

Toute comparaison est boiteuse. Toutefois, celle-ci ne l'est pas plus qu'une autre. Un bon mot français résume, avec un cynisme résigné, la vérité de cette comparaison : « Si jeunesse savait... si vieillesse pouvait... »¹.

Par bonheur, nous autres hommes, nous ne sommes pas des soleils, autrement nos valeurs culturelles seraient en mauvaise posture. Mais il y a en nous quelque chose qui ressemble au soleil, et le matin et le printemps, ainsi que le soir et l'automne de la vie ne sont pas des expressions uniquement sentimentales; ce sont des vérités psychologiques; plus encore, ce sont des réalités physiologiques, car le renversement de midi modifie même les caractères corporels. Chez les peuples du Sud en particulier, les femmes déjà vieilles prennent des voix rudes et graves, ont des moustaches, les traits de leur visage durcissent et elles acquièrent à divers autres points de vue un caractère mâle. Au contraire,

1. En français dans le texte (N. d. T.).

l'habitus physique mâle se tempère de traits féminins, d'embonpoint et d'une expression plus douce du visage.

On trouve dans la littérature ethnologique, l'histoire très intéressante d'un chef guerrier indien à qui, vers le milieu de sa vie, le grand esprit apparut en songe pour lui annoncer qu'à partir de ce moment il devait s'asseoir avec les femmes et les enfants, porter des vêtements féminins et manger des mets de femme. Il obéit à cette vision onirique sans perdre sa réputation.

Cette vision est l'expression fidèle de la révolution psychique du midi, commencement de la descente. Les valeurs, les corps eux-mêmes se transforment en leurs contraires, du moins métaphoriquement. On pourrait, par exemple, comparer le masculin et le féminin et leurs caractères psychiques à une certaine quantité de substances qui auraient été dépensées inégalement, en quelque sorte, dans la première moitié de la vie. L'homme dépenserait une grande provision de substance mâle et il ne lui resterait qu'une petite quantité de substance féminine qu'il utiliserait maintenant. Inversement pour la femme, qui ferait entrer en activité maintenant sa part inutilisée de virilité.

La transformation se fait sentir dans le psychique plus encore que dans le physique. Combien souvent arrive-t-il qu'à quarante-cinq ou cinquante ans l'homme a déposé les rênes du gouvernement, que la femme porte culottes et ouvre une boutique où l'homme fait un travail de manœuvre? Beaucoup de femmes ne s'éveillent à la responsabilité et à la conscience sociales qu'après la quarantaine. Dans les affaires modernes, surtout en Amérique, ce qu'on appelle le *break down*, l'effondrement nerveux, est un événement très fréquent après quarante ans. Si l'on examine de plus près les victimes, on voit que ce qui s'est affaïssé, c'est le comportement mâle d'auparavant et qu'il ne reste plus qu'un homme féminisé. Inver-

sement, on observe dans les mêmes milieux, des femmes qui développent au même moment une extraordinaire virilité et une rudesse d'entendement qui refoulent à l'arrière-plan le cœur et le sentiment. Ces transformations sont très souvent accompagnées de catastrophes conjugales de toutes sortes; il n'est pas difficile, en effet, de se représenter ce qui se produit lorsque l'homme découvre ses sentiments tendres et la femme, son entendement.

Le pire, dans ces circonstances, c'est que des hommes intelligents et instruits vivent sans se douter de rien, ignorant la possibilité de transformations de ce genre. Sans préparation, ils atteignent la deuxième moitié de la vie. Existe-t-il quelque part des écoles, non seulement des écoles supérieures, ou des écoles d'un degré plus élevé, qui prépareraient les quadragénaires à leur vie de demain et à ses exigences, comme les écoles supérieures et les écoles ordinaires donnent aux jeunes gens une première connaissance du monde et de la vie? Nullement. C'est tout à fait à l'improviste que nous arrivons au midi de la vie; pis encore, nous l'atteignons armés des idées préconçues, des idéaux, des vérités que nous avons jusqu'alors. Or, il est impossible de vivre le soir de la vie d'après les mêmes programmes que le matin, car ce qui était alors de grande importance en aura peu maintenant et la vérité du matin sera l'erreur du soir. J'ai traité trop de vieilles gens et regardé trop souvent dans les recoins secrets de leurs âmes pour ne pas être inébranlablement persuadé de la vérité de cette règle fondamentale.

L'homme qui vieillit devrait savoir que sa vie ne monte, ni ne s'élargit plus, mais qu'un processus interne impitoyable la rétrécit. Pour l'homme jeune, c'est presque un péché ou un danger de s'occuper trop de lui-même; pour l'homme qui vieillit, c'est au contraire un devoir et une nécessité de considérer son soi-même avec sérieux. Le soleil rentre ses rayons comme pour s'éclairer lui-même

après avoir gaspillé sa lumière sur un monde. Au lieu de cela, beaucoup de vieux préfèrent être des hypocondres, des avarés, des hommes à principes et des *laudatores temporis acti* ou des éternellement jeunes, misérables remplaçants de l'éclairement de soi-même, de son Soi¹; c'est là une conséquence inévitable de la folie qui voudrait que la deuxième moitié de la vie fût régie par les mêmes principes que la première.

J'affirmais tout à l'heure que nous n'avions pas d'écoles pour quadragénaires. Ce n'est pas tout à fait exact. Nos religions sont depuis longtemps de telles écoles, ou du moins elles le furent autrefois. Mais le sont-elles encore? Combien parmi nous autres, gens d'âge moyen, ont été réellement préparés dans une telle école aux secrets de la deuxième moitié de l'existence, en vue de la vieillesse, de la mort et de l'éternité?

L'homme n'atteindrait certainement pas 70 ou 80 ans si cette durée de vie ne correspondait pas au sens de son espèce. Aussi l'après-midi de sa vie doit-il avoir également son sens et son but propres et n'est-il pas un simple complément du matin. Celui-ci a certainement pour sens le développement de l'individu, sa consolidation et sa reproduction dans le monde extérieur, ainsi que le souci de sa descendance. Tel est évidemment son but naturel. Mais une fois ce but atteint, largement atteint, est-il nécessaire de continuer sans cesse à gagner de l'argent, à conquérir encore et à élargir son existence au-delà de toute limite raisonnable? Celui qui transporte ainsi la loi du matin, le but naturel par conséquent, dans l'après-midi de la vie, subira de ce fait des dommages

1. A propos du Soi, notion centrale dans la psychologie de Jung, voir le chapitre suivant et aussi : *Psychologie de l'inconscient*, C. G. JUNG (Geoy, Genève, et Albin Michel, Paris, 1955) et : *Dialectique du moi et de l'inconscient* (Gallimard, Paris, 1961).

psychiques, exactement comme le jeune homme qui veut conserver dans l'âge adulte son égoïsme infantile paie son erreur par ses échecs sociaux.

Gain d'argent, existence sociale, famille, descendance, tout cela n'est en somme que nature; ce n'est pas de la civilisation. La civilisation se situe au-delà du but naturel. Serait-elle donc le sens et le but de la deuxième moitié de la vie?

Nous voyons que, chez les primitifs, les vieux sont toujours les gardiens des mystères et des lois; or c'est en premier lieu dans les mystères et les lois que s'exprime la culture du clan. En est-il de même chez nous? Où est la sagesse de nos vieillards? Où sont leurs secrets et les visions de leurs rêves? Chez nous, les vieillards préféreraient bien être les égaux des jeunes. En Amérique, l'idéal est, semble-t-il, que le père soit le frère de son fils et la mère, si possible, la jeune sœur de sa fille.

J'ignore dans quelle mesure cet égarement est une réaction contre l'exagération de la dignité en honneur autrefois et dans quelle mesure il repose sur un idéal erroné. Ce dernier y joue certainement un rôle: le but auquel tendent ces gens ne se trouve pas devant, mais derrière eux. Aussi cherchent-ils à y retourner. Il faut reconnaître qu'il est difficile de voir quels buts pourrait se proposer la deuxième moitié de la vie en dehors de ceux de la première: élargissement de la vie, utilité, efficacité, représentation dans la vie sociale, remorquage circonspect des descendants pour les conduire à des mariages convenables et à de bonnes places — ne sont-ce pas là des buts suffisants pour une vie? Malheureusement, ils n'ont pas toujours assez de sens et ne sont pas toujours suffisants pour ceux qui ne voient dans la vieillesse qu'une diminution de vie et qui peuvent ressentir combien les idéaux de jadis sont pâlis et usés. Certes, si ces hommes avaient autrefois rempli à déborder, avaient

ensuite vidé jusqu'au fond la coupe de leur vie, ils auraient maintenant une impression différente : ils n'auraient rien réservé; ce qui devait se consumer se serait consommé et le calme de la vieillesse leur serait bienvenu. N'oublions pas que très peu d'hommes sont des artistes de la vie, que l'art de vivre est le plus noble et le plus rare de tous; vider en beauté toute la coupe, qui donc y réussirait? Trop de choses restent que beaucoup d'hommes n'ont pas vécues, qu'ils n'auraient même pas pu vivre avec la meilleure volonté du monde, de sorte qu'ils arrivent au seuil de la vieillesse, remplis de prétentions non réalisées qui les forcent à tourner involontairement leurs regards vers le passé.

Pour de tels hommes, il est particulièrement pénible de regarder en arrière. Ils ont besoin d'une perspective du lendemain, d'un but situé dans l'avenir. Là est la raison pour laquelle toutes les grandes religions ont leur promesse de l'au-delà, leur point de mire par-delà le monde, qui permet aux mortels de tendre vers un but dans la deuxième moitié de leur existence comme dans la première. Mais si des fins comme l'élargissement et l'élévation suprême de la vie paraissent plausibles à l'homme d'aujourd'hui, l'idée d'une continuation après la mort lui paraît douteuse et incroyable au suprême degré. Or la fin de la vie, la mort, ne peut être un but raisonnable que si la vie est si misérable qu'on est content de la voir finir, ou bien si l'on est persuadé que le soleil cherche son déclin « pour luire à des peuples lointains » de la même manière qu'il s'élevait vers son midi. Par malheur, la foi est devenue de nos jours un art si difficile qu'elle en est presque impossible, surtout pour la fraction instruite de l'humanité. On s'est trop habitué à l'idée qu'il y a sur l'immortalité une foule d'opinions contradictoires sans aucune preuve décisive. Comme le mot « science » est le grand terme contempo-

rain qui paraît avoir une force persuasive absolue, on exige des preuves « scientifiques ». Mais les gens instruits et qui pensent savent parfaitement qu'une preuve de ce genre doit être considérée comme une impossibilité psychologique. Il est absolument impossible de rien savoir à ce sujet.

Me permettra-t-on de remarquer que, pour les mêmes raisons, on ne peut non plus savoir s'il ne se passe rien après la mort? La réponse est un *non liquet*, ni positive, ni négative. Nous ne savons tout simplement rien de scientifiquement déterminé sur ce point; nous sommes en face de ce problème comme en face de la question de savoir si Mars est habitée ou non; et il est fort indifférent aux habitants de Mars, s'il en existe, que nous affirmions ou niions leur existence. Ils peuvent être ou ne pas être. Il en est de même de l'immortalité. Laissons donc de côté ce problème.

Ici ma conscience de médecin se réveille pour apporter à cette question une contribution essentielle. J'ai remarqué en effet qu'une vie orientée vers un but est, en général, meilleure, plus riche, plus saine qu'une vie sans but, et qu'il est préférable de progresser avec le temps que de vouloir remonter son cours. Pour le psychiatre, le vieillard qui ne veut renoncer à la vie est aussi faible et malade que le jeune homme incapable de s'élever. Il s'agit en effet, dans bien des cas, de la même convoitise infantile, de la même crainte, du même entêtement, du même caprice. Médecin, je suis persuadé qu'il est, pourrait-on dire, plus hygiénique de voir en la mort une fin vers laquelle on devrait tendre et qu'il y a quelque chose d'anormal et de malsain dans la résistance que nous lui opposons et qui enlève son but à la deuxième moitié de la vie. C'est pourquoi je trouve fort raisonnables toutes les religions qui ont un but supra-terrestre, du moins en ce qui concerne l'hygiène psychique. Si j'habite une maison

dont je sais qu'elle s'écroulera sur ma tête dans les quinze jours qui vont suivre, toutes mes fonctions vitales seront influencées par cette idée; si au contraire je me sens en sûreté, je peux y vivre à mon aise et normalement. Du point de vue psychiatrique, par conséquent, il serait bon que nous puissions penser que la mort n'est qu'une transition, une phase dans un grand et long processus vital que nous ne connaissons pas. Bien que la plupart des hommes ignorent pourquoi le corps a besoin de sel, nous cherchons tous à nous en procurer, par un besoin instinctif. Il en est de même pour les choses psychiques. La très grande majorité des hommes a, de tout temps, éprouvé le besoin de croire à la survivance. Notre constatation ne nous a donc pas conduits en dehors, mais au milieu de la grande voie stratégique de la vie humaine. Nous agissons dans le sens de la vie quand nous pensons qu'elle surmonte la mort, même si le sens de cette pensée nous échappe.

Comprenons-nous jamais ce que nous pensons? Nous ne comprenons que cette pensée qui n'est qu'une parabole, d'où ne sort jamais rien de plus que ce que nous y avons mis. Tel est notre intellect. Mais, au-dessus, il existe une pensée qui revêt la forme des grandes images primitives, plus vieilles que l'homme, innées en lui depuis les temps reculés et survivant à toutes les générations, remplissant de leur vie éternelle les plus lointaines profondeurs de notre âme. La vie n'est possible dans toute sa plénitude qu'en accord avec elles. Il ne s'agit, en réalité, ni de foi; ni de savoir, mais de l'accord de notre pensée avec les images premières de notre inconscient, mères inaccessibles à notre représentation de chaque idée, quelle qu'elle soit, que notre conscience puisse approfondir. Or la vie par-delà la mort est une de ces images primitives. La science n'a aucune commune mesure avec ces idées premières. Ce sont des données irrationnelles, conditions *a priori* de

l'imagination, qui *sont* tout simplement et dont la science ne peut scruter la conformité au but ou le bien-fondé qu'*a posteriori*, comme la fonction de la glande thyroïde qu'on aurait pu, avant le XIX^e siècle, considérer comme un organe sans importance. Les images primitives sont pour moi des organes psychiques dont j'ai le plus grand souci; c'est pour cette raison que je dis au malade assez âgé : « Votre image de Dieu, ou votre idée de l'immortalité, est atrophique, par suite, votre nutrition psychique est en désordre. Le *φάρμακον ἀθανασίας*, le breuvage d'immortalité des anciens, est plus judicieux et plus profond que nous ne pensions. »

Nous sommes parvenus sans le remarquer dans des profondeurs lointaines, dans des données psychiques au-dessous ou au-delà de la conscience personnelle, dans une région inconsciente où se trouvent déjà des réponses à des questions que notre savoir n'est pas à même de résoudre, réponses qui suppriment aussi cette désunion qui conduit l'homme à poser tous ces problèmes. Ces réponses ne sont pas des vérités qui *poseraient* une hypothèse quelconque comme une réalité, ou qui affirmeraient comme vrai quelque chose qui gît bien au delà du domaine de l'entendement humain. Au contraire; nous restons ainsi bien modestement dans l'esprit humain, tel qu'il fut toujours plus ou moins. Nous pensons comme l'humanité pensa toujours. Nous ne prétendons pas connaître l'inconnaissable, nous ne prétendons pas prouver ce qui ne peut être prouvé; nous nous contentons d'accepter la décision de l'esprit général de l'humanité, là où celui de l'individu ne peut formuler aucun jugement. Ainsi nous ne sommes plus semblables à Dieu et abandonnés hors de l'humanité; nous pensons et sentons selon les indications de notre disposition primitive. C'est là le seul terrain solide dans l'obscur mer du doute.

Revenons, pour terminer, à la comparaison avec le

soleil. Les 180 degrés du cycle de notre vie se divisent en quatre parties. Le premier quart, à l'est, c'est l'enfance, état sans problèmes, durant lequel, problème pour les autres, nous n'avons pas encore conscience des nôtres. Cette conscience des problèmes s'étend sur le deuxième et le troisième quarts, et dans le dernier, dans la vieillesse, nous retournons à cet état où, sans souci de la disposition de notre conscience, nous redevons un problème pour les autres. L'enfance et la vieillesse sont, certes, très différentes; mais elles ont ceci de commun qu'elles plongent dans l'inconscient psychique. Comme l'enfant se développe en sortant de l'inconscient, sa psychologie, bien que difficile, est encore plus facile à faire que celle du vieillard qui s'enveloppe peu à peu dans l'inconscient où il disparaît. L'enfance et la vieillesse sont les deux états de la vie qui n'ont pas de problèmes; c'est pourquoi je ne les ai pas traités dans cette étude.

Le sujet que nous venons de parcourir était à la fois extrêmement difficile et extrêmement étendu et j'ai conscience de la peine que l'on a à comprendre la psychologie des transformations de l'âme humaine aux différents âges. Si bien des choses sont restées obscures à mes lecteurs, qu'ils sachent que je suis moi-même bien loin d'avoir tout compris; je me suis seulement efforcé de décrire aussi bien que possible ce qui me semble compréhensible¹.

1. Cette étude parut d'abord dans la « Nouvelle Gazette de Zurich » en mars 1930, puis dans « Seeleprobleme der Gegenwart » (Ed. Rascher, Zurich, 1931). La traduction française faisait partie des *Essais de psychologie analytique*.

CHAPITRE IX

LE DEVENIR DE LA PERSONNALITÉ

En citant un peu librement un vers de GÛTHER, on dit souvent : « Seule la personnalité fait le bonheur des fils de la terre », et l'on exprime ainsi l'idée que le but dernier et le désir le plus puissant, chez tous, c'est de développer cette totalité de l'être humain que l'on appelle personnalité. L'« éducation de la personnalité » est devenue aujourd'hui un idéal éducatif qui s'oppose à cet homme standardisé, collectif ou normal qu'exige le caractère de masse, juste reconnaissance du fait historique que les grandes actions libératrices, dans l'Histoire universelle, ont pour point de départ des personnalités de premier plan, jamais la masse — toujours secondaire et paresseuse — qui a besoin, pour qu'on la mette tant soit peu en mouvement, de la présence d'un démagogue. Le cri d'allégresse de la nation italienne va à la personnalité du Duce et les chants de détresse d'autres nations déplorent l'absence de grands chefs¹. La nostalgie de la personnalité est devenue un véritable problème qui préoccupe aujourd'hui bien des cerveaux, à l'inverse des temps antérieurs où, seul, un isolé, FR. SCHILLER, présentait cette question; ses *Lettres*

1. Depuis que j'écrivais ces lignes (en 1932), l'Allemagne, elle aussi, s'est trouvé son Führer.

sur l'éducation esthétique sont restées, depuis leur apparition, plongées pendant un siècle dans un sommeil de Belle au Bois dormant. Aussi pouvons-nous sans crainte affirmer que le Saint Empire Romain Germanique n'a nullement reconnu que FR. SCHILLER était un éducateur. Par contre, le *furor teutonicus* s'est jeté sur la pédagogie — autrement dit sur l'éducation des enfants — a fait de la psychologie infantine, a déterré l'infantile dans l'adulte et fait de l'enfance un état tellement important pour la vie et la destinée, que le sens et la possibilité de création de l'existence adulte ultérieure furent refoulés entièrement dans l'ombre. Plus encore, on a surabondamment chanté notre époque comme l'âge de l'enfant. L'accroissement et l'extension du jardin d'enfants sont tels que l'on a tout à fait oublié la problématique éducative présentée par le génie de SCHILLER. Personne ne songe à nier l'importance de l'enfance, ni même à la sous-estimer. On connaît trop les lourds dommages, qui durent souvent la vie entière, et qui résultent d'une stupide éducation à la maison ou à l'école, et l'on sait la pressante nécessité des méthodes pédagogiques rationnelles. Mais, pour saisir vraiment ce mal à la racine, il faut se poser avec le plus grand sérieux la question de savoir comment il s'est fait et comment il se fait que l'on continue à employer des méthodes éducatives sottes et bornées. C'est, sans aucun doute, purement et simplement qu'il y a des éducateurs incompréhensifs qui ne sont pas des hommes, mais des automates méthodiques personnifiés. Qui veut éduquer doit lui-même être éduqué. Or, l'étude par cœur, qui est toujours pratiquée, et l'utilisation mécanique de méthodes, ce n'est pas de l'éducation, ni pour l'enfant, ni pour l'éducateur. On dit continuellement qu'il faut développer la personnalité de l'enfant. J'admire bien entendu ce haut idéal d'éducation. Mais qui éduque en vue de la personnalité? La première place, la plus importante, est occupée par des parents

d'ordinaire incompetents qui, bien souvent, restent toute leur vie à moitié, sinon tout à fait, des enfants. Et qui donc finalement pourrait attendre de tous les parents ordinaires qu'ils soient des « personnalités » ? C'est pour cette raison que l'on attend tout naturellement davantage du pédagogue, spécialiste formé, à qui l'on a appris tant bien que mal la psychologie, c'est-à-dire les points de vue de celui-ci ou de celui-là, le plus souvent d'opinions fondamentalement différentes, à qui l'on a appris comment l'enfant est présumé être constitué et comment il faut le traiter. Des jeunes gens qui ont choisi la pédagogie comme profession ont posé *a priori* qu'ils ont été eux-mêmes éduqués. Sont-ils tous, tant qu'ils sont, des « personnalités » ? Nul, sans doute, ne voudrait l'affirmer. Ils ont, l'un dans l'autre, reçu la même éducation défectueuse que les enfants qu'ils doivent éduquer et ne sont en général pas davantage des personnalités que ne le sont ceux-là. Notre problème éducatif souffre en somme de ne viser unilatéralement que l'enfant qu'il faut élever et de négliger aussi unilatéralement le fait que les éducateurs adultes n'ont pas été eux-mêmes éduqués. Après avoir terminé le cycle de ses études, chacun a l'impression d'en avoir fini avec l'éducation, d'être, en un mot, un adulte. Il ne peut certes en être autrement ; il faut être soi-même fermement persuadé de sa propre compétence pour affronter la lutte pour l'existence. Le doute et le sentiment d'incertitude paralyseraient et entraveraient ; ils enfouiraient la foi si nécessaire en sa propre autorité et rendraient inapte à l'exercice de la profession. On veut entendre dire qu'on connaît son affaire et qu'on en est sûr, et non qu'on doute de soi-même et de sa compétence. Le spécialiste est condamné de façon absolue à la compétence.

Chacun le sent, ce ne sont pas là des situations idéales, mais elles sont, *cum grano salis*, dans les circonstances données, les meilleures possibles. On ne pourrait imaginer

qu'elles pussent être autres. On ne peut attendre davantage de l'éducateur moyen que des parents moyens. S'ils sont de bons spécialistes, il faut savoir s'en contenter comme on le fait des parents qui élèvent leurs enfants mieux qu'ils peuvent.

Si l'on veut l'idéal d'éducation de la personnalité, on ferait mieux de ne pas l'appliquer aux enfants; car, ce que l'on entend communément par « personnalité », c'est-à-dire une *totalité psychique déterminée, capable de résistance et dotée de forces*, est un idéal d'adulte que l'on n'a pu attribuer à l'enfance qu'à une époque où l'individu adulte est encore inconscient du problème de sa prétendue maturité ou, ce qui est pis encore, s'il en est semi-conscient, il projette la notion sur l'enfant, pour pouvoir se permettre d'y couper lui-même. Je soupçonne en effet notre enthousiasme contemporain pour la pédagogie et la psychologie de l'enfant, d'une intention malhonnête : on parle de l'enfant, alors que l'on devrait entendre : l'enfant en l'adulte. Car il y a dans l'adulte un enfant, *un enfant éternel toujours en état de devenir, jamais terminé, qui aurait besoin constamment de soins, d'attention et d'éducation*. C'est cette partie de la personnalité humaine qui voudrait se développer en entier. Or, l'homme de notre temps est à une distance astronomique de cette totalité. Dans l'obscur pressentiment de ce qui lui fait défaut, il s'empare de l'éducation de l'enfant, il s'enthousiasme pour la psychologie infantile parce qu'il aime à supposer que, dans sa propre éducation et dans le développement de son enfance, quelque chose doit avoir marché de travers, quelque chose qui pourrait être extirpé dans la génération prochaine. Cette intention est louable, certes, mais elle échoue contre ce fait psychologique que je ne puis corriger chez l'enfant aucune faute si je continue à les commettre moi-même. Les enfants, actuellement, ne sont pas si sots que nous le pensons. Ils ne remarquent que trop bien ce qui est vrai

et ce qui ne l'est pas. Le conte d'Andersen où il est question des habits neufs du roi contient une vérité immortelle. Combien de parents m'ont annoncé leur louable intention d'épargner à leurs enfants les expériences qu'ils ont dû faire eux-mêmes dans leur jeunesse ! Et quand je demandais : « Mais êtes-vous sûrs que vous avez vous-mêmes surmonté ces erreurs ? » ils étaient tout à fait persuadés que le dommage était réparé chez eux depuis longtemps. En réalité, il ne l'était pas. Si dans leur enfance ils avaient été élevés avec trop de sévérité, ils pouvaient gêner leurs enfants par une tolérance proche du mauvais goût ; si autrefois certains domaines de la vie leur avaient été voilés minutieusement, on les dévoilait avec autant de soins et d'explications à ses propres enfants. Ils étaient donc simplement tombés dans l'extrême inverse, preuve puissante de la tragique persistance du vieux péché ! Cela leur avait totalement échappé. Tout ce que nous voulons modifier chez les enfants devrait d'abord être examiné avec attention pour voir si ce n'est pas quelque chose qui devrait être changé en nous-mêmes : notre enthousiasme pédagogique, par exemple. C'est à nous peut-être que cela s'adresse. Peut-être méconnaissons-nous le besoin pédagogique parce qu'il éveille en nous le gênant souvenir que nous sommes encore des enfants, par quelque côté, et que nous avons largement besoin d'être éduqués.

Quoi qu'il en soit, il me semble que ce doute est tout à fait de circonstance si l'on désire faire des enfants des « personnalités ». La personnalité est en germe dans l'enfant et n'atteint son plein développement que peu à peu au cours de la vie. Sans *détermination*, *totalité* et *maturité*, nulle personnalité ne se manifeste. Ces trois qualités ne peuvent et ne doivent pas être le propre de l'enfant : elles le priveraient de sa qualité d'enfant. Il deviendrait un substitut d'adulte, sans naturel et prématurément mûr ; l'éducation moderne a déjà produit des monstres de ce genre,

notamment dans les cas où les parents mettent un véritable fanatisme à faire, en toute circonstance, de leur mieux pour les enfants et à ne « vivre que pour eux ». Cet idéal, que l'on entend souvent énoncer, empêche de façon absolue les parents de se développer eux-mêmes et les rend capables d'imposer aux enfants leur propre « mieux ». Or, qu'est en réalité ce prétendu « mieux » ? Voilà ce dont les parents ne se sont jamais préoccupés pour eux-mêmes. Et ainsi on stimule les enfants à des travaux que les parents n'ont jamais faits, on leur impose des ambitions que les parents n'ont jamais réalisées. Ces méthodes et ces idéaux ne produisent que des monstruosités pédagogiques.

Personne ne peut développer la « personnalité » qui n'en a pas lui-même. Et ce n'est pas l'enfant, c'est uniquement l'adulte qui peut atteindre à la personnalité comme fruit mûr d'une activité de vie orientée vers ce but. Car dans l'accès à la personnalité, il n'y a rien moins que le déploiement le meilleur possible de la totalité d'un être unique et particulier. On ne saurait prévoir le nombre infini de conditions qu'il faut remplir pour cela. Toute une vie humaine, avec ses aspects biologique, social et psychique y est nécessaire. La personnalité, c'est la suprême réalisation des caractéristiques innées de l'être vivant particulier. La personnalité, c'est l'action du plus grand courage de vivre, de l'affirmation de l'existant individuel et de l'adaptation la plus parfaite au donné artificiel, avec la plus grande liberté possible de décision personnelle. Elever quelqu'un en vue de cela me semble n'être pas une petite affaire. C'est sans doute la tâche la plus haute que se soit donnée le monde moderne de l'esprit. Tâche dangereuse en vérité; dangereuse à un point que SCHILLER lui-même qui, le premier, s'est aventuré en prophète dans cette problématique, n'a guère soupçonné.

Elle est aussi dangereuse que l'entreprise audacieuse et brutale de la nature qui veut que les femmes mettent les

enfants au monde. Ne serait-ce pas une entreprise osée, blasphématoire et prométhéenne, ou même luciférienne qu'un surhomme ait l'audace de faire naître dans ses cornues un homunculus qui se développerait en un golem? Et pourtant, il ne ferait pas plus que la nature. Il n'est pas d'horreurs, ni d'anomalies qui n'aient été portées dans le sein d'une mère aimante. De même que le soleil luit sur les justes et sur les méchants et que les mères qui portent dans leur sein des enfants et les nourrissent, prennent soin avec un amour égal des enfants de Dieu et de ceux du diable, sans s'inquiéter des conséquences possibles, de même nous sommes aussi des parties de cette étrange nature et portons en nous, comme elle, l'imprévisible.

La personnalité se développe au cours de la vie à partir de dispositions germinatives difficiles ou même impossibles à interpréter; et ce n'est que par notre action que nous découvrons qui nous sommes. Nous sommes comme le soleil qui entretient la vie sur la terre, produisant toutes sortes de choses, belles, étranges et mauvaises; nous sommes comme les mères qui portent dans leur sein bonheur et souffrance ignorés. Nous ne savons pas d'abord quelles actions, quels forfaits, quels destins, quel bien et quel mal nous renfermons en nous et l'automne seulement montrera ce que le printemps a produit; ce n'est que le soir que s'éclairera ce que le matin avait commencé.

Comme réalisation complète de la totalité de notre être, la personnalité est un idéal inaccessible. Mais l'inaccessibilité ne constitue pas un argument à opposer à un idéal, car les idéaux ne sont que des jalons indicateurs, jamais des buts.

De même que l'enfant doit se développer pour qu'on l'éduque, de même il faut que la personnalité se déploie avant de pouvoir être soumise à l'éducation. Et c'est ici déjà que commence le danger. Nous nous trouvons en face de quelque chose d'imprévisible; nous ne savons ni comment, ni dans quelle direction se développera la per-

sonnalité en devenir et la nature et la réalité du monde nous ont assez appris pour que nous ayons quelque droit de nous méfier. La doctrine chrétienne nous a même enseigné que la nature humaine est originellement mauvaise. Mais, en outre, certains qui se sont détachés de la doctrine chrétienne, sont, de nature, méfiants et anxieux en face des possibilités qui gisent dans leur arrière-plan. Même des psychologues éclairés et matérialistes, comme FREUD, nous donnent une idée fort désagréable des arrière-plans et des profondeurs psychiques qui dorment au fond de la nature humaine. Aussi est-ce déjà une gageure de vouloir plaider en faveur du développement de la personnalité; mais l'esprit est rempli des plus étranges contradictions. Nous louons la « sainte maternité » et ne pensons pas à la rendre responsable de tous les monstres humains, criminels, aliénés dangereux, épileptiques, idiots et infirmes de tous genres qui furent, eux aussi, mis au monde; mais nous sommes saisis des doutes les plus graves quand il s'agit de laisser la personnalité se développer librement. « Alors il faudrait s'attendre à tout », s'écrie-t-on. Ou bien on réveille le faible reproche « d'individualisme ». Or l'individualisme ne fut jamais un développement naturel. C'est une usurpation hors-nature, une pose impertinente d'inadapté, qui souvent dévoile sa vacuité par une débâcle à la moindre difficulté.

Car personne ne développe sa personnalité parce qu'il lui aura été dit qu'il serait utile et opportun de le faire. Jamais encore la nature ne s'en est laissé imposer par des conseils bienveillants; seule la contrainte d'action causale met la nature en mouvement, même la nature humaine. Sans nécessité, rien ne change, surtout pas la personnalité humaine. Elle est immensément conservatrice pour ne pas dire inerte; il faut une grave nécessité pour la stimuler fortement. Ainsi le développement de la personnalité n'obéit à aucun désir, aucun ordre, aucun avis; il n'obéit

qu'à la nécessité, il faut qu'il soit motivé par la contrainte d'une nécessité interne ou externe. Tout autre développement serait individualisme; aussi le reproche d'individualisme est-il une injure vulgaire et grossière quand on l'oppose au développement naturel d'une personnalité.

La parole : « Il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus », convient ici plus que partout ailleurs, car le développement de la personnalité qui sort de ses dispositions germinatives pour arriver à sa conscience totale est un charisme en même temps qu'une malédiction. La première conséquence en est la conscience d'un inévitable isolement de l'individu qui se sépare du troupeau indistinct et inconscient. C'est la *solitude*; il n'est point pour cela de désignation plus consolante. Même l'adaptation la plus réussie n'en délivre pas, ni l'ajustement sans la moindre friction au milieu, nulle famille, nulle société et nulle situation. Le développement de la personnalité est un bonheur tel qu'on ne peut le payer que très cher. Mais celui qui parle le plus de cet épanouissement est aussi celui qui réfléchit le moins à ses conséquences si radicalement effrayantes pour des esprits trop faibles.

L'épanouissement de la personnalité, c'est plus encore que simple crainte de création anormale ou de solitude; c'est aussi *fidélité à sa propre loi*.

Au lieu de « fidélité » je préférerais de beaucoup employer le mot grec du Nouveau Testament : πιστις que l'on traduit à tort par « foi ». En réalité, il signifie confiance, loyauté pleine de confiance. La fidélité à sa propre loi est confiance en cette loi, persistance loyale et espérance confiante, attitude, par conséquent, comme celle que doit avoir l'homme religieux à l'égard de Dieu. C'est ici que l'on voit nettement comment surgit, des arrière-plans de notre problème, un dilemme lourd de conséquence : c'est que la personnalité ne se peut jamais développer sans que l'on ait choisi sa *propre voie*, consciemment et par une

décision morale consciente. Le motif causal de la nécessité n'est pas seul à contribuer par sa force au processus du développement de la personnalité; il y faut aussi la décision morale consciente. Sans le premier, la nécessité, la prétendue évolution n'est qu'acrobatie de la volonté; sans le second, la décision consciente, le développement resterait plongé dans le sourd automatisme inconscient. Or, on ne peut prendre de décision morale en faveur de sa propre voie que *si on la tient pour la meilleure qui soit*. S'il arrivait que l'on en tînt une autre pour meilleure, au lieu de celle de la personnalité, c'est cette autre que l'on vivrait et que, par conséquent, on développerait. Les autres voies, ce sont les conventions morales, sociales, politiques, philosophiques et religieuses. Le fait même que toujours les conventions fleurissent d'une manière quelconque prouve que l'immense majorité des hommes ne choisit pas sa voie propre, mais la convention, et par suite, au lieu de se développer personnellement, on développe une méthode, donc un fait collectif, aux dépens de sa propre totalité.

La vie spirituelle et sociale des hommes aux stades primitifs est essentiellement vie en groupe, avec un haut degré d'inconscience chez l'individu. De même le processus tardif de développement est en très grande partie affaire de collectivité et sans doute le restera-t-il encore longtemps. C'est pour cela, je crois, que la convention est une nécessité collective. Elle représente un pis aller, nullement un idéal, ni sous le rapport des mœurs, ni sous celui de la religion; car s'y soumettre, c'est toujours prendre la fuite devant les conséquences dernières de ce que l'on est soi-même.

Entreprendre de développer sa personnalité est en effet un risque impopulaire; c'est se tenir à l'écart de la route. Cela éveille peu de sympathie; c'est une originalité d'ermite; comme il semble à qui reste en dehors. Rien

d'étonnant donc que depuis toujours un très petit nombre d'hommes aient eu l'idée de cette étrange aventure. Si tous avaient été des fous, on pourrait les écarter du centre de notre intérêt parce que ce seraient des *ιδιώται*, des gens d'un esprit particulier. Malheureusement les personnalités sont, d'ordinaire, les héros légendaires de l'humanité, ceux que l'on admire, que l'on aime, que l'on adore, les véritables fils de Dieu dont les noms « ne disparaissent pas à tout jamais ». Ils représentent les véritables floraisons, les fruits, les semences de l'arbre de l'humanité, qui en continuent la propagation.

Cette allusion aux personnalités historiques explique suffisamment pourquoi le développement de la personnalité est un idéal et pourquoi le reproche d'individualisme est une injure. La grandeur des personnalités historiques n'a jamais consisté en leur absolue soumission à la convention; au contraire, elle a consisté dans la liberté qui les sauvait de cette convention. Ils s'élevaient, tels des sommets montagneux, au-dessus de la masse qui se cramponnait aux angoisses, aux convictions, aux lois et méthodes de la collectivité, et ils ont cherché leur propre voie. Et toujours il a paru étrange à l'homme du commun qu'un homme ait pu préférer aux chemins battus conduisant à des buts connus, un sentier abrupt et étroit menant à l'inconnu. C'est pourquoi on a toujours cru qu'un tel homme était, sinon fou, du moins possédé d'un démon ou d'un dieu; car ce miracle d'un homme agissant autrement que ne l'avait toujours fait l'humanité ne pouvait s'expliquer que par le don d'une puissance démoniaque ou d'un esprit divin. Qui est-ce donc qui aurait pu faire équilibre à l'humanité entière et à l'habitude éternelle, sinon un dieu? Aussi depuis toujours, les héros ont-ils eu les attributs des démons. Selon la conception nordique, ils avaient des yeux de serpent, leur naissance, leur origine étaient étranges : certains héros

de la Grèce antique avaient des âmes de serpent, d'autres, un démon individuel; ils étaient des magiciens ou des élus de Dieu. Tous ces attributs, dont on pourrait aisément multiplier le nombre, montrent que, pour l'homme du commun, la personnalité supérieure est, pourrait-on dire, une apparition surnaturelle qui ne peut s'expliquer que par l'intervention d'un facteur démoniaque.

Qu'est-ce qui finalement poussa l'homme à choisir sa propre voie et ainsi à sortir de son identification inconsciente à la masse, à s'élever comme au-dessus d'une couche nébuleuse? Ce ne peut pas être la misère : elle atteint beaucoup de gens et tous cherchent refuge dans la convention. Ce ne peut pas être une décision morale; en général celle-ci se fait en faveur de la convention. Qu'est-ce donc qui fait impitoyablement pencher la balance vers l'inaccoutumé?

C'est ce que l'on appelle *vocation*, facteur irrationnel qui pousse fatalement à s'émanciper du troupeau et à sortir de ses chemins battus. La véritable personnalité a toujours sa détermination en laquelle elle croit; elle a une *πίστις* à son égard, comme à l'égard de Dieu, bien que, dirait l'homme du commun, ce ne soit qu'un sentiment individuel de prédestination. Mais cette prédestination agit comme une loi divine dont il est impossible de s'écarter. Le fait que beaucoup succombent dans leur propre voie n'a aucune importance pour le prédestiné. Il doit obéir à ses propres lois comme si un démon lui soufflait à l'oreille qu'il y a pour lui des voies nouvelles et étranges. Celui qui est *prédestiné* entend la voix de l'intérieur — il est appelé. Aussi la légende croit-elle toujours qu'il possède un démon particulier qui le conseille et dont il doit exécuter les ordres. Faust est un exemple bien connu de ce genre. Comme cas historique, nous avons le *Daemonium* de SOCRATE. Les médecin-men ont leurs esprits-serpents, de même qu'ESCULAPE, patron des médecins, était représenté par le serpent d'Épidaure.

En outre, il avait comme démon personnel le *Cabire Telesphoros* qui lui lisait, ou lui inspirait, à ce qu'il paraît, ses formules.

Avoir la vocation, c'est dans le sens premier : être appelé par une voix. On en trouve de très beaux exemples dans les confessions des prophètes de l'Ancien Testament. Ce n'est pas là simple « façon de parler », ainsi que le prouvent les personnalités historiques comme GËTHE et NAPOLEON — pour citer deux exemples récents — qui ne dissimulent pas le sentiment qu'ils eurent de leur vocation. La vocation, ou sentiment de vocation, n'est pas uniquement la prérogative des grandes personnalités ; elle l'est aussi des petites ; seulement à mesure que diminue la grandeur, elle devient plus floue et plus inconsciente. Elle est comme la voix du démon intime s'éloignant de plus en plus, parlant plus rarement et plus confusément. En effet, plus la personnalité est petite, plus elle est indécise et inconsciente et finalement, elle s'estompe, indistincte, dans la société, perdant ainsi sa totalité particulière et se dissolvant en retour dans l'ensemble du groupe. A la place de la voix intérieure, apparaît celle du groupe social avec ses conventions et, à la place de la vocation, les besoins collectifs. Cependant il arrive à un certain nombre d'hommes, même dans cet état social inconscient, d'être appelés par la voix individuelle, ce qui les distingue immédiatement des autres ; ils se sentent placés devant un problème dont les autres ne savent rien. Le plus souvent, il est impossible d'expliquer à son prochain ce qui s'est passé, parce que la compréhension est murée dans la très grande puissance des préjugés. « On est comme tous les autres », « cela n'existe pas », ou « s'il en est ainsi, cela est de toute évidence quelque chose de morbide » et puis « cela est tout à fait inopportun », c' est une monstrueuse prétention de croire qu'une pareille chose puisse avoir de l'importance », ce n'est en

somme « que de la psychologie ». Cette dernière objection est précisément très populaire de nos jours. Elle provient d'une étrange sous-estimation du spirituel que l'on semble considérer comme quelque chose de personnel et d'arbitraire et par conséquent de tout à fait futile, ce qui est paradoxal vu le grand enthousiasme manifesté pour la psychologie. L'inconscient, ce n'est « pas autre chose que de la fantaisie ! » On s'est contenté « de penser », etc... On a l'impression d'être comme des magiciens qui peuvent faire apparaître ou disparaître, d'un coup de baguette magique, ce qui concerne l'esprit et de le transformer selon l'humeur du moment. On n'accepte pas ce qui est gênant; on sublime ce qu'on n'aime pas; on supprime ce qui fait peur; on redresse les erreurs et finalement on croit avoir tout arrangé comme il faut. Or on a oublié l'essentiel : c'est que le psychique ne s'identifie que pour une très faible part à la conscience et à ses tours de passe-passe; il est dans sa partie de beaucoup la plus importante un fait inconscient, dur et pesant comme du granit, immobile et inaccessible et, à tout instant, dès que des lois inconnues l'exigent, il peut se précipiter sur nous. Les catastrophes gigantesques qui nous menacent ne sont pas des événements élémentaires de nature physique ou biologique; elles sont de nature psychique. Nous sommes menacés d'effroyables guerres et révolutions qui ne sont rien d'autre que des épidémies psychiques. A tout instant quelques millions d'hommes peuvent être pris d'une folie qui nous précipitera à nouveau dans une guerre mondiale ou dans une révolution dévastatrice. Au lieu d'être exposés à des bêtes sauvages, à des eaux débordantes, à des montagnes qui s'écroulent, l'homme d'aujourd'hui est menacé par les puissances élémentaires de la psyché. Le psychique est une grande puissance qui dépasse de beaucoup toutes celles de la terre. Le siècle des lumières, qui a enlevé à la nature et

aux institutions humaines leur caractère divin, a ignoré le *dieu de la terreur* qui demeure dans l'âme. La crainte de Dieu est plus à sa place en face de la puissance extrême du psychique que nulle part ailleurs.

Mais ce ne sont là que de simples abstractions. Chacun sait que ce diable d'intellect a bien d'autres manières de s'exprimer. Il en est par contre tout autrement si ce psychisme, dur comme du granit, objectif et lourd comme du plomb, s'oppose à l'individu sous la forme d'une expérience intérieure et lui dit d'une voix perceptible : « C'est ainsi que cela se passera, que cela doit se passer. » Alors il se sent appelé, comme les groupes sociaux quand il est question de guerre, ou de révolution, ou d'une folie quelconque. Ce n'est pas en vain que notre époque appelle précisément la personnalité salvatrice, autrement dit celui qui se distingue de la puissance inéluctable de la collectivité, qui se libère ainsi spirituellement, allumant pour les autres un flambeau d'espérance, et annonce qu'au moins *un* être a réussi à échapper à la funeste identification à l'âme grégaire. Car, à cause de son inconscience, le groupe ne peut décider librement et c'est pourquoi le psychique produit en lui tout son effet, comme une loi naturelle que rien n'entrave. Il se déroule alors en un cours causalement déterminé qui ne s'arrête qu'avec la catastrophe. Le peuple aspire toujours à un héros, tueur de dragon, quand il sent le danger du psychique; d'où son cri d'appel à la personnalité.

Or en quoi la misère de tous intéresse-t-elle la personnalité unique? C'est que cette dernière fait d'abord partie de l'ensemble du peuple et est, comme les autres, livrée à la puissance qui met le tout en mouvement. La seule chose qui distingue des autres un tel homme, c'est sa vocation. Il est appelé par cette psyché toute-puissante qui écrase tout et qui est à la fois sa misère et celle du peuple. S'il obéit à cette voix, il se distingue et s'isole.

parce qu'il a pris la décision d'obéir à la loi qui lui est dictée du fond de son être intime. A sa loi « à lui » va-t-on s'écrier? Seul, il sait mieux que les autres et il faut qu'il sache mieux: car c'est *la loi*, la vocation qui n'est pas plus « sa propre » loi que n'est son lion, le lion qui l'abat, bien qu'il soit hors de doute que c'est tel lion qui le tue et non un autre. C'est seulement dans ce sens qu'il peut parler de *sa vocation*, de *sa loi*.

Déjà en se décidant à placer sa voie au-dessus des autres, il a réalisé, pour la plus grande part, sa vocation salvatrice. Il a supprimé en ce qui le concerne, toute autre valeur. Il a pour lui-même, placé *sa loi* au-dessus de toutes les conventions et ainsi écarté de lui tout ce qui n'arrête pas le danger, même tout ce qui l'a provoqué. Car, en elles-mêmes, les conventions sont des mécanismes sans âme qui ne peuvent jamais que se plier à la routine de la vie. Or la vie créatrice est toujours au-delà des conventions. C'est pourquoi il arrive, lorsque la simple routine de la vie règne sous la forme de vieilles conventions traditionnelles, qu'il soit inévitable que se produise une explosion destructive des forces créatrices. Mais cette explosion n'est catastrophique qu'en tant que *phénomène de masse*, jamais elle ne l'est dans l'individu qui se soumet consciemment à ses puissances supérieures et met son pouvoir à leur service. Le mécanisme de la convention maintient l'homme *dans l'inconscience*; il peut alors, tel l'animal sauvage, se soumettre aux variations coutumières sans qu'il soit besoin d'une décision consciente. Cette conséquence non-voulue même des meilleures conventions est inévitable; elle n'en représente pas moins un terrible danger. Car, de même que chez l'animal, apparaît, chez les hommes tenus inconsciemment par la routine, la panique avec ses conséquences incalculables lorsque se produisent des événements nouveaux que les vieilles conventions n'avaient pas prévus.

Or la personnalité ne se laisse jamais emporter par la panique de ceux qui s'éveillent : elle a déjà dépassé la terreur. Elle est à la hauteur des transformations du temps ; elle est, sans le savoir et sans le vouloir, un *guide*.

Certes, tous les hommes sont égaux, autrement ils ne pourraient pas être pris de la même folie ; il est certain que le tréfonds psychique sur lequel repose la conscience individuelle, est universellement identique : sinon les hommes ne pourraient jamais se comprendre les uns les autres. En ce sens, il en est de même de la personnalité et la particularité de sa constitution psychique n'est pas absolument unique et singulière. La singularité n'appartient qu'à *l'individualité* de la personnalité comme à toute individualité quelconque. Devenir une personnalité n'est pas une prérogative absolue de l'homme de génie. Bien plus : on peut être génial sans avoir de personnalité ou sans en être une. Comme chaque individu a sa loi de vie innée en lui, chacun a théoriquement la possibilité d'obéir avant tout à cette loi et de devenir ainsi une personnalité, c'est-à-dire de parvenir à la totalité. Mais comme le vivant n'existe que sous la forme d'unités vivantes, donc d'individus, la loi de vie ne vise en dernier lieu qu'une *vie individuellement vécue*. Donc bien que le psychique-objectif, que l'on ne peut imaginer, au fond, que comme une donnée universelle de caractère uniforme, soit pour tous les hommes la même précondition mentale, il est indispensable que, dès son apparition, il s'individualise ; car il ne lui reste plus d'autre choix que de s'exprimer par l'individu isolé. A moins qu'il ne s'empare d'un groupe et ne le conduise naturellement aussi à la catastrophe, simplement parce que son action est inconsciente, n'a été assimilée par nulle conscience et a été rangée parmi d'autres conditions de vie déjà existantes.

Celui-là seul qui peut dire consciemment oui à la force de sa vocation intérieure lorsqu'elle se présente à lui,

celui-là seul atteint à la personnalité; mais celui qui y succombe est la proie du cours aveugle des événements et est anéanti. C'est là ce qui fait la grandeur de l'action salvatrice de toute vraie personnalité; elle se présente comme victime de sa vocation par une décision volontaire et c'est en pleine conscience qu'elle exprime dans sa réalité individuelle ce que le groupe a vécu sans le savoir et qui l'aurait conduit à sa perte.

Un des exemples les plus lumineux que l'Histoire nous ait conservé de la vie et du sens d'une personnalité, est la vie du Christ. A la folie romaine des Césars, folie propre non seulement à l'empereur mais à chaque romain — *civis romanus sum* — vint s'opposer une contrepartie, le christianisme, qui, cela dit en passant, fut la seule religion réellement persécutée par les Romains. Le contraste apparut partout où le culte des Césars et le christianisme se heurtèrent l'un à l'autre. Ainsi que nous l'apprennent les récits des Évangiles sur le développement de la personnalité du Christ, cette opposition se refléta aussi dans l'âme du fondateur de la religion chrétienne où elle joua un rôle essentiel. L'histoire de la tentation nous montre clairement avec quelle force psychique Jésus eut à lutter; c'était le démon du pouvoir de la psychologie contemporaine qui vint dans le désert lui offrir une grave tentation. Ce démon, c'était le psychique-objectif qui tenait tous les peuples de l'imperium romain en son pouvoir; aussi promit-il à Jésus tous les royaumes de la terre comme s'il voulait faire de lui un César. Obéissant à sa voix intérieure, à sa vocation et à l'appel reçu, Jésus s'est exposé librement à l'attaque de la folie impérialiste qui s'était emparée de tous — des vainqueurs comme des vaincus. Ce faisant, il reconnaissait la nature du psychique-objectif, qui plongeait le monde entier dans la peine, faisant mûrir l'aspiration à la délivrance qu'exprimèrent même les poètes païens.

Cette attaque du psychique, il la laissa consciemment agir sur lui, sans la réprimer; mais il ne se laissa pas non plus écraser par elle : il l'assimila. Et ainsi le César, maître du monde, devint un maître spirituel : *l'imperium romanum* se transforma en un royaume de Dieu universel et au-delà du monde. Alors que le peuple juif tout entier attendait comme messie un héros réalisateur, à la fois impérialiste et politique, le Christ a réalisé sa vocation messianique moins pour sa nation que pour le monde romain et il a conduit l'humanité à la vieille vérité que voici : là où règne la puissance, il n'y a pas d'amour, et là où règne l'amour, il n'est pas besoin de puissance. La religion de l'amour était l'exacte riposte psychologique à la puissance diabolique romaine.

L'exemple du christianisme illustre sans doute mieux que tout autre mes explications abstraites ci-dessus. Cette vie, en apparence unique en son genre, est devenue un symbole sacré parce qu'elle est le prototype psychologique de la seule vie possible, d'une vie qui aspire à la réalisation absolue et inconditionnée de la loi qui lui est particulière. En ce sens, on peut affirmer avec Tertullien : *anima naturaliter christiana*.

La déification de Jésus, aussi bien que celle de Bouddha, n'a rien qui nous surprenne; mais elle prouve de façon péremptoire quelle immense valeur l'humanité accordait à ces héros en même temps qu'à l'idéal du devenir de la personnalité. S'il semble aujourd'hui que la prédominance aveugle et dévastatrice des puissances collectives ignorantes doive refouler à l'arrière-plan l'idéal de la personnalité, il ne faut voir là qu'une passagère résistance contre la suprématie de l'Histoire. Une fois que la tendance révolutionnaire anhistorique, donc inculte, de la nouvelle génération aura suffisamment déchiré la tradition, on recommencera à chercher des héros et on en trouvera. Même le bolchevisme, dont le radicalisme ne

laisse rien à désirer, a embaumé LÉNINE et fait de KARL MARX un sauveur. L'idéal de la personnalité est un besoin indéracinable de l'âme humaine; elle le défend avec un fanatisme d'autant plus grand qu'il est moins adapté. Plus encore, le culte même de César était incontestablement le culte de la personnalité, et le protestantisme moderne, dont la théologie critique a de plus en plus estompé la *divinité* du Christ, a trouvé son dernier refuge dans la personnalité de Jésus.

Oui, c'est une chose grande et mystérieuse que ce qu'on appelle « personnalité ». Tout ce qu'on en peut dire est toujours étrangement insuffisant et inadéquat; et toujours la discussion menace de se perdre en un bavardage aussi exubérant que vide. Même la notion de personnalité est, dans le langage courant, un terme si vague et si mal défini qu'on ne rencontre guère deux personnes qui le comprennent de la même façon. Si je propose ici une conception déterminée, je ne m'imagine nullement avoir dit le dernier mot. Je ne veux considérer ce que je dis ici que comme un essai pour approcher le problème de la personnalité sans avoir la prétention de le résoudre. A vrai dire, je préférerais qu'on vît en mon essai une tentative en vue de décrire le problème psychologique de la personnalité. Les petits moyens et les barbouillages psychologiques ordinaires échouent presque tous ici, tout comme lorsqu'il s'agit du problème de l'homme créateur de génie. On n'arrive guère à en découvrir l'explication par une hérédité familiale, ni par le milieu. Le romantisme actuel de l'enfance aboutit — nous nous exprimons avec modération — à des impropriétés. L'explication par la misère — pauvreté, maladie — reste tout extérieure; il vient toujours s'y adjoindre quelque chose d'irrationnel, qu'on ne saurait rationaliser, un *deus ex machina* ou un *asylum ignorantiae* qui sont les surnoms de Dieu.

Ici le problème semble toucher au domaine extrahumain auquel on a toujours donné un quelconque nom de Dieu. Comme on le voit, il faudrait mentionner aussi la voix intérieure, la détermination et voir en elle une objectivité psychique, pour la caractériser selon le genre d'action qu'elle exerce dans la personnalité en devenir et, le cas échéant, aussi dans sa forme subjective. Dans *Faust*, Méphistophélès n'est pas personnifié en vue de produire un effet dramatique ou scénique meilleur que celui de *Faust* se faisant à lui-même la morale, en dessinant sur un mur ses propres démons. Les premiers mots de la dédicace :

Vous approchez encore, figures hésitantes

visent à autre chose qu'à produire un simple effet esthétique. Ils représentent comme le concrétisme du diable, comme une concession à l'objectivité de l'expérience psychique, comme une silencieuse reconnaissance qu'il en était vraiment ainsi, non pas à la suite de désir, de crainte ou de bon-plaisir, mais de soi-même. Seul un sot pourrait penser à des fantômes, mais il semble qu'au-dessous de la conscience raisonnable du jour, un primitif insensé soit toujours à l'affût.

De là un doute éternel : le psychique objectif est-il vraiment objectif, ou n'est-il finalement qu'illusion ? Et immédiatement surgit la question : est-ce avec intention que je me suis forgé cette illusion, ou me l'a-t-on suggérée ? C'est un problème analogue à celui du névrosé qui souffre d'un carcinome imaginaire. Il sait, parce qu'on le lui a dit cent fois, que c'est pure imagination ; mais il demande intimidé : « Oui, mais comment se fait-il que j'aie cette idée ? Je n'en ai pourtant pas le désir. » Voici la réponse : *c'est le carcinome qui s'est introduit dans son imagination sans avis préalable et sans permission. La*

raison de ce processus, c'est qu'il se produit dans son inconscient une excroissance psychique, un « foisonnement » dont il ne peut prendre conscience. En présence de cette activité interne, il éprouve de l'angoisse. Mais comme il est bien persuadé que l'intérieur de son âme à lui ne peut être quoi que ce soit que *lui* ne connaisse pas, il est obligé de rapporter cette angoisse à l'existence d'un carcinome corporel dont il sait cependant qu'il n'existe pas. Et si, malgré tout, il en avait peur, cent médecins lui confirmeraient que sa peur est absolument sans objet. Ainsi la névrose est une protection contre l'activité interne objective de l'âme ou une tentative, un peu coûteuse, pour s'arracher à la voix intérieure et se soustraire ainsi à l'appel. Car ce « foisonnement », c'est l'activité objective de l'âme, activité indépendante de tout arbitraire individuel qui voudrait parler à la conscience par sa voix intérieure pour amener l'être humain à sa totalité. Derrière l'altération névrotique, il y a vocation, destin et devenir de la personnalité, totale réalisation de la volonté de vivre, innée en l'individu. Le névrosé est l'homme sans *amor fati*; il se manque lui-même et ne peut jamais dire avec NIETZSCHE : « Jamais un homme ne s'élève plus haut que quand il ignore où son destin pourra le conduire. »

C'est dans la mesure où, infidèle à sa propre loi, on ne s'élève pas à la personnalité, que l'on a manqué le sens de la vie. Par bonheur, dans sa bonté et dans sa longanimité, la nature n'a jamais mis dans la bouche de la plupart des hommes la question fatale du sens de leur vie. Et quand personne ne pose la question, on ne peut que garder le silence.

C'est donc avec raison que le névrosé a peur du carcinome; cette peur n'est pas imaginaire; elle est l'expression conséquente d'une réalité psychique existant dans un domaine hors de la conscience, où elle est inaccessible à

la volonté et à l'intelligence. S'il s'en allait dans le désert, seul avec lui-même, et qu'il écoutât dans la solitude la voix intérieure, peut-être pourrait-il saisir ce qu'elle dit. Mais, en général, l'homme civilisé est déformé et totalement incapable de percevoir cette voix, à moins qu'elle ne soit garantie par une doctrine. Les primitifs en sont bien plus capables; du moins les médecin-mens peuvent-ils, puisque cela fait partie de leur outillage professionnel, s'entretenir avec des esprits, des arbres et des animaux. Ce qui veut dire que c'est dans ces formes que le psychique objectif, le non-moi mental, vient vers eux.

Comme la névrose est un trouble du développement de la personnalité, les psychiatres sont déjà contraints, par nécessité professionnelle, de nous avertir du problème, apparemment lointain, de la personnalité et de la parole intérieure. Dans l'exercice de la psychothérapie, il arrive que ces réalités psychiques, d'ordinaire si vagues et si souvent réduites à des bavardages, sortent de l'ombre, où on les ignore, pour devenir à peu près visibles. Mais cela ne se produit spontanément que dans très peu de cas, comme chez les prophètes de l'Ancien Testament; en général, on a beaucoup de peine à rendre conscientes les réalités psychiques qui provoquent le trouble. Mais les contenus mis au jour correspondent absolument à la « voix intérieure » et ont la valeur d'une détermination fatale qui, une fois acceptée et mise à sa place, a pour résultat de développer la personnalité.

La grande personnalité a pour effet de délier, de délivrer, de transformer et de guérir, sur le plan social. De même la naissance de la personnalité a un effet salutaire sur l'individu. C'est comme si un fleuve, après s'être perdu dans des bras secondaires marécageux, découvrait à nouveau son lit ordinaire ou qu'une pierre posée sur une graine en train de germer était soulevée de telle sorte que la pousse puisse croître sans entraves.

La voix intérieure, c'est la voix d'une vie plus pleine, d'une conscience plus large et plus grande. C'est pour-quoi, dans la mythologie, la naissance du héros, ou la renaissance symbolique, coïncident avec le lever du soleil : car le devenir de la personnalité signifie *accroissement de conscience*. Pour la même raison, la plupart des héros sont dotés d'attributs solaires et l'on appelle illumination l'instant où naît la grande personnalité.

La crainte qu'éprouvent presque tous les hommes naturels en présence de la voix intérieure n'est pas si infantile qu'on pourrait le penser. Les contenus qui se présentent à la conscience bornée, comme le montre l'exemple classique de la vie du Christ, ou le mâra aussi caractéristique de la légende de Bouddha, ne sont pas du tout anodins; ils désignent d'ordinaire le danger spécifique à l'individu qui en est touché. Ce n'est d'ordinaire rien de bon, c'est même quelque chose de mauvais que la voix intérieure nous apporte. Et cela doit être parce que l'on n'est en général pas si inconscient de ses vertus que de ses défauts et aussi parce qu'on souffre moins du bien que du mal. La voix intérieure, je l'ai expliqué ci-dessus, amène à la conscience ce dont souffre la communauté, le peuple dont on fait partie ou l'humanité à laquelle on participe. Mais elle décrit ce mal en une forme individuelle si bien qu'au premier abord on pourrait penser que tout ce mal n'est qu'une qualité du caractère individuel. La voix intérieure présente le mal comme tentation et comme persuasion à la fois pour qu'on y succombe. Si l'on n'y succombe pas, au moins en partie, rien de ce mal apparent ne pénètre en nous et il ne peut y avoir ni renouvellement, ni guérison. (Je dis « apparent » le mal de la voix intérieure, ce qui est trop optimiste.) Si le moi succombe à la voix intérieure, ses contenus se comportent comme autant de démons; autrement dit, il en résulte une catastrophe.

Si la victoire de cette voix n'est que partielle et si le moi peut éviter, en s'affirmant, d'être englouti par elle, il faut alors l'assimiler et on découvre que le mal n'était qu'apparence mauvaise et apportait en réalité salut et clarté. « Luciférien », au sens le plus vrai du mot (qui apporte la lumière), tel est le caractère de la voix intérieure; aussi place-t-elle l'homme en face des dernières décisions morales sans lesquelles il n'atteindra jamais la pleine conscience ni la pleine personnalité. Le plus bas et le plus haut, le meilleur et le pire, le plus véritable et le plus mensonger se mélangent de la façon la plus insondable dans la voix intérieure ouvrant des abîmes d'agitation, d'illusion et de désespoir.

Il serait ridicule d'accuser de méchanceté la voix de la nature infiniment bonne et infiniment destructrice. Quand elle nous paraît surtout mauvaise, c'est en vertu de la vieille vérité que le mieux est toujours l'ennemi du bien. Nous serions fous de ne pas nous en tenir aussi longtemps que possible à la vieille tradition. Mais, comme dit Faust :

« Quand nous parvenons au bien de ce monde

Le meilleur nous paraît erreur et folie. »

Malheureusement un bien n'est pas éternellement bon — sinon il n'y aurait rien de meilleur. Pour que vienne le meilleur, il faut que le bon cède la place. Aussi MAITRE ECKHART disait-il : « Dieu n'est pas bon, autrement il pourrait être meilleur. »

Il y a, dans l'histoire universelle, des époques (la nôtre doit en être) où un bien doit céder la place. C'est pourquoi le meilleur en devenir apparaît d'abord comme un mal. Problème dangereux à aborder; on le voit à la sentence ci-dessus. Avec quelle facilité en effet le mal peut se glisser quelque part sous prétexte d'être le mieux en puissance! La problématique de la voix intérieure est pleine de pièges et de chausse-trapes. Domaine extrêmement dangereux et glissant, exactement aussi dangereux

et aussi plein de fausses routes que la vie elle-même quand elle renonce aux garde-fous. Mais qui ne consent à perdre la vie ne pourra non plus rien gagner. La naissance du héros et sa vie sont toujours menacées. Les serpents de Héra qui menacent le nourrisson Héraclès, le Python qui veut anéantir, dès sa naissance, Apollon, dieu de la lumière, le meurtre des enfants à Bethléem en sont des exemples typiques. Le devenir de la personnalité est un risque et il est tragique que le démon de la voix intérieure signifie au même moment le plus grand danger et le secours indispensable. C'est tragique, mais logique. Et cela est naturel. Peut-on, dans ces conditions, tenir rigueur à l'humanité et à tous les bergers bien intentionnés du troupeau, à tous les pères soucieux de quantités d'enfants, d'élever des murs protecteurs, de placer des images efficaces et de recommander des chemins sûrs serpentant autour de précipices?

Car finalement, le héros est aussi le guide et le sauveur, celui qui découvre une nouvelle voie vers une sécurité plus haute. On pourrait laisser tout sans changement si cette nouvelle voie n'exigeait pas absolument qu'on la découvre et si l'humanité n'était pas en proie à toutes les plaies d'Égypte tant que cette voie nouvelle n'a pas été découverte. La voie non-découverte est en nous, tel un psychisme vivant, que la philosophie chinoise classique appelle *tao* et qu'elle compare à un cours d'eau se mouvant inexorablement vers son but. Être *tao* est perfection, totalité, destinée remplie, commencement, but et réalisation totale du sens de l'existence inhérent aux choses. La personnalité est *tao*¹.

1. Conférence faite au « Kulturbund » à Vienne, en novembre 1932, puis publiée dans : « Wirklichkeit der Seele ». C. G. Jung (Rascher, Zürich, 1934).

TROISIÈME PARTIE
LA FEMME ET LE COUPLE

CHAPITRE X

LA FEMME EN EUROPE

Tu t'appelles libre? Je veux que tu me dises ta pensée maîtresse, et non pas que tu t'es échappé d'un joug.

Es-tu quelqu'un qui avait le droit de s'échapper d'un joug? Il y en a qui perdent leur dernière valeur en quittant leur sujétion ¹.

Écrire sur la femme dans l'Europe d'aujourd'hui est une entreprise hasardeuse que je n'aurais osé tenter si l'on ne m'en avait prié avec beaucoup d'insistance. Que pourrions-nous dire, en effet, de fondamental au sujet de l'Europe? Personne la voit-il d'assez haut? Chacun n'est-il pas enfermé dans un programme, une expérience, une considération critique rétrospective? Et ne pourrait-on, à propos de la femme, poser les mêmes questions? D'ailleurs, un homme peut-il écrire sur la femme, sur son propre contraire? Peut-il, veux-je dire, écrire à son sujet quelque chose d'exact? où n'intervienne ni programme sexuel, ni ressentiment, ni illusion, ni théorie? Je ne vois guère qui pourrait s'attribuer une telle supériorité, car la femme est

1. *Ainsi parlait Zarathoustra*, cf. p. 87. Traduction H. Albert.

toujours là où se trouve l'ombre de l'homme; aussi la confond-il trop facilement avec cette dernière; et quand il veut réparer cette méprise, il surestime la femme et lui prête ses desiderata. Aussi suis-je saisi de très grands scrupules au moment d'aborder mon sujet.

Une chose est tout à fait hors de doute : la femme d'aujourd'hui se trouve dans le même mouvement de transition que l'homme. Que cette transition soit, ou non, un tournant de l'histoire, peu importe. Parfois — notamment dans la considération rétrospective de l'histoire — notre temps paraît avoir quelque ressemblance avec certaines époques où de grands empires et de hautes cultures, ayant dépassé leur apogée, marchaient vers leur inévitable ruine. Mais de telles analogies sont trompeuses, car il y a aussi des renaissances. Un fait, cependant, paraît se préciser de plus en plus : la situation intermédiaire que prend l'Europe entre l'est asiatique et l'ouest anglo-saxon — faut-il dire anglo-américain? — L'Europe se trouve placée entre deux colosses, de forme inachevée encore, mais immensément opposés dans ce que nous pouvons connaître de leur être¹. Il y a des profondeurs insondables dans les différences de leur race et de leur idéal. A l'Ouest, la plus grande liberté politique alliée à la plus complète servitude individuelle; à l'Est, le contraire; à l'Ouest, un développement incommensurable des aspirations européennes aux progrès technique et scientifique; à l'Est, un débordement de toutes ces puissances qui, en Europe, font échec à l'impulsion vers le progrès. La puissance de l'Ouest est matérielle; celle de l'Est, idéale. Cette lutte des contraires qui se joue, parmi les hommes de l'Europe, dans le domaine des applications de la pensée et s'exprime sur les champs de bataille et dans les bilans des banques

1. Que l'on pense que cette étude a été faite en 1927! (D^r R. C.)

se retrouve, chez la femme, sous forme de conflit psychologique.

Ce qui rend si extraordinairement difficile le problème de la femme dans l'Europe d'aujourd'hui, c'est qu'on est contraint de ne parler que d'une minorité. Il n'existe pas, en fait, de femme européenne, au sens complet du mot. La paysanne d'aujourd'hui est-elle différente de celle d'il y a cent ans? Il y a dans la population une couche profonde qui ne vit dans le présent, et ne prend part aux problèmes actuels, que d'une manière très relative. « La lutte des esprits », combien la livrent? Et combien cette lutte a-t-elle de spectateurs compréhensifs et sympathisants? « Le problème de la femme », combien de femmes s'en préoccupent? De toutes celles qui peuplent l'Europe, une imperceptible minorité vit dans l'Europe d'*aujourd'hui*, et ce sont des habitantes de villes, qui appartiennent — exprimons-nous avec prudence — à un type humain passablement compliqué. C'est inévitable; il n'y a jamais que peu de gens à exprimer clairement l'esprit d'une époque. Au iv^e et au v^e siècles de notre ère, il n'y avait, parmi les populations en majorité chrétiennes, que très peu de chrétiens qui eussent compris l'esprit du christianisme; les autres n'étaient guère que des païens. Le courant de civilisation caractéristique d'une époque se développe avec une intensité particulière dans les villes; la civilisation a besoin du secours de beaucoup d'hommes; c'est de ces agglomérations humaines que partent les acquisitions du progrès pour se répandre jusque dans les groupes plus petits, historiquement plus arriérés. Le présent ne se trouve que dans les grands centres et c'est là seulement que se rencontre « la femme européenne », c'est-à-dire la femme qui exprime l'Europe d'aujourd'hui, au point de vue social comme au point de vue spirituel. Plus nous nous éloignons de l'influence des grands centres, plus nous reculons dans l'Histoire; dans une lointaine

vallée des Alpes, nous pouvons rencontrer des hommes qui n'ont jamais vu de chemin de fer; en Espagne, partie de l'Europe cependant, nous plongeons dans un moyen âge sombre et illettré. Les hommes de ces contrées, ou des couches correspondantes de la population, ne vivent pas dans notre Europe d'aujourd'hui, mais dans celle de l'an 1400; et les problèmes qui les préoccupent correspondent à l'époque reculée dans laquelle ils vivent. J'ai analysé de ces gens et me suis trouvé reporté dans une atmosphère historique qui ne manquait pas d'étrangeté.

Ce qu'on appelle le présent n'est qu'une mince couche superficielle qui apparaît dans les grands centres de l'humanité. Est-elle très mince, comme dans la Russie d'autrefois, alors elle est sans importance (les événements l'ont montré); a-t-elle une certaine solidité, alors on parle de culture et de progrès, et des problèmes surgissent qui caractérisent une époque. C'est en ce sens que l'Europe a un présent, et il y a des femmes qui vivent dans cette Europe et souffrent de ses problèmes. De celles-là seules on peut dire quelque chose. Celui à qui le Moyen Age offre des voies et des possibilités qui le satisfont n'a nul besoin de l'actualité ni de ses expériences. Mais l'homme qui vit dans le présent — pour quelque raison que ce soit — ne peut retourner vers aucune des époques passées sans subir des dommages considérables. Souvent ce retour est tout à fait impossible, quels que soient les sacrifices consentis. L'homme du présent doit travailler pour l'avenir. Qu'il laisse à d'autres le soin de conserver le passé. C'est pourquoi il est aussi un destructeur, et non pas seulement un constructeur. Lui et son monde sont aléatoires et équivoques. Les voies que lui indiqua le passé et les réponses qu'il fit à ses problèmes sont insuffisantes pour les nécessités du temps présent. Les vieux chemins commodes se sont effacés; de nouvelles possibilités sont apparues, ou de nouveaux dangers se sont pré-

sentés, que ne connaissait pas le passé. L'Histoire ne nous enseigne rien, dit le proverbe; elle ne nous dit rien non plus au sujet du problème actuel. La voie nouvelle doit être tracée dans des terrains vierges, sans aucune idée préconçue; souvent aussi, hélas! sans pitié. La morale est la seule chose qui ne puisse être améliorée, car toute modification de la morale traditionnelle est, à son point de vue, à elle, une immoralité. L'importance de cette plaisante remarque vient de ce qu'elle exprime une réalité affective indéniable qui a fait trébucher déjà plus d'un novateur.

L'ensemble des problèmes d'actualité forme un faisceau dont on ne peut guère détacher un problème particulier pour le traiter à part. Il n'est point, par exemple, de « femme européenne », sans l'homme et son monde particulier. Mariée, elle dépend presque toujours économiquement de son mari; célibataire, se suffisant à elle-même, elle exerce une profession préalablement organisée par l'homme. Est-elle décidée à ne pas sacrifier sa vie érotique tout entière, la voilà de nouveau en relation essentielle avec l'homme. La femme est donc, de multiples façons, indissolublement unie au monde masculin et, par suite, exposée, comme l'homme, à tout ce qui l'agite. La guerre, par exemple, l'a aussi profondément touchée que lui, elle doit prendre position vis-à-vis de ses conséquences. L'importance, pour le monde masculin, des bouleversements des vingt ou trente dernières années se voit abondamment à la surface des choses; les journaux en parlent chaque jour; par contre, leur importance pour les femmes n'apparaît pas avec la même netteté. La femme, en effet, n'est un facteur tangible d'une portée appréciable à aucun point de vue, politique, économique ou spirituel. Si elle l'était, elle aurait plus de place dans le champ visuel de l'homme, qui aurait à considérer en elle la concurrente. Elle l'est parfois, mais alors elle apparaît comme un

homme, dont le hasard aurait fait une femme. Comme sa place est généralement dans l'intimité de l'homme, dans ce qu'il y a de sentimental en lui, là où il ne voit pas, à moins qu'il ne veuille point voir, la femme prend l'apparence d'un masque impénétrable, derrière lequel on soupçonne tout le possible et l'impossible — et non seulement on le soupçonne, mais encore on croit le voir — sans pour cela toucher ce qu'il y a d'essentiel. Un être humain suppose toujours chez autrui sa propre psychologie; cette vérité toute première rend difficile, ou impossible, la compréhension véritable de la psyché féminine. Cela s'accorde bien avec l'inconscience et l'indécision opportunes de la femme, au point de vue biologique : elle se laisse convaincre par la projection des sentiments masculins; c'est là, il est vrai, un trait général des humains, mais qui présente, chez la femme, cette nuance particulièrement dangereuse que ce n'est pas par naïveté, mais au contraire, souvent avec une intention réelle, qu'elle se laisse convaincre. La nature même de son moi volontaire et responsable d'être indépendant veut qu'elle reste à l'arrière-plan pour ne pas entraver l'homme, pour l'encourager, s'il le faut, dans la réalisation des intentions qu'il pourrait avoir à son égard. C'est un schéma sexuel évidemment qui se ramifie très avant dans l'âme féminine. Par la passivité de son attitude, dont le fond est fait d'intentions invisibles, elle aide l'homme à se réaliser, en même temps qu'elle le rend prisonnier. Mais en même temps aussi, elle est enchaînée à sa propre destinée; celui qui tend un piège à autrui y est pris le premier.

Je reconnais que je décris en termes peu aimables un processus que l'on pourrait chanter en de belles paroles. Tout ce qui est naturel a deux faces et si l'on veut prendre conscience d'une chose, il faut en voir non seulement le côté lumineux, mais encore celui qui est dans l'ombre.

Lorsque nous voyons, dans la deuxième moitié du

XIX^e siècle, que la femme commence à embrasser des professions masculines, qu'elle prend une part active à la politique, fonde des associations, les dirige, etc..., nous comprenons qu'elle est sur le point de rompre avec une attitude sexuelle essentiellement féminine : celle de l'inconscience et de la passivité apparentes, qu'elle fait à la psychologie masculine une concession, en consentant à se poser comme un membre visible de la société, à ne plus se dissimuler derrière le masque de M^{me} Un Tel, pour faire réaliser par son mari tous ses désirs ou lui faire sentir quand les événements ne vont pas comme elle le désire.

Ce progrès vers l'autonomie sociale est apparu sous la contrainte des faits économiques et autres ; il n'est cependant qu'un symptôme et non le point central de l'affaire. Le courage et l'abnégation de telles femmes sont, évidemment, remarquables, et il faudrait être aveugle pour ne pas voir tout ce que ces efforts ont produit de bon. Mais personne ne peut échapper à la réalité que voici : les femmes embrassent une profession d'homme, elles étudient et travaillent à la manière des hommes et font ainsi quelque chose dont le moins qu'on puisse dire est que cela ne correspond pas entièrement à leur nature de femme, en admettant que ce soit sans dommage pour elle. Elles font même ce qu'un homme serait à peine capable de réaliser à moins d'être chinois : pourrait-il se placer comme bonne d'enfants, ou devenir institutrice d'école maternelle ? Et quand je parle de dommage, je n'entends pas seulement dommage physiologique, mais, avant tout, dommage psychique. La caractéristique de la femme est de pouvoir tout faire par amour pour un être humain. Mais les femmes qui font des travaux importants par amour pour une chose sont de rares exceptions ; ce genre d'activité n'est pas en harmonie avec leur nature. L'amour des choses est une prérogative masculine. Mais comme l'être humain réunit en lui le masculin et le féminin, il peut

arriver qu'un homme vive en femme et une femme, en homme. Chez l'homme, cependant, le féminin est à l'arrière-plan, comme chez la femme, le masculin. Quand on vit ce qui est le propre du sexe opposé, on vit, en somme, dans son propre arrière-plan, et c'est l'essentiel qui est frustré. L'homme devrait vivre en homme; la femme, en femme. Les traits du sexe opposé se tiennent toujours dans une dangereuse proximité de l'inconscient. Il est typique même que les influences qu'exerce l'inconscient sur le conscient ont toujours les caractères du sexe opposé; par exemple, l'âme (anima, psyché) est du sexe féminin, parce que ce concept comme tous les concepts, en général, est issu de l'esprit de l'homme. (L'initiation mystique chez les primitifs est une affaire exclusivement masculine, à quoi correspond la situation toute spéciale du prêtre catholique.) La proximité immédiate de l'inconscient exerce une influence attractive sur les processus conscients. C'est ce qui explique la crainte instinctive, l'horreur que l'on a de l'inconscient. C'est là une réaction de défense parfaitement adaptée. Le sexe opposé a un charme mystérieux, teinté de crainte, peut-être même d'un peu de dégoût; c'est ce qui fait précisément l'attirance et la fascination étranges de ce charme, même quand il se présente à nous, non de l'extérieur sous les traits d'une femme, mais de l'intérieur comme action de l'âme, sous forme de tentation à s'abandonner à une humeur ou une émotion. Cet exemple n'a rien de caractéristique pour la femme, il est vrai, car ses humeurs et ses émotions ne viennent pas directement de l'inconscient; elles sont au contraire propres à sa nature féminine, c'est-à-dire jamais naïves, mélangées qu'elles sont d'intentions inavouées. Chez la femme, ce qui provient de l'inconscient, est une sorte d'*opinion* qui modifie, après coup seulement, son humeur. Ces opinions prétendent avoir la valeur de vérités et se maintiennent d'autant plus long-

temps et plus solidement qu'elles sont moins soumises à une critique consciente. Elles sont quelque peu voilées, comme les humeurs et les sentiments de l'homme; à l'occasion même, elles sont tout à fait inconscientes; aussi n'en reconnaît-on pas le caractère particulier. Car elles sont collectives et de sexe opposé — comme si c'était un homme, le père, par exemple, qui les avait pensées.

Il peut donc arriver — c'est en général le cas — que l'entendement (*mind*) d'une femme exerçant une profession masculine soit influencé par sa masculinité inconsciente, sans qu'elle le sache, alors même que son entourage s'en aperçoit parfaitement. Il en résulte une sorte de rigidité intellectuelle en ce qui concerne les prétendus principes et une quantité d'arguments spécieux qui énervent, parce qu'ils portent toujours un peu à côté du problème et y introduisent toujours un petit rien qui lui est étranger. La supposition, ou opinion, inconsciente, est la plus grande ennemie de la nature féminine, parfois véritable passion démoniaque qui irrite les hommes, les indispose et cause aux femmes le très grand dommage d'étouffer peu à peu le charme et le sens de leur nature et de les rejeter à l'arrière-plan. Une évolution de ce genre conduit finalement à un profond désaccord avec soi-même, autrement dit, à la névrose.

Les choses, il est vrai, ne vont pas nécessairement à cet extrême; mais depuis longtemps déjà, la masculinisation spirituelle de la femme a des conséquences regrettables. La femme peut, certes, être pour l'homme un bon camarade, mais sans parvenir à atteindre son sentiment. C'est que son animus, à elle (son intellectualité masculine, qui n'est pas du tout raison réelle!) lui en a fermé la voie. Elle peut aussi se défendre, par sa frigidité, d'un type sexuel mâle qui correspond à son type intellectuel mâle. Ou bien la défense échoue et à la place de la sexualité expectante de la femme apparaît un type sexuel agressif,

exigeant, celui qui est le propre de l'homme. Cette réaction est, elle aussi, « en conformité avec le but à atteindre », et qui est de jeter à tout prix un pont vers l'homme qui s'éloigne peu à peu. Une troisième solution, qui paraît avoir la préférence surtout dans les pays anglo-saxons, est une homosexualité facultative où elle joue le rôle du mâle.

Il faudrait donc dire, que toute manifestation attractive de l'animus indique la présence d'un besoin tout particulier de relation intime avec l'autre sexe. Bon nombre de femmes, dans cette situation, ont parfaitement conscience de cette nécessité et soulèvent — faute de mieux¹ — un autre problème actuel, non moins pénible, celui du mariage.

La tradition fait de l'homme le destructeur de la paix conjugale. Cette légende nous vient d'époques disparues depuis longtemps, où les hommes avaient encore des loisirs pour se livrer à toutes sortes de divertissements. Mais aujourd'hui, la vie exige de l'homme tant d'efforts, que le noble Hidalgo Don Juan ne se rencontre plus guère qu'au théâtre. Plus que jamais l'homme aime ses aises; nous vivons à l'époque de la neurasthénie, de l'impuissance et des *easy chairs*. Il ne lui reste, pour grimper aux balcons et pour se battre en duel, aucune parcelle d'énergie. S'il s'engage dans l'adultère, il faut que l'aventure soit facile. Elle ne doit être coûteuse à aucun point de vue; aussi ne peut-elle être que passagère. L'homme d'aujourd'hui a grand peur d'ébranler l'institution du mariage. Il accepte en général, sur ce point, la maxime : *Quieta non movere* (ne point agiter ce qui est en repos); aussi entretient-il la prostitution. Je parierais qu'au Moyen Age, avec ses fameux bains et sa prostitution sans entraves, l'adultère était relativement plus fréquent qu'aujourd'hui. Dans ces conditions, la sécurité du mariage serait plus grande que jamais. En réalité, on

1. En français dans le texte (N. d. T.).

commence à le discuter. Il est de mauvais augure de voir les médecins écrire des livres remplis de conseils en vue du « mariage parfait ». Les gens sains n'ont nul besoin du médecin. Or, c'est un fait, le mariage d'aujourd'hui est devenu quelque peu précaire. (En Amérique, un quart des unions, en moyenne, sont rompues par le divorce.) Le plus étonnant dans cette affaire, c'est que le bouc émissaire n'est pas le mari, cette fois, mais la femme. C'est d'elle qu'émanent le doute et l'insécurité. Rien d'étonnant qu'il en soit ainsi, car il y a, dans l'Europe d'après-guerre, une telle quantité de femmes non mariées qu'il serait extraordinaire qu'elles ne réagissent point. Un tel amas de misère a d'inévitables conséquences. Il ne s'agit pas, en effet, d'une demi-douzaine de vierges volontaires, ou involontaires, éparses çà et là; mais de millions de femmes. Notre code et notre morale sociale ne répondent en rien à la demande de ces millions d'êtres. Car enfin, l'Eglise peut-elle donner une réponse satisfaisante? Faut-il construire de gigantesques cloîtres pour les y enfermer toutes de façon convenable? Ou bien faut-il étendre encore la prostitution que la police tolère? Tout cela est évidemment impossible, car il ne s'agit ni de saintes, ni de prostituées, mais de femmes normales qui ne peuvent livrer au contrôle policier l'exigence de leur âme. Ce sont des femmes honnêtes, qui veulent bien se marier ou, si ce n'est pas possible, voudraient au moins quelque chose d'approchant. Quand il s'agit de l'amour, idées, institutions et lois ont moins que jamais d'importance pour la femme. Si le droit chemin est impraticable, on prend le chemin détourné.

A l'avènement de notre ère, les trois cinquièmes de la population italienne se composaient d'esclaves, c'est-à-dire d'objets humains sans droits et achetables. Chaque Romain était entouré d'esclaves. L'esclave et sa psychologie submergeaient la vieille Italie, et chaque Romain devenait intérieurement, sans le savoir, un esclave; il

vivait dans une atmosphère d'esclaves et leur psychologie s'emparait de lui par une influence inconsciente. Personne ne peut se protéger contre de telles influences. L'Européen, quel que soit son niveau spirituel, ne peut « impunément » vivre en Afrique, parmi les nègres; insensiblement, leur psychologie pénètre en lui quoi qu'il fasse; il devient nègre inconsciemment. L'expression technique *going black*, bien connue en Afrique, exprime ce phénomène. Ce n'est pas par snobisme que les Anglais considèrent celui qui est né aux colonies, même du sang le plus pur, comme un *slightly inferior*. Il y a là beaucoup de vrai. L'étrange mélancolie et le désir de rédemption de la Rome Impériale, dont on trouve un écho saisissant dans la IV^e *églogue* de VIRGILE, est une conséquence directe de l'influence des esclaves. Et cette sorte d'explosion que fut la diffusion rapide du christianisme, surgissant, pour ainsi dire, du cloaque de Rome — NIETZSCHE disait que c'était une révolte d'esclaves dans la morale — était une réaction fondamentale qui plaçait l'âme du dernier des esclaves à côté de celle du divin César. De semblables processus psychologiques de compensation, moins importants, peut-être, se sont sans doute répétés au cours de l'Histoire. Quand s'édifie une monstruosité psychique ou sociale quelconque, une compensation se prépare, malgré toute législation, contre toute attente.

Ce qui se passe pour la femme, dans l'Europe d'aujourd'hui, est du même genre. Trop de choses inadmissibles, sans vie, se sont amassées et agissent. La secrétaire, la dactylo, la modiste, toutes agissent et, par des millions de canaux souterrains, s'étend l'influence qui mine le *mariage*; car le désir de toutes ces femmes n'est pas d'avoir des aventures amoureuses — seul un sot peut le penser — c'est de se faire épouser. Les *beatae possidentes* (les heureuses possédantes), les femmes mariées, il faut les repousser, généralement sans bruit et sans violence,

mais par l'entêtement silencieux du désir qui agit, chacun le sait, par un charme analogue au regard fascinant du serpent. Telle fut, depuis toujours, la voie de la femme.

Quelle attitude prend, dans ce cas, la femme mariée? Ses opinions sont encore faites de ces vieilles idées que l'homme est le bouc émissaire, que l'amour se manœuvre à volonté, etc. Ces représentations vieilles font qu'elles peuvent se laisser emporter à une grande jalousie. Mais ce n'est que superficiel. Il y a des effets plus profonds. Ni la fierté patricienne des Romains, ni les énormes murs des palais des César n'ont pu s'opposer à l'infection des esclaves. De même, il n'est pas une femme qui puisse se soustraire à l'action mystérieusement accaparante de cette atmosphère, dont l'entoure peut-être sa propre sœur, l'atmosphère déprimante de la vie non-vécue. La vie non-vécue est une puissance irrésistible de destruction qui agit en silence, mais inexorablement. Il en résulte que la femme mariée se met à douter du mariage. La célibataire y croit, parce qu'elle le désire. De même, l'homme croit au mariage; son amour de la vie commode le lui recommande, ainsi que son étrange croyance, toute sentimentale, à des institutions qu'il a toujours une certaine tendance à prendre comme objets de son affection.

Comme les femmes ne perdent jamais, dans les affaires sentimentales, le sens concret des choses, il nous faut porter notre attention vers certain détail particulier : la possibilité de mesures anticonceptionnelles. La question des enfants est une des raisons principales du strict maintien de la responsabilité matrimoniale. Que cette raison vienne à disparaître, et des événements « non encore avenus » peuvent se produire. Elle a, en premier lieu, une valeur spéciale pour la célibataire, qui se procure ainsi la possibilité d'un mariage « approximatif ». Mais elle vaut aussi pour celles d'entre les femmes mariées

« contenant » (ainsi que je l'expose dans l'essai suivant), c'est-à-dire, qui ont des exigences individuelles que le mari ne peut qu'insuffisamment satisfaire. Enfin ce motif a une très grande importance pour toutes les femmes, en général, parce qu'il supprime l'attente continuelle d'une grossesse et le souci d'une famille sans cesse grandissante. Cette libération de la soumission à la nature provoque le déclenchement d'importantes forces psychiques, qui cherchent inévitablement à s'employer. Chaque fois qu'elle reste sans but qui lui convienne, une telle masse d'énergie provoque un trouble de l'équilibre mental. L'énergie sans but conscient renforce l'inconscient : d'où l'incertitude et le doute.

A cela vient s'ajouter la discussion, plus ou moins ouverte, de la question sexuelle — discussion dont il ne faudrait pas sous-estimer l'importance. Ce domaine, autrefois si obscur, est placé de nos jours dans la pleine lumière des intérêts scientifiques et autres. On peut, en société, entendre et dire des choses qui, autrefois, eussent été impossibles. Très nombreux sont ceux qui ont appris à penser avec plus de liberté et plus de franchise et qui, par suite, ont compris l'énorme importance de cette question.

La discussion du problème sexuel n'est, il est vrai, que l'amorce quelque peu brutale d'une question infiniment plus profonde, devant laquelle pâlit son importance : celles des *rappports spirituels entre les deux sexes*. Avec elle, nous pénétrons réellement dans le domaine de la femme. La psychologie de la femme repose sur le principe du grand Éros qui unit et sépare, tandis que l'homme s'attache, depuis toujours, au Logos comme principe suprême. En langage moderne, on pourrait traduire le concept de l'Éros par : « relation spirituelle » et celui du Logos par « intérêt objectif ». Tandis que, dans l'esprit de l'homme ordinaire, l'amour proprement

dit se confond avec l'institution du mariage et qu'il n'y a plus, en dehors de celui-ci, qu'adultère ou amitié correcte, le mariage, pour la femme, n'est pas une institution, mais une relation humaine érotique; du moins, elle voudrait le croire. (Comme Éros n'est nullement naïf chez elle, qu'il permet d'y joindre des motifs inavoués, — conquête, par le mariage, d'une situation sociale, etc..., — le principe ne peut être appliqué dans toute sa pureté.) Elle se représente le mariage comme une relation exclusive, dont elle supporte d'autant plus facilement l'exclusivité sans s'ennuyer à mort qu'elle peut, si elle a des enfants ou de proches parents, avoir avec eux des relations aussi étroites qu'avec son mari. Peu importe qu'elles ne soient pas sexuelles : elle tient en somme moins aux relations sexuelles qu'aux relations spirituelles. Mais il suffit qu'elle et son époux croient à l'exclusivité et à l'unicité de leur rapport. S'il est le « contenant », il se sent étouffé par cette dite exclusivité, surtout s'il ne remarque pas que l'exclusivité de son épouse n'est qu'un pieux mensonge. En réalité, elle la répand sur ses enfants et, le cas échéant, sur sa famille; d'où une foule de relations intimes. Si son mari avait des relations de même genre avec d'autres personnes, elle en éprouverait une furieuse jalousie. Mais la plupart des hommes sont aveugles au point de vue érotique, parce qu'ils commettent l'impardonnable méprise de confondre l'Éros avec la sexualité. L'homme s'imagine posséder une femme parce qu'il la possède sexuellement. Or il n'est pas de moment où il la possède moins. Car, pour la femme la relation érotique seule importe. Le mariage est pour elle une relation à laquelle s'ajoute la sexualité. Comme cette dernière, à cause de ses conséquences, est une chose formidable, il est bon de la tenir en lieu sûr. Devenue moins dangereuse, elle est aussi moins importante et la question de la relation passe au

premier plan. Alors la femme se heurte chez l'homme à de grosses difficultés. Car cette question concerne un domaine obscur et pénible pour l'homme. Il ne l'aime que dans le cas où c'est la femme qui en souffre, c'est-à-dire quand il est le « contenu », autrement dit, quand elle peut se représenter des relations avec un autre homme et se trouve par suite en désaccord avec elle-même. Dans ce cas, c'est elle qui est aux prises avec le problème pénible tandis qu'il n'a pas besoin de considérer le sien, ce qui lui est un grand soulagement. Sa situation favorable et imméritée est celle du voleur qui a été devancé par un confrère que la police a surpris. Il est, d'un coup, transformé en spectateur honnête et désintéressé. Dans une situation autre, un homme considère la discussion de la relation personnelle comme toujours pénible et ennuyeuse, tout comme l'épouse considérerait le désir de son mari de l'interroger sur la « Critique de la raison pure ». L'Éros appartient pour l'homme au pays des ombres et l'embrouille dans l'inconscient féminin, dans le « spirituel », tandis que le Logos, pour la femme, n'est qu'une ennuyeuse subtilité, à moins qu'il ne lui fasse peur et ne provoque son dégoût.

Vers la fin du XIX^e siècle, quand la femme consentit à faire à la masculinité une concession en s'établissant comme facteur indépendant au sein du monde social, l'homme, de son côté, avec quelque hésitation il est vrai, en fit une à la féminité en créant une nouvelle psychologie des phénomènes complexes qu'inaugura la Psychologie sexuelle de FREUD. Combien cette psychologie est redevable à l'influence directe des femmes, — la médecine psychothérapeutique est encombrée de femmes, — on pourrait écrire un livre à ce sujet. Je pense, ici, non pas seulement à la psychologie analytique, mais aux débuts de la psychologie pathologique en général : les « grands » cas, en très forte majorité, à commencer par la « voyante

de Prévost », ce furent des femmes qui se donnaient inconsciemment sans doute, une énorme peine pour mettre brutalement en évidence leur psychologie et, avec elle, celle des phénomènes psychologiques complexes. M^{me} HAUFFE, comme HÉLÈNE SMITH et M^{me} BEAUCHAMP, se sont assurés ainsi une sorte d'immortalité, analogue à celle de ces guéris méritoires qui firent la renommée d'un lieu de miracles.

Le matériel empirique de la psychologie complexe provient donc des femmes dans une étonnante proportion. Cela n'a rien de particulièrement surprenant, puisque la femme est infiniment plus « psychologique » que l'homme. Lui se contente, le plus souvent, de la seule « logique ». Tout ce qui est « spirituel », « inconscient », etc., lui répugne, lui paraît indécis, vague ou maladif. Il veut l'objectif, ou le réel, non des sentiments et des fantaisies qui portent à faux ou dépassent le but. Au contraire, la femme veut, la plupart du temps, savoir ce que l'homme sent à propos d'une chose, plutôt que de connaître la chose elle-même. Pour elle, est seul utile ce en quoi l'homme ne voit que futilités ou impédimenta. Aussi est-il naturel que ce soit la femme qui présente la psychologie la plus immédiate et la plus riche et bien des choses peuvent se remarquer très clairement chez elle, qui ne sont, chez l'homme, que des processus indécis d'arrière-plan, dont il ne veut même pas convenir. Or la relation humaine, contrairement aux explications objectives et aux conventions, passe par le spirituel, domaine intermédiaire qui va du monde des sens et des affects jusqu'à l'esprit, empruntant à l'un et à l'autre, sans rien perdre cependant de son étrange nature particulière.

Il est nécessaire que l'homme s'aventure sur ce terrain, s'il veut apporter à la femme une certaine compréhension. De même que les circonstances l'obligèrent, elle,

à s'attribuer une part de virilité, pour ne pas rester engoncée dans une féminité surannée et tout instinctive, étrangère au monde, où, sorte de poupon intellectuel, elle se sent perdue, de même l'homme se verra contraint de développer en lui une part de féminité, c'est-à-dire de se placer au point de vue psychologique et érotique, s'il ne veut point courir sans espoir, comme un collégien rempli d'admiration et au risque d'être absorbé par elle, vers la femme qui le devance.

A la virilité exclusive et à la féminité exclusive suffit le traditionnel mariage moyenâgeux, très louable institution qui a souvent fait ses preuves dans la pratique. Mais l'homme d'aujourd'hui éprouve bien des difficultés à retourner vers elle et il lui arrive de n'y point réussir du tout; car cette forme de mariage ne peut exister que si l'on exclut le problème posé par le temps présent. Sans doute beaucoup de Romains purent fermer les yeux et négliger le problème des esclaves, ainsi que celui du christianisme; ils passèrent leurs jours dans une inconscience plus ou moins agréable. Ils pouvaient le faire parce qu'ils n'avaient pas de présent, mais seulement un passé. Il n'est pas de temps présent pour tous ceux qui ne voient aucun problème dans le mariage. Nulle raison alors de ne pas les proclamer heureux! Mais l'homme d'aujourd'hui trouve bien trop de problèmes à résoudre dans le mariage. J'ai entendu un savant allemand s'écrier devant plusieurs centaines de personnes : « Nos mariages sont des semblants de mariages. » J'ai admiré sa courageuse sincérité. D'ordinaire, on s'exprime indirectement, au moyen de bons conseils sur la conduite à tenir pour ne pas heurter l'idéal. Or, pour la femme d'aujourd'hui — les hommes devraient s'en souvenir — le mariage moyenâgeux n'est plus un idéal. Elle se dissimule, il est vrai, à elle-même ce doute et sa résistance; l'une parce qu'elle est mariée, et, par

conséquent, trouve tout à fait inopportun que la porte du coffre-fort ne ferme pas hermétiquement; l'autre, parce qu'elle est célibataire et trop « comme il faut » pour prendre délibérément conscience de sa tendance. Cependant, la part de virilité qu'elles ont acquise les empêche, toutes deux, de considérer la forme traditionnelle du mariage comme une affaire de bon aloi (« Il sera ton seigneur »). Virilité signifie : savoir ce que l'on veut et faire le nécessaire pour atteindre le but. Une fois qu'on l'a appris, il est clair qu'on ne peut l'oublier sans subir un énorme dommage moral. L'indépendance et la critique, acquises au moyen de ce savoir, sont des valeurs positives, et c'est ainsi que la femme les éprouve. Aussi ne veut-elle plus les abandonner. Inversement, l'homme, qui acquit au prix d'efforts non négligeables, douloureux même, la compréhension nécessaire de son âme, n'y renoncera pas non plus : il est trop persuadé de la valeur de son acquisition.

Vu de loin, on penserait qu'ainsi l'homme et la femme seraient en état de rendre la mariage parfait. En réalité, quand on y regarde de plus près, il n'en est pas ainsi; au contraire, un conflit naît d'abord parce que l'homme ne comprend pas ce que la femme fera par conscience d'elle-même et parce que les sentiments qu'il découvre en lui éveillent la désapprobation de la femme. Ce que tous deux ont découvert, ce ne sont pas des vertus ou des valeurs en elles-mêmes, mais par rapport à ce qu'ils désireraient, quelque chose *d'inférieur*, que l'on pourrait condamner à bon droit s'il fallait y voir la manifestation d'un arbitraire ou d'une humeur personnelle. C'est ce qui arrive ordinairement. Ce n'est cependant qu'une demi-injustice. La virilité de la femme et la féminité de l'homme sont de moindre valeur, et il est regrettable que l'on ajoute à la valeur entière une valeur moindre. D'un autre côté pourtant, les ombres font partie de la person-

nalité totale; le fort doit pouvoir être faible de quelque façon, l'intelligent, sot par quelque côté, sinon l'être humain deviendrait invraisemblable et tout dégénérerait en pose et en bluff. N'est-ce pas une vieille vérité que la femme aime la faiblesse du fort plus que sa force, et la sottise de l'intelligent plus que son intelligence? Ce que veut l'amour de la femme, c'est l'homme tout entier, non pas l'homme seulement, mais en plus l'indice de sa négation. L'amour, chez la femme, n'est pas un sentiment en effet — il ne l'est que chez l'homme — il est une volonté de vivre, parfois terriblement dépourvue de sentimentalité, et qui peut même la conduire au sacrifice de soi. Un homme ainsi aimé ne peut échapper à ce qu'il y a d'inférieur en lui, car il ne peut répondre à cette réalité que par sa propre réalité. Et la réalité humaine n'est pas une belle apparence, mais un portrait fidèle de l'éternelle nature humaine, qui unit, sans distinction, l'humanité entière, image de la vie avec ses hauts et ses bas et commune à tous. Dans cette réalité, nous ne sommes plus des personnes différenciées (*persona* = masque), nous sommes des êtres conscients du lien commun qui existe entre les hommes. Sans souci de la distinction, sociale ou autre, de notre personnalité, voici que me saisit ici le problème d'aujourd'hui que je n'aurais pas attaqué de moi-même — du moins je me l'imagine. Mais je ne puis plus le nier; je sens et je sais que je suis un de ces êtres et que ce qui les agite m'agite aussi. Dans notre force, nous sommes indépendants et isolés; nous pouvons forger nous-mêmes notre destinée; dans notre faiblesse, par contre, nous sommes dépendants et, pour cette raison, unis; nous devenons malgré nous les instruments du destin, car ce n'est pas notre volonté, mais celle de l'espèce qui se fait alors entendre.

Ce qu'ont gagné les deux sexes à cette assimilation est une infériorité, si on le considère du point de vue du

monde fictif à deux dimensions, et une prétention immorale, si l'on y voit une exigence personnelle. Pour la vie de la société, au contraire, on gagne à surmonter l'isolement personnel et la réserve intéressée au profit d'une participation active à la solution des problèmes actuels.

Donc, si la femme d'aujourd'hui desserre, consciemment ou non, par son indépendance spirituelle ou économique, la rigoureuse cohésion du mariage, elle ne le fait pas par lubie personnelle, mais poussée par une volonté de vie de l'ensemble des humains qui la dépasse de beaucoup et fait d'elle, femme seule, un instrument.

L'institution du mariage (qui est même un sacrement, pour la religion) représente une valeur sociale et morale si évidente qu'il est compréhensible que son relâchement soit regardé comme peu désirable, même comme révoltant. L'imperfection humaine détonne toujours dans l'harmonie de nos idéaux. Par malheur, personne ne vit dans un monde conforme à ses désirs, mais dans le monde réel où le bien et le mal se heurtent et se détruisent, où les mains qui veulent et doivent créer ou construire ne peuvent éviter de se salir. Chaque fois que se produit un événement grave, quelqu'un vient affirmer, au milieu d'applaudissements nourris, qu'il ne s'est rien passé et que tout est dans l'ordre. Je le répète : celui qui veut penser et vivre ainsi vit en dehors de l'actualité. Que l'on examine à la loupe de la critique un mariage quelconque : si la mesure de misères et de difficultés extérieures n'est pas remplie au point d'empêcher et d'éteindre toute psychologie, on pourra y découvrir les symptômes d'un relâchement plus ou moins secret, et voir qu'il y a des « problèmes du mariage », depuis les humeurs insupportables jusqu'à la névrose et l'adultère. Malheureusement, comme toujours, ceux qui peuvent encore supporter de rester dans l'inconscience sont inimitables, ce qui veut dire que leur bon

exemple n'est pas assez contagieux pour que des hommes plus conscients puissent redescendre au niveau de la simple inconscience.

Pour les nombreux individus qui ne peuvent vivre le présent, il est de la plus haute importance de croire à l'idéal du mariage et de le conserver; on ne gagne absolument rien à la destruction d'un idéal d'une valeur indubitable, si l'on ne le remplace pas par quelque chose de meilleur. Aussi la femme hésite-t-elle, mariée ou non; ne pouvant se placer nettement du côté de la rébellion, elle reste dans un doute obscur. Elle ne le fait évidemment pas à la façon de cette femme, écrivain féministe, qui, après toutes sortes d'expériences, se réfugie dans le port abrité du mariage, qu'elle considéra désormais comme la meilleure des solutions, où tous ceux qui n'ont pas réussi, après en avoir été pour leurs frais, peuvent terminer leurs jours dans un pieux renoncement. La femme d'aujourd'hui n'agit pas aussi raisonnablement. Son mari en sait quelque chose.

Tant qu'un paragraphe du code ne définira pas de façon précise ce qu'est l'adultère, la femme sera bien obligée de rester dans le doute. Mais le code sait-il ce que c'est que l'adultère? Sa définition est-elle une vérité éternelle, découverte une fois pour toutes? En réalité, du point de vue psychologique, le seul qui importe vraiment pour la femme, le code est un méchant ouvrage bien misérable, comme tout ce que l'homme imagine pour donner à l'amour une expression compréhensible. Car il ne s'agit, pour la femme, ni du « contact des organes génitaux » ou autres formules du même goût qu'invente l'entendement mâle, si aveugle quand il est question d'Éros et que répète cette diabolique « opinion » de la femme; il ne s'agit pas non plus d'« erreurs matrimoniales », de « relations sexuelles extra-matrimoniales », ni de « tromper son mari » : il s'agit de l'amour. Celui-là

seul qui croit au caractère inviolable du mariage traditionnel peut s'abaisser aux trivialités désignées par le code, de même que celui-là seul qui croit en Dieu peut blasphémer réellement. Mais celui qui doute du mariage ne peut commettre l'adultère; peu lui importe le paragraphe; il se sent, comme saint Paul, par-delà la loi, dans l'état supérieur de l'amour. Cependant, comme tous les fervents de la loi la transgressent fréquemment par sottise, par séduction, par vice, la femme d'aujourd'hui finit par se demander si elle n'appartient pas à la même catégorie. Le point de vue traditionnel l'y range en effet. Il faut qu'elle le sache pour que soit brisée en elle l'idole de la *respectabilité*. Quelqu'un est respectable, comme le dit le mot, quand il peut se montrer, quand il répond à l'attente publique, en d'autres termes, c'est un masque idéal, bref, une supercherie. La *forme convenable* n'est pas de la supercherie, mais quand la respectabilité refoule l'âme, contenu véritable voulu de Dieu, on est ce que Jésus-Christ appelle « un sépulcre blanchi ».

La femme d'aujourd'hui a pris conscience de cette réalité indéniable qu'elle n'atteint à ce qu'il y a de plus élevé et de meilleur en elle que dans l'état d'amour et ce savoir la pousse à cette autre connaissance que l'amour est au-delà de la loi; mais là contre se dresse la respectabilité personnelle. C'est cette tendance que l'on a coutume de considérer comme l'opinion publique. Ce serait là le moindre mal : le pire, c'est que cette opinion est profondément enracinée en elle. Elle lui parvient comme une voix intérieure, une sorte de conscience, et cette puissance la tient en échec. Elle ne se rend pas compte encore de la collision qui pourrait se produire entre sa propriété la plus personnelle, la plus intime et l'histoire. Un tel conflit est, pour elle, ce qu'il y a de plus inattendu et de plus absurde. Mais qui donc a pleine-

ment conscience que l'histoire ne se trouve pas dans de gros volumes, mais dans notre sang? Une infime minorité.

Tant que la femme vit la vie du passé, elle n'entre nullement en collision avec l'Histoire; mais à peine commence-t-elle à s'écarter, si peu que ce soit, d'une tendance culturelle qui domine l'histoire, qu'elle sent tout le poids de l'inertie historique; et ce heurt inattendu peut la briser, à mort peut-être. Son hésitation et son doute sont compréhensibles, elle se trouve non seulement dans une situation extraordinairement pénible et équivoque, voisinant avec toutes sortes de malpropretés et de vilénies, mais aussi entre deux puissances universelles, l'inertie historique et la force créatrice divine.

Qui lui en voudrait? La plupart des hommes n'ont-ils pas l'habitude de préférer le *laudabiliter se subjecit* (il s'est honorablement soumis) au sens figuré, au conflit, presque sans issue, de savoir s'il faut faire ou ne pas faire l'histoire? Il ne s'agit finalement de rien moins que de savoir si l'on veut être « sans histoire » et, faire ou ne pas faire l'histoire. Personne ne fait l'histoire s'il n'ose risquer sa peau en conduisant jusqu'au bout l'expérience qu'est sa vie et s'il ne la considère pas comme un commencement et non comme une continuation. *Continuer*, l'animal lui-même sait le faire; *commencer* est la prérogative de l'homme, la seule qui le mette au-dessus de la bête.

Sans aucun doute, la femme d'aujourd'hui est, au fond d'elle-même, préoccupée de ce problème. Ainsi se manifeste en elle une tendance générale, inhérente à la civilisation, vers un développement plus complet de l'être humain, une aspiration vers une plénitude intelligente, un dégoût sans cesse grandissant de la stupide partialité, du caractère instinctif et de l'évène-

ment aveugle. L'âme de l'Européen n'a pas oublié la leçon de la guerre, bien que sa conscience ait pu oublier beaucoup. La femme sait de plus en plus que l'amour seul lui donne la plénitude de développement, de même que l'homme commence à saisir que l'esprit seul donne à sa vie son sens le plus noble et tous deux, au fond, cherchent le rapport spirituel qui les unira, parce que l'amour a besoin, pour se compléter, de l'esprit, et l'esprit, de l'amour.

La femme sent que le mariage ne présente plus de réelle sécurité; que lui importe, en effet, la fidélité du mari, si elle sait que ses sentiments et ses pensées restent en dehors et qu'il est simplement trop raisonnable et trop lâche pour les suivre? Que lui importe sa propre fidélité si elle sait que seul son droit légal de propriété y trouve son compte, tandis que son âme dépérit? Elle pressent une fidélité supérieure, fidélité en esprit et en amour, par-delà les faiblesses et les imperfections des hommes. Peut-être découvrira-t-elle encore que ce qui est faible et imparfait, ce qui est une douloureuse erreur, un égarement générateur d'angoisse, est susceptible d'une double interprétation selon sa nature double : ce sont des degrés qui conduisent vers les profondeurs du généralement humain et, finalement, dans le marais de l'inconscient et de l'égarement, quand l'individu abandonne le point d'appui qu'il trouve dans sa distinction personnelle; mais celui qui sait se garder apprendra alors seulement ce que cela signifie d'être soi-même s'il doit descendre au-dessous de lui-même dans l'indifférenciation humaine. Qu'est-ce, en effet, qui pourrait autrement la délivrer de la solitude intérieure qu'est la différenciation personnelle? Et qu'est-ce qui pourrait par ailleurs lui être le pont spirituel vers l'humanité? Celui qui se trouve là-haut et partage ses biens entre les pauvres est, par l'élévation de sa vertu, ravi à l'humanité,

et plus il fait pour les autres, dans l'oubli et le sacrifice de soi, plus il s'éloigne intérieurement de l'humain.

Ce beau mot « humain », dans son sens dernier, ne désigne rien de beau, rien de vertueux, rien d'intelligent, mais une *moyenne inférieure*. C'est le pas que Zarathoustra ne put faire, le pas vers « l'homme le plus laid », l'homme véritable. La résistance qu'on lui oppose, l'angoisse qu'il provoque, prouvent combien grandes sont l'attraction et la force de séduction de l'inférieur. S'en séparer complètement ne résout pas le problème; c'est se donner une illusion, c'est méconnaître essentiellement sa valeur et son sens. Qu'est, en effet, une hauteur sans la profondeur, une lumière qui ne jette aucune ombre? Aucun bien ne peut croître sans qu'en face de lui se dresse le mal. « Tu ne peux être délié d'aucun péché que tu n'as pas commis », disait Karpocrates; parole profonde pour ceux qui veulent comprendre; et pour ceux qui le veulent, merveilleuse occasion aussi de tirer de fausses conclusions. Or cet inférieur qui réclame son droit à la vie dans l'homme plus conscient, donc plus parfait, *ce n'est pas ce à quoi le simple plaisir peut l'entraîner, mais ce qu'il craint*.

Ce que je viens de dire ne s'adresse pas à l'homme jeune, — il devrait ignorer tout cela, — mais à l'homme déjà mûr, que son expérience de la vie a rendu capable d'une conscience plus large. On ne possède pas le présent de prime abord; on y pénètre bien plutôt peu à peu; car sans passé, il n'est pas de présent. Le jeune être humain n'a pas encore de passé et pour cette raison pas de présent. Aussi ne crée-t-il pas de culture, mais seulement l'existence. C'est l'avantage et le devoir de l'âge mûr, qui a déjà franchi le midi de la vie, de produire de la culture.

L'âme de l'Europe est déchirée par l'inférieure barbare de la guerre. Tandis que l'homme a du travail à

pleines mains pour réparer les dommages extérieurs, la femme entreprend — inconsciemment comme toujours — de guérir les plaies intérieures, et pour ce travail, il lui faut, comme instrument le plus précieux, le *rappor spirituel*. Or, rien ne s'y oppose plus fortement que l'isolement du mariage moyenâgeux, puisqu'il le rend tout à fait superflu. Il n'est possible qu'avec une certaine distance spirituelle; de même, la moralité suppose toujours la liberté. C'est pourquoi la tendance inconsciente de la femme est de relâcher le mariage et la famille, nullement de les détruire. La destruction serait un excès non seulement immoral, mais maladif. Comment ce but sera-t-il atteint dans chaque cas particulier? Il faudrait, pour l'expliquer, des volumes de casuistique. La femme, comme la nature, a l'habitude d'emprunter des voies indirectes sans préciser son but. Pour l'atteindre, elle réagit à d'imperceptibles insuffisances par des lubies, des affects, des opinions et des actes dont l'apparente absurdité, malice ou morbidité, flegme et manque d'égards sont fort pénibles à l'homme, aveugle à l'Éros.

La méthode indirecte de la femme est dangereuse; elle peut compromettre sans retour son espoir. Aussi la femme d'aujourd'hui aspire-t-elle à une prise de conscience plus haute, à un sens et une détermination précise de son but, pour échapper elle-même au dynamisme aveugle de sa nature. Elle cherche cela dans la théosophie et dans toutes sortes de bizarreries. En d'autres temps, la religion dominante lui eût indiqué le but dernier; mais aujourd'hui, la doctrine religieuse ramène au Moyen âge, à l'esseulement si contraire à la culture et d'où est sortie toute la formidable barbarie de la guerre; elle réserve l'âme trop exclusivement à Dieu; l'être humain n'y trouve pas son compte. Mais Dieu lui-même ne peut prospérer dans une humanité

qui souffre de disette spirituelle. A cette faim, l'âme de la femme réagit, car c'est l'Éros qui unit là où le Logos sépare et clarifie. La femme d'aujourd'hui a devant elle une énorme tâche culturelle qui marque peut-être l'aube d'une ère nouvelle¹.

1. Cette étude parut pour la première fois dans l'*Europäische Revue*, n° d'octobre 1927. Kurt Vowinkel, éditeur, Berlin, puis comme publication séparée chez Rascher à Zürich, en 1930. Paru en français dans les « Essais de psychologie analytique ».

CHAPITRE XI

LE MARIAGE, RELATION PSYCHOLOGIQUE

Le mariage, en tant que relation psychologique, est un ensemble fort compliqué. Il se compose de toute une série de données subjectives et objectives, de nature souvent très hétérogène. Comme je tiens à me limiter, dans ces pages, au problème psychologique du mariage, il me faudra écarter définitivement les données objectives, juridiques et sociales, bien qu'elles exercent une influence énorme sur les rapports psychologiques entre époux.

Chaque fois que nous parlons de « relation psychologique », nous supposons l'existence de la *conscience*. Il n'y a point de « relation psychologique » entre deux êtres à l'état inconscient. Du point de vue psychologique, il ne saurait en exister aucune. Mais si l'on se plaçait à un autre point de vue, physiologique par exemple, on pourrait trouver entre eux une relation quelconque, — sans qu'on puisse la considérer comme psychologique. Évidemment cette inconscience ne se présente jamais aussi totale que nous la supposons; mais on rencontre des inconsciences partielles d'une étendue considérable. Leur ampleur marque les limites de la relation psychologique.

Chez l'enfant, la conscience émerge des profondeurs

de la vie psychique inconsciente, d'abord flots isolés qui s'unissent peu à peu pour former un « continent », une conscience continue. Le processus progressif de développement mental est une *extension de la conscience*. Dès que la conscience continue a fait son apparition, est apparue aussi la possibilité d'une relation psychologique. La conscience n'est jamais que conscience du moi, du moins à notre avis. Pour être conscient de moi-même, il faut que je puisse me distinguer des autres. Sans cette distinction, aucune relation ne peut avoir lieu. Bien qu'elle existe généralement, elle présente toujours des lacunes, ce qui est naturel, puisque des régions, peut-être très étendues, de la vie psychique deviennent inconscientes. Les contenus inconscients ne peuvent donner lieu à aucune distinction; aussi ne saurait-il y avoir, dans cette sphère, la moindre relation. Là règne encore l'état inconscient d'autrefois, *l'identité primitive* du « moi et de l'autre », l'absence totale de toute relation.

À l'âge nubile, il est vrai, tout jeune être humain possède la conscience du moi (la jeune fille ordinairement plus que le jeune homme); mais il n'y a pas bien longtemps que cette conscience a émergé des brumes de l'inconscience première; aussi de vastes régions sont-elles encore plongées dans l'ombre de l'inconscience, entravant, partout où elles s'étendent, les possibilités d'une relation psychologique. Pratiquement, cela veut dire que le jeune être humain ne possède des autres, aussi bien que de lui-même, qu'une connaissance incomplète; il ne sera, par conséquent, qu'insuffisamment informé des motifs de ceux qui l'entourent ainsi que des siens propres. Ce sont en général des motifs inconscients surtout qui déterminent ses actes. Naturellement, il a l'impression subjective qu'il est parfaitement conscient, parce que l'on surestime toujours les contenus momentanés de la conscience, et l'on est, et reste, bien étonné de découvrir

que ce que nous considérons comme un sommet péniblement atteint, n'est en réalité que le degré inférieur d'un très long escalier. Plus est étendu le champ de l'inconscience, plus est restreinte la liberté du choix pour le mariage. La *fatalité* qui s'observe si nettement dans la passion amoureuse en est la manifestation subjective. Quand il n'y a pas de passion, cette fatalité peut néanmoins exister, sous une forme, il est vrai, moins agréable.

Les motivations encore inconscientes sont de nature personnelle et générale. Ce sont d'abord celles qui proviennent de *l'influence des parents*. Pour le jeune homme, c'est le rapport qui l'unit à sa mère qui exerce une influence déterminante; pour la jeune fille, celui qui la lie à son père. En première ligne, c'est le degré de fixation aux parents qui influence, favorise ou entrave inconsciemment le choix de l'époux. Une affection consciente pour les parents favorise le choix d'un conjoint ressemblant au père ou à la mère. Par contre, une fixation inconsciente (qui ne se manifeste pas nécessairement par de l'affection consciente) rend ce choix plus difficile et occasionne des modifications particulières. Pour comprendre ces dernières, il est tout d'abord indispensable de savoir d'où provient la fixation inconsciente aux parents et dans quelles conditions elle exerce sa contrainte pour influencer, ou même empêcher, le choix conscient. En règle générale, *tout ce que les parents auraient pu vivre, si des raisons artificielles ne les en avaient empêchés, est transmis aux enfants sous une forme inversée*; autrement dit, la vie des enfants se trouve inconsciemment orientée de telle sorte qu'elle compense ce que les parents n'ont pu réaliser dans la leur. De là vient que les parents à moralité exagérée ont des enfants immoraux; qu'un père irresponsable et déchu a un fils animé d'une ambition morbide, et ainsi de suite. Les conséquences les plus néfastes ont pour origine *l'inconscience artificielle*

des parents. C'est, par exemple, le cas de la mère, qui, se maintenant artificiellement inconsciente pour sauvegarder les apparences d'une bonne vie conjugale, enchaîne inconsciemment son fils à elle-même, comme substitut de son mari en quelque sorte. Si cette attitude n'entraîne pas toujours le jeune homme à l'homosexualité, elle le pousse, en tout cas, à un choix différent de celui qui correspondrait à sa véritable nature. Il épousera, par exemple, une jeune fille notoirement inférieure à sa mère à lui, et qui ne pourra, par conséquent, lui faire concurrence; ou bien il tombera entre les mains d'une femme tyrannique et prétentieuse, qui l'arrachera pour ainsi dire à sa mère. Lorsque l'instinct n'a pas été mutilé, le choix de l'époux peut rester en dehors de ces influences; mais tôt ou tard cependant, celles-ci se feront sentir sous forme d'inhibitions. Au point de vue de la conservation de l'espèce, un choix instinctif plus ou moins pur serait sans doute le meilleur; mais au point de vue psychologique, il n'est pas toujours heureux; car il y a souvent une différence extrêmement grande entre la personnalité purement instinctive et la personnalité différenciée dans son individualité. Dans un cas pareil, il peut se faire que le choix purement instinctif améliore ou régénère la race; par contre, il anéantit le bonheur individuel. (« L'instinct » n'est naturellement ici qu'une notion d'ensemble désignant les facteurs organiques et psychiques de toutes sortes, dont nous ignorons presque complètement la nature.)

Si l'on ne voyait dans l'individu qu'un instrument de conservation de l'espèce, le choix matrimonial purement instinctif serait de beaucoup le meilleur. Mais comme les fondements de ce choix sont inconscients, on ne peut bâtir sur eux qu'une sorte de rapport impersonnel, analogue à celui que l'on observe fort bien chez les hommes primitifs. La « relation », si toutefois l'on peut parler ici

de relation, n'est guère qu'un rapport sans relief et distant, de nature nettement impersonnelle, entièrement réglé par des coutumes et des préjugés transmis, prototype de tout mariage de convention.

Tant que la raison, ou la ruse, ou ce que l'on appelle d'ordinaire l'affectueuse sollicitude des parents, n'arrange pas le mariage des enfants et que l'instinct primitif n'a pas été faussé chez eux par une éducation maladroite ni par l'influence secrète des complexes parentaux amassés et négligés, le choix de l'époux se fera normalement, sous la poussée de motivations instinctives inconscientes. L'inconscience abolit la différenciation et crée l'identité inconsciente. La conséquence pratique en est que chacun des conjoints suppose chez l'autre une structure psychique analogue à la sienne. La sexualité normale, expérience qu'ils partagent, et qui semble avoir chez eux la même orientation, renforce ce sentiment d'unité et d'identité. On appelle cet état *harmonie totale* ; on le chante comme un grand bonheur (« un cœur et une âme »), et à juste raison, sans doute, car le retour à cet état d'inconscience et d'unité instinctive d'autrefois est comme un retour à l'enfance (d'où le comportement puéril de tous les amoureux) et plus encore, c'est comme un retour dans le sein maternel, dans les eaux mystérieuses, pleines d'une abondance créatrice encore inconsciente. En vérité, il est impossible de le nier, c'est faire vivre en soi la divinité dont la toute-puissance efface et engloutit tout ce qui est individuel. C'est une véritable communion avec la vie et la destinée impersonnelle. La volonté opiniâtre de conservation personnelle est brisée : la femme devient mère, l'homme devient père et tous deux perdent de ce fait leur liberté pour devenir les instruments de la vie en marche.

La relation se maintient dans les limites de la fin biologique instinctive : la conservation de l'espèce.

Cette fin étant de nature collective, la relation psychologique entre les époux est aussi, en substance, de même nature collective, et au point de vue psychologique elle ne pourra être considérée comme une *relation individuelle*. On ne pourra parler de cette dernière que si la nature des motifs inconscients est reconnue et si l'identité primitive est abolie dans une large mesure. Une union parvient rarement, pour ne pas dire jamais, sans heurt et sans crise, à la relation individuelle. La prise de conscience ne se fait jamais sans douleur. Maintes voies y mènent qui toutes suivent certaines lois. La transformation commence ordinairement au *début de la seconde moitié de la vie*. Le midi de la vie est un point de la plus haute importance psychologique. L'enfant commence sa vie psychologique dans un milieu très restreint, dans le domaine fermé de la mère et de la famille. A mesure qu'il mûrit, son horizon s'élargit en même temps que sa sphère d'influence. Ses intentions et ses espérances visent à l'extension de sa sphère personnelle de puissance et de possession, son désir se tend de plus en plus vers le monde extérieur. La volonté individuelle s'identifie de jour en jour davantage aux fins naturelles des facteurs inconscients. Ainsi l'homme en arrive à insuffler aux choses sa propre vie en quelque sorte, si bien qu'elles finissent par vivre d'elles-mêmes, se multiplier, et qu'il se trouve insensiblement dépassé par elles. Les mères sont distancées par leurs enfants, les hommes, par leurs œuvres; ce qui fut créé d'abord péniblement, peut-être au prix de très grands efforts, ne peut plus être entravé dans sa marche. D'abord c'était de la passion; puis ce fut une obligation et, finalement, c'est un insupportable fardeau, un vampire qui a sucé la vie de son créateur. Le midi de la vie est l'instant du déploiement extrême où l'homme est tout entier à son œuvre, avec tout son pouvoir et tout son vouloir. Mais c'est aussi l'instant où naît le crépuscule : la deuxième

moitié de la vie commence. La passion change de visage et prend dès lors le nom de devoir; impitoyablement le « je veux » devient un impérieux « tu dois »; les sinuosités du chemin, qui jadis apportaient surprises et découvertes, deviennent des habitudes. Le vin ne fermente plus, la clarification commence. Si tout va bien, l'homme développe des tendances conservatrices. Ce n'est plus en avant, mais en arrière que l'on regarde involontairement; et l'on commence à se rendre compte à soi-même de la manière dont la vie s'est développée jusque-là. On en recherche les véritables motifs et des découvertes surgissent. Les réflexions critiques qu'il fait sur lui-même et sur son destin dévoilent à l'homme la particularité de son être. Mais ces acquisitions ne lui viennent pas sans peine; elles succèdent à des bouleversements violents. La seconde moitié de la vie se proposant d'autres buts que la première, l'individu qui persévère trop longtemps dans l'attitude juvénile court au-devant d'un désaccord avec sa volonté profonde. La conscience cherche toujours à progresser, obéissant pour ainsi dire aux lois de sa propre inertie; mais l'inconscient la retient parce que la force et la volonté internes nécessaires à un développement ultérieur sont épuisées. Ce désaccord avec soi-même provoque du mécontentement et comme on n'a nullement conscience de l'état dans lequel on se trouve, on en projette généralement les causes sur le conjoint. De là cette atmosphère critique, condition préalable à toute prise de conscience. Ordinairement cet état n'est pas simultané chez les deux époux. La vie conjugale la plus parfaite ne pourrait effacer les dissemblances individuelles des conjoints au point d'aboutir à une identité absolue de leurs états mentaux. Le plus souvent, l'un s'adapte plus vite que l'autre à la vie conjugale. Si c'est un rapport positif qui le fixe à ses parents, l'adaptation au conjoint se fera sans difficulté; celui qui, au contraire, est uni aux

parents par des liens plus profonds et inconscients s'en trouvera gêné. Car dans ce cas l'adaptation complète ne pourra se faire que plus tard; mais ayant été plus difficile à réaliser, peut-être durera-t-elle plus longtemps. La *différence de rythme* d'une part, *l'envergure de la personnalité spirituelle* d'autre part, voilà les facteurs qui suscitent la réelle difficulté typique, dont toute l'efficacité se fera sentir à l'instant critique. Je ne voudrais pas laisser entendre que, par ce terme d'envergure de la personnalité spirituelle, je désigne une nature particulièrement riche et généreuse. Il n'est pas du tout question de cela. J'entends plutôt une certaine *complexité* de l'être spirituel qui serait comme une pierre à multiples facettes opposée à un simple cube. Ce sont des natures complexes, problématiques en général, chargées d'hérités psychologiques plus ou moins difficiles à concilier. Il n'est pas facile de s'adapter à ces natures, de même qu'il leur est, à elles, difficile de s'adapter à des personnalités plus simples. Souvent ces êtres aux dispositions plus ou moins dissociées ont aussi la faculté de faire disparaître pour assez longtemps les traits incompatibles de leur caractère et de prendre ainsi un aspect plus simple; souvent aussi leur « multiplicité », leur caractère chatoyant peut leur donner un charme tout spécial. Ces natures un peu dédaléennes peuvent facilement égarer le conjoint. Il y trouve, en effet, une telle abondance de possibilités d'expériences vitales que son intérêt personnel y est entièrement absorbé; ce qui n'est pas toujours agréable, certes, car son occupation consiste bien souvent à suivre son compagnon sur des chemins détournés et des voies erronées. Toutefois il y a là une telle richesse de vie possible que la personnalité la plus simple en est comme baignée, qu'elle en est, en quelque sorte, prisonnière; elle s'absorbe, pourrait-on dire, dans la personnalité plus vaste et ne voit plus rien au-dessus d'elle. Voilà le phéno-

mène que l'on constate presque régulièrement : une femme intellectuellement absorbée par son mari; un homme affectivement absorbé par sa femme. On pourrait appeler ce problème : *le problème du contenu et du contenant*.

Le *contenu* se maintient essentiellement à l'intérieur du mariage. Il se tourne sans partage vers le conjoint; à l'extérieur n'existe pour lui aucune obligation importante, aucun intérêt qui le lie. Le revers de cet état, « idéal » par ailleurs, c'est une inquiétante dépendance vis-à-vis d'une personnalité quelque peu insaisissable, donc peu croyable et peu sûre. L'avantage, c'est l'unité du moi — facteur nullement négligeable pour l'économie psychique.

Le *contenant*, conformément à sa tendance à la dissociation, éprouverait le besoin de retrouver son unité par le moyen d'un amour intégral pour un autre. Cette aspiration se réalise difficilement, car l'être complexe est vite dépassé par la personnalité plus simple. Tandis qu'il cherche dans son partenaire les subtilités et les complexités, compléments et contre-parties de ses propres facettes, il trouble la simplicité de l'autre. Or comme, dans les circonstances ordinaires de la vie, la simplicité est certainement plus avantageuse que la complexité, l'être complexe doit bientôt renoncer aux tentatives qu'il fait pour engager le simple à des réactions subtiles et problématiques. Et son compagnon qui, suivant sa nature simple, recherche en lui des réponses simples, lui donnera sous peu du fil à retordre, précisément parce qu'en cherchant des réponses simples, il « constellera » (selon l'expression technique) les complexités de son compagnon. En face de la force persuasive de l'être simple, l'être compliqué doit, *nolens, volens*, se replier sur lui-même. Le spirituel (le processus de conscience en général) constitue pour l'homme une telle fatigue qu'il lui préfère en tout cas la simplicité, même illusoire. Et si elle contient

ne fût-ce qu'une demi-vérité, il s'y trouve complètement pris. La nature simple agit sur l'être complexe comme une chambre trop petite où la place manque. Par contre, l'être le plus simple en présence du complexe a l'impression d'un appartement de beaucoup trop de pièces et d'espace où il ne sait guère découvrir la place qui lui convient. D'où il résulte naturellement que le plus compliqué contient le plus simple, tandis qu'il ne peut, par contre, être ni contenu, ni absorbé par lui : il l'enveloppe sans en être enveloppé. Comme il éprouve, plus que l'autre peut-être, le besoin d'être entouré, il se sent en marge de la vie conjugale, son rôle a parfois quelque chose de problématique. Plus le contenu est ferme, plus le contenant se sent repoussé. Par sa fermeté, le premier pénètre au sein même de l'union et plus il y pénètre, moins l'autre peut le suivre. Le contenant regarde constamment par la fenêtre ; il est vrai qu'au début il le fait inconsciemment. Mais, arrivé au midi de la vie, un désir ardent s'éveille en lui d'unité et d'intégrité dont il aurait bien besoin, vu sa dissociation naturelle. Alors se produisent le plus souvent des événements qui lui font prendre conscience du conflit. Il comprend clairement qu'il cherche un complément ou un enveloppement et une intégrité qui toujours lui ont fait défaut. Pour le contenu, c'est là une confirmation de son insécurité toujours douloureusement ressentie. Il s'aperçoit que les chambres qui semblaient lui appartenir sont occupées par d'autres hôtes indésirables. L'espoir d'une sécurité s'évanouit ; la déception l'oblige à se replier sur lui-même, à moins qu'il ne réussisse, par la puissance de ses efforts désespérés, à faire plier son compagnon, à l'obliger à la confession et à lui faire admettre que son désir ardent d'unité n'était, en définitive, qu'une fantaisie puérule ou malade. Si ce coup de force échoue, l'être le plus simple n'a plus qu'à accepter le renoncement. Ce serait pour lui la meil-

leure solution, car il comprendrait ainsi que la sécurité qu'il cherchait toujours dans l'autre gît en lui-même. Il se trouverait ainsi lui-même et découvrirait en même temps, dans la simplicité de sa nature, toutes les complications que le contenant avait en vain cherchées.

Si le contenant ne s'effondre pas en constatant ce que l'on nomme communément « l'erreur matrimoniale », et s'il croit au contraire que son ardent désir d'unité a sa raison d'être, il prendra pour lui ce *déchirement*. Ce n'est pas par une séparation que l'on guérit une dissociation, mais par un déchirement. Toutes les forces tendues vers l'unité, toute la saine volonté d'affirmation de soi se révolteront contre ce déchirement. C'est ainsi qu'il prendra conscience que l'accord qu'il cherchait toujours au dehors est possible en lui-même. Cette intégrité intime lui est un bien.

Voilà ce qui se produit fréquemment au midi de la vie. L'étrange nature humaine force ainsi le passage de la première à la seconde partie de la vie, de celle où l'homme n'était qu'un instrument de sa nature instinctive à celle où il ne l'est plus, où il est lui-même, transition de la nature à la culture, de l'instinct à l'esprit.

On devrait bien se garder d'interrompre cette nécessaire évolution par des violences moralisatrices; l'attitude mentale issue de la scission et du refoulement des instincts est une *falsification*. Rien n'est plus écœurant qu'une spiritualité secrètement sexualisée; c'est tout aussi malpropre que la surestimation de la sensualité. Mais le passage est long et la plupart s'arrêteront avant le but. Si l'on pouvait dans et par le mariage laisser inconsciente toute cette évolution psychique, comme cela se produit chez les primitifs, ces modifications pourraient se faire plus complètement et sans trop de heurts. On rencontre, parmi ceux que l'on appelle des primitifs, des personnalités dont la mentalité oblige au respect, comme si l'on se

trouvait en présence de l'œuvre mûre d'une destinée que rien ne trouble. Je parle ici d'après ma propre expérience. Où sont-elles de nos jours, parmi les Européens, ces figures que n'a mutilées aucune violence morale? Nous sommes toujours assez barbares pour croire à l'ascétisme et à son opposé. L'histoire ne remonte pas le chemin qu'elle a parcouru. Nous ne pouvons marcher qu'en avant, vers cette mentalité qui nous permettra de vivre comme l'exige la calme destinée de l'homme primitif. C'est à cette seule condition que nous serons à même de ne point pervertir l'esprit en sensualité, ni la sensualité en esprit; car tous deux ont droit à l'existence, puisqu'ils tirent leur vie réciproquement l'un de l'autre.

Le contenu essentiel de la relation psychologique dans le mariage est justement cette transformation que nous venons de décrire sommairement. Il y aurait beaucoup à dire au sujet des illusions qui servent au but naturel et provoquent les transformations caractéristiques du midi de la vie. L'harmonie du mariage, particulière à la première moitié de la vie (en supposant qu'une telle adaptation ait jamais eu lieu), repose essentiellement, comme il apparaît clairement dans la phase critique ultérieure, sur la projection de certaines images typiques.

Depuis toujours chaque homme porte en lui l'image de la femme; non l'image de telle femme déterminée, mais celle d'un type de femme déterminé. Cette image est, au fond, un conglomérat héréditaire inconscient d'origine très lointaine, incrusté dans le système vivant, « type » de toutes les expériences de la lignée ancestrale au sujet de l'être féminin, résidu de toutes les impressions fournies par la femme, système d'adaptation psychique hérité. S'il n'y avait pas de femmes, cette image inconsciente nous permettrait toujours de fixer les caractéristiques spirituelles qu'une femme devrait posséder. Il en est de même pour la femme. Elle aussi porte en elle une image

de l'homme. (L'expérience nous montre qu'il serait plus exact de dire : une image *d'hommes*, tandis que chez l'homme, c'est plutôt l'image de *la femme*.) Cette image étant inconsciente se trouve toujours projetée inconsciemment sur l'être aimé; elle constitue l'une des raisons essentielles de l'attraction passionnelle et de son contraire. J'ai donné à cette image le nom d'*anima*, et trouve de ce fait fort intéressante la question scolastique suivante; *habet mulier animam?* J'estime cette question intelligente parce qu'elle me paraît justifiée. La femme n'a pas d'*anima*, elle a un *animus*. L'*anima* est de caractère érotique-émotionnel; l'*animus*, de caractère rationnel. C'est pourquoi la représentation que se font les hommes de l'érotisme féminin et, en général, de la vie sentimentale des femmes, repose en majeure partie sur la projection de leur propre *anima*. D'où la fausseté de cette représentation. Les étonnantes suppositions fantaisistes des femmes à propos des hommes sont fondées sur l'activité de l'*animus* qui produit intarissablement des jugements illogiques et de fausses interprétations causales.

L'*anima*, aussi bien que l'*animus*, se distingue par une extraordinaire multiplicité de caractères. Dans un mariage, c'est toujours le contenu qui projette cette image sur le contenant tandis que ce dernier ne réussit guère que des projections partielles sur son conjoint. Plus celui-ci est simple et sans équivoque, moins la projection a chance de réussir. L'image si fascinante reste suspendue dans le vide, attendant, pour ainsi dire, qu'un être réel vienne la remplir. Certaines femmes, par nature, paraissent vouées à recueillir ces projections de l'*anima*. On pourrait presque y voir un type déterminé. Ce type possède inévitablement ce qu'on appelle « le caractère du sphynx », à deux ou plusieurs sens, sans être pour cela d'une indétermination telle qu'on n'y puisse rien voir, mais telle au contraire, qu'elle est pleine de promesses,

avec le silence éloquent d'une Mona Lisa, vieille et jeune à la fois, mère et fille, d'une chasteté douteuse, enfant dont l'intelligence naïve déconcerte les hommes¹. Il n'est pas donné à tout homme d'intelligence réelle d'être un *animus*; il lui faut moins de belles pensées que de paroles au sens profond, où l'on peut découvrir bien des choses inexprimées. En outre, l'homme-*animus* gagne à être un peu incompris, ou, tout au moins, à être de quelque manière en opposition avec son entourage, afin que l'idée de sacrifice y puisse jouer son rôle. Il doit être un héros au double visage, aux possibilités prometteuses, et il se pourrait bien que les véritables héros aient été très souvent découverts bien plus par les projections de l'*animus* que par le lent entendement de ce qu'on appelle l'homme d'intelligence moyenne². Pour l'homme comme pour la femme, s'ils sont des contenants, la réalisation de cette image est pleine de lourdes conséquences puisque leur est donnée ainsi la possibilité de trouver dans la correspondante multiplicité une réponse à leur propre complexité. Alors *semblent* s'ouvrir à eux ces larges espaces dans lesquels ils se sentent entourés et contenus. Je dis expressément « *semblent* » parce qu'il ne s'agit que d'une possibilité équivoque. De même qu'une projection de l'*animus* féminin peut amener la femme à découvrir un homme de valeur ignoré de la foule, et l'aider même, par un soutien moral, à la réalisation de sa destinée, de même, l'homme peut, par la projection de l'*anima*, éveiller pour son usage la *femme inspira-*

1. On trouvera d'excellentes descriptions de ce type dans *She* (Elle), de RIDER HAGGARD. et dans « l'Atlantide », de PIERRE BENOIT.

2. On trouvera d'assez belles descriptions de l'*anima* dans *The Evil Vineyard*, de MARY HAY; puis dans *Jennifer Lorn*, *A sedate extravaganza* de ELINOR WYLIE; enfin dans *Gösta Berling* de SELMA LAGERLÖF.

trice¹. Peut-être ne fut-ce souvent qu'une illusion, dont le résultat fut désastreux, échec venu de la faiblesse de la foi. Aux pessimistes, je dirai que dans ces archétypes spirituels gisent des valeurs extraordinairement positives; par contre, je mets en garde les optimistes contre la fantasmagorie éblouissante et les absurdes égarements.

Il ne faudrait pas croire que cette projection est une sorte de rapport individuel et conscient. Elle ne l'est nullement à ses débuts. Elle crée une sorte de dépendance et de contrainte fondées sur des motifs inconscients qui ne sont pas des motifs biologiques. Le personnage d'« Elle », de RIDER HAGGARD, nous montre approximativement les étranges représentations qui servent de base aux projections de l'*anima*. Ce sont souvent, sous des travestissements érotiques, des contenus mentaux, parcelles évidentes d'une mentalité mythologique primitive composée d'archétypes et dont l'ensemble constitue l'*inconscient collectif*. Cette relation est donc au fond plus collective qu'individuelle (PIERRE BENOIT, qui a créé, dans son *Atlantide*, une figure imaginaire correspondant jusque dans ses moindres détails à celle de *Elle*, affirme qu'il n'a point plagié RIDER HAGGARD).

Si l'un des conjoints a subi une telle projection, un rapport collectif spirituel s'oppose au rapport biologique collectif, provoquant ce déchirement du contenant que nous avons décrit plus haut. S'il est assez heureux pour se tirer d'affaire, le conflit lui permettra de se découvrir lui-même; dans ce cas, la projection, dangereuse en soi, lui aura aidé à passer d'une relation collective à une relation individuelle, c'est-à-dire à une pleine conscience de la relation conjugale. L'objet de cet article étant d'expliquer la psychologie conjugale, je n'ai pas à m'arrêter à la

1. En français dans le texte (N. d. T.).

psychologie des projections réciproques. Je me contente de les signaler.

On ne peut guère parler de la relation psychologique dans le mariage sans signaler, au moins brièvement, la nature des transitions critiques, même au risque d'être mal compris. On sait qu'en matière de psychologie, nous ne comprenons rien en dehors de nos expériences personnelles; ce qui n'empêche personne d'être persuadé de la vérité et de la compétence absolues de son jugement. Cet étrange phénomène provient de ce qu'on surestime toujours le contenu actuel de la conscience. (Sans cette concentration de l'attention, ce contenu ne pourrait être conscient.) Il en résulte que chaque âge a sa vérité psychologique propre, son programme de vérité; il en est de même pour chaque degré de l'évolution psychologique. Ces degrés existent; certains même ne sont atteints que par une petite minorité; c'est une question de race, de famille, d'éducation, de don et de passion. La nature est une aristocrate. L'homme normal n'est qu'une fiction en dépit de certaines lois universelles. La vie spirituelle est une évolution qui peut s'arrêter dès ses premiers échelons. Il semble que chaque individu possède un poids spécifique, d'après lequel il s'élève ou s'abaisse jusqu'au degré qui marque sa limite. Ainsi en est-il également de ses jugements et de ses convictions. Rien d'étonnant alors si la plupart des mariages atteignent, avec leur destination biologique, leur limite psychologique extrême sans dommage pour la santé spirituelle et morale. Rarement se produit une désunion intérieure plus grave. Lorsque la misère extérieure est grande, le manque d'énergie ne permet point la tension dramatique. Mais, à mesure qu'augmente la sécurité sociale, augmente aussi l'insécurité psychologique, inconsciemment d'abord, provoquant des névroses, consciemment ensuite, provoquant séparations, querelles, divorces, et autres « malentendus matri-

moniaux ». A des degrés plus élevés encore, on rencontre d'autres possibilités d'évolution psychologique touchant à la sphère religieuse, et là cesse tout jugement critique.

A chacun de ces degrés, un arrêt durable peut se produire, dans l'ignorance complète de ce que peut représenter l'échelon suivant. En général, l'accès au plan suivant est barricadé par des préjugés et des angoisses superstitieuses; ce qui est certes fort utile; car l'homme que le hasard conduirait à vivre sur un plan trop élevé pour lui pourrait devenir un fou dangereux.

La nature n'est pas seulement aristocrate, elle est aussi ésotérique. Aucun initié pourtant ne serait tenté de masquer ses mystères, car il sait trop bien que le mystère de l'évolution psychique ne peut jamais être dévoilé, pour cette simple raison que l'évolution n'est qu'une question d'aptitude individuelle ¹.

1. Extrait du *Livre du Mariage* (Das Ehebuch) du comte H. KEYSERLING, Niels Kampmann verlag, Celle, 1925, Paru dans les « Essais de Psychologie analytique ».

QUATRIÈME PARTIE
LA POÉSIE ET L'ART

CHAPITRE XII

PSYCHOLOGIE ET POÉSIE¹

Introduction.

Il est bien certain, il est même évident que la psychologie, science des faits et des processus psychiques, peut et doit être mise à contribution par les travaux littéraires : l'âme humaine n'est-elle pas à la fois la mère de toute science et le vase matriciel de toute œuvre d'art ? Aussi serait-on en droit d'attendre des sciences de l'âme qu'elles puissent aider d'une part à étudier la structure psychologique d'une œuvre d'art et d'autre part à expliquer les conditionnements psychologiques de l'artiste créateur.

Remarquons toutefois qu'il s'agit là de deux tâches essentiellement différentes. Étudier une œuvre d'art, c'est analyser le fruit, engendré « intentionnellement », de facultés et d'activités psychiques complexes. Étudier les conditionnements psychologiques de l'artiste créateur, c'est étudier l'appareil psychique lui-même. Dans le premier cas, l'objet de l'interprétation psychologique est une œuvre d'art concrète ; dans le second, c'est l'être humain créateur qui est en cause, sous forme d'une personnalité, marquée au coin d'une unicité. Quoique l'œuvre d'art et son créateur aient entre eux les rapports les plus étroits

1. Ce chapitre a été traduit par le D^r Roland Cahen.

et soient liés par des interférences indissolubles, il n'en demeure pas moins vrai que l'un ne peut pas expliquer l'autre. Certes, il est possible de tirer de l'un des déductions valables pour l'autre. Mais celles-ci ne sont jamais logiquement contraignantes. Dans l'éventualité la meilleure, ces déductions expriment des probabilités et d'heureux aperçus. Elles ne sont que cela.

Quand nous entendons l'exclamation de Faust : « Les mères, les mères, ça résonne si curieusement », ce que nous savons de l'attitude personnelle de GËTHE à l'adresse de sa mère nous vient en aide et nous éclaire. Mais nous sommes loin de comprendre comment une fixation maternelle pourrait engendrer précisément un « Faust », quoiqu'une intuition profonde nous incite à penser que les liens maternels ont joué dans l'homme que fut GËTHE un rôle important et qu'ils ont laissé, précisément dans le « Faust », des traces particulièrement révélatrices. Inversement, il ne nous est pas davantage possible en partant du « cycle des Niebelungen » de déceler ou de déduire avec assurance le fait que WAGNER était attiré par des hommes travestis en femmes, quoique ici encore on puisse discerner des cheminements secrets qui mènent des traits héroïques des Niebelungen à ce qu'il y avait de maladivement féminin en l'individu WAGNER. *La psychologie personnelle du créateur rend compte de certains traits dans son œuvre, mais ne l'explique pas.* A supposer d'ailleurs qu'elle l'expliquât, et avec succès, il nous faudrait convenir que ce qu'elle contient de prétendument créateur se trouve ravalé à n'être qu'un symptôme, ce qui ne serait ni à l'avantage, ni à la gloire de l'œuvre.

L'état actuel de la science psychologique, — qui, soit dit en passant, constitue la branche la plus jeune de nos connaissances, — ne permet en aucune manière d'établir dans le domaine de l'interprétation littéraire des enchaînements stricts de cause à effet; c'est pourtant ce que l'on

attend d'une science. Or, la psychologie ne révèle d'enchaînement causal strict que dans le domaine semi-psychologique des instincts et des réflexes. Mais dès que commence la vie de l'âme en propre, c'est-à-dire dès que l'on aborde les complexes, la psychologie doit savoir se contenter de donner des descriptions circonstanciées des déroulements qu'elle constate; elle doit se contenter d'offrir des images aussi vivantes que possible des trames souvent singulières qu'elle observe; elles sont tissées avec une finesse presque surhumaine, et la psychologie doit renoncer à prétendre que tel ou tel de ses éléments s'imposait de façon nécessaire. S'il en était autrement, si la psychologie pouvait se vanter d'avoir dégagé des causalités certaines dans l'œuvre d'art ou au sein de sa création, toute la critique d'art et toute l'esthétique se trouveraient amputées de leur socle et seraient condamnées à ne plus être qu'une des spécialités de la psychologie. Quoique la psychologie ne doive jamais, sous peine de se saborder, renoncer à son effort pour constater et analyser la causalité éventuelle des processus complexes, je pense que son attente ne sera jamais comblée, car les éléments créateurs irrationnels, qui se manifestent avec le plus de clarté dans l'art, voueront à l'échec, en fin de compte, toutes les tentatives rationalisantes. Tous les déroulements psychiques qui ont lieu dans le cadre du conscient peuvent être explicables de façon causale; en revanche *le moment créateur, qui plonge ses racines dans l'immensité diffuse de l'inconscient, restera sans doute fermé à tout jamais aux assauts de la connaissance humaine.* Il se laissera décrire dans ses manifestations, il se laissera soupçonner, mais il échappera sans doute toujours dans son essence. C'est pourquoi la critique d'art et la psychologie resteront tributaires l'une de l'autre et pourquoi le principe de l'une ne supprimera pas l'autre : le principe de la psychologie est de montrer les matériaux psychiques à étudier dans une perspective

qui les fait découler de leurs prémisses causales; le principe de la critique artistique est au contraire de considérer le fait psychique comme une donnée existentielle et irréductible, qu'il s'agisse de l'artiste ou de son œuvre. Ces deux principes quoique rivaux sont valables.

L'œuvre.

La perspective selon laquelle la psychologie considère un chef-d'œuvre de la littérature se distingue, par ses traits spécifiques, de la perspective littéraire. Les valeurs et les faits auxquels cette dernière s'attache essentiellement peuvent être pour la première, pour ainsi dire, dénués de tout intérêt, alors qu'inversement, des œuvres d'une valeur littéraire plus que douteuse peuvent retenir tout particulièrement l'intérêt du psychologue. Le roman dit psychologique, par exemple, ne lui apporte pas, et de loin, ce qu'en escompte la perspective littéraire. Un tel roman, en tant qu'un tout qui a sa raison d'être en soi, s'explique lui-même; il incarne, pour ainsi dire, sa propre psychologie que le psychologue, tout au plus, pourrait compléter ou critiquer. Reste à débattre pourquoi tel auteur a conçu telle œuvre. Nous y reviendrons dans la deuxième partie de cet exposé.

A l'inverse, le roman non-psychologique offre en général à l'élucidation psychologique de meilleures possibilités. L'auteur n'a pas de visées expressément psychologiques, il n'anticipe pas sur la psychologie de ses personnages; de ce fait, non seulement il laisse place à l'analyse et à l'interprétation, mais il les sollicite même par l'objectivité de ses descriptions. De bons exemples en sont fournis par les romans de PIERRE BENOIT et par les *Fiction stories* anglaises du genre de celles de RIDER HAGGARD, qui achèment à travers CONAN DOYLE vers le produit littéraire le plus prisé des masses, le roman poli-

cier. Il faudrait citer également ici le grand roman américain de MELVILLE : *Moby Dick*.

La description des faits, qui tient le lecteur en haleine tout en semblant renoncer à toute intention psychologique, est précisément du plus grand intérêt aux yeux du psychologue; car tout le récit s'édifie sur un arrière-plan psychologique inexprimé; le regard pénétrant et critique le distinguera avec d'autant plus de pureté et de clarté que l'auteur était plus complètement inconscient de ses présupposés. Dans le roman psychologique en revanche, l'auteur essaie lui-même de hisser la matière première de son œuvre, par-delà les simples péripéties, dans la sphère de la discussion et de l'élucidation psychologiques : de ce fait l'arrière-plan psychique de l'œuvre est souvent rendu méconnaissable. C'est souvent dans les romans de cette famille que le profane puise ses notions de psychologie; quant à ceux de la première espèce, seule la psychologie peut leur conférer leur sens profond.

Ce que j'illustre par les romans constitue un principe psychologique, qui déborde les limites de ce genre littéraire. On le retrouve dans la poésie et, dans le « Faust », c'est lui qui oppose la première et la seconde partie : la tragédie de Marguerite s'explique d'elle-même, alors que la seconde partie exige tout un travail d'interprétation. A la première partie, le psychologue n'aurait rien à ajouter que le poète n'eût déjà exprimé et mieux qu'il ne saurait le faire. La seconde partie, en revanche, présente une phénoménologie tellement prodigieuse que la puissance créatrice du poète s'en trouve comme consumée et comme dépassée; là rien ne s'explique plus de soi-même et chaque nouveau vers en appelle à l'esprit d'interprétation du lecteur. C'est le « Faust » qui caractérise sans doute le mieux les deux pôles extrêmes entre lesquels, au point de vue psychologique, peut se mouvoir un chef-d'œuvre littéraire.

Appelons, pour être clair, la première manière, *la manière psychologique de créer et la seconde, la manière visionnaire*. La manière psychologique de créer s'empare d'un thème qui se situe dans les limites de la conscience humaine; ainsi, par exemple, elle s'empare d'une expérience de la vie, d'une chose, d'une passion, d'une destinée humaine en toute généralité que le conscient connaît ou peut pressentir. Ce thème, l'âme du poète le hausse, à partir d'un vécu banal, à la hauteur de son vécu intérieur et le reforme de telle sorte que ce qui, jusque-là, ne semblait pas sortir de l'ordinaire, ce que l'on ne sentait que confusément, ou ce dont on préférait se détourner, se trouvera, par sa nouvelle expression, mis de façon convaincante au premier plan de la conscience du lecteur; ainsi, le poète lui confère un degré supérieur de clarté, de conscience et d'humanité. Le thème initial, auquel le poète prête forme, émane dans son essence de la sphère des hommes, de leurs joies et de leurs peines, qui sont susceptibles de se renouveler à l'infini. Par la vertu de l'acte créateur, ce contenu de la conscience humaine se trouvera drapé dans une explication poétique et ainsi transcendé. Par là, le poète a déchargé le psychologue de tout travail. Certes, il resterait au psychologue à rechercher par exemple pourquoi Faust s'éprend de Marguerite ou pourquoi Marguerite commet un infanticide. Mais en cela il n'y a rien que du destin humain, qui se répète à des millions d'exemplaires, pour atteindre à l'épouvantable monotonie de la salle d'audience des palais de justice ou à celle du code civil : rien ne reste dans l'ombre, tout s'explique de soi-même de façon convaincante.

C'est sur cette ligne qu'il faut situer d'innombrables productions littéraires, le roman d'amour, le roman social, le roman de famille, le roman policier, les poèmes édifiants, la plupart des poèmes lyriques, les tragédies et les comédies. Quelle que soit, dans chaque cas d'espèce, leur forme

artistique, les contenus auxquels s'attache la manière psychologique de créer émanent du domaine de l'expérience humaine dans ce qu'elle a de plus impressionnant. Si j'appelle cette manière de créer « psychologique », c'est qu'elle se meut toujours entre les frontières de ce qui est psychologiquement sinon compréhensible, du moins assignable et assimilable : du vécu à sa mise en forme artistique toutes les opérations se déroulent dans le domaine de la psychologie explicable. Le thème de base lui-même n'a en soi rien qui nous semble étranger; au contraire, il nous est familier à satiété; il s'agit de la passion et de ses vicissitudes, des destinées et de leurs aléas, de la nature éternelle, de ses beautés et de ses cataclysmes.

L'abîme qui sépare le premier du second « Faust » sépare également la *manière visionnaire de créer* de celle que nous venons de passer en revue. Dans cette seconde manière tout va être inversé : l'expérience vécue ou l'objet qui devient le thème de l'élaboration artistique n'a plus rien qui nous soit familier. Son essence nous est étrangère et semble provenir d'un monde que nous ne savons pas, de plans de la nature, des profondeurs d'un autre âge, ou de mondes d'ombre ou de lumière existant en marge de l'humain. Ce thème va constituer une expérience fondamentale en face de laquelle la nature humaine est comme frappée de saisissement et d'incompréhension. Il nous pétrifie par son étrangeté et sa froideur, ou au contraire par son aspect significatif et solennel, qui semblent, dans un cas comme dans l'autre, surgir du fond des âges. Qu'il se manifeste, sur le mode scintillant, démoniaque ou grotesque, et ainsi aussi fasse éclater des valeurs respectables ou des formes consacrées; qu'il se présente, pour parler avec NIETZSCHE, comme une séquence angoissante de l'éternel chaos, comme un crime de lèse-majesté de l'homme, ou au contraire, qu'il soit une révélation dont l'intuition humaine ne parvient guère à sonder les hau-

teurs et les profondeurs, ou dont la beauté est telle qu'il serait vain de vouloir la saisir par des mots, sa valeur et sa puissance résident dans son apparente monstruosité. La rencontre d'un déroulement aussi puissant est profondément déroutante, car elle malmène de multiples manières la portée policée de la compréhension et de la sensibilité et parce qu'elle exige de la création artistique tout autre chose que des expériences banales puisées dans les plans de la vie courante. Cette dernière, en effet, n'attente jamais aux sphères cosmiques; elle ne fait jamais exploser les limites de ce qui est humainement possible; c'est pourquoi, même si un individu se trouve profondément bouleversé par un événement de la vie, elle se plie volontiers aux formes qu'offrent les arts humains. L'autre expérience dont nous parlions, en revanche, déchire de bas en haut le rideau sur lequel sont peintes les images de notre cosmos; et par ces déchirures béantes, l'œil est confronté, sans pouvoir les mesurer, avec les profondeurs incompréhensibles de ce qui n'a pas été encore formé. S'agit-il d'autres mondes? Ou d'un obscurcissement de l'esprit? Ou des sources préhistoriques de l'âme humaine? Ou de l'avenir des générations en puissance? Nous ne pouvons répondre à ces questions ni par la négative, ni par l'affirmative. « Donner des formes et les modifier, semble être l'éternel bon plaisir du sens éternel des choses¹. »

Des visions originelles de cette nature, nous en trouvons chez POIMANDRES, chez le PASTEUR D'HERMAS, chez DANTE, dans le deuxième *Faust*, dans les expériences dionysiaques de NIETZSCHE², dans les œuvres de WAGNER

1. *Gestaltung, Umgestaltung.*

☛ *Des ewigen Sinnes, ewige Unterhaltung.*

2. Voir C. G. JUNG : *Aperçus du Drame Contemporain* (Préface et traduction du Dr Roland Cahen. Librairie de l'Université, Genève, 1948).

(Cycle des *Nibelungen*, *Tristan*, *Parsifal*), dans le *Printemps olympien* de SPITTELER, dans les dessins et les poésies de WILLIAM BLAKE, dans la *Hypnerotomachia* du moine FRANCESCO COLONNA¹, dans les balbutiements philosophiques et poétiques de JACOB BOEHME², et aussi dans les images tantôt magnifiques, tantôt grotesques du *Goldne Topf*³ de E. T. A. HOFFMANN. De façon plus limitée et plus concise, une expérience de cette nature constitue le contenu essentiel des œuvres de RIDER HAGGARD qui gravitent autour de *She*; est aussi le cas chez PIERRE BENOIT (principalement pour l'*Atlantide*), chez KUBIN (*Die andere Seite*), chez MEYRINK (principalement à propos du *Grüne Gesicht*, qu'il ne faut pas sous-estimer), chez GOETZ (*Das Reich ohne Raum*), chez BARLACH (*Der tote Tag*), etc...

Quand nous sommes confrontés avec la matière de l'œuvre d'art psychologique, telle que nous l'avons définie, nous n'avons jamais besoin de nous demander en quoi elle consiste et ce qu'elle signifie.

Au contraire, en face des expériences visionnaires, ces questions s'imposent d'elles-mêmes. On exige des commentaires, des explications; on est surpris, étonné, dérouté, méfiant ou pis encore, dégoûté⁴. Elles n'évoquent

1. Voir : *Der Liebestraum des Poliphilo*, 1947, dans lequel M^{me} LINDA FIERZ-DAVID reprend ces questions dans la perspective de la psychologie analytique.

2. J'en ai publié quelques échantillons dans *Gestaltungen des Unbewussten* au chapitre: Empirie du processus d'individuation.

3. Voir C. G. JUNG : *Gestaltungen des Unbewussten*, un chapitre de M^{me} ANIELA JAFFÉ consacré à ce sujet.

4. Que l'on pense à des créations telles que l'*Ulysse* de JAMES JOYCE qui possède, malgré ou à cause peut-être de sa désintégration nihilistique, une profondeur attachante. (Voir le chapitre XVI du présent ouvrage qui est consacré à James Joyce.

rien qui rappellerait la vie quotidienne, mais elles rendent vivants des rêves, des angoisses nocturnes, des pressentiments angoissants de recoins mystérieux et sombres de l'âme. Le public, dans sa grande majorité, se refuse à ces thèmes; il ne leur prête audience que s'ils déclenchent les sensations les plus grossières; le spécialiste littéraire lui-même est souvent dans l'embarras en leur présence. DANTE et WAGNER semblent avoir facilité sa tâche, l'expérience originelle étant drapée chez le premier dans le cadre d'une historicité et chez le second dans un travestissement mythique, ce qui peut permettre d'y voir un « thématisme » rassurant; mais ce n'est là que malentendu. Car, chez tous deux, la dynamique et la signification profonde ne résident pas plus dans le matériel historique que dans le matériel mythique, mais émanent de la vision originelle, qui y est exprimée. Chez RIDER HAGGARD lui-même, qui passe généralement et de façon bien excusable pour un auteur de *Fiction stories*, le fil d'Ariane n'est qu'un moyen — qui parfois se gonfle de façon inquiétante — pour capter un contenu majeur et significatif.

Il est curieux de constater que, à l'opposé de ce qui se passe pour la matière de la création psychologique, une opacité profonde entoure l'origine des thèmes visionnaires, opacité dont on serait souvent tenté de croire qu'elle n'est pas toujours dénuée de toute intentionnalité. Car, en effet, on est naturellement porté à supposer — et cela tout particulièrement aujourd'hui sous l'influence de la psychologie freudienne — que derrière ces clairs-obscurs tantôt grimaçants, tantôt pleins de pressentiments profonds, doivent figurer des expériences vécues personnelles, à partir desquelles il devrait être possible d'expliquer la vision singulière du chaos qu'a exprimée le créateur et aussi en fonction desquelles on a parfois l'impression que le poète a quasiment tenté, non sans motifs, d'obscurcir intentionnellement les origines de son

expérience vécue. De cette attitude « explicative », jusqu'à la supposition qu'il pourrait s'agir d'une création malade et névrotique, il n'y a qu'un pas, qui, il est vrai, peut être franchi avec quelque apparence de raison dans la mesure où les thématismes visionnaires sont marqués au coin de propriétés que l'on retrouve aussi dans les phantasmes de certains malades mentaux. Inversement d'ailleurs les matériaux psychotiques sont souvent lourds d'une portée significative que l'on ne retrouve que dans les productions du génie. On est donc naturellement tenté de considérer toute la phénoménologie qui nous préoccupe dans la perspective de la pathologie et de décréter que les figures singulières qui incarnent l'expérience visionnaire ne sont que des figures de remplacement qui répondent à des tentatives de camouflage. Embarqué dans cette voie, on suppose qu'une expérience personnelle et intime a précédé ce que j'appelle la « vision originelle », expérience caractérisée par une « incompatibilité majeure », c'est-à-dire par son caractère inconciliable avec certaines catégories morales. On suppose que l'expérience en question a été, par exemple, une expérience amoureuse, d'une nature morale ou esthétique telle qu'elle a paru inconciliable avec l'ensemble de la personnalité ou au moins avec la fiction du conscient, motif pour lequel le moi du poète a tenté de refouler et de rendre invisible (c'est-à-dire « inconsciente ») l'expérience en question, dans son ensemble ou au moins dans certaines de ses parties essentielles. Dans cette intention, il a mobilisé tout l'arsenal qu'offre l'imagination pathologique; et parce que cette tentative ne saurait être qu'une démarche de remplacement, donc forcément insatisfaisante, elle doit se répéter en une série presque inépuisable de figurations. C'est de cette manière qu'a dû prendre naissance la richesse proliférante de figures plus ou moins monstrueuses, démoniaques, grotesques ou perverses, d'une part afin de remplacer l'expé-

rience « non acceptée », d'autre part et en même temps pour la camoufler.

Ces premiers pas d'une psychologie de l'être créateur ont suscité une vague d'intérêt passionné et ils constituent jusqu'à présent la seule tentative théorique d'expliquer « scientifiquement » l'origine des matériaux visionnaires et du même coup la psychologie de ces œuvres d'art singulières. Ce faisant, je fais abstraction de ma contribution personnelle, supposant qu'elle est moins généralement connue et comprise que la conception à laquelle je viens de faire allusion.

Or, la réduction d'une expérience visionnaire à l'échelle d'un vécu personnel la transforme en quelque chose d'ina-déquat, qui n'a été qu'un ersatz. Dans cette perspective le contenu visionnaire perd son « caractère originel »; la vision originelle est ravalée à n'être plus qu'un symptôme et le chaos entrevu dégénère jusqu'à n'être plus que l'expression d'un trouble psychique. Une telle explication s'encadre, tranquillisée, dans les limites du cosmos bien ordonné dont la raison pratique n'a jamais prétendu qu'il dût être l'expression d'une perfection. Ces imperfections inévitables sont des anomalies et des maladies qui font partie, telle est la supposition de base, de la nature humaine. L'aperçu bouleversant sur les abîmes existant par-delà l'humain paraît alors n'avoir été qu'une illusion, et le poète qu'un trompé trompeur. Son expérience « originale » était « humaine, trop humaine », à un degré tel qu'il ne put l'affronter et fut contraint de se la cacher à lui-même.

On fera bien de ne pas perdre de vue les conséquences inéluctables qu'entraîne cette *réduction* à l'anamnèse personnelle, faute de quoi on perdrait de vue le but occulte de cette attitude explicative : en effet, elle détourne de la psychologie de l'œuvre d'art pour se concentrer sur la psychologie du poète. Cette dernière a son intérêt propre ;

mais elle ne doit pas empêcher de discerner la première, qui a son prix également et qui ne saurait être escamotée simplement par le tour de passe-passe qui consiste à n'en faire que l'expression d'un complexe personnel. Nous ne voulons pas nous demander ici à quoi l'œuvre d'art sert au poète; si elle lui sert de divertissement, de camouflage, si elle est pour lui une souffrance ou une action. Dans ce chapitre notre tâche est de comprendre psychologiquement l'œuvre d'art et pour cela il est nécessaire que nous prenions au sérieux ce qui est sa base même, c'est-à-dire l'expérience originelle, que nous la prenions au sérieux tout autant que dans le cas de l'œuvre d'art psychologique à propos de laquelle il ne viendrait à l'esprit de personne de mettre en doute la réalité et la valeur de l'expérience qui est la base même de l'œuvre. Certes, ici il est beaucoup plus difficile de faire preuve de la foi nécessaire puisque, selon toute apparence, l'expérience visionnaire originelle se présente comme quelque chose qui se trouve être sans correspondance dans l'expérience courante. Elle évoque avec une telle fatalité la métaphysique la plus obscure, à un point tel, que la raison même bienveillante se sent dispensée d'intervenir, et nécessairement arrive à la conclusion qu'il ne faut pas prendre de pareilles choses trop au sérieux, faute de quoi le monde risquerait de retomber dans la superstition et l'obscurantisme. Quiconque n'a pas une vocation spécifiquement « occulte », est par conséquent porté à voir dans « l'expérience visionnaire » le produit d'une « riche imagination », « des caprices et des licences poétiques ». Certains poètes renforcent cette attitude en s'assurant sur leur œuvre une distance salutaire; SPITTELER, par exemple, prétend qu'au lieu du « Printemps Olympien » on aurait tout aussi bien pu dire « le mois de mai est arrivé ». Cela tient à ce que les poètes sont aussi des hommes : ce qu'un poète dit de son œuvre ne fait souvent pas partie de ce que l'on en pourrait dire

de mieux. Ce qui importe, ce n'est rien moins que *la nécessité de défendre l'aspect sérieux de l'expérience originelle, au besoin contre les résistances personnelles du poète.*

Le Pasteur d'HERMAS, de même que *la Divine Comédie* et *le Faust* sont animés par les péripéties de la rencontre amoureuse qui leur a donné naissance, mais il n'en est pas moins vrai que c'est l'expérience visionnaire qui leur confère leur couronnement et leur perfection. Nous n'avons aucun motif de supposer que l'expérience normale sur laquelle repose le premier *Faust* se trouve niée ou camouflée dans le second; cependant nous avons lieu de penser que GËTHER, alors qu'il composait son premier *Faust*, était normal; alors qu'il semble avoir été névrosé à l'époque du second. Dans cette grande suite qui va d'HERMAS à GËTHER en passant par DANTE et qui s'étend sur deux mille ans, nous trouvons de façon concordante l'expérience amoureuse personnelle non seulement adjointe, mais clairement subordonnée à l'expérience visionnaire plus monumentale. Ces témoignages sont significatifs car ils montrent que (abstraction faite de la psychologie personnelle du poète), à l'intérieur de l'œuvre d'art, la vision constitue une expérience plus profonde et plus forte que la passion simplement humaine. En ce qui concerne l'œuvre d'art qui ne doit jamais être confondue avec ce que le poète a de personnel, il est indubitable que, quoi qu'en puissent penser les raisonneurs, la vision est une expérience originelle authentique : elle n'est pas quelque chose de dérivé, de secondaire; elle n'est rien de symptomatique; elle réalise *un symbole vrai, à savoir l'expression d'une essentialité inconnue. De même que l'expérience amoureuse réalisant un vécu est un fait réel, de même la vision.* Que son contenu soit de nature physique, psychique ou métaphysique, peu nous importe : elle constitue une *réalité psychologique* qui a au moins la même dignité que la *réalité physique*. La seule différence c'est que

l'expérience des passions humaines se déroule dans le cadre de la conscience, alors que l'objet visionnaire est vécu hors de ce cadre. Le sentiment des premières nous révèle des airs connus, alors que l'intuition de la seconde nous mène vers l'inconnu et le caché, vers des choses qui par nature sont secrètes. Si elles sont devenues conscientes, elles seront intentionnellement voilées et dissimulées et c'est pourquoi, depuis des temps immémoriaux, elles sont marquées au coin d'une secrétivité trompeuse et alarmante. Ces choses sont cachées à l'homme, et il se cache à elles, avec Desdémone, derrière le bouclier de la science et de la raison. Le Cosmos organisé est une croyance du jour qui préserve l'homme de l'angoisse nocturne du chaos : il a fallu à l'homme qu'il s'apporte la pseudo-élucidation du siècle des lumières pour se prémunir contre l'angoisse de la croyance à la nuit. Après quoi on viendrait lui dire qu'il existe des agissements vivants par delà le monde humain diurne ? des nécessités et des inéluctabilités dangereuses ? des choses marquées au coin de plus d'intentionnalité que les électrons ? Serait-ce alors pure illusion que de croire posséder et légitimement dominer son âme ? Ce que la science appelle « psyché », ne serait-ce qu'un point d'interrogation enfermé dans la calotte crânienne ? ne serait-ce en fin de compte qu'une porte ouverte par laquelle s'engouffrerait, à l'occasion, l'inconnu, l'agissant, l'inquiétant, provenant d'autre chose que du monde des hommes, arrachant l'homme sur les ailes de la nuit à son humanité et l'acheminant vers un destin et une dépendance transpersonnels ? Il semble même parfois que l'expérience sentimentale n'a qu'une portée déclenchante ; il semble même souvent qu'elle ait été « arrangée » dans un certain but, comme si l'aspect personnel et humain n'était que le prélude de ce qu'il faut considérer comme essentiel, à savoir ce que l'on peut appeler, par analogie, « la Comédie Divine ».

L'œuvre d'art de cette espèce n'est pas la seule création qui émane de la sphère nocturne; les visionnaires et les prophètes s'en approchent également; comme saint Augustin le dit pertinemment : *Et adhuc ascendebamus, interius cogitando et loquendo et mirando opera tua, et venimus in mentes nostras et transcendimus eas ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, unde pascis Israel in aeternum veritate pabulo, et ibi vita sapientia est...* (Nous montions encore, en pénétrant plus intimement par nos pensers, nos propos et notre contemplation les œuvres qui sont les tiennes, et nous franchîmes le seuil de nos âmes mêmes en y entrant et nous leur fîmes passer le passage qu'il fallait pour parvenir à la patrie de l'indéfectible fécondité, celle où tu prends, à travers les siècles des siècles, l'aliment d'Israël, lui donnant la vérité pour pain, et, dans ce lieu, la vie est aussi la sagesse...) C'est aussi à cette sphère que succombent les grands malfaiteurs et les grands destructeurs, qui assombrissent les visages d'une époque, et aussi les déments qui se sont par trop approchés du feu intérieur... *Quis poterit habitare de vobis cum igne devorante? Quis habitavit ex vobis cum ardoribus sempiternis?* (Qui de vous pourra cohabiter avec un feu sans fin? Qui d'entre vous pourra cohabiter avec des flammes éternelles?) Car il est dit à bon droit : *Quem Deus vult perdere, primus dementat.* (Celui que Dieu veut perdre, il commence par le rendre fou.) Si obscure et inconsciente que soit cette sphère, on ne saurait y voir en soi une inconnue, puisqu'elle fut de tout temps et sous toutes les latitudes une évidence : pour le primitif elle est un constituant manifeste de son monde et de l'image qu'il s'en fait; il n'y a que nous qui l'ayons exclue par crainte de la superstition et par peur de la métaphysique, pour construire un monde de conscience, sûr et maniable, dans lequel règnent les lois de la nature, comme les lois humaines règnent dans un état bien ordonné. Mais le poète, lui, discerne parfois les figures

de la nuit, les esprits, les démons, les dieux, les entrelacements secrets du destin humain avec les intentions supra-humaines et les choses indicibles qui se déroulent dans le Plérôme. Il discerne parfois des bribes de ce monde psychique qui est à la fois l'angoisse et l'espoir du primitif. Il ne serait pas dénué d'intérêt d'approfondir la question de savoir si la répugnance de la superstition qu'ont découverte et ressentie les temps modernes et si l'élucidation matérialiste du monde ne seraient pas autre chose qu'un dérivé et une continuation de la magie et de la crainte primitive des esprits. En tout cas la fascination qu'exerce la psychologie des profondeurs et aussi les résistances violentes qu'elle inspire entreraient dans ce chapitre.

Dès les premiers débuts des sociétés humaines nous trouvons trace des efforts psychiques faits pour inventer des formes qui délimitent et si possible qui rendent favorables les mondes obscurément pressentis. Déjà dans les très anciens dessins rhodésiens de l'âge de pierre nous relevons, à côté d'images fidèles d'animaux, un dessin abstrait, à savoir une croix à huit branches enfermée dans un cercle, qui, sous cette forme, se retrouve pour ainsi dire dans toutes les cultures et que nous rencontrons aujourd'hui, par exemple, non seulement dans les églises chrétiennes mais aussi dans les monastères thibétains. Ce dessin que l'on appelle la roue solaire et qui émane d'époques et de civilisations où n'existait point encore, et pour très longtemps, de roue, n'a emprunté qu'à peine à l'expérience extérieure; pour une part plus grande il est un symbole, celui d'une expérience faite de l'intérieur, et il a sans doute été reproduit aussi fidèlement que le célèbre rhinocéros aux oiseaux! Il n'existe nulle culture primitive qui n'ait possédé un corps souvent étonnamment développé de doctrines initiatiques secrètes, représentant autant de systèmes de préceptes relatifs, d'une part, aux choses obscures qui

se situent par delà la vie humaine diurne et ses souvenirs, et d'autre part à la sagesse qui devait présider aux actions des hommes¹. Les clans des hommes et les clans totémiques avaient pour but de protéger ce savoir qui était enseigné dans les initiations masculines. L'Antiquité fit de même; ses mystères et sa mythologie si riches ne sont qu'une relique d'échelons plus anciens de pareilles expériences.

C'est pourquoi il est parfaitement valable et légitime que le poète s'empare à nouveau de figures mythologiques pour créer une expression adaptée à son expérience intime. Rien ne serait plus faux que de supposer qu'il puise, dans ces cas-là, dans une matière traditionnelle; il puise bien plutôt directement dans l'expérience originelle, dont l'obscur nature nécessite les figures mythologiques; c'est pourquoi elle les attire avec avidité pour s'exprimer grâce à elles. Cette expérience originelle en soi est dénuée de paroles et d'images, car elle est comme une vision dans une glace sans reflet, elle n'est qu'une prescience très puissante qui veut s'incarner en une expression; elle est comme un tourbillon qui s'empare de tout ce qui s'offre à lui, et qui en l'emportant dans les airs acquiert une forme visible. Mais comme l'expression n'atteint jamais à la richesse de la vision et n'épuise jamais ce qu'elle a d'inimitable, le poète a souvent besoin de matériaux presque monstrueux, ne serait-ce que pour évoquer approximativement ce qu'il a pressenti; et en outre il se heurte inéluctablement à ce qu'une expression a de contradictoire et de rebelle, s'il veut laisser apparaître tout le paradoxe angoissant inhérent à une vision. DANTE sous-tend son expérience en faisant

1. *Les enseignements de la Tribu des Dschagga*, publiés par BRUNO GUTTMANN de 1932 à 1938, n'ont pas exigé moins de trois volumes composés de 1 975 pages.

appel à toutes les images qui vont de l'Enfer au Purgatoire et au Ciel. GOETHE a besoin du *Blockberg*, de la Grèce souterraine; WAGNER de toute la mythologie nordique, et de la richesse de la légende de *Parsifal*; NIETZSCHE s'empare du style sacré des dithyrambes et des visionnaires légendaires de la préhistoire; BLAKE utilise les fantasmagories de l'Inde, le monde imagé de la Bible et de l'Apocalypse, et SPITTELER emprunte de vieux noms pour des figures nouvelles, qui jaillissent en une multiplicité presque effrayante de la corne d'abondance de sa poésie. Dans tout cela aucune nuance ne manque sur l'échelle qui s'étend de l'auguste et de l'incompréhensiblement solennel jusqu'aux images les plus grotesques du pervers.

Pour élucider l'essence de cette phénoménologie multicolore, la psychologie peut principalement se proposer d'apporter une terminologie et des matériaux comparatifs. Ce qui apparaît dans la vision est en effet une expression de l'*inconscient collectif*, à savoir de la structure innée si singulière de cette psyché, qui constitue la matrice et la condition préalable même de la conscience. Conformément à la loi phylogénétique, la structure psychique, tout comme l'anatomique, devrait témoigner des échelons parcourus à travers la lignée ancestrale. En ce qui concerne l'inconscient, cela se vérifie effectivement : durant les éclipses du conscient, durant les rêves, et dans les maladies mentales, apparaissent à la surface des *teneurs* qui ont en elles-mêmes tous les caractères de la vie psychique primitive, non seulement selon la forme mais aussi selon l'esprit, de sorte qu'on serait souvent tenté de se demander si elles ne constituent pas comme les fragments d'une doctrine ésotérique. On trouve, à ces occasions, des motifs psychologiques, qui se dissimulent fréquemment, il est vrai, dans un langage d'images modernes; c'est-à-dire qu'il n'y est plus question

de l'aigle de Zeus ou de l'oiseau Rock, mais par exemple, d'un avion; le combat des Dragons sera remplacé par un tamponnement ferroviaire; le héros qui tua le dragon sera incarné par le ténor conquérant du Théâtre Municipal, la mère chthonienne par une lourde marchande de légumes et Pluton qui enlève Proserpine par un chauffard dangereux, etc... Ce que la critique littéraire doit retenir de plus important de ces faits, c'est que les manifestations de l'inconscient collectif ont par rapport à la situation consciente un caractère compensateur, c'est-à-dire que grâce à elle une vie consciente unilatérale, inadaptée, voire dangereuse, devrait être remise en équilibre. Cette fonction apparaît également dans la symptomatologie des névroses et dans les idées délirantes des aliénés; là, les manifestations compensatoires ont souvent un caractère quasiment concret : par exemple, des sujets qui se fermaient anxieusement à toute influence extérieure s'aperçoivent tout à coup que n'importe qui est au courant de leurs secrets les plus intimes et en parle à l'occasion. Naturellement toutes les compensations n'ont pas un caractère aussi clair; les compensations au sein d'une névrose sont déjà d'une nature beaucoup plus subtile; celles qui se manifestent dans les rêves sont beaucoup plus complexes et même celles qui surgissent dans les rêves du spécialiste peuvent lui paraître tout d'abord impénétrables, quelque lumineuses qu'elles puissent se révéler avoir été, une fois qu'on les aura comprises. Mais, comme on le sait à satiété, les choses les plus simples sont souvent les plus difficiles et je renvoie mes lecteurs aux travaux déjà publiés¹.

Si nous renonçons à voir, par exemple dans le *Faust*,

1. Voir DR ROLAND-CAHEN : *La règle de l'aveuglement spécifique dans Vocation et affectivité*. Cahiers Laennec, n° 4, 1950.

seulement l'expression d'une compensation personnelle à la situation consciencielle de GOETHE, nous devons nous demander dans quel rapport se situe une telle œuvre par rapport à la conscience de l'époque et si ce rapport ne constitue pas une compensation. Ce serait, à mon sens, passer complètement à côté de l'essentiel que de prétendre ramener au seul domaine personnel ce monument poétique qui prend ses assises dans l'âme de l'humanité. Car, chaque fois que l'inconscient collectif s'incarne dans le vécu et se marie à l'esprit du temps, cela engendre un acte créateur qui concerne toute une époque; cette œuvre est alors, dans le sens le plus profond, un message adressé à tous les contemporains. C'est pourquoi le *Faust* fait vibrer quelque chose dans l'âme de chaque Allemand (comme JACOB BURCKHARDT l'avait déjà remarqué)¹, pourquoi la gloire de DANTE est immortelle et pourquoi le *Pasteur* d'HERMAS serait presque devenu un livre canonique. Chaque époque a ses unilatéralités, ses préjugés et ses maux psychiques. Toute époque de l'Histoire peut être comparée à l'âme d'un individu; comme cette dernière, elle a une situation consciente particulière, bornée et spécifique, et c'est pourquoi elle a besoin d'une compensation; l'inconscient collectif peut la lui procurer, par le truchement d'un poète ou d'un visionnaire qui exprime l'inexprimé d'une époque ou qui suscite, par l'image ou l'action, ce que les besoins incompris de tous attendaient, pour le bien comme pour le mal, pour le salut d'une époque ou pour sa destruction.

Il est dangereux de parler de l'époque dans laquelle nous vivons. Car l'ampleur de l'enjeu est trop considérable. Contentons-nous de quelques allusions : l'œuvre de FRANCESCO COLONNA, par exemple, est une apothéose de l'amour sous la forme d'un rêve littéraire; ce n'est pas

1. *Lettre* à ALBERT BRENNER, Basler Jahrbuch, 1901.

l'histoire d'une passion, mais la description des relations avec l'anima, c'est-à-dire avec l'imgo subjective de l'éternel féminin, incarnée dans la figure fictive de Polia. Ces relations sont drapées dans une forme antico-païenne, ce qui est particulièrement remarquable, puisque l'auteur, d'après tout ce que nous en savons, aurait été un moine. Son œuvre, en face de la conscience chrétienne et moyen-âgeuse, fait resurgir un monde qui est à la fois plus ancien et plus jeune hors de l'Hadès, Hadès qui est à la fois tombeau et mère créatrice¹. A un échelon plus élevé, GËTHE tisse dans les dédales multicolores du *Faust*, tel un fil d'Ariane, le motif de Marguerite, d'Hélène, de la Mater Gloriosa, bref de l'éternel féminin. NIETZSCHE annonce la mort de Dieu, et chez SPITTELER l'épanouissement ou le déclin des dieux devient comme un mythe des saisons. Chacun de ces poètes parle avec la voix de milliers et de centaines de milliers d'êtres, proclamant par avance les métamorphoses de la conscience d'une époque. LINDA FIERZ dit que l'*Hypnerotomachia* de Poliphile est le symbole du processus évolutif vivant qui, invisible et incompréhensible, s'est fait jour chez l'homme de son temps et qui a fait de la Renaissance le début de l'art moderne. Déjà à l'époque de COLONNA, se préparait d'une part l'affaiblissement de l'Église par le Schisme et d'autre part l'ère des grands voyages et des grandes découvertes scientifiques. Un monde finissait, et l'aube d'un nouvel « Aion » surgissait, anticipé par cette figure paradoxale et intérieurement bourrée de contrastes de Polia, qui incarne l'âme moderne du moine FRANCESCO. Après trois siècles de schisme religieux et de découverte scientifique du monde, GËTHE décrit l'homme devenu faustien, dangereusement hypertrophié jusqu'à s'appro-

1. Cf. à ce propos le travail de M^{me} LINDA FIERZ-DAVID, *Der Liebes-Traum des Poliphilo*, 1947, p. 239.

prier des proportions divines, et il essaie, sentant l'inhumanité de cette figure, de l'unir avec l'éternel féminin de la Sophia maternelle. Cette dernière apparaît comme forme suprême de l'anima qui s'est dépouillée de la cruauté païenne de la nymphe Polia. Cette tentative de compensation n'a pas eu d'effet durable : NIETZSCHE s'empara à nouveau du surhomme, qui dut se précipiter lui-même dans sa propre perdition. Que l'on compare le *Prométhée* de SPITTELER avec le drame contemporain que nous vivons et l'on comprendra ce que je veux dire, quand je parle de la signification prophétique des grandes œuvres d'art.

Le poète.

Le secret du travail créateur constitue, de même que par exemple le libre arbitre, un problème transcendant que la psychologie ne peut se proposer de résoudre; elle ne peut se proposer que de le décrire. De même, l'homme créateur constitue une énigme; on en cherchera la solution par bien des voies, mais toujours en vain. Certes, la psychologie moderne, s'est préoccupée de temps à autre du problème de l'artiste et de son art. FREUD avait cru avoir trouvé une clé valable pour pénétrer un chef-d'œuvre en partant de la sphère du vécu personnel de l'artiste¹. Il semblait que dussent s'affirmer des possibilités; ne devait-il pas être possible de faire dériver une œuvre d'art de « complexes » comme, par exemple, une névrose? C'était en effet la grande découverte de FREUD que les névroses possèdent une étiologie psychique bien définie, c'est-à-dire qu'elles découlent de causes émotionnelles et d'événements vécus dans la petite enfance, qu'ils soient de nature réelle ou phantasmatique. Quelques-uns de ses élèves, en particulier RANK et STECKEL,

1. Voir ce que FREUD a écrit sur la *Gravida* de WILHELM JENNSSENS et sur *Léonard de Vinci*.

ont travaillé en envisageant les choses sous cet angle et ont abouti à des résultats analogues. On ne saurait nier que la psychologie personnelle du poète peut être retrouvée à l'occasion, jusque dans les racines et jusque dans les ramifications les plus ténues de son œuvre. Cette conception, que le monde personnel du poète influence à beaucoup de points de vue le choix et la forme de sa matière première, n'a en soi rien de bien original. Mais, c'est certainement un mérite de l'école freudienne que d'avoir montré l'étendue de cette influence du monde personnel du poète sur son œuvre et d'avoir révélé selon quels modes singuliers et quelles analogies elle se produit.

La névrose, pour FREUD, constitue une satisfaction de remplacement, c'est-à-dire quelque chose d'impropre, une erreur, un prétexte, une sorte d'excuse, une manière de ne pas vouloir voir les choses en face, bref, quelque chose d'essentiellement négatif, qui ferait mieux de ne pas être. On ose à peine formuler une parole en faveur de la névrose, tant celle-ci semble n'être qu'une perturbation dénuée de tout sens et, partant, être à l'extrême. De ce fait, l'œuvre d'art, qui semble se laisser analyser et se laisser ramener aux refoulements personnels du poète comme une névrose, se trouve placée dans la promiscuité inquiétante de celle-ci; elle ne s'y trouve toutefois point en mauvaise société, dans la mesure où la méthode freudienne soumet la philosophie, la religion, etc... à des considérations analogues. Que faut-il penser d'une telle méthode? Si les auteurs qui la prônent se cantonnent dans ces considérations et avouent ouvertement qu'il s'agit de mettre en évidence les conditionnements personnels qui, naturellement, ne font défaut nulle part, on ne saurait légitimement rien leur objecter; mais si, ce faisant, ces auteurs prétendent expliquer par cette analyse l'essence même de l'œuvre d'art, il faut rejeter catégoriquement cette prétention déplacée.

Car l'essence de l'œuvre d'art n'est précisément pas constituée par les particularités personnelles qui l'alourdissent — plus il en est, et moins il s'agit d'art — mais, au contraire, par le fait qu'elle s'élève fort au-dessus du personnel et que, provenant de l'esprit et du cœur, elle parle à l'esprit et au cœur de l'humanité. Les éléments personnels constituent une limitation, oui même un vice de l'art. Un « art » qui serait uniquement ou essentiellement personnel mériterait d'être traité comme une névrose. Quand l'école freudienne prétend que tout artiste possède une personnalité bornée, infantile et auto-érotique, ce jugement peut être valable pour l'artiste en tant que personne, mais non pour le créateur qui est en lui. Car ce dernier n'est ni auto-érotique, ni hétéro-érotique, ni même érotique du tout; il est au suprême degré dans une réalité vivante, impersonnelle, oui même inhumaine ou supra-humaine, car, en tant qu'artiste, il est son œuvre et non un humain. Tout être créateur représente une dualité ou une synthèse de qualités paradoxales : d'une part il est homme et personnel, et d'autre part il est un processus toujours humain mais impersonnel. En tant qu'homme, il peut être sain ou maladif, c'est pourquoi sa psychologie personnelle peut et doit être expliquée à partir d'éléments personnels. En tant qu'artiste, en revanche, on ne peut le comprendre qu'à partir de son acte créateur. Par exemple, ce serait un grave malentendu de prétendre ramener les manières d'un gentleman anglais ou d'un officier prussien ou d'un cardinal à une étiologie personnelle. Le gentleman, l'officier ou le prélat constituent des rôles officiels, objectifs, impersonnels, avec une psychologie objective qui leur est inhérente. Quoique l'artiste se situe aux antipodes de l'officialité, il n'en existe pas moins entre lui et le personnage officiel une analogie secrète, dans la mesure où la psychologie spécifique de l'artiste est une affaire

collective et non personnelle. Car l'art est inné en lui comme un instinct qui s'empare de lui et qui en fait son instrument. Ce qui, en dernière analyse, veut en lui et l'âme, ce n'est pas lui en tant qu'homme personnel, mais l'œuvre d'art à créer. En tant que personne il peut avoir ses humeurs, ses caprices et ses visées égoïstes. En tant qu'artiste, par contre, il est « homme » dans un sens plus élevé; il est un homme collectif, qui porte et exprime l'âme inconsciente et active de l'humanité. C'est là son office, dont l'exigence parfois prédomine au point que le bonheur humain et tout ce qui rend la vie digne d'être vécue pour l'homme moyen sera sacrifié à son destin. C. G. CARUS dit : « ce que nous appelons le génie se particularise par sa façon de se manifester; car un tel esprit, supérieurement doué, se caractérise de façon singulière par le fait que, quelque entières que soient sa liberté et la clarté de sa manière de vivre, il est déterminé et conduit en tout par l'inconscient, ce dieu mystérieux en lui; de sorte que des idées jaillissent en lui, il ne sait d'où; qu'il est poussé à agir et à créer, il ne sait vers quel but; et qu'il est régi par une aspiration au devenir et au développement, il ne sait pourquoi¹ ».

Dans ces circonstances, il n'est nullement étonnant que ce soit précisément l'artiste — pris dans sa totalité — qui offre des matériaux particulièrement riches à une psychologie analytique et à ses tentatives critiques. Sa vie est nécessairement pleine de conflits, puisque deux puissances luttent en lui : d'une part l'homme banal avec ses exigences légitimes de bonheur, de satisfactions et de sécurité vitale, et d'autre part la passion créatrice intransigeante qui foule aux pieds à l'occasion tous les souhaits personnels. C'est cela qui fait que la destinée personnelle de tant d'artistes est si foncièrement insatis-

1. *Psyché* publié par KLAGES, 1926.

faisante, voire tragique, non pas en vertu de quelque sombre arrêt du sort, mais en fonction d'une infériorité ou d'une faculté insuffisante d'adaptation de leur personnalité humaine. *Il existe rarement un être créateur qui ne doive pas payer chèrement l'étincelle divine de capacités géniales.* Tout se passe comme si chacun naissait avec un certain capital limité d'énergie vitale. La dominante chez l'artiste, précisément ses élans créateurs, accaparera, s'il est vraiment artiste, la plus grande masse d'énergie; de sorte que par ailleurs il en reste trop peu pour qu'une valeur quelconque puisse en résulter. Au contraire, le côté humain est souvent tellement saigné au bénéfice du côté créateur qu'il ne peut plus que végéter à un niveau primitif ou de toute façon médiocre. Ces circonstances s'expriment souvent par de la puérilité, de l'insouciance, un égoïsme naïf et intransigeant (ce que l'on a appelé de l'auto-érotisme), de la vanité et autres travers. Ces infériorités sont pleines de sens dans la mesure où c'est seulement par leur truchement qu'une quantité suffisante d'énergie vitale peut être acheminée vers le moi. Celui-ci a besoin de ces formes inférieures de comportement, car, sans elles, il sombrerait dans un dépouillement total. « L'auto-érotisme » personnel de certains artistes peut être comparé à celui de certains enfants illégitimes ou « abandonniques », pour quelque motif que ce soit, et qui, de façon précoce, durent se protéger grâce à des travers de cette sorte contre l'effet destructeur d'une ambiance dépourvue d'affection. De tels enfants, en effet, deviennent aisément des natures d'un égoïsme outrancier, soit passivement en demeurant toute leur vie infantiles et dépendants, soit activement en se révoltant contre la morale et ses lois.

Il est évident qu'un artiste doit être expliqué et compris à partir de son art beaucoup plus qu'à partir des insuffisances de sa nature et de ses conflits personnels;

ceux-ci ne sont souvent que les conséquences regrettables du fait qu'il est un artiste, c'est-à-dire un homme que le destin a doté d'un fardeau plus lourd que celui du commun des mortels. Des dons inhabituels qui confèrent des pouvoirs dépassant ceux du commun exigent en contrepartie une dépense d'énergie beaucoup plus considérable; c'est pourquoi il est inévitable qu'un bilan positif d'un côté s'accompagne d'un bilan négatif sur l'autre versant.

Que le poète sache ou qu'il n'ait pas conscience que son œuvre se crée en lui, y germe et y mûrit, ou qu'il s'imagine que c'est de propos délibéré qu'il prête forme à une invention personnelle, ne change rien au fait qu'en réalité une œuvre pousse littéralement dans son créateur; il y a de l'œuvre au poète le même rapport que de l'enfant à la mère. La psychologie de la création artistique est à proprement parler une psychologie féminine, car l'œuvre créatrice jaillit de profondeurs inconscientes qui sont en propre « le domaine des Mères ».

Si les dons créateurs dominent au sein d'une personnalité, l'inconscient, en tant que puissance formatrice de vie, en tant qu'instance suprême d'une destinée l'emportera sur la volonté consciente; et le conscient se verra souvent entraîné par l'impétuosité d'un courant souterrain, tel un témoin un peu désemparé des événements. L'œuvre en croissance, c'est la destinée du poète : elle exprime, elle est sa psychologie. Ce n'est pas GÛETHE qui a « fait » le *Faust*, mais c'est la composante psychique *Faust* qui a fait GÛETHE¹.

¹ 1. Le rêve d'ECKERMANN, dans lequel le couple Faust-Méphisto tombe sur la terre comme un double météore, rappelle le motif psychologique des Dioscures (voir mon travail sur la Renaissance et sur le thème des « paires d'amis » dans l'ouvrage : *Gestaltungen des Unbewussten*) et interprète par le fait même une particularité essentielle de la psyché de GÛETHE. Une finesse particulière, c'est la réflexion d'ECKER-

Qu'est d'ailleurs le *Faust*? Faust est plus qu'une indication sémiotique et plus que l'allégorie d'une chose connue depuis longtemps; Faust est un symbole, l'expression d'une donnée agissante et vivante depuis toujours dans l'âme allemande, que GËTHE, à cet égard, n'a fait qu'accoucher.

Est-il pensable qu'un écrivain non allemand eût pu écrire un *Faust* ou un *Zarathoustra*? Ces deux œuvres font allusion à un même élément, qui vibre dans l'âme allemande, à une « image originelle », comme l'a dit une fois JACOB BURCKHARDT, l'image d'un médecin et d'un maître qui est en même temps un sombre sorcier. Il s'agit de l'archétype de la sagesse secourable et salvatrice d'une part, et d'autre part du magicien, de l'illusionniste, du séducteur et du diable. Cette image originelle est ancrée de toute éternité dans l'inconscient, où elle sommeille jusqu'à ce que la grâce ou la disgrâce d'une époque la réveille, en général au moment où une faute cardinale détourne un peuple du droit chemin. Quand celui-ci fait ainsi fausse route, il doit faire appel à des « Führers », à des « Chefs » et même au médecin. Cette fausse route, ce dévoiement, agit comme un poison, qui pourrait tout aussi bien être une médication, de même que l'ombre du Sauveur est représentée par un destructeur diabolique.

Cette force des contraires s'est tout d'abord exprimée et exercée chez le médecin du mythe grec : le médecin guérisseur des blessures était lui-même porteur d'une

MANN dans laquelle celui-ci note que le personnage de Méphisto ailé et armé de courtes cornes, lui rappelle Mercure. Cette observation est en accord avec l'essence et la nature alchimistes du *Faust*, œuvre essentielle de GËTHE. (C'est mon confrère le Docteur KRANEFELDT qui a amicalement attiré mon attention sur ces relations.)

blessure. Chiron en était l'exemple classique¹. Dans le domaine chrétien c'est la blessure au flanc du Christ, le plus grand des médecins, qui en est l'illustration. Mais Faust, lui — et cela est caractéristique — ne porte pas de blessure : il n'est pas touché par le problème moral qu'il incarne. On peut, à la condition de pouvoir dissocier sa personnalité en deux parties, avoir à la fois une haute tenue morale et être diabolique; ce n'est que dans ce cas qu'on peut se sentir « à six mille pieds par-delà le bien et le mal ». Si Méphisto sembla frustré, dans le *Faust*, des dédommagements auxquels il semblait pouvoir légitimement prétendre, la note sanglante n'en fut pas moins présentée, même si ce fut avec un retard de cent ans.

Mais qui donc croit avec sérieux que le poète exprime la vérité de tous? Si c'était le cas, dans quel cadre ne faudrait-il pas alors envisager l'œuvre d'art?

Un archétype, en soi, n'est ni bon ni mauvais. C'est un « numen » moralement indifférent. Ce n'est qu'au cours de sa confrontation avec le conscient qu'il devient l'un ou l'autre, ou une dualité des contraires. Cette inflexion vers le bien ou vers le mal, est déterminée, sciemment ou inconsciemment, par l'attitude humaine du sujet. Nombreux sont les archétypes de cette sorte; ils n'apparaissent ni dans les rêves des individus, ni dans les œuvres d'art tant qu'ils ne sont pas éveillés par les errements d'un conscient qui s'éloigne par trop d'une ligne moyenne. Mais si le conscient s'égare dans une attitude unilatérale et par conséquent fautive, ces « instincts » sont activés et délèguent leurs images dans les rêves des individus et dans les visions des artistes et des visionnaires, pour tenter ainsi de rétablir l'équilibre psychique compromis. C'est ainsi que les besoins psychiques d'un peuple s'expri-

1. Voir à ce propos : K. KERÉNYI : *Der göttliche Arzt*, 1949, p. 84.

ment dans l'œuvre du poète, et c'est pourquoi son œuvre constitue pour son auteur, qu'il en ait conscience ou non, plus qu'un destin uniquement personnel. Le poète, dans le sens le plus profond, est un instrument de son œuvre; il est, si j'ose dire, au-dessous d'elle; c'est d'ailleurs pourquoi nous ne pouvons jamais attendre de lui une interprétation de sa propre œuvre. Il a fait son acte suprême en lui prêtant forme; l'interprétation, il doit l'abandonner aux autres et ainsi à l'avenir : un chef-d'œuvre est comme un rêve, qui, en dépit de toutes ses manifestations, ne s'interprète jamais de lui-même et qui n'est, non plus, jamais univoque. Il est bien rare qu'un rêve dise : « tu dois » ou « cela est la vérité ». Le rêve livre une image, comme la nature une plante, qu'elle a fait pousser; c'est à nous d'en tirer des déductions. Quand quelqu'un a un cauchemar, c'est qu'il éprouve ou trop ou pas assez de peur. Quand quelqu'un rêve d'un maître, dont il vénère la sagesse, c'est soit qu'il a besoin de lui, soit au contraire qu'il a une attitude trop scolaire. Subtilement d'ailleurs, les deux choses se rejoignent. Cela est encore vrai pour l'œuvre d'art; mais seul s'en aperçoit celui qui laisse l'œuvre d'art agir sur lui comme elle a agi sur le poète : pour comprendre son sens il faut se laisser modeler par elle comme elle a modelé le poète. Nous comprenons alors quelle a été l'expérience originelle de ce dernier : *il a effleuré ces régions profondes de l'âme, salutaires et bénéfiques, préexistantes à la ségrégation des consciences individuelles, qui, à partir de ce giron collectif, suivirent leurs douloureux errements; il a effleuré ces régions profondes où tous les êtres vibraient encore à l'unisson et où, par conséquent, la sensibilité et l'action d'un individu valent pour toute l'humanité.*

Le secret de la création et de l'efficacité artistiques consiste à plonger à nouveau dans l'état originel de la « participation mystique »; car, dès lors, sur ce plan, ce n'est plus l'indi-

vidu mais le groupe tout entier qui vibre aux sollicitations du vécu, et il ne s'agit plus des heurs et malheurs d'un seul être, mais bien de la vie de tout un peuple. *C'est pourquoi un chef-d'œuvre, tout en étant à la fois objectif et impersonnel, nous atteint dans ce que nous avons de plus profond* ; c'est aussi pourquoi les incidences personnelles d'un poète, qu'elles soient fastes ou néfastes, ne sont jamais essentielles pour son art. Sa biographie personnelle peut être celle d'un philistin, d'un brave homme, d'un névrosé, d'un fou ou d'un criminel : qu'elle soit intéressante ou non, elle est et secondaire pour l'essence de la poésie.

Psychologie et poésie parut tout d'abord dans l'ouvrage d'EMIL ERMATINGER : *Philosophie der Literaturwissenschaft*, 1930, puis dans C. G. Jung : *Gestaltungen des Unbewussten* (Rascher, Zürich, 1953). La traduction française avait été publiée dans le numéro d'hommage que la revue le « Disque vert » avait consacré à C. G. Jung (Bruxelles, 1955).

CHAPITRE XIII

LA PSYCHOLOGIE ANALYTIQUE DANS SES RAPPORTS AVEC L'ŒUVRE POÉTIQUE

Malgré la difficulté du sujet, je suis heureux de l'occasion qui se présente à moi de parler des rapports de la psychologie analytique et de la poésie, de préciser ma façon de voir dans la question si débattue des relations de la psychologie et de l'art. Il est certain que, malgré leur incommensurabilité, ces deux domaines ont entre eux des rapports très étroits qui appellent immédiatement une explication. Ces relations reposent sur le fait que l'exercice de l'art est une activité psychologique ou une activité humaine issue de motifs psychologiques; et comme telle, elle est et doit être un objet d'étude pour la psychologie. Cette constatation fixe en même temps, avec netteté, des limites dans lesquelles il est possible d'appliquer les points de vue de cette science : *seule cette partie de l'art qui comprend les processus de formation artistique peut être objet d'études psychologiques, nullement celle qui constitue l'essence même de l'art. Cette deuxième partie, qui cherche à savoir ce que l'art est en lui-même, ne peut jamais être l'objet d'examen psychologique, mais seulement celui d'un examen esthétique-artistique.* C'est une distinction du même genre que nous sommes obligés de faire dans le domaine de la religion : là aussi

l'étude psychologique ne peut considérer que le *phénomène* émotionnel et symbolique d'une religion, ce qui ne touche aucunement son essence, impossible à atteindre de cette façon. S'il en était autrement, on pourrait traiter, non seulement la religion, mais aussi l'art comme un chapitre de la psychologie. Ce qui ne veut pas dire que de tels empiétements n'ont pas lieu. Mais celui qui les commet oublie apparemment qu'on pourrait facilement agir de même à l'égard de la psychologie et anéantir sa valeur spécifique et son essence propre, en la traitant comme une simple activité cérébrale à côté d'autres activités glandulaires, dans un chapitre secondaire de la physiologie. On sait que cela a déjà été fait.

Dans son essence, l'art n'est pas une science, et la science, dans son essence, n'est pas un art; aussi ces deux domaines spirituels ont-ils leur terrain réservé, propre à eux seuls, qui ne peut s'expliquer que par lui-même. Si donc nous parlons des rapports entre la psychologie et l'art, nous ne nous occupons que de cette partie de l'art qui peut, sans empiétement, être soumise à un examen de ce genre. Ce que la psychologie pourra dire de l'art se limitera toujours aux processus psychologiques de l'activité artistique, sans atteindre jamais son essence la plus intime. Cela est aussi impossible qu'à l'intellect de représenter, ou même de saisir, l'essence du sentiment.

Bien plus, ces deux phénomènes psychologiques, intellect et sentiment, n'existeraient point séparément si leur différence principielle ne s'était imposée depuis longtemps à l'intuition. Le fait que, chez le petit enfant, le « conflit » des facultés n'a pas encore éclaté, mais que les possibilités artistiques, scientifiques et religieuses sommeillent encore tranquillement les unes près des autres; ou cet autre fait que, chez les primitifs, les rudiments de l'art, de la science et de la religion sont encore confondus dans le chaos de la

mentalité magique, ou enfin, ce troisième fait que l'on ne remarque encore chez l'animal aucune trace « d'esprit », mais seulement « l'instinct naturel » — tout cela ne prouve rien en faveur d'une unité principielle d'essence de l'art et de la science qui justifierait, à elle seule, une dépendance réciproque ou une réduction de l'un à l'autre. Car aussi loin que nous remontions dans l'évolution de l'esprit, jusqu'à faire disparaître les différences principielles des domaines particuliers, nous n'aurions pas pour autant atteint la connaissance d'un principe plus profond de leur unité, mais seulement un état plus primitif de leur évolution historique, état d'indifférenciation dans lequel n'existaient ni l'un, ni l'autre. Or cet état élémentaire n'est pas un principe dont nous pourrions tirer des conclusions sur les caractères de périodes ultérieures plus développées, même si elles en découlent directement, comme cela se produit toujours. L'attitude scientifique aura toujours une tendance à méconnaître l'essence d'une différenciation pour voir surtout la dérivation causale et s'efforcera toujours de la subordonner à un concept, général peut-être, mais aussi plus élémentaire.

Ces réflexions semblent être aujourd'hui tout à fait de mise; n'avons-nous pas vu souvent, à notre époque, que l'on interprétait les poésies par cette réduction à des états élémentaires? On peut, certes, ramener, par exemple, les conditions de la création artistique, le sujet et la manière individuelle de la traiter, aux rapports personnels du poète avec ses parents; mais on n'y gagne rien pour la compréhension de son art. Car il est impossible de faire cette même réduction dans une foule d'autres cas et notamment dans celui de troubles morbides. Les névroses et les psychoses peuvent aussi être ramenées aux relations des enfants avec les parents; de même les bonnes et les mauvaises habitudes, les convictions,

les particularités de caractère, les passions, les intérêts spéciaux. Or il n'est guère possible de supposer que toutes ces manifestations très différentes aient une seule et même explication; sinon, il en faudrait conclure qu'elles ne sont qu'un seul et même fait. Si donc on explique une œuvre d'art comme on explique une névrose, ou bien l'œuvre d'art est une névrose, ou la névrose, une œuvre d'art. On pourrait voir dans cette *façon de parler*¹ un paradoxe acceptable, mais la saine raison humaine se refuse à mettre sur le même plan la névrose et l'œuvre d'art. Un médecin analyste, tout au plus, regardant les choses à travers les lunettes de son préjugé professionnel, pourrait faire de la névrose une œuvre d'art; mais le profane intelligent n'aura jamais l'idée de confondre un phénomène morbide avec l'art, bien qu'il ne puisse nier que, souvent, l'œuvre artistique repose sur des phénomènes psychologiques analogues à ceux qui conditionnent la névrose.

Il est d'ailleurs naturel que cela se produise, parce que certaines conditions psychologiques préalables se rencontrent partout et qu'étant donné la similitude relative des conditions de la vie humaine, ce sont toujours les mêmes qui se présentent, qu'il s'agisse d'un savant nerveux, d'un poète ou d'un homme normal. Tous ont eu des parents, tous ont eu ce qu'on appelle un complexe paternel et maternel, tous ont une sexualité, ainsi que certaines difficultés communes à tous les hommes. Que tel poète ait été influencé davantage par ses relations avec son père, tel autre par son attachement à sa mère, que ce troisième manifeste dans ses œuvres d'incontestables traces de refoulement sexuel, ce sont là des remarques que l'on peut faire également au sujet de tous les névrosés et même de tous les êtres normaux.

1. En français dans le texte. (N. d. T.)

Cela ne nous apprend donc rien de spécifique qui nous permette de juger l'œuvre d'art. Tout au plus élargit-on et approfondit-on ainsi la connaissance de ses antécédents historiques.

Il est certain que l'orientation de la psychologie médicale inaugurée par FREUD a donné un nouvel élan aux historiens de la littérature, les incitant à rapprocher certaines particularités de l'œuvre d'art individuelle de certains événements personnels et intimes de la vie du poète. Je ne prétends point affirmer ici que l'étude scientifique de l'œuvre poétique n'avait pas déjà découvert depuis longtemps cette trame personnelle tissée — intentionnellement ou non — dans son œuvre. Mais les travaux de FREUD permettent une vue plus profonde et plus complète des influences qu'exercent, sur la création artistique, des événements remontant jusqu'à la première enfance. Employés avec mesure et tact, ils donnent souvent une vue d'ensemble agréable de la manière dont la création artistique est, d'une part, intriquée dans la vie personnelle de l'artiste et, d'autre part, de la façon dont elle sort de cet entrelacement. En ce sens, ce qu'on appelle psychanalyse de l'œuvre d'art ne se distingue, en principe, nullement de l'analyse psychologique et littéraire profonde et habilement nuancée. Tout au plus y a-t-il une différence de degré, surprenante parfois à cause des conclusions et des constatations indiscretes qui échapperaient aisément à un examen d'une plus fine délicatesse. Ce manque de retenue en présence de « l'humain, trop humain » est précisément la particularité professionnelle d'une psychologie médicale qui, selon la remarque pertinente de Méphistophélès, « se permet volontiers toutes sortes de choses autour desquelles un autre rôle plusieurs années durant » — malheureusement, ce n'est pas toujours à son avantage. La possibilité de conclusions audacieuses conduit facilement à des coups

rend inacceptables à la conscience. Comme il n'est pas d'homme parfait, chacun possède un arrière-plan de cette espèce, qu'il l'avoue ou non. C'est pourquoi il est possible de le découvrir partout, à la seule condition que l'on applique la technique d'interprétation imaginée par FREUD.

Nous n'allons pas exposer en détail cette technique d'interprétation. Quelques indications suffiront. Les arrière-plans inconscients ne restent pas inactifs; ils se trahissent toujours par l'influence caractéristique qu'ils exercent sur les contenus de la conscience. Ils produisent, par exemple, des fantaisies de nature particulière, facilement explicables parfois au moyen de certaines représentations sexuelles d'arrière-plan. Ou bien ils provoquent certains troubles des processus conscients que l'on peut également ramener à des contenus refoulés. Comme source tout à fait importante pour la connaissance des contenus inconscients, nous avons les rêves, produits directs de l'activité de l'inconscient. L'essentiel, dans la méthode réductive de FREUD, c'est qu'elle rassemble tous les indices des causes subconscientes et préconscientes et reconstruit les processus élémentaires inconscients par analyse et interprétation. Les contenus conscients qui laissent entrevoir des arrière-plans inconscients sont appelés improprement par FREUD *symboles*, alors que, dans sa doctrine, ils jouent simplement le rôle d'*indices* ou de *symptômes* de processus d'arrière-plan, et nullement celui du véritable symbole; par ce dernier il faut entendre, en effet, un moyen d'exprimer une intuition pour laquelle on ne peut pas trouver d'autres ou de meilleures expressions. Lorsque PLATON exprime le problème de la théorie de la connaissance au moyen de la parabole de la caverne, ou lorsque JÉSUS-CHRIST exprime dans ses paraboles son idée du royaume de Dieu, ce sont là de véritables et justes symboles, c'est-à-dire des tenta-

tives d'exprimer ce pourquoi il n'existe encore aucun concept verbal. Si nous interprétions selon FREUD la parabole de PLATON, nous aboutirions tout naturellement à l'utérus, et nous aurions démontré que même l'esprit de PLATON plongeait encore profondément dans le primitif, dans le sexuel infantile. Mais en même temps, nous aurions complètement laissé de côté ce que PLATON a créé à partir des conditions primitives et préalables de son intuition philosophique; bien plus nous aurions laissé de côté, sans le remarquer, ce qu'il y a d'essentiel chez lui, pour découvrir simplement qu'il avait des « fantaisies infantiles », comme tous les simples mortels. Une telle constatation n'aurait de valeur que pour celui qui verrait en PLATON un être surhumain et aurait alors la satisfaction d'établir que PLATON lui-même était un homme. Mais qui donc pourrait tenir PLATON pour un Dieu? Celui-là seul qui serait dominé par des fantaisies infantiles, qui aurait, par conséquent, une mentalité de névrosé. Pour une telle mentalité, la réduction à des vérités généralement humaines est intéressante pour des raisons médicales. Elle n'atteindrait pas le moins du monde le sens de la parabole platonicienne.

C'est avec intention que je me suis arrêté assez longuement au rapport de la psychanalyse et de l'œuvre d'art, parce que ce genre de psychanalyse est en même temps la doctrine de FREUD. Par son dogmatisme rigoureux, FREUD a tout fait pour que ces deux choses, très différentes, au fond (la technique psychanalytique et la doctrine qu'on en peut tirer), fussent considérées par le public comme, identiques. On peut même, dans certains cas médicaux, employer cette technique avec avantage sans pour cela vouloir l'élever au rang de doctrine. Et contre la doctrine, il faut dresser d'énergiques objections. Elle repose sur des suppositions arbitraires; il n'est pas exact, par exemple, que les névroses reposent exclusivement sur le refou-

lement sexuel; de même pour les psychoses. Il n'est pas vrai que les rêves contiennent seulement les désirs inadéquats refoulés, voilés par une hypothétique censure onirique. La technique freudienne d'interprétation, si elle reste sous l'influence de ces hypothèses partiales, et pour cette raison maladroites, est tout ce qu'il y a de plus arbitraire¹.

Pour rendre à l'œuvre d'art ce qui lui est dû, la psychologie analytique doit écarter toute idée préconçue de nature médicale; elle doit être considérée d'un tout autre point de vue que de celui du médecin. S'il est naturel que le médecin recherche les causes d'une maladie pour l'extirper, autant que possible avec ses racines, il est naturel également que le psychologue prenne en présence d'une œuvre d'art une attitude diamétralement opposée. Il ne cherchera nullement, parce que ce serait superflu, à savoir quelles sont les conditions généralement humaines qui l'ont également précédée; mais il cherchera le sens de l'œuvre, s'enquerra des conditions premières dans la mesure seulement où celles-ci peuvent être utiles pour comprendre ce sens. La causalité personnelle a autant, et aussi peu, de rapport avec l'œuvre d'art que le sol avec la plante qui croît sur lui. Certes nous pourrions comprendre certaines particularités de la plante si nous connaissons les caractéristiques du lieu où elle se tient. C'est là un facteur important dans la connaissance du botaniste. Mais personne ne voudra prétendre que l'on connaisse ainsi ce qu'il y a d'essentiel dans la plante. L'orientation vers le personnel, exigée par la recherche de la causalité personnelle, ne convient nullement lorsqu'il s'agit de l'œuvre d'art puisqu'il n'est pas question d'un être humain, mais d'une production

1. Voir : *La guérison psychologique*, par C. G. Jung (ouvrage cité) et *La psychologie de C. G. Jung*, par le Dr Roland Cahen (paru dans l'« Encyclopédie médico-chirurgicale », Paris).

surpersonnelle. C'est une chose qui n'a point de personnalité et pour laquelle le personnel ne peut être un critérium. L'authentique œuvre d'art tire son sens particulier de ce qu'elle réussit à se libérer de l'étreinte et de l'impasse du personnel, laissant bien loin derrière elle tout ce qu'il y a en lui de caduc et d'essoufflé.

Je dois avouer que l'expérience que j'ai faite m'a montré que ce n'est pas chose facile pour le médecin de se débarrasser, en présence de l'œuvre d'art, de son regard professionnel et d'écarter ainsi de sa pensée la causalité biologique courante. Mais j'ai fini par comprendre qu'une psychologie d'orientation exclusivement biologique s'appliquera peut-être aux hommes avec assez de raison, mais pas à l'œuvre d'art et par suite, pas à l'homme en tant que créateur. Une psychologie purement causale ne peut faire autre chose que réduire tout individu humain à être un membre de l'espèce *homo sapiens* car, pour elle, il n'y a que des résultantes et des descendance. Or, l'œuvre d'art n'est pas que cela; elle est aussi une nouvelle création issue de ces conditions d'où la psychologie causaliste voulait à juste titre la faire découler. La plante n'est pas seulement un produit du terrain; elle est aussi un processus fermé, vivant et créateur dont l'essence n'a rien à voir avec la nature du terrain. C'est ainsi qu'il faut considérer l'œuvre d'art : comme une création qui utilise librement toutes ses conditions préalables. Son sens et sa manière particulière reposent sur elle-même et non dans ses conditions préalables extérieures; on pourrait presque dire que c'est un être qui utilise simplement, comme sol nourricier, l'homme et ses dispositions personnelles, dont il emploie les forces d'après ses propres lois et qui se modèle lui-même, selon ce qu'il veut devenir.

Mais j'anticipe en parlant d'un genre spécial d'œuvre d'art que j'en suis encore à présenter, car toutes les

œuvres d'art n'apparaissent pas sous cet aspect. Il y en a, poésie aussi bien que prose, qui proviennent entièrement de l'intention et de la décision de l'auteur de provoquer tel ou tel effet. Dans ce cas, l'auteur soumet son sujet à un traitement dont l'orientation a été intentionnellement déterminée; il y ajoute, ou enlève; souligne cet effet, adoucit cet autre, met ici cette couleur, là, une autre, pesant avec le plus grand soin les effets possibles, observant continuellement les lois de la belle forme et du style. L'auteur utilise dans ce travail son jugement le plus aigu et choisit son expression avec la plus entière liberté. La matière qu'il traite n'est pour lui que matière soumise à son intention artistique; il veut représenter *ceci* et pas autre chose. Dans cette activité, le poète ne fait qu'un avec le processus créateur, qu'il se soit volontairement placé à la tête du mouvement créateur ou que celui-ci se soit si totalement emparé de lui comme instrument, que toute conscience du fait lui fasse défaut. Il est le processus créateur même dans lequel il est entièrement plongé et dont il n'est pas différencié, et ce, avec toutes ses intentions et tout son talent. Il n'est pas nécessaire, je pense, de présenter des exemples empruntés à l'histoire de la littérature ou aux propres aveux des poètes.

Je ne dirai rien de nouveau non plus en parlant de l'autre espèce d'œuvre d'art qui apparaît plus ou moins comme un tout complet sous la plume de l'auteur, qui tout armée, comme Pallas Athênê sortant du crâne de Zeus, vient à la lumière du jour. Ces œuvres s'imposent, pour ainsi dire, à l'auteur; sa main est en quelque sorte saisie; sa plume écrit des choses qui mettent son esprit dans l'étonnement. L'œuvre apporte sa forme propre; ce qu'il voudrait y ajouter est repoussé, ce qu'il voudrait repousser lui est imposé. Tandis que sa conscience se trouve anéantie et vide en présence du phénomène, il

est submergé d'un flot d'idées et d'images qui ne sont, en aucune façon, les produits de son intention et que sa volonté n'aurait jamais voulu produire. A contre-cœur, il lui faut cependant reconnaître que, dans tout cela, c'est son moi qui s'exprime, sa nature la plus profonde qui se révèle, proclamant à haute voix ce qu'il n'aurait jamais confié à sa langue. Il ne peut qu'obéir et suivre cette impulsion d'apparence étrangère, sentant que son œuvre est plus grande que lui et, pour cette raison, possède sur lui une puissance à laquelle il ne peut commander. *Il ne s'identifie pas au processus de création* ; il a conscience qu'il se trouve au-dessous ou tout au moins, à côté, comme une deuxième personne dans la sphère d'une volonté étrangère.

Pour parler de la psychologie de l'œuvre d'art, il nous faut, avant tout, avoir en vue les deux manières tout à fait différentes dont elles peuvent se produire. De cette distinction dépendent bien des choses fort importantes pour le jugement psychologique. SCHILLER avait déjà senti ce contraste ; on sait qu'il essaya de l'exprimer par les concepts du *sentimental* et du *naïf*. Le choix de son expression provient sans doute de ce qu'il avait en vue l'activité poétique. Au point de vue psychologique, nous désignons la première catégorie du nom d'*introvertis* et la seconde, du nom d'*extravertis*. L'attitude introvertie est caractérisée par l'affirmation du sujet, de ses intentions et ses buts conscients en face des exigences de l'objet ; l'attitude extravertie, au contraire, est caractérisée par une soumission du sujet aux exigences de l'objet. Les drames de SCHILLER donnent, à mon avis, une bonne idée de l'attitude introvertie vis-à-vis de l'objet ; de même la plupart de ses poèmes. La matière est dominée par l'intention du poète. Un bon exemple de l'attitude opposée est la deuxième partie de *Faust*. Ici la matière se caractérise par une résistance acharnée ; un exemple

encore plus frappant nous est donné par le *Zarathoustra* de NIETZSCHE; l'auteur lui-même a affirmé que « sa personnalité s'y était dédoublée ».

Peut-être au cours de cet exposé a-t-on senti quel déplacement s'est produit dans le point de vue psychologique, lorsque nous avons parlé, non plus du poète en tant que personne, mais du processus de création. Le centre de l'intérêt s'est porté vers ce dernier, tandis que le premier n'apparaît guère, en quelque sorte, que comme un objet qui réagit. Là où la conscience de l'auteur n'est pas identique au processus créateur, la chose se comprend facilement; mais, dans le cas dont nous avons parlé en premier lieu, il semble que ce soit le contraire: l'auteur paraît être le créateur, complètement indépendant, sans la moindre contrainte. Peut-être est-il lui-même tout à fait persuadé de sa liberté et ne voudra-t-il jamais convenir que sa création n'est pas sa volonté, qu'elle ne provient pas exclusivement de celle-ci et de son talent.

Nous arrivons ici à une question à laquelle il ne nous est guère possible de répondre par les confessions des poètes eux-mêmes sur la façon dont ils créent, car c'est un problème de nature scientifique dont la psychologie seule peut trouver la solution. Il pourrait arriver, en effet, ainsi que je l'ai déjà légèrement indiqué, que le poète qui semble créer consciemment et librement, et qui veut créer ce qu'il crée, soit cependant, malgré toute sa conscience, tellement saisi par l'impulsion créatrice qu'il ne puisse se souvenir d'avoir voulu autre chose, tandis que l'autre type ne peut plus reconnaître immédiatement sa propre volonté dans l'inspiration d'apparence étrangère, bien que sa personnalité y soit, pour lui, tout à fait perceptible. Ainsi sa conception de liberté totale de création ne serait qu'une illusion de sa conscience: il croit nager, alors que c'est un courant invisible qui le porte en avant.

Ce n'est pas là un doute imaginaire; la psychologie analytique en a fait souvent l'expérience. En examinant l'inconscient, elle a découvert une foule de voies par lesquelles la conscience peut, non seulement être influencée par l'inconscient, mais aussi conduite par lui; le doute est donc justifié. Mais où prendrons-nous les preuves de notre hypothèse qu'un poète conscient peut être, en quelque sorte, accaparé par son œuvre? Les preuves peuvent être de nature directe ou indirecte. Comme preuve directe nous aurions ces cas où le poète, dans ce qu'il pense exprimer, dit plus ou moins qu'il ne croit. Ces cas ne sont pas tellement rares. Comme preuves indirectes nous aurions ces cas où l'apparente spontanéité de la production cacherait derrière elle un « impératif » supérieur qui manifesterait, en chef, son exigence dès qu'il y aurait un renoncement volontaire à l'activité créatrice, ou bien ces cas où apparaissent immédiatement de graves complications psychiques lorsque la production se trouve involontairement interrompue.

La pratique de l'analyse des artistes montre toujours quelle puissance possède la tendance créatrice artistique qui provient de l'inconscient et combien elle est fantasque et despotique. Combien de biographies de grands artistes ont démontré, depuis longtemps, que leur tendance créatrice était si grande qu'elle accaparait tout ce qu'il y avait d'humain en eux, pour le mettre au service de l'œuvre, fût-ce aux dépens de la santé et du bonheur humain ordinaires. L'œuvre non créée dans l'âme de l'artiste est une force naturelle qui se réalise soit avec une puissance tyrannique, soit avec cette ruse subtile de la fin naturelle, sans souci du bien ou du mal personnel de l'homme porteur de la force créatrice. Cette force vit et croît en lui comme un arbre dans le sol où il puise sa nourriture. Nous aurons donc raison de considérer le processus de formation créatrice comme un être vivant

implanté dans l'âme. La psychologie analytique lui donne le nom de *complexe autonome* ; il a une vie psychique indépendante, en dehors de la hiérarchie de la conscience, comme une âme partielle dissociée, et il n'apparaît, selon sa valeur énergétique et sa force, que comme un trouble des processus conscients guidés par la volonté, ou comme une instance supérieure qui peut même mettre le moi à son service. En conséquence, ce poète qui s'identifie au processus créateur serait un homme qui se soumettrait immédiatement à la menace d'un « impératif inconscient ». L'autre, à qui la force créatrice se présente comme une force en somme étrangère, est au contraire un homme qui, pour des raisons quelconques, n'a pu se soumettre et par suite a été surpris par l'« impératif ». On pourrait s'attendre à ce que la différence des modes de production se fasse sentir aussi dans l'œuvre. Il s'agit dans un cas d'une production intentionnelle, accompagnée et dirigée par la conscience, que la réflexion conduit à la forme et à l'effet voulus. Dans l'autre, il s'agit au contraire d'un phénomène qui surgit de la nature inconsciente, qui se réalise sans l'intervention de la conscience humaine, à l'occasion, malgré elle, qui conquiert despotiquement sa forme et son effet. On s'attendrait donc, dans le premier cas, à ce que l'œuvre ne transgresse nulle part les limites de la compréhension consciente, que l'impression qu'elle produit ne dépasse jamais le cadre de son intention, et ne dise rien de plus que ce que l'auteur y a mis. Dans l'autre cas, il faudrait s'attendre à quelque chose de surpersonnel qui transgresse d'autant plus les limites de la compréhension consciente que la conscience de l'auteur est plus éloignée du développement de son œuvre. Il faudrait s'attendre à une étrangeté d'images et de formes, à des idées qu'on ne pourrait guère que soupçonner, à une langue grosse de sens, dont les expressions auraient la valeur de véri-

tables symboles, parce qu'elles expriment le mieux possible des choses encore inconnues et qu'elles sont des ponts jetés vers une rive invisible.

Ces critères sont, dans l'ensemble, exacts. Là où il s'agit d'une œuvre réellement intentionnelle sur un sujet consciemment choisi, les caractéristiques indiquées en premier lieu sont justes. De même pour le deuxième cas. Les drames de SCHILLER, que nous connaissons déjà, et d'autre part la deuxième partie du *Faust*, ou mieux encore, *Zarathoustra*, peuvent servir d'exemples. Cependant, il ne faudrait pas se vanter de ranger sans difficulté dans l'une ou dans l'autre classe l'œuvre d'un poète inconnu, sans avoir au préalable étudié assez profondément le rapport personnel du poète à son œuvre. Il ne suffit même pas de savoir qu'un poète appartient au type humain introverti ou au type extraverti, car chacun peut produire tantôt dans l'attitude extravertie, tantôt dans l'attitude introvertie. Cette attitude se remarque particulièrement chez SCHILLER dans la différence qui existe entre ses œuvres poétiques et ses œuvres philosophiques; chez GÛTHER, dans la différence entre ses poèmes de forme parfaite et la longue lutte que fut la production de la deuxième partie du *Faust*; chez NIETZSCHE, dans la différence entre ses aphorismes et le flot continu du *Zarathoustra*. Le même poète peut avoir une attitude différente vis-à-vis de ses différentes œuvres, et c'est de la relation de chaque cas particulier que dépendrait le genre de mesure à appliquer. Cette question est infiniment complexe et cette complication augmente encore dès que nous considérons de plus près le raisonnement fait tout à l'heure au sujet du poète qui s'identifie avec la force créatrice. S'il était vrai que la méthode de production consciente et intentionnelle n'était, elle aussi, qu'une illusion subjective du poète dans son intention et sa conscience apparente, son œuvre aussi posséderait

les propriétés symboliques qui vont jusqu'à l'infini et dépassent la conscience de son époque. Seulement, elles seraient plus secrètes parce que le lecteur ne pourrait aller au-delà de la limite fixée par l'esprit du moment à la conscience de l'auteur. Enfermé lui aussi dans les limites de la conscience contemporaine, il ne serait en aucune façon capable de trouver, en dehors de son monde, un point d'appui au moyen duquel il pourrait faire sortir de ses gonds sa conscience du moment; en d'autres termes, il ne pourrait reconnaître le symbole dans une œuvre de cette sorte. Or symbole signifierait : possibilité et esquisse d'un sens encore plus large et plus élevé par-delà les capacités de compréhension d'aujourd'hui.

La question est fort délicate. Je ne la pose, à vrai dire, que pour ne pas mettre obstacle, par cette fixation des types, au sens possible de l'œuvre d'art, même si elle semble ne vouloir être et ne vouloir dire rien de plus que ce qu'elle est et dit notoirement. Nous avons souvent remarqué que l'on redécouvre brusquement un poète. Cela se produit lorsque le développement de notre conscience s'est élevé à un degré plus haut d'où le poète, que nous connaissions peut-être autrefois, nous dit quelque chose de nouveau. Ce quelque chose de nouveau se trouvait déjà dans son œuvre, mais sous forme de symbole caché qu'il ne nous est permis de lire que grâce au renouvellement de l'esprit du moment. Il fallait pour cela d'autres yeux, des yeux nouveaux, ceux d'autrefois ne pouvant distinguer que ce qu'ils avaient l'habitude de voir. De telles expériences doivent nous inciter à la prudence, car elles donnent raison à l'opinion exposée tout à l'heure. L'œuvre délibérément symbolique n'a nul besoin de cette subtilité; son langage, qui laisse soupçonner tout un monde d'idées, nous crie : « Mes paroles disent plus qu'elles ne semblent dire en réalité, elles me dépassent. » Nous pouvons alors toucher du

doigt le symbole, même si nous ne réussissons pas à résoudre l'énigme de façon satisfaisante. Le symbole reste un continuel objet d'étude pour notre réflexion et notre sentiment. C'est sans doute pour cela que l'œuvre symbolique stimule davantage, qu'elle creuse, pour ainsi dire, plus profondément en nous et nous procure rarement un plaisir esthétique tout à fait pur; tandis que l'œuvre qui, manifestement, n'a rien de symbolique, parle plus purement au sentiment esthétique, parce qu'elle nous permet la vue harmonieuse de la perfection.

Mais, va-t-on demander, en quoi la psychologie analytique peut-elle contribuer à résoudre le problème central de la création artistique? Que peut-elle nous apprendre du mystère de la création? Tout ce dont nous avons parlé jusqu'ici n'est, en somme, que phénoménologie psychologique. Comme « aucun esprit créé ne pénètre dans le sein de la nature », n'attendons pas que notre psychologie réalise l'impossible et donne une explication valable du grand secret de la vie dont nous avons l'intuition immédiate dans la force créatrice. Comme toute science, la psychologie n'apporte qu'une contribution modeste en vue d'une connaissance meilleure et plus profonde des phénomènes de la vie; mais elle est aussi loin du savoir absolu que toutes ses sœurs.

Nous avons si souvent parlé du *sens et de la signification de l'œuvre d'art*, que l'on a peine à se défendre d'un premier doute : l'art « signifie »-t-il vraiment quelque chose? Peut-être l'art ne « signifie »-t-il rien; peut-être n'a-t-il aucun « sens », du moins dans l'acception que nous donnons ici à ce mot. Peut-être est-il comme la nature, qui est tout simplement et ne « signifie » rien. La « signification » est-elle nécessairement plus qu'une *interprétation*? N'est-elle que le secret qu'aurait mis en lui un intellect désireux de lui donner un sens? L'art

— pourrait-on dire — c'est la beauté, et dans la beauté, il remplit son rôle et se suffit à lui-même. Il n'a besoin d'aucun sens. Cette question de sens n'a aucun rapport avec l'art. Si je me place au point de vue uniquement artistique, je devrais me soumettre à la vérité de cette proposition. Mais quand il s'agit de la relation de la psychologie avec l'œuvre d'art, nous nous trouvons en dehors de l'art et nous ne pouvons nous empêcher de réfléchir, d'interpréter pour que les choses prennent un sens; autrement nous ne pourrions réfléchir à leur sujet. Il nous faut résoudre en images, sens, concepts, la vie et les phénomènes qui se réalisent en eux-mêmes, nous éloignant sciemment du mystère de la vie. Tant que nous sommes saisis par la force créatrice, nous ne voyons et ne connaissons point; il ne faut même pas que nous connaissions, car rien n'est plus pernicieux ni plus dangereux, pour ce que nous vivons immédiatement, que la connaissance. Or, pour connaître, il faut sortir du processus créateur et le considérer du dehors; alors seulement il devient image exprimant des sens. A ce moment, non seulement il nous est permis de parler de « sens », mais c'est une obligation pour nous de le faire. Ce qui auparavant était un phénomène pur prend alors une signification par sa relation à d'autres phénomènes, joue un rôle déterminé, sert à certaines fins, exerce une action pleine de sens. Et à partir du moment où nous pouvons voir tout cela, nous avons le sentiment d'avoir reconnu et expliqué quelque chose. De cette façon, nous prenons conscience du besoin de connaissance scientifique.

Dans ce qui précède, au lieu de comparer l'œuvre d'art à un arbre qui grandit sur le sol où il puise sa nourriture, nous aurions pu tout aussi bien la comparer plus simplement à l'enfant dans le sein maternel. Mais comme toutes les comparaisons sont boiteuses, nous allons employer, au lieu de métaphores, la terminologie précise de la science.

On se rappelle que l'œuvre d'art *in statu nascendi* a été considérée plus haut comme un complexe autonome. On désigne de ce nom, en général, toutes les structures psychiques, dont le développement est d'abord tout à fait inconscient et qui ne surgissent dans la conscience qu'à partir du moment où elles en ont atteint le seuil. L'association qu'elles contractent alors avec la conscience n'a pas la valeur d'une assimilation, mais celle d'une perception, ce qui veut dire que le complexe autonome est perçu, mais ne peut être soumis ni au contrôle conscient, ni à l'inhibition, ni à la reproduction volontaires. Le complexe manifeste son autonomie en ce qu'il apparaît, ou disparaît selon sa tendance intime; il est indépendant du pouvoir arbitraire de la conscience. C'est là une particularité commune au complexe créateur et à tous les autres complexes autonomes. Et c'est ici qu'apparaît aussi la possibilité d'une analogie avec les processus mentaux morbides, puisque ceux-ci sont caractérisés précisément par l'apparition de complexes autonomes; c'est le cas de la plupart des troubles psychiques. La fureur divine de l'artiste offre un rapport réellement inquiétant avec la maladie, sans lui être cependant identique. C'est la présence d'un complexe autonome qui fait l'analogie. Mais cette présence, en elle-même, ne saurait être considérée comme une preuve de morbidité; il arrive en effet que des hommes normaux soient, momentanément, ou pour toujours, sous l'influence de complexes autonomes. Il n'y a là qu'une simple particularité normale de la psyché, et il faut déjà posséder une bien grande mesure d'inconscience pour ne pas se rendre compte de l'existence d'un tel complexe. Chaque attitude typique quelque peu différenciée a, par exemple, une certaine tendance à se transformer en complexe autonome; c'est ce qui arrive dans la plupart des cas. Chaque instinct en a aussi plus ou moins les propriétés. Il n'est donc pas en lui-même un

ceptible d'entrer dans la conscience; il n'est pas de technique analytique qui puisse en faire revivre le souvenir, car il n'est ni refoulé, ni oublié. En lui-même, cet inconscient n'existe pas; il n'est pas autre chose qu'une possibilité, cette possibilité que nous héritons depuis les temps les plus lointains dans certaines formes des images mnémoniques, ou, en langage anatomique, qui nous est transmise dans la structure de notre cerveau. Il n'existe point de représentations innées, mais des possibilités de représentations, qui posent des limites précises à la fantaisie la plus audacieuse, des catégories de l'activité fantasmatique, pour ainsi dire, sortes d'idées *a priori*, dont il est impossible cependant de démontrer l'existence sans l'expérience. *Elles n'apparaissent que dans la matière formée, comme principes régulateurs de sa formation*, ce qui veut dire que nous ne pouvons reconstruire les modèles primitifs de l'image originale qu'au moyen de conclusions tirées de l'œuvre d'art accomplie. L'image primitive, ou archétype, est une figure, démon, homme ou processus, qui se répète au cours de l'histoire, là où la fantaisie créatrice s'exerce librement. Aussi est-elle en première ligne une figure mythologique. A l'examiner de près nous remarquons qu'elle est en quelque sorte la résultante formulée d'expériences typiques innombrables de la suite de nos ancêtres. On pourrait voir en elle le résidu psychique d'innombrables événements de même type. Elle représente une moyenne de millions d'expériences individuelles et donne de la vie psychique une image divisée et projetée dans les multiples formes du pandémonium mythologique. Les figures mythologiques sont, elles-mêmes, déjà des produits élaborés de la fantaisie créatrice; elles attendent qu'on les traduise en un langage conceptuel, dont nous n'avons encore que de pénibles commencements. Les concepts, dont il faudrait créer la plus grande partie, pourraient nous procurer une connaissance abstraite et

scientifique des processus inconscients dans lesquels prennent racine les images primitives. Dans chacune de ces images gît une parcelle de psychologie et de destinée humaines, un peu de douleur et de joie, comme il s'en présenta un nombre incalculable de fois dans la suite de nos ancêtres, selon un cours toujours semblable. On dirait qu'un lit de fleuve s'est profondément creusé dans notre âme et que, dans ce lit, la vie qui auparavant tâtonnait dans l'incertitude et se répandait sur des surfaces vastes mais peu profondes, se trouva brusquement entraînée dans le flot puissant, après avoir atteint l'enchaînement particulier des circonstances qui depuis toujours contribuèrent à la production de l'image primitive. L'instant où apparaît la situation mythologique est toujours marqué par une intensité émotionnelle particulière, comme si l'on touchait en nous des cordes qui ne raisonnaient d'ordinaire jamais, ou comme si l'on déchaînait des puissances dont nous ne soupçonnions pas l'existence. La lutte pour l'adaptation est fort pénible parce que nous avons continuellement affaire à des conditions individuelles, c'est-à-dire atypiques. Aussi ne devons-nous pas nous étonner qu'au moment où nous atteignons une situation typique nous éprouvions brusquement un sentiment de libération tout spécial, que nous nous sentions comme transportés, ou que nous soyons saisis par une sorte de puissance surhumaine. Dans de tels moments, nous ne sommes plus des êtres particuliers; nous sommes l'espèce, et c'est la voix de l'humanité entière qui retentit en nous. Pour cette raison, l'isolé n'est guère apte à utiliser la pleine mesure de ses forces, à moins que l'une de ces représentations collectives, que l'on appelle idéal, ne vienne à son secours et ne déchaîne en lui toutes les forces instinctives dont la volonté consciente ordinaire ne peut jamais trouver l'accès toute seule. Les idéaux les plus efficaces sont toujours des variantes où transparait

plus ou moins un archétype; on le reconnaît facilement à ce que ces idéaux sont très volontiers représentés par des allégories; ainsi, la patrie par la mère; et dans ce dernier cas, l'allégorie n'a rien de la force de motivation, qui fait la valeur symbolique de l'idée de patrie. L'archétype est ce qu'on a appelé la participation mystique du primitif avec le sol qu'il habite et qui contient seul les esprits de ses ancêtres. L'étranger, pour lui, c'est la misère.

Toute relation avec l'archétype, vécue ou simplement exprimée, est « touchante », c'est-à-dire, qu'elle agit parce qu'elle déclenche en nous une voix plus puissante que la nôtre. Celui qui parle en images primitives s'exprime, en somme, par des milliers de voix; il saisit et domine, et, en même temps, il élève ce qu'il désigne, de son unité et de sa caducité, jusqu'à la sphère de l'être éternel; il élève le destin personnel au destin de l'humanité en même temps qu'il libère en nous toutes ces forces secourables qui, de tout temps, ont permis à l'humanité d'échapper à tous les dangers et de surmonter même les nuits les plus longues.

Là est le secret de l'action de l'art. Le processus créateur, pour autant que nous puissions le suivre, consiste en une animation inconsciente de l'archétype, en son développement et son façonnement jusqu'à la réalisation de l'œuvre parfaite. Le façonnement de l'image primitive est, en quelque sorte, une traduction dans la langue du temps présent, traduction par laquelle chacun devient capable de retrouver l'accès aux sources les plus profondes de la vie, qui lui seraient interdites autrement. C'est là que gît l'importance sociale de l'art; il travaille continuellement à l'éducation de l'esprit du temps en faisant surgir les formes qui lui font le plus défaut. Se détournant du mécontentement présent, l'aspiration de l'artiste se retire jusqu'à ce qu'elle atteigne, dans son inconscient, l'image primitive qui pourra compenser le

plus efficacement l'imperfection et la partialité de l'esprit de son temps.

Elle s'empare de cette image et, la tirant de sa très profonde inconscience pour la rapprocher de la conscience, elle en modifie la forme jusqu'à ce que l'homme d'aujourd'hui puisse la saisir selon sa capacité de compréhension.

Le genre même de l'œuvre d'art nous permet certaines conclusions sur le caractère de l'époque durant laquelle elle est apparue. Que sont le naturalisme et le réalisme pour leur époque? Qu'est le romantisme? Qu'est l'hellénisme? Ce sont des orientations de l'art qui apportèrent ce qui était le plus nécessaire à l'atmosphère spirituelle de chaque époque. L'artiste éducateur de son temps — on pourrait aujourd'hui s'entretenir bien longuement de ce sujet.

Les peuples et les époques ont, comme les individus particuliers, leurs orientations et attitudes d'esprit caractéristiques.

Le terme « attitude » trahit déjà la partialité inséparable de chaque orientation déterminée. Orientation signifie exclusion. Exclusion signifie que telle quantité de psychique, qui pourrait vivre aussi, n'est pas autorisée à se manifester parce qu'elle ne correspond pas à l'attitude générale. L'homme normal peut supporter sans dommage l'attitude générale; l'homme qui suit les chemins secondaires ou les chemins détournés, qui ne peut, comme le normal, marcher sur les larges routes militaires, découvrira le premier ce qui se trouve en dehors de la grande route et attend le droit d'exister. L'inadaptation relative de l'artiste est son véritable avantage; elle lui permet de rester éloigné des grandes voies, de suivre sa propre aspiration et de découvrir ce qui manque aux autres, sans qu'ils le sachent. De même que dans l'individu particulier l'unilatéralité de l'attitude consciente se trouve corrigée

par des réactions inconscientes d'auto-régulation, de même l'art représente, dans la vie des nations et des époques, un processus d'auto-régulation spirituelle.

J'ai parfaitement conscience de n'avoir pu donner ici que quelques intuitions et, de celles-ci même, de courtes esquisses seulement. Peut-être m'est-il permis d'espérer cependant que l'on aura pensé en même temps à tout ce que je ne pouvais dire, à l'application concrète de ces idées de l'œuvre poétique et que l'on aura donné ainsi un peu de vie aux idées abstraites que j'ai émises ¹.

1. Conférence faite à la « Gesellschaft für deutsche Sprache und Literatur », à Zurich, publiée par « Wissen und Leben », nos du 1^{er} et du 15 septembre 1922. Parue dans : « Seeleprobleme der Gegenwart » (Ed. Rascher, Zurich. 1931). La traduction française est parue dans les *Essais de psychologie analytique*.

CHAPITRE XIV

PARACELSE

L'homme étrange que fut Philippus Aureolus Bombast de Hohenheim, dénommé Theophrastus Paracelsus, naquit en 1493, le 10 novembre¹. Son esprit moyen-âgeux, et pourtant si libéral, ne nous en voudra pas si, nous souvenant avec courtoisie des coutumes de son temps, nous cherchons d'abord à jeter un bref regard sur le soleil qui lui servit de parrain lors de sa naissance. Son soleil se tenait dans le signe du *Scorpion*; selon une vieille tradition, c'est un bon signe pour la médecine, pour les maîtres des poisons et de la guérison. Le seigneur du Scorpion, c'est le fier et belliqueux *Mars* qui insuffle au fort le courage guerrier et au faible l'esprit de querelle et l'humeur atrabilaire. Et vraiment, par la suite, la vie de PARACELSE n'a point renié cet horoscope.

Si maintenant, quittant le ciel, nous nous tournons vers la terre où il naquit, nous voyons la maison natale enfouie dans une vallée profonde, solitaire, ombragée de forêts, entourée de montagnes sombres qui la dominent

1. Je renvoie à l'excellente édition des écrits de Paracelse par le D^r BERNARD ASCHNER.

et enferment les collines et les plans marécageux de la vallée où se trouve cet ermitage mélancolique. Tout près, mystérieuses, s'élèvent les grandes hauteurs des Alpes; la puissance de la terre domine de façon tangible la volonté capricieuse de l'homme, et sa menace toujours présente le maintient dans sa caverne et lui impose sa volonté. Ici, où la nature dépasse l'homme, nul ne lui échappe; le froid de l'eau, l'immobilité du rocher, les nodosités et la ténacité des racines forestières, l'escarpement des pentes impriment dans l'âme de celui qui y est né quelque chose qui y reste indéfiniment vivant. C'est ce qui donne au Suisse entêtement, constance, ourdeur et fierté naturelle, qualités que l'on a déjà interprétées de diverses manières, favorables ou défavorables, selon qu'on y voit de l'indépendance ou de l'obstination. (« Le Suisse est caractérisé par un noble esprit de liberté, mais aussi par une certaine froideur peu agréable », écrivit un jour un Français.)

Le soleil, son père, et la terre, sa mère, semblent avoir été les véritables auteurs de son caractère, plus que ne l'ont été ceux qui ont engendré PARACELSE par le sang. Car, du moins par son père, PARACELSE n'était pas Suisse; il était Souabe, fils de Wilhelm BOMBAST, descendant illégitime de Georges BOMBAST VON HOHENHEIM, grand maître de l'ordre des Johannites. Mais, né dans la juridiction des Alpes, au sein d'une terre puissante qui, sans tenir compte de son sang, a fait de lui son bien propre, selon la « loi de l'X de la disposition locale », PARACELSE est né Suisse de caractère.

Sa mère était originaire d'Einsiedeln et l'on ignore quels furent ses ascendants. Par contre, son père était une nature problématique. Il s'était établi comme médecin et, dans ce ravin boisé où renards et lièvres se saluent à la tombée de la nuit, il s'était fixé au bord de la route que suivaient les pèlerins. En vertu de quel

droit se permit-il, lui qui était de naissance illégitime, de porter le nom de son noble père? On soupçonne la tragédie dans l'âme de l'enfant naturel : homme sombre, solitaire et sans droits, qui, dans l'isolement de la vallée forestière, refuse, dans son ressentiment, de rentrer dans sa patrie et qui cependant, avec une passion qu'il n'avoue pas, reçoit des pèlerins des nouvelles du monde de l'extérieur où il ne retournera pas. La vie noble et le vaste monde, il les avait dans le sang où ils restèrent enfouis. Rien n'a d'influence psychique plus puissante sur l'entourage de l'homme, et surtout sur les enfants, que la vie que les parents n'ont pas vécue. De ce père, nous devons nous attendre à ce qu'il exerce sur le jeune PARACELSE la plus puissante action de contraste.

Un grand, un unique amour l'attacha à son père, seul être humain à qui il pensa avec affection. Une telle fidélité filiale rachètera les fautes paternelles; tout ce à quoi le père dut renoncer se transformera chez le fils en ambitieuse exigence. Son ressentiment et son inévitable sentiment d'infériorité feront de son fils le vengeur des injures reçues par lui. Il portera son épée contre toute autorité, et tout ce qui a des prétentions à la *potestas patris*, il le combattra comme adversaire de son propre père. Ce que son père avait perdu, ou ce à quoi il avait renoncé, succès, renommée, vie indépendante dans le vaste monde, il lui faut le reconquérir et, en vertu d'une loi tragique, il lui faut se brouiller même avec ses amis; car telle est la conséquence inéluctable de son attachement fatal à son unique ami, son père; le destin punit sévèrement l'endogamie spirituelle.

Comme il arrive souvent, la nature l'a extrêmement mal préparé à ce rôle de vengeur : au lieu de lui donner une taille d'héroïque révolté, elle ne lui attribua que cent cinquante centimètres au plus; puis un air maladif, une lèvre supérieure trop courte qui ne recouvrait pas

complètement les dents (trait distinctif assez fréquent chez les gens nerveux), et, à ce qu'il semble, un bassin qui frappa par son apparence féminine quand, au XIX^e siècle, on exhuma ses ossements à Salzbourg. On a même fait courir la légende qu'il était eunuque; mais de cela, autant que je sache, on n'a pas eu de confirmation plus précise. Il est vrai pourtant que l'amour ne semble pas avoir orné de ses roses, sa vie terrestre; d'ailleurs leurs fameuses épines ne lui furent pas nécessaires puisque, de toute façon, son caractère en était hérissé.

A peine fut-il en âge de porter les armes, que ce petit homme ceignit une épée d'autant plus longue, dont il ne se sépara plus que rarement et d'autant moins que c'est dans le pommeau sphérique de cette épée qu'il dissimulait ses pilules de laudanum, son secret (*arcanum*) personnel. Ainsi armé, ce personnage, qui ne manquait point de comique, partit très tôt par le vaste monde pour des voyages inouïs et aventureux qui lui firent traverser l'Allemagne, la France, l'Italie, les Pays-Bas, le Danemark, la Suède et la Russie. C'est en tant que faiseur de miracles extraordinaires, presque un second Apollonius de Tyane que, selon la légende, il aurait aussi parcouru l'Afrique et l'Asie où il aurait découvert les plus grands secrets. Jamais il ne fit d'études régulières, car la soumission à une autorité était tabou. C'était un *self-made man* qui choisit comme devise — ce qui est caractéristique — *Alterius non sit, qui suus esse potest* (que ne soit pas à autrui celui qui peut s'appartenir à lui-même), devise de caractère authentiquement suisse. Quelles aventures a-t-il vécues au cours de ses voyages? Cela reste à jamais obscure supposition; vraisemblablement en tout cas quelque chose d'analogue à ce qui lui arriva à Bâle. En 1525, il fut appelé à Bâle par le Conseil parce que médecin célèbre.

Le Conseil agissait très probablement en vertu de ces accès connus d'absence de préjugés, qui se répétèrent occasionnellement au cours des siècles, comme le prouve l'appel que reçut de ce même Conseil, le jeune NIETZSCHE. Cet appel avait d'ailleurs un arrière-plan assez pénible : à cette époque, l'Europe était ravagée par une épidémie de syphilis sans exemple qui s'était déclarée après la campagne de Naples. PARACELSE revêtit la dignité de médecin de la ville; mais il ne se plia pas aux exigences de cette dignité selon le goût de l'Université ni celui de l'honorable public. Il scandalisa la première en faisant ses cours dans la langue des valets et des servantes, à savoir en allemand, et le second, parce que, au lieu de paraître dans la rue revêtu du costume officiel, il s'y montrait en blouse de laboratoire. Pour ses collègues, il était l'homme le plus parfaitement haï et ses écrits médicaux furent déchirés à belles dents. On le traita de « folle tête de taureau » et d' « âne de la forêt d'Einsiedeln ». Et il répondit à tout cela en rendant plus qu'il n'avait reçu, en un langage d'une obscénité choisie; ce spectacle n'avait rien d'édifiant.

A Bâle, un coup fatal du sort l'atteignit qui ébranla profondément sa vie : il perdit en effet son ami et élève préféré, l'humaniste JOHANNES OPORINUS, qui le trahit en livrant à ses adversaires les armes les plus puissantes qui pussent être contre lui. OPORINUS regretta par la suite son infidélité, mais il était trop tard. Le dommage était irréparable. Rien ne put d'ailleurs atténuer le comportement querelleur, orgueilleux et récriminateur de PARACELSE; bien au contraire, cette trahison l'excita encore. Bientôt il se remit à voyager, pauvre le plus souvent, parfois même réduit à la mendicité.

A trente-huit ans, une transformation caractéristique se produit dans ses écrits : à côté de la médecine apparaît la pensée philosophique. « Philosophie » ne traduit pas

tout à fait exactement l'esprit qui s'y manifeste. Il faudrait plutôt dire « gnosticisme ». En effet, après qu'a été franchi le milieu de la vie, l'âme subit une étonnante modification que l'on pourrait considérer comme un renversement d'orientation psychique. Il y a très peu de gens chez qui cette modification se montre avec clarté à la surface, sous forme d'un renversement. Chez la plupart, elle se déroule, comme toutes les autres manifestations essentielles de la vie, au-dessous du seuil de la conscience. Quand il s'agit d'esprits de valeur, la modification prend la forme d'une métamorphose de l'intellect en une sorte de spiritualité spéculative ou intuitive, comme nous le voyons par exemple chez NEWTON, SWEDENBORG et NIETZSCHE, pour ne citer que trois noms célèbres. Chez PARACELSE, la différence n'est pas si grande entre les contraires; elle est cependant appréciable.

Nous en arrivons ainsi, après l'extérieur et l'insuffisance de la vie personnelle, au penseur PARACELSE; et ce faisant, nous pénétrons dans un monde d'idées qui doit paraître singulièrement obscur et confus à l'homme d'aujourd'hui s'il ne possède pas de connaissances très spéciales sur l'état d'esprit particulier à la fin du Moyen Age. D'abord ceci : malgré l'estime qu'il avait pour LUTHER, PARACELSE est mort en bon catholique, ce qui contraste étonnamment avec sa philosophie païenne. Car il est difficile d'admettre que le catholicisme n'ait été pour lui qu'un style de vie. Il était sans doute une donnée allant de soi, absolument incompréhensible, si bien qu'il ne fut jamais pour lui objet de réflexion; autrement, il en serait venu à une dangereuse explication avec l'Église et sa propre pensée. PARACELSE semble avoir été de ces hommes qui tiennent leur intellect dans un tiroir et leur cœur dans un autre, si bien qu'ils peuvent joyeusement lâcher la bride au premier sans courir le

risque d'entrer en collision avec la croyance de leur cœur. Et finalement on comprend que ce soit un allégement de laisser une main ignorer ce que fait l'autre. Ce serait vaine curiosité que de chercher à savoir ce qui serait résulté de l'entre-choc des deux tendances. Ce choc ne se produisit pas à cette époque et ce fut heureux; c'est ce qui caractérise cette période étrange aussi énigmatique que l'esprit d'un ALEXANDRE VI et de tout le haut clergé du XVI^e siècle. Et de même qu'au seuil de l'Église se pressait le paganisme souriant de l'art, de même, derrière le rideau de la philosophie scolastique, s'animait le paganisme antique de l'esprit en une renaissance du néo-platonisme et de la philosophie de la nature. Parmi les représentants de ce mouvement, c'est surtout l'humaniste MARSILIUS FICINUS dont le néo-platonisme a influencé PARACELSE, ainsi que tant d'autres esprits « modernes » de cette époque avide de s'élever. Rien ne traduit l'esprit de cette époque, explosif, insurrectionnel, anticipant le XIX^e siècle, autant que l'épigraphe du livre d'AGRIPPA DE NETTESHEIM *De incertitudine et vanitate scientiarum* (De l'incertitude et de la vanité des sciences) :

*Nullis hic parcat Agrippa.
Contemnit, scit, nescit, flet, ridet,
irascitur, insectatur, carpit omnia,
ipse philosophus, daemon, heros, deus et omnia.*

Ici Agrippa n'épargnera personne.
Il dédaigne, il sait, ignore, pleure et rit,
s'irrite, invective, attaque tout,
philosophe lui-même, démon, héros, dieu et tout.

Une ère nouvelle venait de naître; l'effondrement de l'autorité de l'Église chrétienne approchait de façon menaçante et du même coup disparaissait la sécurité

métaphysique de l'homme gothique. Et tandis que, dans les pays latins, l'Antiquité réapparaissait sous diverses formes, dans les pays barbares germaniques, à la place des premiers stades de l'Antiquité qui leur manquaient, s'avancait l'événement premier de l'immédiateté de l'esprit, dispersé en de multiples formes et degrés individuels et incarné en de grands et étranges penseurs et poètes comme MAITRE ECKHART, AGRIPPA, PARACELSE, ANGELUS SILESIUS et JACOB BŒHME. Leur originalité barbare, mais puissante et originelle, ils l'expriment tous par leur langue volontaire, étrangère à la tradition, brutalement hostile à l'autorité. Avec BŒHME, PARACELSE était bien sous ce rapport le pire des rebelles. Sa terminologie philosophique est si individuellement arbitraire qu'elle dépasse même de beaucoup en singularité et en obscurité les « paroles de puissance » des gnostiques.

Le principe cosmogonique, son « démiurge » gnostique, était l'*Yliaster* ou *Hyaster*, néologisme formé de *hyle* (matière) et de *astrum* (astre). On pourrait traduire cette notion par « matière cosmique ». C'est quelque chose d'analogue au *hen* de PYTHAGORE et d'EMPÉDOCLE, ou à l'*heimarmenè* des stoïciens, idée primitive de matière et d'une force originelles. La forme gréco-latine n'est sans doute que la marque d'une conformité au style en lequel on s'exprimait à cette époque, léger revêtement culturel d'une idée première originelle qui tint en haleine les présocratiques; mais on ne saurait affirmer que PARACELSE la leur ait obligatoirement empruntée. En effet ces images premières appartiennent, d'une façon générale, à l'humanité et peuvent réapparaître dans chaque esprit comme produit autochtone, indépendamment du temps et du lieu. Il suffit que les événements soient favorables à leur réapparition. Le moment favorable est toujours celui où une conception du monde s'effondre,

entraînant avec elle toutes les formes et figures qui jadis passaient pour des réponses définitives aux grandes énigmes de la vie et du monde. Il est d'ailleurs conforme à la règle psychologique que tous les dieux déracinés retombent sur l'homme et que le cri retentisse : *Ipse philosophus, daemon, heros, deus et omnia*¹, et lorsqu'une religion qui glorifie l'esprit commence à s'effondrer, une image originelle de la matière créatrice devient consciente au sein de l'événement. En opposition la plus rigoureuse à la conception chrétienne du monde, le principe suprême de PARACELSE est une conception absolument matérialiste. Ce n'est qu'en deuxième lieu que vient chez lui quelque chose de spirituel, à savoir l'*anima mundi* qui se dégage de la matière, l'*ideos* ou *ides*, le *Mysterium magnum* ou *limbus major*, être de nature spirituelle, invisible et incompréhensible. Pour lui, tout est contenu sous la forme d'*eidola* platoniciennes, d'archétypes, idée qui probablement doit lui venir de MARSILIUS FICINUS. *Limbus* est un cercle. Le monde animé par des esprits est le plus grand des cercles; l'homme est le *limbus minor*, le plus petit cercle. Il est le microcosme. Par suite, tout est dedans et dehors, bas et haut. Entre tout ce qui est dans le plus grand et le plus petit cercle règne la correspondance, *correspondentia*, conception qui, plus tard, aboutira à une gigantesque anthropomorphisation de l'univers dans l'idée swendenburgienne de l'*homo maximus*. Dans la conception antérieure de PARACELSE, il n'y a pas d'anthropomorphisation. L'homme est, pour lui, comme le monde, un agrégat animé de matière; c'est là une idée voisine de la conception scientifique de la fin du XIX^e siècle, avec cette seule différence que la pensée de PARACELSE n'est pas encore

1. Philosophe lui-même, génie, héros, dieu et toutes choses.

mortellement chimico-mécanique, mais d'un animisme primitif. La nature, à ses yeux, est encore grouillante de sorcières, d'incubes, de succubes, de diables, de sylphides et d'ondines. Ce qui est animé dans l'expérience spirituelle est aussi animé pour lui dans la nature. La mort spirituelle du matérialisme scientifique ne l'a pas encore atteint, mais il prépare les voies vers cette fin. Il est *encore* animiste, selon la primitivité de son esprit, et pourtant il est *déjà* matérialiste. La matière, divisée absolument dans l'espace, est l'ennemie la plus naturelle de cette concentration de vie qu'est l'âme. Bientôt le monde des ondines et des sylphides touchera à sa fin et ce n'est qu'à l'âge de l'âme qu'il fêtera sa résurrection; alors on s'étonnera que l'on ait jamais pu oublier de telles vérités anciennes. Mais il est naturellement beaucoup plus simple d'admettre que ce qu'on ne comprend pas n'existe pas.

En grand comme en petit, l'univers de PARACELSE est fait de particules animées, les *entia*. Même les maladies sont pour lui des *entia*; il y a un *ens astrorum, veneni, naturale, spirituale et deale*¹. La grande épidémie de son époque, il l'expliqua, dans une lettre à l'empereur, comme la conséquence des succubes engendrés dans les bordels. L'*ens* est également un « être spiritualiste », aussi dit-il dans son *Paragranum* : « Les maladies ne sont pas des corps et c'est pourquoi il faut employer esprit contre esprit. » Par quoi PARACELSE entend que, selon la doctrine des correspondances, à chaque *ens morbi* correspond un *arcanum* dans la nature; par exemple, une plante ou un minéral qui serait un *specificum* de la maladie en question. C'est aussi pourquoi il désignait les maladies, non pas cliniquement et anatomiquement, mais d'après

1. L'être des astres, de la magie, l'être naturel, spirituel et divin.

le remède qui leur est spécifique, Il y avait, par exemple, des maladies « tartariques », c'est-à-dire des maladies que l'on guérissait au moyen de l'*arcanum* qui leur correspondait, en ce cas le *tartarus*. C'est aussi pourquoi il faisait grand cas de la doctrine des *signatures* qui semble avoir été, à l'époque, un des grands principes de la médecine populaire (c'est-à-dire des sages-femmes, des chirurgiens, des sorcières, des guérisseurs et des exécuteurs des hautes-œuvres). Selon cette doctrine, une plante, par exemple, dont les feuilles ressemblent à une main est un bon remède pour les maladies des mains.

La maladie est pour lui « un produit naturel, quelque chose de spirituel, de vivant, une semence ». Nous pouvons bien dire que, pour PARACELSE, la maladie était un être qui vit nécessairement avec nous, un constituant propre de la vie humaine et non pas un haïssable *corpus alienum* comme elle l'est pour nous. Aussi la maladie est-elle apparentée aux *arcana* qui existent dans la nature et qui la constituent; ceux-ci sont aussi nécessaires pour la nature dont ils font partie comme les maladies font partie de l'homme. Le médecin le plus moderne s'inclinerait ici devant PARACELSE en lui disant : « Ce n'est pas tout à fait ce que je pense, mais cela y ressemble assez. » Il est tout à fait dans sa manière de croire que tout l'univers est une pharmacie dont Dieu est le suprême pharmacien.

PARACELSE est un de ces esprits typiques pour une période de transition. Son intellect qui cherche et qui lutte s'est d'abord libéré d'une conception spiritualiste du monde à laquelle son cœur est encore attaché. *Extra ecclesiam nulla salus* (hors de l'Église, point de salut). Cette proposition est valable au plus haut point pour la métamorphose mentale qui assaille celui qui dépasse le cycle légendaire des images sacrées traditionnelles, dernières vérités qui bornent son horizon; il perd tous les préjugés salutaires qui le tranquillisaient; un monde

vient de s'effondrer devant ses yeux et il ne sait encore rien d'un autre ordre des choses. Il s'est tout à fait appauvri; il est devenu aussi ignorant que le petit enfant qui ne sait encore rien du monde nouveau et ne peut qu'avec peine se rappeler vaguement ce que fut l'expérience plus ancienne de l'humanité qui parle dans son sang. Toute autorité a disparu pour lui; il lui faut bâtir un nouveau monde avec les moyens dont il dispose.

En de longs voyages, sans dédaigner même les sources les plus troubles, PARACELSE a puisé son expérience de pragmatiste unique en son genre. Et de même qu'il attirait à lui, sans nul préjugé, la matière première de son expérience extérieure, il allait puiser aussi dans les ténèbres primitives de son âme les idées philosophiques fondamentales de son œuvre. Ce qui en sortit avait l'apparence du paganisme le plus primitif, de la pire superstition du plus bas peuple. Le spiritualisme chrétien retourna vers son stade préhistorique, vers l'animisme du primitif, et la formation d'esprit scolastique de PARACELSE en produisit une philosophie qui ne ressemblait à aucun modèle chrétien, mais bien plutôt à la pensée des ennemis les plus haïs de l'Église, les gnostiques. Comme tout novateur radical qui repousse autorité et tradition, il était lui aussi menacé de rétrograder à ce qui fut jadis condamné et d'aboutir à un immobilisme mortel et purement destructif. Mais tandis que son intellect vagabondait de plus en plus, remontant au passé le plus éloigné, son cœur s'en tenait fermement aux biens transmis : c'est ce qui le préserva d'un recul véritablement total. Sans doute cette fâcheuse contradiction transforma-t-elle la régression en progression. Il ne niait pas l'esprit auquel son cœur croyait; mais il plaçait à côté de lui le principe opposé de la matière : la terre en face du ciel, la nature en face de l'esprit. Aussi ne fut-il point un destructeur aveugle, pas un génie

presque charlatanesque comme un Agrippa; mais il fut le père des sciences naturelles, un pionnier de l'esprit nouveau et c'est en cette qualité que notre époque l'honore à juste titre. Evidemment, de l'au-delà, il hocherait la tête sans doute à propos de ce qui provoque une particulière admiration chez certains de ses admirateurs modernes. Son panpsychisme ne fut pas une découverte acquise de haute lutte; au contraire, il se rattachait encore chez lui à un reste de « participation mystique » primitive avec la nature; sa grande découverte fut *celle de la matière et de ses propriétés*. La disposition d'esprit de son temps et le degré de développement où se trouvait alors la connaissance ne lui permettaient pas de placer l'homme en dehors de la totalité naturelle. Il était réservé au XIX^e siècle d'atteindre ce point culminant. La liaison indissoluble et inconsciente de l'homme et du monde était encore pour lui une donnée absolue avec laquelle son esprit se mit à lutter au moyen des armes de l'empirisme scientifique. La médecine moderne, qui ne peut plus considérer l'âme comme un simple accessoire du corps et qui, par suite, commence à prendre de plus en plus en considération ce qu'on appelle le « facteur psychique », se rapproche, en un certain sens, de la représentation paracelsienne de la matière psychiquement animée, ce qui a pour effet d'éclairer d'un jour nouveau tout l'aspect psychique de PARACELSE.

S'il fut jadis un pionnier de la science médicale, PARACELSE est aujourd'hui pour nous, semble-t-il, le symbole d'une transformation capitale de notre conception de la nature de la maladie, et, d'une façon générale, de l'essence de la vie.

Conférence faite à la maison natale de Paracelse, au Pont-du-Diable, près d'Einsiedeln, en juin 1929, sous les auspices du Club littéraire de Zurich. Voir : « *Werklichkeit der Seele* ». C. G. Jung. (Ed. Rascher, Zurich, 1934.)

CHAPITRE XV

FREUD

Un phénomène historico-culturel.

Vouloir considérer déjà sous l'angle de l'histoire un homme encore en vie est une tâche toujours épineuse et dangereuse. Mais quand l'œuvre de la vie et le système de la pensée de quelqu'un sont accomplis et gisent devant nous, comme c'est le cas pour FREUD, il est probablement possible de saisir leur conditionnement et leur importance historiques. Sa doctrine, dont on doit supposer que les grandes lignes sont aujourd'hui connues de tout profane instruit, ne se ramifie pas à l'infini; elle ne renferme pas davantage d'éléments étrangers dont les origines se trouveraient dans d'autres domaines scientifiques; enfin elle repose sur un petit nombre de principes clairs qui dominent et compénètrent exclusivement tout l'ensemble de la pensée freudienne. De plus, le créateur de cette doctrine l'a identifiée à sa méthode de la « psychanalyse »; il a ainsi créé un système rigide auquel on reproche, à juste raison, son absolutisme. Mais d'autre part, ce caractère bien marqué d'une théorie, extraordinaire dans l'histoire de la science, a pour avantage essentiel qu'elle se détache nettement sur son arrière-plan philosophique et scientifique comme une manifestation étrangère et unique dans son genre. Nulle part elle ne se fond avec d'autres concep-

tions contemporaines et jamais elle ne se relie consciemment à des ancêtres dans l'histoire de la pensée. Cette impression d'indépendance s'accroît encore par l'effet d'une terminologie originale qui évoque parfois un jargon subjectif. On a l'impression que cette doctrine qui a pris naissance — quoi qu'en puisse penser FREUD, qui, en tout cas, souligne cet aspect — exclusivement dans le cabinet de consultation du médecin, est mal vue de tout le monde, sauf de lui, et qu'elle constitue une écharde dans la chair de la science « académique ». Et pourtant l'idée la plus originale et la plus indépendante ne tombe pas non plus du ciel : elle naît d'un réseau objectif de racines dans lequel — qu'ils en aient ou non conscience — tous les contemporains sont très étroitement liés l'un à l'autre.

FREUD repose sur des préconditions historiques qui rendaient réellement nécessaire une apparition comme la sienne et c'est son idée essentielle, la doctrine du *refoulement de la sexualité*, qui est le plus clairement conditionnée par l'histoire culturelle. FREUD vit, comme NIETZSCHE, le grand penseur de son époque, à la fin de l'ère victorienne, ère qui n'a pas reçu encore sur le continent de dénomination aussi frappante, bien qu'elle ait été aussi caractérisée dans les pays germaniques protestants que dans les pays anglo-saxons. L'ère victorienne est une époque de refoulement, une tentative désespérée pour maintenir artificiellement en vie, en vertu d'un certain moralisme, des idéaux anémiques qu'il fallait garder dans le cadre de la respectabilité bourgeoise. Ces « idéaux » étaient les derniers prolongements des représentations religieuses générales du Moyen Age : peu auparavant, les lumières du rationalisme français et la révolution qui leur succéda les avaient fortement ébranlés. Au même moment et du même coup, sur le plan politique, d'anciennes vérités s'étaient vidées de leur contenu et

menaçaient de s'effondrer. Sans doute était-il un peu trop tôt et c'est pourquoi le siècle tout entier tenta désespérément de maintenir en vie, de quelque manière que ce fût, le Moyen Age chrétien en voie de disparition. Les révolutions politiques furent abattues, les tentatives de libération morale furent étouffées par l'action de l'opinion publique bourgeoise, et la philosophie critique de la fin du XVIII^e siècle déboucha d'abord en un renouvellement de tentatives systématiques pour enclorre le monde dans un réseau d'idées selon le modèle du Moyen Age. Mais, au cours du XIX^e siècle, la lumière finit par s'imposer peu à peu, surtout sous la forme du matérialisme et du rationalisme scientifiques. Voilà le sol nourricier sur lequel FREUD naquit et dont les traits de caractères et l'esprit le déterminèrent comme un destin. Il a la passion d'un philosophe des lumières — une de ses citations préférées est l'« Écrasez l'infâme » de VOLTAIRE — il éprouve de la satisfaction à indiquer ce qui « se cache là-dessous », et tous les phénomènes psychiques complexes, comme l'art, la philosophie et la religion lui paraissent sujets à caution, lui paraissent n'être « pas autre chose que » des refoulement de l'instinct sexuel. Cette attitude essentiellement réductive et négative à l'égard de valeurs culturelles reconnues repose chez lui sur un conditionnement historique. Il voit comme son époque le contraint à voir. C'est ce qui ressort surtout de son livre *L'avenir d'une illusion*, où il donne de la religion une image qui coïncide avec une rigoureuse exactitude avec le préjugé de l'époque matérialiste.

Sa passion rationaliste pour l'explication négative repose sur le fait historique que l'ère victorienne utilisait les valeurs culturelles pour donner du monde une image falsifiée à l'usage de la bourgeoisie; parmi ces moyens, la religion jouait le rôle principal — et cette religion était précisément une religion du refoulement. C'est cette

pseudo-image de la religion que FREUD a devant les yeux. Il en est de même de l'image de l'homme : ses qualités conscientes — en style victorien : sa *persona* idéaliste convenablement faussée — reposent sur d'arrière-plans obscurs correspondants : une sexualité infantile refoulée ; plus encore, tout don positif ou toute création s'appuient sur un minus infantile que traduit un bon mot matérialiste : « l'homme est ce qu'il mange » (*der Mensch ist was er isst*).

Cette conception de l'homme — considérée du point de vue historique — est une réaction, genre EROSTRATE, contre la tendance de l'ère victorienne de voir tout « en rose » et de tout désigner *sub rosa* ; car c'était le temps de cet esprit sournois et timoré qui finit par donner naissance à un NIETZSCHE philosopant à coups de marteau. Logiquement, les motifs moraux fatalement déterminants disparaissent dans la doctrine de FREUD. Ils y ont été remplacés par une morale conventionnelle dont on suppose à bon droit qu'elle n'existerait pas telle qu'elle est, ou même qu'elle n'existerait pas du tout, si un ou plusieurs ancêtres mal lunés n'avaient imaginé de telles prescriptions pour neutraliser convenablement leur impuissance. Depuis lors, ces conceptions se seraient (malheureusement !) maintenues et continueraient d'exister dans le « sur-moi » de chaque individu. Cette grotesque conception dévalorisante est un juste châtement de l'ethos de l'époque victorienne qui ne fut, lui aussi, dans l'histoire, qu'une morale conventionnelle, élucubration d'atrabiliaires *praeceptorum mundi*.

Si l'on considère ainsi FREUD en fonction de ce qui l'a précédé, autrement dit, comme un indice du ressentiment éprouvé par le nouveau siècle commençant à l'endroit du XIX^e siècle avec ses illusions, son hypocrisie, ses demi-ignorances, ses sentiments faux et exaltés, sa morale plate, sa religiosité artificielle insipide et son goût lamen-

table, on se place, à mon avis, sous un angle beaucoup plus juste que si l'on fait de lui l'annonciateur de voies et de vérités nouvelles. FREUD est un grand destructeur qui brise les chaînes du passé. Il libère de l'étreinte malsaine d'un vieux monde d'habitudes pourrissantes. Il montre comment on peut comprendre d'une tout autre manière les valeurs auxquelles croyaient nos parents : Par exemple, cette duperie sentimentale des parents qui « ne vivent que pour leurs enfants » ou le thème du noble fils qui « sa vie durant est aux petits soins pour sa mère », ou l'idéal de la fille qui « comprend tout à fait son père ». Auparavant on admettait tout cela sans l'avoir vu. Depuis que FREUD a mis sur la table familiale, comme objet de délibération, l'idée peu savoureuse de « fixation incestueuse », des doutes salutaires se sont éveillés qu'il ne faut pas pousser trop loin parfois, pour raisons de santé.

Comme critique de la psychologie contemporaine, la « théorie sexuelle » doit être correctement comprise. On peut se réconcilier même avec ses opinions et ses affirmations les plus gênantes si l'on sait contre quelles conditions historiques préalables elle se tourna. Quand on sait de quels mensonges, de quelles pseudo-vertus sentimentalo-moralisatrices le XIX^e siècle a entouré sa conception du monde afin de ne pas la troubler, alors on comprend mieux ce que FREUD voulait dire quand il affirmait que le nourrisson fait déjà sur le sein de sa mère l'expérience de la sexualité — affirmation qui, entre toutes, est celle qui fit le plus de bruit. C'est que cette interprétation, en effet, met déjà en doute la proverbiale innocence du nourrisson, c'est-à-dire *la relation mère-enfant*. Voilà l'essentiel de cette affirmation : c'est un coup porté au cœur même de la « sainte maternité ». Les mères portent leurs enfants : il n'y a là rien de sacré; c'est un fait naturel. Si l'on prétend que c'est quelque chose de sacré, c'est que l'on soupçonne fortement qu'il y a

quelque chose de très impie à dissimuler. FREUD a dit tout haut « ce qu'il y a là-dessous » : malheureusement, il a noirci le nourrisson au lieu de noircir la mère.

Scientifiquement, la théorie de la sexualité infantile n'a pas beaucoup de valeur. Il est en effet parfaitement indifférent à la chenille que l'on dise qu'elle éprouve un plaisir ordinaire ou un plaisir sexuel à dévorer ses feuilles. Le mérite de FREUD, pour l'Histoire universelle, ne réside pas dans cette bévue scolastique d'interprétation en ce domaine scientifique spécial : il réside dans ce fait qui fonde et justifie à la fois sa renommée que, tel un prophète de l'Ancien Testament, il renverse de fausses idoles et étale au grand jour, sans pitié, la pourriture de l'âme contemporaine. Partout où il entreprend une douloureuse réduction (par exemple, quand il fait du Bon Dieu du XIX^e siècle une sublimation du papa, de l'accumulation de l'argent, un plaisir infantile excrémental, etc.) nous pouvons être sûrs que nous nous trouvons en présence d'une surestimation ou d'une falsification collectives. Où par exemple se dresse, comme chez LUTHER, un *deus absconditus* en face du Dieu doucereux du XIX^e siècle? Les gens comme il faut n'admettent-ils pas que les hommes de bien gagnent aussi beaucoup d'argent?

Comme NIETZSCHE, comme la Guerre Mondiale, FREUD est, tel JOYCE, son émule littéraire, une réponse à la maladie du XIX^e siècle. C'est là sans doute sa principale signification. Pour l'avenir, il n'est pas un programme, car sans doute sera-t-il toujours impossible à l'aspiration la plus hardie et à la volonté la plus forte de supprimer le refoulement et d'amener l'homme à vivre dans son expérience tous les désirs incestueux refoulés et toutes les autres incompatibilités. Au contraire : déjà des pasteurs protestants se sont précipités sur la psychanalyse parce qu'elle leur paraît être un excellent moyen de rendre la conscience humaine plus apte à pénétrer d'autres péchés

que ceux qui sont simplement conscients; tournure grotesque en vérité, mais parfaitement logique, que STANLEY HALL avait su prophétiser (cf. son autobiographie). Même les médecins freudiens commencent à parler d'un refoulement encore plus dépourvu d'âme, si possible; et cela se comprend, car personne ne sait que faire des désirs incompatibles. Au contraire, on conçoit combien il est raisonnable, au fond, que ces choses-là soient refou-
lées.

Pour pallier cette misère de la conscience, FREUD a inventé la notion de *sublimation*. Cette idée de sublimation n'est qu'un tour d'adresse d'alchimiste pour transformer la vulgarité en noblesse, l'inutile en utile et l'inutilisable en utilisable. Celui qui pourrait y parvenir serait assuré d'une renommée éternelle. Malheureusement les physiciens n'ont pas encore découvert comment l'énergie pourrait se retransformer sans qu'il y ait consommation encore plus grande d'énergie. « Sublimation », c'est, en attendant mieux, une sorte de pieux désir inventé pour apaiser les questionneurs importuns.

Dans la discussion de ces problèmes, je voudrais mettre l'accent principal, non pas sur la difficulté professionnelle du psychothérapeute praticien, mais plutôt sur le fait qu'il devient évident que FREUD n'offre pas un programme. Il ne peut être compris si l'on se tourne vers l'avenir. Tout en lui est orienté vers l'arrière et, de plus, son choix est unilatéral. Ce qui l'intéresse, c'est de savoir d'où viennent les choses et non pas où elles vont. C'est plus qu'un besoin scientifique de causalité qui le contraint à la recherche des origines; car autrement il ne pourrait pas lui échapper que certaines réalités psychologiques ont, en fait, d'autres motivations que les aspects scabreux de la chronique scandaleuse¹. Nous en avons un excellent

1. En français dans le texte. (N. d. T.)

exemple dans son écrit sur *Léonard de Vinci* et le problème de ses deux mères. Effectivement Léonard avait une mère illégitime et une belle-mère; mais en réalité le problème des deux mères est un motif mythologique qui existe même en l'absence de deux mères dans la réalité. Les héros ont très souvent deux mères et, pour les pharaons, cette coutume mythologique était même « de rigueur ». Mais FREUD s'arrête au fait minimum; il se contente du fait que *naturellement* il y a là-dessous quelque chose de désagréable ou de négatif. Bien que ce procédé ne soit pas précisément « scientifique », je lui attribue cependant, du point de vue de l'exactitude historique, plus de mérite que s'il était scientifiquement inattaquable. Il serait en effet par trop facile d'effacer, par une précision *scientifique*, les obscurs arrière-plans; car ceux-là existent *aussi* et alors FREUD n'aurait pas accompli sa tâche historique universelle qui consiste précisément à montrer ce qu'il y a de sombre derrière les façades falsifiées. Dans ces cas-là une petite inexactitude scientifique ne signifie pas grand chose. On a vraiment l'impression, quand on parcourt avec attention ses travaux, que son aptitude scientifique et le but dernier auquel elle tend, but que FREUD remet toujours au premier plan, ont été utilisés secrètement par la tâche culturelle qu'il devait accomplir, et dont il n'avait pas conscience, aux dépens d'une véritable théorie. Aujourd'hui, la voix de qui parle dans le désert doit prendre des accents scientifiques si elle veut toucher l'oreille des contemporains. On doit montrer au monde que c'est la science qui a conduit à tels résultats. Cela seul peut être quelque peu persuasif. Or la science n'est pas non plus à l'abri d'une conception inconsciente du monde. Comme il eût été simple alors de faire de l'Anna de Léonard une représentation classique du motif des deux mères! Mais pour la psychologie victorienne tardive de FREUD il fut bien plus avantageux de

découvrir, « par des recherches approfondies », que ce fut à une petite erreur de son respectable père que le grand artiste Léonard dut l'existence. Le coup a porté. Le motif mythologique des deux mères est certes *réellement* scientifique et, pour cette raison, il ne touche qu'un tout petit nombre de gens qu'intéresse une connaissance inactuelle. Mais il laisse indifférent le public plus étendu qui attache une bien plus grande valeur que la science au FREUD unilatéralement tourné vers la négation. La science cherche à atteindre, on le présume, un jugement impartial, général et sans parti pris. Au contraire, la théorie freudienne est au plus une vérité fragmentaire; c'est pour cette raison qu'elle a la rigidité d'un dogme et qu'il lui faut, pour se maintenir et pour agir, le fanatisme d'un nquisiteur. La vérité scientifique ne requiert qu'une isimple constatation. Or la théorie psychanalytique n'a, au fond, nullement l'intention de passer pour vérité scientifique; elle cherche l'influence à exercer sur un large public. C'est à cela que l'on reconnaît qu'elle vit le jour dans le cabinet de consultation du médecin. Elle proclame ce que le névrosé du début du siècle doit d'abord comprendre à fond parce qu'il est une des victimes inconscientes de la psychologie de l'ère victorienne finissante. La psychanalyse détruit en lui personnellement les fausses valeurs en cautérisant toute la pourriture du XIX^e siècle défunt. En ce sens, la méthode représente un précieux, un indispensable accroissement de connaissances pratiques qui a eu une influence des plus durables sur l'étude de la psychologie des névroses. Si le médecin est maintenant à même de traiter individuellement les cas de névrose, c'est à l'audacieuse partialité de FREUD qu'on le doit. La science s'est enrichie, grâce à lui, d'une méthode qui permet de prendre l'âme individuelle comme domaine d'exploration. Avant FREUD, cela ne se faisait qu'à titre de curiosité.

Mais comme la névrose n'est pas une maladie spécifique de l'époque post-victorienne et qu'elle a toujours été généralement répandue, tant dans l'espace que dans le temps, que, par conséquent, on la trouve chez des peuples et des individus qui n'ont nullement besoin d'une éducation sexuelle spéciale, ni qu'on détruise chez eux des présuppositions dangereuses à ce point de vue, une théorie des névroses ou du rêve reposant sur un préjugé victorien n'a plus guère pour la science qu'une importance tout au plus de seconde zone. S'il en était autrement, la conception d'ADLER, qui est d'un tout autre genre, se serait éteinte sans exercer la moindre influence. Certes, ADLER opère aussi une réduction, mais non pas une réduction au principe du plaisir; il ramène tout à la tendance à la puissance et il le fait avec un indéniable succès. Voilà un fait qui éclaire violemment la partialité de la théorie freudienne. La théorie d'ADLER est certes aussi unilatérale; mais si on l'adjoint à celle de FREUD, on obtient déjà une image plus vaste et plus nette du ressentiment éprouvé contre l'esprit du XIX^e siècle. On voit se refléter aussi chez ADLER combien les modernes désertent les idéaux de leurs pères.

Cependant l'âme humaine n'est pas seulement un produit de l'esprit de chaque époque. Elle est aussi dotée d'une bien plus grande stabilité et d'une bien plus grande immutabilité. Le XIX^e siècle n'est qu'un phénomène local et passager; il n'a déposé qu'une couche de poussière relativement mince sur la vieille âme de l'humanité. Mais si nous écartons cette couche, si nous nettoyons les verres de nos lunettes professorales, qu'apercevrons-nous? Comment verrons-nous l'âme et comment expliquerons-nous alors une névrose? Ce problème se pose à tout praticien dont les malades n'ont pu guérir même après exhumation de tous les événements sexuels de l'enfance, après que toutes les valeurs culturelles ont été décomposées en élé-

ments troubles ou que le patient est devenu un homme normal fictif, un être collectif.

Une théorie psychologique de valeur générale qui prétend être scientifique ne doit pas se fonder sur les malformations du XIX^e siècle; une théorie des névroses doit pouvoir expliquer aussi bien l'hystérie des Maoris. Dès que la théorie sexuelle quitte le domaine étroit de la psychologie des névroses et empiète sur d'autres domaines, comme par exemple celui de la psychologie primitive, son unilatéralité et son insuffisance sautent aux yeux. Des vues puisées dans l'examen empirique des névroses viennoises entre 1890 et 1920 s'appliquent difficilement aux problèmes du totem et du tabou, même si l'on s'y emploie avec la plus grande habileté. FREUD n'a pas réussi à pénétrer dans cette couche profonde du généralement humain. Il n'en avait ni le moyen, ni la possibilité, à moins qu'il ne fût infidèle à sa tâche historico-culturelle. Or cette tâche, il l'a remplie — et elle a suffi pour faire l'œuvre glorieuse de toute une vie¹.

1. Imprimé pour la première fois dans « Charakter », publié par R. SANDECK, Berlin, cah. 2, 1932. Paru dans « Wirklichkeit der Seele », C. G. Jung. (Ed. Rascher, Zurich, 1934.)

CHAPITRE XVI

ULYSSE

Monologue¹.

Le titre concerne JAMES JOYCE et non pas le héros, grand voyageur fertile en inventions, des lointains temps homériques qui, par sa ruse et son travail, sut échapper à l'inimitié et à la vengeance des dieux et des hommes et rentra dans sa patrie après une pénible traversée. L'*Ulysse* de JOYCE forme un contraste des plus violents avec son homonyme cousin de l'Antiquité : c'est un esprit inactif qui se contente de percevoir. Il est simplement un œil, une oreille, un nez, un nerf tactile, une bouche, exposés indistinctement et sans la moindre entrave à la cataracte

1. Remarque liminaire de l'auteur.

Cet essai littéraire n'est pas une étude scientifique, non plus que mon aperçu sur PICASSO. Si je le range parmi les *Etudes psychologiques*, c'est que l'*Ulysse* est un « document humain » essentiel et caractéristique de notre temps. C'est aussi parce que l'opinion que j'exprime à son sujet constitue un document psychologique qui montre, appliquées à un objet concret, certaines idées qui jouent un rôle non négligeable dans mes œuvres. Mon essai est donc dépourvu, non seulement de tout caractère scientifique, mais aussi de toute intention didactique. Le lecteur est donc prié de ne lui apporter que l'intérêt que l'on peut accorder à une opinion subjective n'engageant que son auteur.

broyante, chaotique et folle des données mentales et physiques, les enregistrant — pourrait-on dire — comme des photographies.

L'*Ulysse* (la 10^e édition anglaise est de 1928) est un livre dont le flot coule au long de 870 pages de la traduction française, fleuve temporel de 870 heures, jours, ou années, qui concerne un unique jour quotidien, banal et insipide, le 16 juin 1904, à Dublin, jour absolument sans importance et durant lequel, en somme, il ne se passe rien. Le flot commence et se termine dans le néant. S'agit-il d'une vérité unique, monstrueusement longue, très embrouillée dans ses intrications et, au grand dam du lecteur, jamais épuisée, à la STRINDBERG, sur l'essence de la vie humaine? Peut-être, mais en tout cas sur des milliers d'apparences superficielles et leurs centaines de milliers de nuances secondaires. Dans ces 870 pages, aussi loin que se porte mon regard, il n'y a pas une redite, pas un seul asile de bienheureux repos où le lecteur bienveillant, ivre de souvenirs, puisse s'arrêter pour jeter un regard satisfait sur le chemin parcouru — d'une centaine de pages, par exemple — ne serait-ce que le souvenir d'une toute petite banalité qui se serait amicalement glissée à un passage inattendu : non, le fleuve inexorable, ininterrompu, roule devant nous ses flots dont la rapidité et la continuité vont même, dans les 40 dernières pages, jusqu'à supprimer la ponctuation pour traduire de façon plus cruelle le vide qui nous coupe la respiration et nous étouffe, le vide bourré, tendu jusqu'à en devenir insupportable. Ce vide, absolument désespéré, donne le ton de tout le livre. Non seulement il commence et finit dans le néant, il n'est composé que de néants¹. Tout y est infer-

1. JOYCE le dit lui-même (*Work in Progress*, Transition, Paris) : *We may come, touch and go, from atoms and ifs, but we are presurely destined to be odds without ends.*

nalement vide, monstre brillant échappé tout droit de l'enfer, si l'on considère le livre comme un tour de force technique¹.

J'avais un vieil oncle dont la pensée était parfaitement droite. Il m'arrêta un jour dans la rue et me demanda : « Sais-tu comment le diable tourmente les âmes en enfer ? » Sur ma réponse négative : « Il les fait attendre », me dit-il, et il continua son chemin. Cette remarque me revint à l'esprit quand je me plongeai pour la première fois dans l'*Ulysse*. Chaque phrase est une attente qui ne se réalise pas ; et voici qu'au moment où l'on s'est finalement résigné à ne plus rien attendre, on s'aperçoit soudain, avec un effroi renouvelé, que l'on a touché juste. De fait, il ne se produit rien, il n'arrive rien², et pourtant, de page en page, une attente secrète vous attire qui lutte contre la résignation désespérée. Les 870 pages, qui ne contiennent rien, ne sont certes pas faites de papier blanc ; elles sont couvertes d'une impression serrée. On lit, on lit et on continue à lire pensant comprendre ce qu'on lit. Parfois on tombe, par un trou d'aération, sur une phrase nouvelle — mais on s'habitue à tout une fois que l'on est parvenu à un convenable degré de soumission. Je lus ainsi, le désespoir au cœur, jusqu'à la page 157 et ce faisant, je m'endormis deux fois. La variété inouïe du style de JOYCE a un effet monotone et hypnotique à la fois. Rien ne vient au secours du lecteur, tout se détourne de lui le laissant bouche bée. Tout s'anime et s'en va, sans joie intérieure ; par contre, tout est ironique, sarcastique, empoisonné, méprisant, triste, désespéré, aigri, attirant

1. CURTIUS (*James Joyce et son Ulysse*, Zurich, 1929) dit que l'*Ulysse* est un livre « luciférien » : c'est une œuvre de l'antéchrist ».

2. CURTIUS, *La substance de l'œuvre de Joyce est un nihilisme métaphysique*, l. c., p. 60.

pourtant pernicieusement la sympathie du lecteur, à moins qu'un sommeil salutaire ne vienne aimablement mettre fin à ce gaspillage d'énergie. Arrivé à la page 157¹, je tombai dans un profond sommeil après d'héroïques efforts pour approcher du livre et lui « rendre justice » comme on dit d'ordinaire. Quand je me réveillai, assez longtemps après, mes idées s'étaient clarifiées si bien que je me mis alors à lire le livre à rebours. Cette méthode se montra aussi bonne que la méthode ordinaire, autrement dit : on peut tout aussi bien lire ce livre à rebours puisqu'il n'a ni endroit, ni envers, ni haut, ni bas, que tout aurait aussi bien pu s'être déroulé de cette façon ou se dérouler ainsi dans l'avenir². On peut lire une conversation avec autant de plaisir à l'envers qu'à l'endroit : on

1. La sentence magique qui enfonça dans ma chair l'épine somnifère se trouve à la page 157. La voici : « Une musique figée, marmoréenne figure, cornue et terrible de la divine forme humaine, symbole éternel de prophétique sagesse qui, si quelque chose de ce que l'imagination ou la main d'un sculpteur inscrivit dans le marbre spirituellement transfigurant et transfiguré, a mérité de vivre, mérite de vivre. » Ici, je tournai la page, à moitié endormi et mon regard tomba sur le passage suivant : « Un homme agile dans un combat : corne de pierre, barbe de pierre, de pierre son cœur. » Cette phrase se rapporte à Moïse qui ne s'en laissa pas imposer par la puissance de l'Égypte. Voilà le narcotique qui mit ma conscience hors circuit parce qu'il éveilla et déclencha une suite de pensées à moi encore inconscientes et que la conscience aurait troublée. Comme je le découvris plus tard, c'est ici que, pour la première fois, s'éveilla en moi la connaissance de l'attitude de l'auteur et de l'idée dernière de son livre.

2. Idée poussée à l'extrême dans *Work in Progress*. CAROLA GIDION-WELCKER dit fort bien (Neue Schweizer Rundschau, 1929, p. 666) : « Des idées qui reviennent toujours dans des costumes éternellement changeants et transformables et projetées dans une sphère absolument irréelle. Une éternité et un infini. »

n'émousse aucune pointe. Dans son ensemble, elle n'en a pas ; mais chaque phrase en est une. On peut aussi s'arrêter au milieu d'une phrase. La partie précédente conserve encore assez de raison d'être pour pouvoir vivre ou sembler du moins le pouvoir. Le livre ressemble à ces vers auxquels il repousse, quand on les a coupés en deux, une tête au tronçon où est la queue et une queue à celui où est la tête. Cette particularité inouïe et inquiétante de l'esprit de JOYCE montre que son œuvre appartient à la classe des êtres à sang froid et spécialement, parmi les vers, à ceux qui, s'ils pouvaient faire de la littérature, utiliseraient pour écrire leur sympathique, puisqu'ils n'ont pas de cerveau antérieur¹. Je soupçonne qu'il y a, chez JOYCE, quelque chose de ce genre, une sorte de pensée intestinale, viscérale² avec une ample répression de l'activité cérébrale, limitée dans son cas à la *perception*.

1. Dans la psychologie de JANET, on appelle ce phénomène : abaissement du niveau mental. Chez les malades mentaux, c'est involontaire : chez JOYCE, c'est une discipline artistique intentionnelle et voulue. Ainsi la richesse et la gravité grotesques de la pensée ironique s'élèvent à la surface perceptible, écartant la « fonction du réel », autrement dit : la conscience adaptée. D'où la prédominance des automatismes mentaux et verbaux et la négligence totale de la communicabilité et de l'agrément du sens.

2. Je crois que STUART GILBERT (*L'énigme d'Ulysse*, Zurich, 1932) a raison de penser que chacun des chapitres est placé, entre autres, sous la domination d'un viscère ou d'un organe sensoriel. Il cite : reins, organes génitaux, cœur, poumons, œsophage, cerveau, sang, oreilles, muscles, œil, nez, matrice, nerfs, squelette, chair. Ces dominantes fonctionnent comme des leitmotivs. C'est en 1930 que j'ai écrit la phrase ci-dessus au sujet de la pensée intestinale. L'idée de GILBERT m'apporte une confirmation bienvenue de la constatation psychologique que, lors de l'abaissement du niveau mental, les représentants organiques signalés par WERNICKE font leur apparition.

Chez JOYCE, l'activité des sphères sensorielles doit être admirée sans réserve; ce qu'il voit, ce qu'il entend, goûte, sent et palpe, et comment il le fait, voilà qui est étonnant au-delà de toute mesure à l'extérieur comme à l'intérieur. Le commun des mortels se borne en général, s'il est un spécialiste des sphères sensorielles ou perceptives, soit à l'extérieur, soit à l'intérieur. JOYCE les connaît l'un et l'autre. Les guirlandes de suites associatives subjectives s'enlacent aux figures objectives d'une rue de Dublin. Objectif et subjectif, intérieur et extérieur s'entrepenètrent continuellement si bien qu'en dépit de la clarté de l'image isolée, on ne sait finalement pas très bien s'il s'agit d'un ver solitaire physique ou transcendantal¹. Le ver solitaire est un cosmos vital complet, indépendant; il vit pour lui et sa fécondité est fabuleuse; image sans beauté, à ce qu'il semble, et pourtant qui convient assez aux chapitres de JOYCE. Le ver solitaire, il est vrai, ne peut guère faire autre chose que d'engendrer d'autres vers solitaires; mais il peut en produire une inépuisable quantité. Le livre de JOYCE pourrait tout aussi bien compter 1 740 pages ou un multiple de ce nombre, son infinité n'en serait pas troublée d'un point et l'essentiel n'aurait pas encore été dit. D'ailleurs, JOYCE veut-il dire quelque chose d'essentiel? Ce préjugé démodé a-t-il encore ici sa raison d'être? OSCAR WILDE tient l'œuvre d'art pour parfaitement inutile. A notre époque, le sot instruit n'aurait rien à y objecter; et pourtant son cœur attend quelque chose « d'essentiel » d'une œuvre d'art. Or où y en a-t-il chez JOYCE? Pourquoi ne le dit-il pas? Pourquoi ne le présente-t-il pas à son lecteur? Pourquoi ne le lui montre-t-il pas d'un geste expressif? *Semita sancta ubi stulti non errant?* (Voie sacrée où les sots ne s'aventurent pas.)

1. CURTIUS, p. 30 : « Il reproduit le cours de la conscience sans le passer au filtre de la logique ou de l'éthique. »

Oui, je me sens stupide, agacé. Le livre n'avait pour moi rien d'accueillant; il ne faisait pas le moindre effort pour se recommander. Cela crée chez le lecteur d'irritants sentiments d'infériorité. Sans doute ai-je dans le sang une telle prétention à l'instruction que j'ai naïvement supposé que le livre avait quelque chose à me dire et qu'il voulait être compris — sans doute s'agit-il d'un anthropomorphisme mythologique projeté sur l'objet : le livre! En somme, ce livre sur lequel on ne peut avoir d'opinion — modèle d'une désagréable défaite du lecteur intelligent qui finalement lui non plus... (pour me servir du style suggestif de JOYCE). Car enfin, un livre a pourtant un contenu, il expose quelque chose; or je soupçonne JOYCE de n'avoir voulu rien « exposer » du tout. En fin de compte, ce livre l'a-t-il décrit, *lui?* de là peut-être cette solitude sans pareille, cette façon de procéder sans témoin oculaire, cette irritante impolitesse à l'égard du lecteur? JOYCE excite mon mécontentement (Il ne faut jamais confronter le lecteur avec sa propre sottise — or Ulysse y est arrivé).

Un psychothérapeute comme moi applique toujours sur lui-même ses propres méthodes : irritation signifie : « Tu n'as pas encore découvert ce qui se cache là-dessous », et l'on suit son irritation, et l'on étale devant soi ce à quoi la mauvaise humeur fait penser.

Cette indifférence, ce manque d'égards en présence de l'effort bienveillant, complaisant, équitable pour arriver à comprendre, ce manque d'égards en présence d'un représentant du grand public, instruit et intelligent¹, ce solipsisme me tape sur les nerfs. La voilà bien cette froide indépendance de son esprit qui semble venir du pays des sauriens. Entretien dans et avec ses viscères — homme

1. CURTIUS, *l. c.*, p. 8 : « L'auteur a esquivé tout ce qui aurait pu faciliter la compréhension au lecteur. »

de pierre, Moïse aux cornes de pierre, à la barbe de pierre, aux entrailles de pierre qui, dans une placidité de pierre tourne le dos au pot-au-feu familial aussi bien qu'au Panthéon égyptien, blessant ainsi sans respect les meilleurs sentiments du bienveillant lecteur.

De cet enfer de pierre monte la vision du ténia péristaltique aux ondes enlacées dont l'action reste monotone dans la continuelle production de proglottis. Certes aucun de ces proglottis n'est tout à fait semblable à l'autre; pourtant ils se ressemblent à les confondre. Dans chaque partie du livre, si petite soit-elle, JOYCE reste lui-même, est l'unique contenu du paragraphe. Tout est nouveau et pourtant toujours présent dès le début. Extrême attachement à la nature! Quelle richesse et quel ennui! JOYCE m'ennuie à en pleurer et c'est un ennui mauvais, dangereux comme ne pourrait en produire la pire des banalités. C'est l'ennui de la nature, le bruissement vide du vent autour des écueils des Hébrides, le lever et le coucher du soleil dans le Sahara, le murmure de la mer, tout à fait, dit CURTIUS, comme la « musique à thèmes » de WAGNER, et malgré cela, éternelle répétition. En dépit de son ahurissante multiplicité, il y a chez JOYCE des thèmes (non voulus?). Peut-être ne le désire-t-il pas, car causalité et finalité n'ont ni place ni sens dans son monde, non plus que les valeurs. Or les « motive » sont inévitables; ils forment le squelette de tout événement psychique quelque effort que l'on fasse pour laver ceux-ci de tout psychisme, ainsi que JOYCE le fait avec conséquence. Tout paraît dépourvu d'âme, toute chaleur de sang s'est refroidie et, dans un égoïsme glacé, les événements se déroulent — et quels événements! En tout cas, rien de réconfortant, rien de prometteur; du gris, de l'horrible, de l'affreux, du pathétique, du tragique et de l'ironique, rien que des événements ténébreux, tellement chaotiques qu'il faut chercher à la loupe ce qui les relie.

Et pourtant, ils sont là, d'abord sous la forme de ressentiments non avoués de caractère personnel, survivances d'une histoire de jeunesse brutalement brisée, ruines en somme d'une histoire spirituelle dans la misérable nudité de ce qu'elle est exhibée à la foule béante. Les antécédents religieux, érotiques et familiers, se reflètent sur les surfaces troubles des événements qui se déroulent; la décomposition de sa personnalité se dévoile même dans l'homme sensoriel banalement matériel qu'est BLOOM et dans le penseur presque aérien et spéculatif qu'est STEPHEN DAEDALUS et dont le premier n'a pas de fils et le second, pas de père.

Il peut se faire qu'il existe quelque ordonnance et quelque correspondance secrète quelconque entre les chapitres — il y a sur ce point des présomptions apparemment fondées¹ — mais quoi qu'il en soit, elles sont bien cachées et je n'en ai d'abord rien vu. Elles n'auraient d'ailleurs nullement secoué mon incapacité agacée, pas plus que la monotonie d'une quelconque comédie humaine médiocre.

L'*Ulysse* que j'avais déjà eu entre les mains en 1922 et que, désappointé et agacé, j'avais repoussé sans en avoir lu grand-chose, m'ennuie aujourd'hui encore comme jadis. Mais alors pourquoi est-ce que j'écris à son sujet? Je ne l'aurais pas fait, non plus que sur certaines autres formes de surréalisme (qu'est-ce que le surréalisme?) qui dépassent mon entendement. J'écris sur JOYCE parce qu'un éditeur a eu l'imprudence de me demander ce que je pense de lui et aussi de l'*Ulysse* sur lequel on sait que les avis sont partagés. La seule chose indubitable, c'est que l'*Ulysse* est un livre qui en est à sa 10^e édition et que son auteur est, par les uns, porté aux nues, et maudit par les autres. Quoi qu'il en soit, il se trouve au centre

1. Cf. E. R. CURTIUS, *l. c.*, p. 25 sq; et STUART GILBERT, *l. c.*

de l'intérêt et constitue par conséquent un phénomène que le psychologue ne saurait négliger. JOYCE a exercé une énorme influence sur ses contemporains. C'est là ce qui m'a d'abord attiré. Si le livre avait disparu sans tambour ni trompette dans l'abîme de l'oubli, je ne l'aurais sans doute pas repris, car il m'agaçait énormément, m'amusait un peu et surtout, il était pour moi une menace d'ennui : je craignais qu'il ne fût le fruit d'une fantaisie créatrice négative puisqu'il n'avait exercé sur moi qu'une action négative.

C'est du parti pris de ma part. Je suis psychiatre, ce qui veut dire que j'ai un parti pris professionnel à l'endroit de toute manifestation psychique. Je mets le lecteur en garde : la tragédie humaine moyenne, le côté sombre et froid de l'existence, le gris terne du nihilisme mental constituent mon pain quotidien, mélodie, rengaine froide et sans charme. Rien, dans ce livre, ne m'émeut, rien ne me remue parce que, de par ma profession, j'ai trop souvent à venir au secours de ces états lamentables. Il me faut toujours faire quelque chose là contre et ne dispenser ma pitié que quand on ne se détourne pas de moi. Or l'*Ulysse* me tourne le dos : il ne veut pas ; il veut continuer à chanter à l'infini sa mélodie sans fin, cette mélodie que je connais à satiété ainsi que cette sorte d'échelle de corde où se répète sans interruption sa pensée viscérale et son activité cérébrale bornée à la perception seule, état qui cherche à se confirmer lui-même sans jamais montrer de tendance à la reconstruction. (Le lecteur se sent péniblement débordé !) Il semble que la pensée destructrice ait été élevée au rang de fin en soi.

Et ce n'est pas tout ; il y a encore la symptomatologie ! Cela rappelle des choses trop connues : ce sont les écrits sans fin, interminables des malades mentaux qui ne disposent que d'une conscience fragmentaire et souffrent par suite d'un manque total de jugement et d'une atro-

phie des valeurs. A leur place apparaît souvent une exaltation de l'activité sensorielle : observation des plus méticuleuses, mémoire photographique des choses perçues, curiosité sensorielle interne et externe, prédominance de motifs et ressentiments rétrospectifs, mélange délirant du psychique subjectif et de la réalité objective, description faite de néologismes, de citations fragmentaires, d'associations tonales et verbales, de transitions brutales, de rupture de sens où l'on ne tient pas le moindre compte du lecteur, avec aptrophie du sentiment¹ qui ne recule devant nulle absurdité et nul cynisme. Il ne doit pas être bien difficile, même pour un profane, de découvrir une ressemblance entre l'état d'esprit schizophrène et l'*Ulysse*. La ressemblance est même si frappante qu'un lecteur mécontent pourrait facilement poser le livre en portant le diagnostic de schizophrénie. Pour le psychiatre, l'analogie est surprenante; pourtant il ne manquerait pas de remarquer l'absence totale d'un caractère particulier des productions des malades mentaux : la stéréotypie. L'*Ulysse* est tout ce qu'on voudra, il n'est pas monotone en ce sens qu'il ne se répète pas (ce qui n'est pas en contradiction avec ce que nous avons dit plus haut : on ne peut, en général, rien dire de contradictoire sur l'*Ulysse*). La description est conséquente; elle coule; tout y est mouvement; rien n'est figé. Le tout est porté par un flot souterrain vivant qui dénote une tendance uniforme et une intention finale. Les fonctions mentales n'apparaissent pas spontanément ni sans choix; au contraire, elles sont soumises à un contrôle très rigoureux. En général, la préférence va aux fonctions de perception, sensation et intuition tandis que les fonctions de jugement, pensée et sentiment sont réprimées avec autant de conséquence.

1. STUART GILBERT, *l. c.*, p. 12, parle de « déflation affective intentionnelle ».

Ces dernières n'apparaissent que comme des contenus, comme des objets de perception. La tendance générale à dégager une image sombre de l'esprit et du monde est conservée malgré une tentation fréquente de se laisser entraîner par une soudaine beauté. Ce sont là des traits que l'on ne rencontre pas chez le malade mental ordinaire. Resterait le malade mental *inhabituel*. Pour celui-là, le psychiatre n'a pas de critère. Il peut d'ailleurs arriver que l'anomalie mentale soit une forme de santé ou d'une puissance mentale supérieure incompréhensible à l'entendement moyen.

Il ne me viendrait jamais à l'esprit de considérer l'*Ulysse* comme l'œuvre d'un schizophrène. D'ailleurs, cela ne nous avancerait guère car nous voulons savoir pourquoi ce livre a une si grande influence et non pas si son auteur souffre d'une plus ou moins grave schizophrénie. L'*Ulysse* n'est pas un produit morbide, pas plus que ne l'est l'art moderne. Il est, au sens le plus profond du terme, « cubiste » parce qu'il dissout l'image du réel en un tableau infiniment complexe dont la tonalité fondamentale est la mélancolie du réalisme abstrait. Le cubisme n'est pas une maladie, mais une tendance, soit qu'il traduise la réalité en une grotesque objectivité, soit qu'il la rende en une abstraction aussi grotesque. Le tableau clinique de la schizophrénie n'en est qu'une simple analogie parce que le schizophrène semble avoir la même tendance à s'aliéner le réel ou — ce qui revient au même — à lui devenir étranger. Il est vrai que, d'ordinaire, il ne s'agit pas d'une intention reconnaissable, mais d'un symptôme, conséquence inévitable de la décomposition originelle de la personnalité en fragments de personnalité (ce qu'on appelle : complexes autonomes). Chez l'artiste moderne, ce n'est pas une maladie individuelle qui est à l'origine de cette tendance; il s'agit d'un *phénomène d'époque*. Il n'obéit pas à une impulsion individuelle,

mais à un courant collectif qui ne prend pas sa source immédiatement dans la conscience, mais bien plutôt dans l'inconscient collectif de la psyché moderne. Et comme il s'agit d'un phénomène collectif, on le retrouve identique dans les domaines les plus divers, dans la peinture comme dans la littérature, dans la sculpture aussi bien que dans l'architecture. Il est d'ailleurs significatif que l'un des pères spirituels de ce phénomène fût un véritable aliéné : VAN GOGH.

Le sabotage de la beauté et du sens par un objectivisme grotesque ou par un irréalisme aussi grotesque est, chez le malade, une résultante de la destruction de sa personnalité; chez l'artiste, c'est intention créatrice. Loin de vivre et de subir, dans sa création artistique, l'expression de sa personnalité en ruine, l'artiste moderne trouve au contraire dans l'élément destructeur l'unité de sa personnalité artistique. Le renversement méphistophélique du sens en non-sens, de la beauté en laideur, la ressemblance presque douloureuse du sens et du non-sens, la beauté vraiment exacerbante de la laideur expriment un acte créateur que l'histoire de l'esprit ne connut jamais avec une telle intensité, bien qu'il n'y ait là rien de nouveau en principe. Nous observons quelque chose d'analogue dans la transformation perverse du style d'Aménophis IV, dans la niaise symbolique de l'agneau dans le christianisme primitif, dans la lamentable représentation humaine des primitifs préraphaéliques et dans les étouffantes enjolivures du baroque à son déclin. En dépit de leur extrême diversité, toutes ces époques ont une parenté interne : ce sont des époques d'incubation créatrice dont les considérations causales ne donnent qu'une explication tout à fait insuffisante. Les phénomènes psychologiques de ce genre ne dévoilent leur sens que si on les regarde comme des anticipations, autrement dit si l'on se place à un point de vue téléologique.

Le siècle d'Aménophis (Akhenaton) est le point de départ du premier monothéisme que la tradition juive conserva au monde. L'infantilisme barbare du christianisme primitif ne fut pas autre chose que la métamorphose de l'Empire romain en un État de Dieu. Les primitifs sont les vrais précurseurs d'une beauté corporelle extraordinaire, disparue du monde depuis la lointaine Antiquité. Le baroque est le dernier style ecclésiastique vivant qui, dans son autodestruction, anticipe le dépassement de l'esprit dogmatique médiéval par l'esprit scientifique. Un TIEPOLO qui atteint déjà la limite dangereuse de la description picturale, si on le considère comme une personnalité artistique, n'est pas une apparition de décadence; au contraire, il prépare dans sa totalité créatrice une décomposition qui deviendra nécessaire. L'éloignement que manifestèrent les premiers chrétiens pour l'art et la science de leur époque n'était pas pour eux dévastation, mais bénéfice humain.

C'est pourquoi il nous est permis de voir une valeur et un sens positifs créateurs non seulement dans l'*Ulysse*, mais aussi dans l'art qui s'y apparente. Quant à la destruction des critères jusqu'alors admis de la beauté et du sens, l'*Ulysse* a réalisé quelque chose de hors ligne. Il insulte le sentiment traditionnel, il brutalise l'espoir que l'on avait de sens et de contenu, il tourne en dérision toute synthèse. Ce serait malveillance de flairer simplement chez lui une synthèse ou « formation » quelconque car — en admettant que l'on réussisse à prouver qu'il y a des tendances modernes de cette sorte — on aurait démontré l'existence dans l'*Ulysse* d'un sensible manque de beauté. Toutes les injures que l'on peut adresser à l'*Ulysse* démontrent sa qualité; car l'injure naît du ressentiment de ce qui n'est pas moderne et qui refuse de voir ce que « les dieux lui font la grâce de lui cacher encore ».

L'indomptable, l'insaisissable qui, chez NIETZSCHE,

s'enfle en exubérance démoniaque et submerge son intellect psychologique (qui aurait fait grand honneur à l'Ancien Régime), finit par apparaître chez les modernes en pure forme. Même les passages les plus obscurs du *second Faust*, même *Zarathoustra* et même encore l'*Ecce homo* cherchaient, d'une façon ou de l'autre, à apporter un hommage au monde. Seuls les modernes sont parvenus à créer l'art de l'envers ou l'envers de l'art, autrement dit l'art qui jamais, ni à voix haute, ni à voix basse, ne rend d'hommage, qui dit tout haut ce qu'il ne veut pas faire comme les autres; qui parle avec une volonté rétive d'opposition, qui chez tous les précurseurs du moderne (sans oublier HÖLDERLIN!) s'insinue hésitant, mais de façon fort gênante, effritant peu à peu les idéaux d'autrefois.

Sans doute est-il tout à fait impossible de reconnaître par un seul domaine de quoi il s'agit. Nous ne sommes pas en présence d'une impulsion unique qui se serait produite quelque part à une place déterminée; nous sommes au contraire en présence d'une transformation presque universelle de l'homme moderne qui évidemment se débarrasse de tout un vieux monde, Malheureusement, comme nous ne pouvons connaître l'avenir, nous ne savons pas dans quelle mesure — au sens le plus profond du terme — nous appartenons encore au Moyen Age. Et si — en admettant que nous puissions nous regarder de l'observatoire élevé de l'avenir — nous nous apercevions que nous sommes encore entièrement plongés dans le Moyen Age, je n'en serais nullement surpris : cela seul pourrait expliquer de façon satisfaisante pourquoi il existe des livres et des œuvres d'art du genre d'*Ulysse*. Ce sont des purges d'une extrême violence dont les effets se perdraient dans le vide si elles ne se heurtaient à des résistances durcies et butées. Ce sont de ces drastiques psychiques qui n'ont de sens qu'en présence d'un matériel

très coriace ou très dur. Ils ont ceci de commun avec la théorie freudienne qu'avec une partialité fanatique ils savent des valeurs qui, de toute façon, étaient déjà sur leur déclin.

S'il est, en apparence, d'une technicité presque scientifique, s'il utilise même parfois un vocabulaire « scientifique », l'*Ulysse* est pourtant d'une partialité qui n'a vraiment rien de scientifique; il est simplement négation, mais négation créatrice. Il est *destruction créatrice*, non pas geste théâtral à la manière d'Érostrate, mais effort sérieux pour mettre la réalité, quelle qu'elle soit et telle qu'elle est aussi, sous le nez de ses contemporains, non pas dans une intention malveillante, mais avec toute l'innocente naïveté de l'objectivité artistique. On peut dire en toute tranquillité que le livre est pessimiste, bien qu'à la fin, vers la dernière page, il passe à travers les nuages comme une mystérieuse flamme de salut. Une seule page sur 370, toutes sorties de l'enfer. Ça et là brille un magnifique cristal dans la boue de vase noire; ce qui pourrait faire penser à qui n'est pas moderne que JOYCE est un « artiste » à la hauteur — ce qui n'est pas du tout si évident pour l'artiste d'aujourd'hui — qu'il est même un maître, mais un maître qui, pour l'amour de fins supérieures, renonça pieusement à ce qu'il avait pu faire jusqu'alors. JOYCE est aussi resté dans son inversion (ne pas confondre avec « conversion ») un fervent catholique : il emploie sa dynamite surtout contre les églises et contre les structures psychologiques produites par des églises ou influencées par elles. Son « anti »-monde, c'est l'atmosphère de l'Érin médiévale, atmosphère provinciale et *eo ipso* catholique, de cette Érin qui tente désespérément de se réjouir de son indépendance politique. De tous les pays étrangers, où il a travaillé à son *Ulysse*, l'auteur a constamment et fixement regardé vers l'Église-mère, vers l'Irlande, ne se servant des pays étrangers

que comme d'une ancre pour protéger son navire du maëlstrom de ses réminiscences et de son ressentiment irlandais.

Mais le monde — du moins dans l'*Ulysse*, ne l'a jamais touché; il n'a même jamais été pour lui un postulat tacite. Ulysse ne cherche pas son Ithaque; il fait au contraire des efforts désespérés pour se libérer d'être né en Irlande.

Conduite, à vrai dire, dont l'intérêt est fort localisé et qui pourrait laisser indifférent le plus vaste monde. Or cela ne laisse pas indifférent. Le phénomène local semble être plus ou moins universel si l'on en juge par l'effet produit sur les contemporains. Tout cela doit donc être plus ou moins universel si l'on en juge par l'effet produit sur les contemporains. Tout cela doit donc être, d'une façon générale, à la mesure des contemporains. Il doit y avoir une communauté de modernes assez nombreuse pour avoir pu, depuis 1922, absorber dix éditions de l'*Ulysse*. Il faut bien que le livre leur dise quelque chose, leur révèle même ce qu'ils ignoraient et ne sentaient pas auparavant. Le livre ne les a pas infernalement ennuyés; il les a au contraire stimulés, rafraîchis, instruits, convertis et retournés, apparemment il les a mis en un état désirable quelconque en dehors duquel seule une haine très malveillante pourrait mettre le lecteur à même de lire le livre de la page 1 à la page 870 avec attention et sans être accablé d'une fatale somnolence. Je soupçonne donc que l'Irlande moyenâgeuse et catholique s'étend géographiquement infiniment plus loin que je ne le pensais jusqu'alors et que ne l'indiquent nos cartes ordinaires de géographie. Ce Moyen Age catholique avec ces MM. Deadalus et Bloom semble en somme être universel, autrement dit : il doit y avoir des classes de populations qui, comme Ulysse, sont tellement attachées à leur spiritualité locale qu'il faut des explosifs comme ceux de JOYCE pour briser leur isolement hermétique. Je suis persuadé qu'il en est

ainsi : nous sommes encore plongés profondément dans le Moyen Age. C'est pourquoi des prophètes négatifs comme JOYCE (ou FREUD) sont nécessaires pour faire comprendre aux contemporains imbus de préjugés absolument moyenâgeux qu'il y a aussi une réalité.

Ce serait naturellement mal remplir cette tâche gigantesque que de tenter, avec une chrétienne bienveillance, de jeter un regard indigné sur les aspects obscurs du monde. Cela aboutirait à jeter sur ce « spectacle » un regard étranger sans y participer. Non — JOYCE est ici un maître — cette révélation ne peut se produire que si l'on a l'attitude correspondante. C'est uniquement ainsi que se déclenchera le jeu des forces émotionnelles négatives. L'*Ulysse* montre comment on doit faire « le retour sacrilège en arrière » de NIETZSCHE. Il le montre froidement, techniquement, « vidé de Dieu » à un point tel que NIETZSCHE lui-même n'aurait jamais pu le rêver. Et tout cela dans l'hypothèse tacite, mais parfaitement exacte, que l'effet fascinant de la localisation spirituelle n'a rien à voir avec l'entendement, mais tout avec la sensibilité ! Qu'on ne se laisse pas induire en erreur par l'idée que JOYCE nous présente un monde affreusement désertique, sans dieu et sans esprit et que, par conséquent, il est inconcevable que l'on puisse découvrir dans son livre quoi que ce soit de réconfortant. Si étrange que cela puisse paraître, il est vrai pourtant que le monde d'*Ulysse* est meilleur que celui des gens enchaînés sans espoir aux ténèbres de leur lieu de naissance spirituel. Même si l'esprit du mal et de la destruction prédomine, du moins est-ce en pleine lumière à côté ou au-dessus même du « bien », de ce « bien » traditionnel qui dans la réalité se dévoile tyran intolérant, système illusoire de préjugés qui ampute avec la plus grande cruauté la possible richesse de la vraie vie et qui exerce sur tous ceux qui y sont emprisonnés une contrainte intellectuelle et morale à la longue intolérable.

« Révolte d'esclaves en morale »; ce serait une devise nietzschéenne pour l'*Ulysse*. Le salut, pour l'enchaîné, c'est l'acceptation « objective » de son monde et de son être-tel. De même que le noble bolcheviste se réjouit de n'être pas racé, c'est un bonheur pour l'esprit enchaîné de pouvoir dire objectivement ce qui se passe dans son monde. C'est un bienfait pour l'aveugle de mettre l'obscur au-dessus de la lumière et le désert sans bornes est un paradis pour le prisonnier. Pour l'homme du Moyen Age, c'est une véritable délivrance de ne plus être, pour une fois, beau, bon et sensé; pour l'homme de l'ombre, les idéaux ne sont pas des actes créateurs ou des feux sur de hautes montagnes; ce sont des geôliers, des prisons, une sorte de police métaphysique imaginée originairement par le tyrannique chef de horde qu'était Moïse, là-haut sur le Sinaï et qu'un bluff habile imposa ensuite à l'humanité.

Du point de vue causal, JOYCE est une victime de l'autorité catholique; du point de vue théologique, il est un réformateur à qui suffit pour le moment la négation, un protestant qui, jusqu'à plus ample informé, vit de sa protestation. Mais ce qui est caractéristique pour le moderne, c'est son atrophie affective qui est toujours, l'expérience le prouve, une réaction contre une trop grande abondance de sentiments et surtout de faux sentiments. La sensibilité de l'*Ulysse* permet, en retour, de conclure à une sentimentalité sans remède. Est-on donc de nos jours vraiment tellement sentimental? Question encore qu'il faudra résoudre dans un lointain avenir.

Quoi qu'il en soit, nous possédons quelques points d'appui pour comprendre que notre duperie sentimentale a pris des proportions vraiment inconvenantes. Pensons au rôle réellement catastrophique des sentiments populaires en temps de guerre? Pensons à notre prétendue humanité! Combien chaque particulier est la victime

impuissante, mais nullement à plaindre de ses sentiments, sans doute le psychiatre pourrait-il en révéler bien des choses. La sentimentalité est une superstructure de la brutalité. L'insensibilité est la position contraire; elle souffre inévitablement des mêmes manques. Le succès de l'*Ulysse* prouve que son insensibilité, elle aussi, a un effet positif; aussi faut-il conclure à l'existence d'une surabondance de sentiments dont l'étouffement paraît profitable à l'individu. Je suis également bien persuadé que nous sommes prisonniers, non seulement du Moyen Age, mais encore de la sentimentalité et que, par suite, nous devons trouver parfaitement admissible qu'il survienne dans notre civilisation un prophète de l'insensibilité compensatrice. Les prophètes ne sont jamais sympathiques; ils ont, en général, de mauvaises manières. Mais on dit qu'ils savent parfois mettre le doigt sur la plaie. Il y a, on le sait, de grands et de petits prophètes. Parmi lesquels faut-il ranger JOYCE? L'Histoire en décidera. L'artiste est l'interprète des secrets de l'âme de son temps, sans le vouloir, comme tout vrai prophète, parfois inconsciemment, à la manière d'un somnambule. Il s'imagine parler du fond de lui-même, mais c'est l'esprit du temps qui est son porte parole et ce que dit celui-ci *existe* puisque cela agit.

L'*Ulysse* est un « document humain de notre temps; plus encore : il est un *secret*. Certes, il est vrai qu'il peut libérer ceux qui sont enchaînés spirituellement et que sa froideur glace jusqu'à la moelle la sentimentalité et même le sentiment normal. Mais ces effets salutaires n'épuisent pas son essence. Si le mal a servi de parrain à cette œuvre, c'est certes un aperçu intéressant; cela ne donne pas entière satisfaction. Il y a là de la vie et la vie n'est jamais uniquement mauvaise et destructrice. Évidemment tout ce qu'au premier abord nous pouvons saisir dans ce livre est négatif et dissolvant;

cependant on pressent quelque chose d'insaisissable, une fin secrète qui lui donne un sens et aussi de la bonté. Ce tapis bigarré de mots et d'images serait-il finalement « symbolique »? Et je n'entends pas dire — le ciel m'en préserve — qu'il serait une allégorie, mais bien un symbole au sens d'expression d'une entité insaisissable. Si cela était, à travers ce tissu étrange devrait luire quelque part un sens caché, retentir çà et là des accents que l'on aurait entendus en d'autres temps et en d'autres lieux, ne serait-ce que dans des rêves étranges ou dans les obscures sagesses de peuples oubliés. Cette possibilité, on ne peut la contester, mais je ne saurais en trouver la clé. Le livre au contraire me semble avoir été écrit avec la plus grande lucidité. Ce n'est ni un rêve, ni une révélation de l'inconscient. Son intentionnalité est même plus forte et sa tendance plus exclusive que dans le *Zarathoustra* de NIETZSCHE ou dans le *Faust* de GÖTTE. Sans doute est-ce la raison pour laquelle l'*Ulysse* n'offre aucune caractéristique symbolique. On devine bien les arrière-plans archétypiques : derrière Daedalus et Bloom, on retrouve les éternelles figures de l'homme de l'esprit et de l'homme des sens. Mrs Bloom cache peut-être une anima empêtrée dans l'ici-bas, *Ulysse* serait le héros, mais l'œuvre ne vise aucunement ces arrière-plans, elle s'en éloigne au contraire avec la lucidité la plus parfaite et la plus claire. Ce n'est donc et ce ne veut être rien de symbolique. Si malgré tout il l'était dans certaines parties, c'est qu'alors l'inconscient aurait joué un tour à l'auteur en dépit de sa très grande prudence. Car « symbolique » veut dire que gît cachée dans l'objet une entité insaisissable mais puissante, soit esprit, soit monde, et que l'homme fait un effort désespéré pour enclorre en une expression le secret situé en dehors de lui. Dans cette intention, il lui faut se tourner vers l'objet avec toutes les forces de son esprit et pénétrer à travers

toutes les enveloppes scintillantes pour amener à la lumière du jour l'or jalousement gardé dans des profondeurs inconnues.

Or le bouleversant dans l'*Ulysse* c'est qu'il n'y a rien derrière ces milliers d'enveloppes, qu'il ne fait appel ni à l'esprit, ni au monde et que, glacé comme la lune, il regarde d'un lointain cosmique¹ et laisse se dérouler la comédie du devenir, de l'être et du disparaître. Sérieusement, je souhaite qu'il n'y ait pas de symbolisme dans l'*Ulysse*; car autrement il aurait manqué son but. Quel pourrait donc être ce secret anxieusement gardé que l'on aurait dissimulé avec un soin sans exemple durant 870 pages insupportables? Il vaudrait mieux ne point perdre son temps ni sa peine à une infructueuse recherche de trésors. Il ne doit y avoir rien là-dessous; sinon notre conscience se trouverait brusquement ramenée à l'esprit et au monde, perpétuant pour l'éternité Daedalus et Bloom, bernés par des dix milliers d'êtres superficiels. Or c'est cela que l'*Ulysse* veut empêcher; il veut être un œil lunaire, une conscience détachée de l'objet que ne retiennent prisonnier ni les dieux, ni la volupté, que ne lient ni l'amour, ni la haine, ni les convictions, ni les préjugés. L'*Ulysse* ne le dit pas, mais il le fait : *détachement de la conscience*², tel est le but qui point derrière le mur nébuleux de ce livre. C'est là probablement le secret de la nouvelle conscience du monde qui se révèle, non pas à

1. STUART GILBERT, *l. c.*, 106, « contemplant le Cosmos, pourrait-on dire, avec l'œil de Dieu ».

2. STUART GILBERT, *l. c.*, souligne également ce détachement : il dit, p. 12 : « Un serein détachement détermine l'attitude du poète. » (Après « serein » je dois mettre un point d'interrogation); p. 12 : « Toutes les réalités spirituelles ou matérielles, sublimes ou ridicules ont pour le poète la même valeur. » Ce détachement, qui est aussi absolu que l'indifférence de la nature à l'égard de ses créatures, est probablement une des causes du « réalisme » de l'*Ulysse*.

celui qui a lu consciencieusement les 870 pages, mais qui durant 870 jours a regardé son univers et son esprit avec les yeux d'Ulysse. Cet espace de temps, il faut le prendre symboliquement — « un temps, des temps et un demi-temps » — en tout cas, un temps suffisamment long, une durée indéterminée pendant laquelle la métamorphose pourrait s'accomplir. Le *détachement de la conscience* — pour *Homère*, le merveilleux martyr Ulysse voguant sur les mers resserrées entre Scylla et Charybde, entre les roches Symplégades que sont l'esprit et le monde — dans l'Hadès de Dublin : entre father John Conmee et le vice-roi d'Irlande « chiffon de papier que l'on jette aussitôt » et qui descend le cours du Liffey : « Elie, esquif léger, prospectus froissé, voguant plein-est au flanc des grands voiliers et des chalutiers et dans un archipel de bouchons, au-delà de la New Wapping Street et du bac de Benson et le long du trois-mâts schooner Rosevan venu de Bridgewater avec un chargement de briques (p. 282). »

Ce détachement de la conscience, cette dépersonnalisation de la personne, serait-ce là l'Ithaque de l'Odysée joycienne?

On aimerait croire que dans un monde fait uniquement de néants il subsiste au moins le moi : JAMES JOYCE. Mais a-t-on remarqué que sous ces malheureux « moi » ombreux n'apparaît aucun moi réel? Certes, chacun des personnages de l'*Ulysse* est une réalité insurpassable; ils ne pourraient être autres; ils sont eux-même à tous points de vue et pourtant, ils n'ont pas de moi, nul centre humain de conscience aiguë, nul flot de moi que réchauffe et baigne le sang du cœur, îlot, hélas! si petit et pourtant d'une telle importance dans la vie. Tous les *Daedalus*, *Bloom*, *Harrie*, *Lynchs*, *Mulligan*, quels que soient leurs noms, parlent, déambulent comme en un rêve commun qui ne commence et ne se termine nulle

part, qui n'existe que parce que « personne », invisible Odysseus, le rêve. Nul ne le sait et pourtant ils vivent tous parce qu'un dieu leur ordonne de vivre. Ainsi est la vie et c'est pourquoi les personnages de JOYCE sont si vrais -*vita somnium breve*. (La vie est un court sommeil.) Mais ce moi qui les renferme tous, il ne se montre nulle part. Rien ne le trahit, nul jugement, nulle participation, nul anthropomorphisme. Le moi du créateur de ces personnages reste introuvable. On dirait qu'il s'est dissous dans les innombrables personnages de l'*Ulysse*¹. Et pourtant malgré, ou, plus exactement, à cause de cela, tout, absolument tout, même l'absence de ponctuation du dernier chapitre, tout cela c'est JOYCE lui-même. Sa conscience détachée, contemplative qui embrasse d'un regard indifférent l'ensemble intemporel des événements du 16 juin 1904 doit dire en présence de ce spectacle : *Tat twam asi* (voilà ce que tu es — toi — au sens profond non pas le moi mais le soi); car seul le soi embrasse le moi et le non-moi, le monde d'en-bas, les entrailles, les *imagines et lares* et le ciel.

Lorsque je lis l'*Ulysse*, j'ai toujours devant les yeux cette image chinoise que publia WILHELM : de la tête du yogin surgissent les 25 personnages². Elle traduit l'état mental du yogin à l'instant où il va se délivrer de son moi pour passer de l'état plus complet et plus objectif du soi, à l'état du « disque lunaire dans son repos solitaire », état du *sat-chit-ananda*, quintessence de l'être et du non-être — fin dernière de la voie orientale du salut, perle

1. Comme le dit JOYCE lui-même (*A portrait of the artist as a young man*) : « L'artiste se tient comme Dieu à l'intérieur ou à l'arrière, au-delà ou au-dessous de son œuvre; il reste, sans vie propre, indifférent et se nettoie les ongles. »

2. R. WILHELM et C. G. JUNG : *Das Geheimnis der goldenen Blüte* (Le secret de la fleur d'or), ouvrage cité.

précieuse de la sagesse de l'Inde et de la Chine, recherchée et appréciée depuis des millénaires.

Le « prospectus froissé que l'on jette aussitôt » flotte vers l'Est. Trois fois ce feuillet réapparaît dans l'*Ulysse* et chaque fois mystérieusement uni à « Elijah » (Élie). Deux fois il est dit : « Elie arrive. » Et de fait il apparaît dans la scène du bordel (que MIDDLETON MURRY rapproche à bon droit de la Nuit de Walpurgis), où il explique en slang américain le secret du feuillet : « Les fistons, c'est le moment. L'heure du Bon Dieu, c'est 12 h 25. Dites à maman que vous y serez au rendez-vous. Passez votre commande de suite et vous êtes sûrs de tourner l'as. Entrez dans vos rangs illico. Prenez vos billets pour éternité triage, train-bloc. Un mot seulement. Etes-vous un dieu ou un odieux croûton? Si le second avènement visitait Coney Island, sommes-nous prêts? Florry¹ Christ, Stephen Christ, Zoé Bloom-Chris, Kitty-Chris, Lynch-Chris, c'est à vous de réaliser cette force cosmique. Est-ce que le cosmos nous fiche la trouille? Non. Mettez-vous du côté des anges. *Soyez des prismes. Vous avez en vous quelque chose, le moi supérieur, vous pouvez traiter de pair à compagnon un Jésus, un Gautama, un Ingersoll.* Vous sentez-vous tous dans cette vibration? Moi je dis que oui. Une fois que vous avez entervé ça, mes frères, la gaillarde excursion au paradouze n'est plus qu'un jeu de p'tit éfant. C'est-y entré. Ça c'est le soleil en bou-taille de la vie. Ce qu'on a jamais trouvé de plus tonifiant. Toute la tarte pleine de confiture. C'est ce qu'on a lancé de plus réussi. C'est formidable, c'est ruisselant d'inouïsme, ça vous retape » (p. 568).

On voit ce qui s'est passé ici. Le détachement de la conscience individuelle et son étroit rapprochement de

1. Florry, Zoé, Kitty sont les trois prostituées du bordel, les autres sont des compagnons de Stephen.

la conscience divine — base et suprême réalisation artistique de l'*Ulysse* — devient l'objet d'une diabolique grimace dans l'ancre de fous ivres qu'est le bordel, lorsque son idée apparaît revêtue des formules verbales traditionnelles. Ulysse qui souffre et s'égaré bien souvent aspire à son île natale; il voudrait revenir à lui-même en se poussant à travers les désordres de dix-huit chapitres, en se libérant du monde insensé des illusions, contemplant de loin, sans participer à rien. Ainsi accomplit-il ce qu'un Jésus, ou un Bouddha ont accompli : il triomphe du monde des fous, il se libère des contraires. C'est aussi ce à quoi *Faust* aspire. Et comme *Faust* se dissout dans le suprême féminin, dans *Ulysse*, c'est Mrs Bloom que STUART GILBERT appelle avec raison terre verdoyante, qui a le dernier mot dans son monologue impondé et c'est à elle qu'échoit la grâce de faire retentir, après toutes les criardes dissonances diaboliques, l'harmonieux accord final.

Ulysse est le dieu créateur en JOYCE, véritable démiurge qui a réussi à se libérer de la confusion dans son univers spirituel aussi bien que physique et à la considérer avec une conscience détachée. Le rapport d'*Ulysse* à l'homme JOYCE est analogue à celui de *Faust* à GÖTTE, de *Zarathoustra* à NIETZSCHE. Ulysse c'est le soi supérieur qui, se débarrassant de l'aveugle enchevêtrement de l'univers, retourne à sa patrie céleste. Dans tout le livre, il n'apparaît aucun *Ulysse*, c'est le livre même qui est *Ulysse*, microcosme en JOYCE, monde du Soi et Soi d'un monde à la fois¹. *Ulysse* ne peut revenir qu'une fois qu'il a tourné le dos au monde entier, à l'esprit aussi bien qu'à la nature. C'est là sans doute la raison profonde de la vue qu'a *Ulysse* de l'univers. C'est le 16 juin 1904,

1. Ici aussi le Soi désigne la totalité humaine englobant d'un seul mouvement tous les aspects d'un être, aussi paradoxaux ou contradictoires soient-ils.

jour quotidien entre tous, que furent dites et faites des choses continuellement, sans commencement ni fin, par des hommes d'un potentiel sans valeur, choses fantomatiques, oniriques, infernales, ironiques, négatives, laides et démoniaques, mais vraies pourtant — image du monde que pourrait faire surgir soit un mauvais rêve ou une humeur cosmique de mercredi des cendres ou peut-être le sentiment que dut éprouver le Créateur le 1^{er} août 1914. Une fois disparu l'optimisme du septième jour de la Création, le démiurge a dû éprouver quelque difficulté, en 1914, à s'identifier avec sa création. L'*Ulysse* a été écrit de 1914 à 1921 nulle raison donc d'avoir du monde une image particulièrement rassérénante, nulle raison non plus d'embrasser ce monde avec amour. (Il n'y en a pas eu non plus depuis!) Rien d'étonnant que le créateur ait jeté en l'artiste une image négative de son univers, une image tellement négative, si blasphématoirement négative que dans les pays anglo-saxons, la censure, pour éviter le scandale d'une contradiction avec le récit de la création, interdit tout simplement l'*Ulysse*. C'est ainsi que le démiurge méconnu devint un Odyssée à la recherche d'une patrie.

Du sentiment, on n'en trouve guère dans l'*Ulysse* et les esthètes s'en réjouiront certainement. Mais supposons que la conscience d'*Ulysse* ne soit pas lunaire, qu'elle soit au contraire un moi doté d'un entendement qui juge et d'un cœur qui sent, dans ce cas sa course à travers les dix-huit chapitres ne serait pas seulement mécontentement, ce serait un véritable chemin de croix au soir duquel ce voyageur, terrassé et désespéré par toute la souffrance et toute la sottise de ce monde, s'effondrerait dans les bras de la grande mère qui marque le commencement et la fin de la vie. Sous le cynisme d'*Ulysse* se cache la grande compassion, la souffrance ressentie d'un monde qui n'est ni bon, ni beau, qui, ce

qui ne vaut pas mieux, est sans espérance parce qu'il se déroule au long de jours quotidiens à l'extrême, éternellement répétés, entraînant la conscience humaine dans sa danse bouffonne à travers les heures, les mois et les années. *Ulysse* a osé faire la coupure pour trancher ce qui relie la conscience à son objet. Il s'est détaché de la participation, de la confusion et de l'aveuglement et c'est pourquoi il peut rentrer chez lui. Il est plus que l'expression d'une opinion subjective et personnelle, car le génie créateur n'est jamais *un*, il est multiple et c'est pourquoi, dans le silence de l'âme, il parle à tous ceux — et ils sont nombreux — dont il est le sens et le destin tout autant que celui du seul artiste.

Il me semble maintenant que tout ce qu'il y a de négatif, de « sang-froid », de bizarre-banal, de grotesque-infernal, que tout cela est vertu positive dans l'œuvre de JOYCE et qu'il faudrait l'en louer. L'épouvantable ennui et la monotonie horrifiante d'une langue d'une richesse sans pareille, aux millions de facettes, avec ses longs paragraphes qui rampent comme des vers solitaires, tout cela a une grandeur épique, véritable mahâbhârata des insuffisances d'un monde humain borgne avec ses sous-sols extravagants et diaboliques. « Des égouts, des fissures, des fosses d'aisances et des tas d'immondices, de tous côtés, des exhalaisons lourdes » (p. 492)¹. Et dans ce borbier se reflète en une grimace blasphématoire, toute idée de religion suprême et dernière comme dans les rêves. (Proche parent campagnard du citadin, *Ulysse* est « l'autre côté » d'ALFRED KUBIN.)

J'accepte cela bien volontiers, car c'est indéniable. Et même cette apparition de l'eschatologie dans la scatologie prouve la vérité du mot de TERTULLIEN : *anima naturaliter Christiana*. (L'âme est chrétienne de nature.)

1. *Ulysse*, scène du bordel.

Ulysse se montre bon antéchrist, prouvant ainsi la solidité de son christianisme catholique. Non seulement il est chrétien, mais encore — suprême titre de gloire — il est bouddhiste, sivaïste et gnostique : « (Avec la voix des vagues) Blancs yoghis des dieux, Poemander occulte d'Hermès Trismégiste (avec la voix sifflante de la tempête) Punarjanam patsypunjaub ! Je ne veux pas qu'on se paie ma tête. Ceci fut dit par quelqu'un : redoute la gauche, le culte de Shakti (avec le piaulement des pétrels) Shakti, Shiva ! Père sombre et secret ! Aum ! Baum ! Pyjaum ! Je suis la lumière de la métairie, je suis le beurre de crème du rêve » (p. 571). Suprême et antique bien de l'esprit qui ne se perd jamais, même pas dans le creux de la fosse à purin, n'est-ce pas touchant et significatif ? Il n'y a point, dans l'âme, de trou par où le *spiritus divinus* pourrait exhaler définitivement sa vie dans le monde de puanteur et de boue. Le vieil Hermès, père de toutes les voies hérétiques détournées, a toujours raison : « Tel en haut, tel en bas ! » Stephen Daedalus, l'homme aérien à tête d'oiseau, s'empêtra dans la vase malodorante du sein de la terre quand il voulut fuir le royaume par trop aérien de l'air et il retrouva, dans la profondeur la plus profonde, le monde supérieur qu'il fuyait. « Et même si je fuyais jusqu'à l'extrême fin du monde, alors... » la fin de la phrase est le blasphème le plus concluant d'*Ulysse*. Mieux encore : Bloom, être sensuel, pervers et impuisant, qui fourre son nez partout et éprouve dans l'abîme de l'ordure ce qui ne lui est jamais arrivé auparavant : il est transfiguré en homme-dieu. Une annonce joyeuse : quand les signes éternels ont disparu du firmament, le porc, en cherchant des truffes, les retrouve dans la terre ; car ils ne peuvent ni se perdre, ni se détruire, imprimés qu'ils sont dans l'en-haut et dans l'en-bas ; ce n'est que dans la tiède situation moyenne, maudite par Dieu, qu'il est impossible de les trouver.

Ulysse est absolument objectif et absolument honnête : on peut donc se fier à lui. On peut faire confiance à son témoignage qui proclame la puissance et la vanité de l'esprit et du monde. *Ulysse* seul est sens, vie et réalité, en lui se trouve contenue et enclose la véritable fantasmagorie de l'esprit et du monde, des « moi » et des « ça¹ ». Je voudrais poser ici une question à M. JOYCE : « Avez-vous remarqué que vous êtes une représentation, une idée, peut-être un complexe d'Ulysse? Qu'il se tient autour de vous de tous côtés comme un argus aux cent yeux et qu'il a pensé pour vous un monde avec son anti-monde pour que vous ayez les objets sans lesquels il vous serait impossible d'être conscient de votre moi? » Je ne sais ce que l'honorable auteur répondrait. Et en somme cela ne me regarde pas et ne doit me troubler en rien, si je veux faire de la métaphysique pour mon propre compte. *Ulysse* nous y incite quand on voit comment il va proprement pêcher le microcosme du 16 juin 1904 à Dublin dans la macro-chaos-cosme de l'Histoire universelle, le prépare sous une plaque de verre avec tous ses détails savoureux et insipides et le décrit avec une stupéfiante méticulosité tout en restant un spectateur étranger. Ce sont des rues, ce sont des maisons, un couple qui se promène — un Monsieur Bloom réel s'occupant de son agence de publicité, un Stephen véritable fait des aphorismes philosophiques. Il ne serait pas du tout impossible que M. JOYCE lui-même apparût à nos yeux dans un coin quelconque de Dublin. Pourquoi pas? Il est tout aussi réel que M. Bloom; on pourrait donc tout aussi bien le pêcher, le préparer et le décrire (p. exemple comme *Portrait of the artist as a young man*).

1. « Ça » est employé ici dans le sens freudien de plan subconscient de l'être, réservoir de la libido instinctuelle, en particulier de la libido sexuelle. (Dr R. C.)

Qu'est donc Ulysse? Probablement le *symbole* de ce qu'est la condensation en une unité de tous les personnages de l'*Ulysse*, M. Bloom, Stephen, M^{me} Bloom, y compris JAMES JOYCE. Qu'on y songe : un être qui n'est pas uniquement une âme collective incolore, qui se compose d'un nombre indéterminé d'âmes individuelles récalcitrantes n'ayant rien de commun entre elles, mais aussi de maisons, de suites de rues, d'églises, du Liffey, de plusieurs bordels et d'un prospectus froissé en route vers la mer et qui, malgré tout, possède une conscience qui perçoit et produit. Cet inconcevable stimule la spéculation surtout parce que ne pouvant rien prouver, on ne peut que conjecturer. Je dois l'avouer : je soupçonne qu'*Ulysse* est comme un Soi plus vaste, comme le sujet qui convient à tous les objets placés sous la plaque de verre, l'être qui fait semblant d'être M. Bloom ou une imprimerie ou un prospectus chiffonné, en réalité cependant *the dark hidden father* de ses objets. « Je suis le sacrificateur et la victime », dans le langage des enfers : « Je suis la lumière de la métairie et le beurre de crème de rêve. » Dès qu'il se tourne vers le monde en une étreinte d'amour, alors tous les jardins se mettent à fleurir : « O et la mer, la mer écarlate quelquefois comme du feu et les glorieux couchers de soleil et les figuiers dans les jardins de l'Alameda et toutes les ruelles bizarres et les maisons roses et bleues et jaunes et les roseraies et les jasmins et les géraniums et les cactus. » Mais s'il lui tourne le dos, alors continue à se dérouler le jour quotidien de tout le monde, *labitur et labetur in omne volubilis aevum*. (Rapide, il se déroule et se déroulera de toute éternité.)

En premier lieu, par vanité, le démiurge créa un monde qui lui parut parfait; mais, regardant vers en haut, il aperçut une lumière qu'il n'avait pas créée; alors il s'en retourna là où était sa patrie. Mais quand il le fit,

sa force créatrice virile se métamorphosa en docilité féminine et il lui fallut reconnaître :

L'insuffisant	devient événement
l'indescriptible	se fait ici
l'éternel féminin	nous attire.

Sous la plaque de verre, sur la terre, bien loin au-dessous, en Irlande, à Dublin, Ecclesstreet 7, dans son lit, s'endormant le 17 juin 1904, vers deux heures du matin, la voix de la libertine Mrs Bloom prononce ces paroles :

« O et la mer la mer écarlate quelquefois comme du feu et les glorieux couchers de soleil et les figuiers dans les jardins de l'Alameda et toutes les ruelles bizarres et les maisons roses et bleues et jaunes et les roseraies et les jasmins et les géraniums et les cactus et Gibraltar quand j'étais jeune fille et une fleur de la montagne oui quand j'ai mis la rose dans mes cheveux comme les filles andalouses ou en mettrai-je une rouge et comme il m'a embrassée sous le mur mauresque je me suis dit après tout aussi bien lui qu'un autre et alors je lui ai demandé avec les yeux de demander encore oui et alors il m'a demandé si je voulais oui dire oui une fleur de la montagne et alors je lui ai mis mes bras autour de lui oui et je l'ai attiré vers moi pour qu'il sente mes seins tout parfumés oui et mon cœur battait comme fou et oui j'ai dit oui je veux bien oui¹ », (p. 870).

O *Ulysse*, tu es un véritable livre de méditation pour l'homme à peau blanche qui croit en l'objet et le maudit. Tu es un exercice, une ascèse, un rituel atroce, une procédure magique, dix-huit cornues d'alchimistes soudées l'une derrière l'autre et dans lesquelles, avec des acides, des vapeurs empoisonnées, des refroidissements

1. Publié pour la première fois en septembre 1932 dans « *Europäische Revue* ». Paru dans : « *Werklichkeit der Seele* ». C. G. Jung. (Ed. Rascher, Zurich, 1934.)

et des chaleurs vives se distille l'homunculus d'une nouvelle conscience universelle.

Tu ne dis rien, tu ne trahis rien, ô *Ulysse*, mais tu agis. Pénélope n'a plus besoin de tisser une tunique jamais terminée; elle se promène maintenant dans les jardins de la terre, car son époux est revenu de ses innombrables courses vagabondes. Un monde a disparu et s'est rénové.

Post-scriptum : La lecture de l'*Ulysse* progresse maintenant de façon satisfaisante.

CHAPITRE XVII

PICASSO

Je serais presque tenté de m'excuser auprès du lecteur de venir, moi psychiatre, me mêler à l'agitation qui se fait autour de PICASSO. Si des gens compétents ne m'en avaient instamment prié, je me serais bien gardé de prendre la plume. Ce n'est pas que cet artiste à l'art si étrange me paraisse un sujet trop infime — ne me suis-je pas honnêtement efforcé de comprendre JOYCE, son frère en littérature? — bien au contraire : son problème éveille tout mon intérêt, mais il est trop loin de moi, trop difficile, trop compliqué pour que je puisse l'épuiser même approximativement en un court article. Si donc je m'aventure à dire ma pensée au sujet de PICASSO, je le fais avec la réserve expresse de laisser de côté son art et de me borner à ce qui concerne la psychologie de cet art. J'abandonne aux spécialistes le problème esthétique et m'en tiens à la psychologie sur laquelle repose cette création artistique¹.

Depuis près de vingt ans, je m'occupe de l'expression en images des processus mentaux; c'est la raison pour

1. Que le lecteur se reporte, en pensée, à ce que C. G. Jung disait dans les chapitres consacrés à la poésie. (D^r R. C.)

laquelle je suis à même de regarder d'un œil professionnel les tableaux de PICASSO. Sur la base de mon expérience, je puis affirmer au lecteur que, dans la mesure où elle s'exprime dans son art, la problématique de PICASSO est en tous points analogue à celle de mes malades. Malheureusement, il m'est impossible d'en apporter la preuve parce que le matériel de comparaison n'est connu que d'un petit nombre de spécialistes. C'est pourquoi les remarques que je vais faire vont rester en suspens et auront besoin de la bienveillante imagination des lecteurs.

L'art non objectif va essentiellement chercher ses sujets à l'« intérieur ». Cet « intérieur » ne peut se confondre avec la conscience puisque celle-ci contient des images, reproduction d'objets qu'en général on voit, qui doivent nécessairement revêtir l'apparence de ce qu'on attend communément. Or, l'objet de PICASSO se présente sous une tout autre apparence que celle qui correspond à l'attente commune, apparence tellement différente que nous n'avons même plus l'impression qu'il s'agisse d'objets de l'expérience externe. Leur suite chronologique indique un éloignement de plus en plus marqué de l'objet empirique et une intensification d'éléments qui ne correspondent plus à aucune expérience externe, mais qui proviennent d'un « intérieur » gisant en arrière de la conscience, en tout cas, derrière cette conscience, qui est comme un organe général de perception se superposant aux cinq sens. Derrière la conscience, ce n'est pas le néant absolu, mais la psyché inconsciente qui affecte la conscience de l'arrière et de l'intérieur, comme le monde autour de nous l'affecte de devant et de l'extérieur. Ces éléments d'images qui ne correspondent à rien d'extérieur doivent provenir de l'« intérieur ». Comme cet intérieur est invisible et non représentable et que malgré tout il peut influencer la conscience de la

façon la plus persistante, j'engage ceux de mes malades qui souffrent surtout de telles influences, à se les représenter tant bien que mal en images. Le but de cette « méthode d'expression » est de rendre accessibles les contenus inconscients et d'en faciliter ainsi la compréhension. Du point de vue thérapeutique, on arrive par ce moyen à empêcher la dangereuse scission entre les processus inconscients et la conscience. Tous les processus et toutes les actions provenant de l'arrière-plan et qui se traduisent en images, au contraire des représentations d'objets ou représentations conscientes, sont *symboliques*, c'est-à-dire qu'ils annoncent approximativement et le mieux possible un sens d'abord inconnu. De ce fait, il est tout à fait impossible d'établir quoi que ce soit avec quelque certitude dans un cas particulier isolé. On a seulement un sentiment d'étrangeté et de diversité troublante et indiscernable. On ne sait à vrai dire ce qui est désigné ou pensé. La possibilité de compréhension ne peut venir que de la comparaison de plusieurs séries d'images. Dépourvues d'imagination artistique, les images des malades sont en général plus claires et plus simples, plus accessibles aussi que les tableaux des artistes modernes. Parmi les malades, on peut distinguer deux groupes : les *névrosés* et les *schizophrènes*. Le premier produit des images de caractère synthétique d'un ton affectif continu et homogène. Quand elles sont tout à fait abstraites et par suite dépourvues d'éléments affectifs, elles sont du moins expressément symétriques ou chargées d'un sens évident. L'autre groupe au contraire produit des images qui révèlent immédiatement leur singularité affective. En tout cas elles ne traduisent nul sentiment homogène harmonieux, mais des contradictions, voire une totale apathie sentimentale. Du point de vue purement formel, c'est le caractère de *déchirement* qui domine et qui s'exprime par ce qu'on appelle les

« lignes brisées », c'est-à-dire une sorte de faille psychique s'étirant à travers le tableau. Ce tableau laisse indifférent, à moins qu'il n'effraie par sa brutalité paradoxale qui trouble le sentiment, affreux ou grotesque, et sans le moindre égard pour le contemplateur. PICASSO appartient à ce groupe¹.

Malgré leur nette différence, ces deux groupes ont pourtant un point commun : le symbolisme de leur contenu. Tous deux se contentent d'une allusion à leur sens, mais tandis que le type névrotique recherche ce sens et son sentiment et s'efforce de les communiquer au contemplateur, le schizophrène au contraire ne manifeste aucune tendance de ce genre : il semble être la victime de ce sens ; on dirait qu'il en est comme accablé, qu'il en est englouti, qu'il est comme dissous lui-même dans tous les éléments que le névrosé cherche au moins à maîtriser. De l'expression schizophrénique, il faudrait dire ce que je remarquais à propos de JOYCE : Rien ne vient au secours du contemplateur ; tout se détourne de lui,

1. En faisant cette constatation, je ne prétends pas dire que tout homme appartenant à l'un de ces deux groupes est ou névrosé ou schizophrène. Cette classification veut seulement dire que, dans le premier cas, un trouble psychique conduirait probablement aux symptômes névrotiques ordinaires et, dans le second, aux symptômes schizoïdes. Par conséquent, le terme de « schizophrène » ne signifie pas ici que l'on est en présence de la maladie mentale appelée schizophrénie, mais seulement qu'il existe une disposition, ou un habitus, sur la base desquels une grave complication psychique pourrait provoquer une schizophrénie. Je ne considère pas que PICASSO, non plus que JOYCE, soient des psychopathes. Je me contente de les ranger dans le très vaste groupe d'humains dont l'habitus est de réagir à un trouble mental profond non pas par une psychonévrose ordinaire, mais pas un complexe de symptômes schizoïdes. Ma remarque ci-dessus ayant donné lieu à quelque méprise, j'ai cru nécessaire de donner cette explication psychiatrique.

même une beauté occasionnelle semble n'être qu'une hésitation inexcusable sur la voie du retrait. Le laid, le maladif, le grotesque, l'incompréhensible, le banal, on les cherche, non pas pour exprimer, mais pour voiler; c'est un camouflage qui ne s'adresse à nul chercheur; c'est comme un nuage glacé qui s'étend pour les dissimuler sur des marais sans vie humaine, sans intention, comme un spectacle qui n'a nul besoin de spectateur.

Chez l'un, le névrosé, on peut soupçonner ce qu'il voudrait, chez l'autre, le schizophrène, ce qu'il ne peut exprimer. Chez tous deux le contenu mystérieux transparait. Une série d'images de cette sorte, images dessinées ou paroles écrites, commence en règle générale chez nos malades par le symbole de la nekya (évocation des morts), de la descente dans l'Hadès, dans l'inconscient avec adieu au monde d'en haut. Ce qui arrive ensuite s'exprime certes encore dans les formes et les figures du jour, mais annonce un sens caché et a pour cette raison caractère de symbole. C'est ainsi que PICASSO débute par des tableaux encore objectifs en bleu, le bleu de la nuit, du clair de lune et de l'eau, bleu de Tuat de l'enfer égyptien. Il meurt et son âme chevauche vers l'au-delà. La vie du jour s'accroche à lui et une femme avec un enfant s'approche de lui pour l'avertir. Si le jour est femme à ses yeux, la nuit l'est également : c'est ce que la psychologie appelle âme claire et âme obscure (anima). L'âme obscure l'attend, tendue vers lui dans la pénombre bleue, éveillant une idée pathologique; le changement de couleurs nous introduit dans les enfers. L'objectivité est vouée à la mort, ce qui est exprimé par le lugubre chef-d'œuvre de la jeune prostituée tuberculeuse et syphilitique. Le motif de la prostituée apparaît au moment de l'entrée dans l'au-delà, au moment où âme morte il en rencontre un certain nombre d'autres. Et quand je dis « il » j'entends cette personnalité

en PICASSO qui subit le destin de l'enfer, l'homme qui ne se tourne pas vers le monde du jour, mais qui se trouve fatalement conduit vers l'obscur, qui n'obéit pas à l'idéal du beau et du bien reconnus mais aux attirances démoniaques de la laideur et du mal, qui enflent en l'homme moderne antichrétien et luciférien; qui engendrent une mentalité de fin du monde, de ce monde du grand jour que voilent les nuages de l'Hadès, qui est atteint d'une décomposition mortelle et finalement se dissout comme une zone de tremblement de terre en fragments, failles, déchets, gravats, guenilles et unités anorganiques. PICASSO et ses expositions sont des phénomènes de notre époque, comme les vingt-huit mille personnes qui ont contemplé ses tableaux.

En général, l'inconscient se présente à l'homme sous la forme de « l'obscur », d'une Kundry d'une laideur préhistorique, affreuse et grotesque, ou d'une beauté infernale lorsque celui qui est atteint d'un tel destin appartient au groupe des névrosés. Parallèlement aux quatre figures féminines de l'enfer gnostique : Ève, Hélène, Marie et Sophie, nous rencontrons dans la métamorphose de Faust, Marguerite, Hélène, Marie et l'abstraction de « l'éternel féminin ». Ainsi se métamorphose PICASSO pour apparaître sous la forme infernale du tragique *Arlequin* dont le motif court à travers de multiples tableaux, qui, comme Faust, est empêtré dans des aventures meurtrières et reparaît métamorphosé dans la deuxième partie. Ajoutons en passant qu'*Arlequin* est un vieux dieu chtonien¹.

La descente dans les temps les plus lointains se rattache, depuis Homère, à la nékyia. Faust retourne vers le monde illusoire primitif du Blocksberg et à la chimère

1. L'amitié attentive de D^r Kaegi m'en a apporté une confirmation précise.

de l'Antiquité. PICASSO évoque les grossières formes terrestres d'une primitivité grotesque et fait revivre, rayonnante dans une froide lumière, l'Antiquité pompéienne sans âme comme ne pourrait faire pis un Giulio Romano. J'ai rarement vu, peut-être même n'ai-je jamais vu parmi mes malades un cas qui ne soit remonté aux formes de l'art néolithique et ne se serait pas répandu en évocations dionysiaques antiques. Arlequin, comme Faust, chemine à travers toutes ces formes, même si parfois rien ne trahit sa présence en dehors de son vin, de son luth ou au moins les losanges bigarrés de son habit de fou. Et qu'apprend-il au cours de sa folle équipée à travers les millénaires de l'humanité? Quelle quintessence va-t-il distiller dans l'amas de décombres, de ruines et de possibilités, à peine nées qu'aussitôt disparues, de formes et de couleurs? Quel symbole apparaîtra comme cause dernière et significative de toute décomposition?

Devant la troublante multiplicité de PICASSO, on ose à peine le dire. C'est pourquoi je préfère dire d'abord ce que j'ai découvert dans mes matériaux. La nékyia n'est pas une chute sans but, purement destructrice, une chute de titan; elle est une significative *katabasis eis antron*, une descente dans la grotte de l'initiation et de la secrète connaissance. La marche à travers l'histoire spirituelle de l'humanité vise à rétablir l'homme dans sa totalité, en réveillant en lui le souvenir de son sang. La descente chez les Mères sert à Faust à ramener au jour le pécheur total, Pâris et Hélène, cet être humain que la confusion du présent fait chaque fois tomber dans l'oubli. C'est lui qui, à chaque époque troublée, provoque et provoquera toujours l'ébranlement du monde d'en-haut. Il est à l'opposé de l'homme du présent parce qu'il est ce qu'il fut toujours, tandis que l'homme du présent n'est que ce qu'il est actuellement. C'est pourquoi,

chez mes malades, succède, à l'époque de la katabasis et de la katalysis, la reconnaissance de la nature anti-thétique de la nature humaine et de la nécessité des couples d'opposés. C'est pourquoi aux symboles fournis par l'aliénation et son vécu succèdent, lorsqu'ils se dissolvent, des images qui marquent la rencontre des couples d'opposés : clair-obscur ; haut-bas ; blanc-noir ; masculin-féminin, etc. Les derniers tableaux de PICASSO renferment fort clairement le motif de l'union des contraires dans leur affrontement immédiat avec leur opposé. Un tableau (coupé il est vrai de nombreuses lignes brisées) contient même la réunion de l'anima claire et de l'anima obscure. Les couleurs vives, sans équivoque, brutales même, de la dernière période indiquent la tendance de l'inconscient à maîtriser violemment le conflit des sentiments (couleur = sentiment).

Dans le développement mental d'un malade, cet état n'est ni un terme, ni un but ; il marque simplement l'élargissement du regard qui désormais embrasse la totalité morale-bestiale-spirituelle de l'humanité, sans cependant en faire une unité vivante. Le « drame intérieur » de PICASSO s'est élevé jusqu'à cette dernière hauteur avant la péripétie. Quant à ce qui concerne le PICASSO de l'avenir, je préfère ne point tenter d'être prophète. Car cette aventure de l'intérieur est chose dangereuse qui peut, à chaque échelon, conduire soit à l'arrêt, soit à la rupture catastrophique des contraires tendus. Le personnage d'Arlequin est d'une tragique ambiguïté, bien que son vêtement porte déjà les symboles des prochains stades de développement, perceptibles à qui sait voir. N'est-il pas le héros qui doit passer à travers les écueils de l'Hadès ? Y réussira-t-il ? Je ne puis répondre. Arlequin ne me rassure pas ; il me rappelle trop « ce gars bariolé à l'air de bouffon du *Zarathoustra* de NIETZSCHE, qui sauta par-dessus l'innocent danseur de corde (comme Paillasse !)

dont il causa la mort... C'est alors que Zarathoustra prononce ces paroles qui devinrent pour NIETZSCHE une si atroce réalité : « Ton âme sera morte plus vite encore que ton corps : ne crains plus rien ! » Qui est le « bouffon » ? Les paroles qu'il crie au danseur de corde, son alter ego plus faible, le disent : « Tu barres la route à un meilleur que toi ! » Il est ce plus grand qui brise la coque, et cette coque, c'est parfois le cerveau ¹.

1. PICASSO. Publié pour la première fois dans le *Neue Zürcher Zeitung* du 13 novembre 1932 à l'occasion d'une exposition du peintre. Paru dans : « *Wirklichkeit der Seele* », C. G. JUNG. Rascher, Zurich, 1934).



INDEX

A

- Abaissement du niveau mental, p. 374.
- Activité psychique, p. 99.
— — supra - individuelle, p. 26.
- Adaptation individuelle, p. 204.
- Adultère, pp. 294 et suiv.
- ADLER, p. 404.
- Affect et complexe autonome, p. 84.
- Affectif, pp. 13 et suiv.
Ton —, pp. 13 et suiv.
— —, estimation, p. 14.
- Affectivité, pp. 13 et suiv.
— état d' —, p. 98.
- AGRIPPA DE NETTEN-HEIM, p. 387.
- ALEXANDRE VI, p. 387.
- Allégorie, p. 377.
- Ame, pp. 7, 55.
— et archétype, sa partie chthonienne, p. 48.
— Ba et — Ka, p. 57.
— des bois, p. 153.
— caractère reproductif de l' —, p. 78.
—, son conditionnement céleste, p. 39.
—, son conditionnement terrestre, pp. 39, 61.
—, construction sensée et dirigée, p. 78.
— et corps, unité vivante, pp. 72, 78, 197.
— — —, discrimination artificielle, p. 195.
— — —, leur pénétration réciproque, p. 195.
—, créatrice, p. 187.
— définition de l' —, p. 46.
— ses degrés, p. 28.
— ses deux aspects, p. 78.
— expérience de l' —, p. 170.
— extérieure et — intérieure, p. 169.
— fascination de l' —, pp. 184, 190, 192.
— grégaire, p. 259.
— immédiatement accessible, p. 11.
— et inconscient collectif, pp. 28 et suiv.
— de l'individu, p. 177.
— jeunesse de l' —, p. 229.
— ses métamorphoses, p. 54.
— et milieu, p. 29.
— ses modifications, pp. 231, 235.
— de l'Occident, p. 189.
— personnelle, p. 28.
— d'un peuple, p. 178.
— produit de l'évolution, p. 134.
— sa profondeur complexe, p. 79.
— sa structure, pp. 11, 28, 42.
— ses systèmes d'adaptation, p. 39.
- Américain, nègre et Indien, p. 56.
- Amérique, p. 66.
- Analogie, p. 23.
— s dans la messe, p. 25.
- Analyse de l'individu, p. 7.
— des profondeurs, p. 30.
- Anamnèse, réduction à l' —, ses dangers, p. 337.
- ANGELUS SILESIUS, p. 381.
- Anima, pp. 50 et suiv., 54, 56 et suiv., 60, 313.
— claire et — obscure, p. 446.
— mundi, p. 389.
- Animosité, possession par l'anima, p. 55.

- Animus, pp. 52, 56 et suiv., 288, 313.
- Anomalie et horreur de la nature, p. 251.
- ANQUETIL DUPERRON**, pp. 180 et suiv., 187.
- Anthroposophie, p. 178.
- Anthropophyteia, p. 182 A.
- Anticonceptionnelles, mesures, p. 285.
- —, libération de la femme, p. 286.
- Aperception, sa complexité, p. 13.
- son rôle, p. 13.
- Arc réflexe, p. 73.
- Archaique, homme —, p. 133.
- — son étrangeté, p. 134.
- psychologie —, p. 134.
- Archétype, pp. 350, 375.
- , comment le reconnaître, p. 43.
- et catholicisme, p. 35.
- , définition, p. 44.
- de la famille, p. 34.
- de la femme, pp. 52, 54.
- , figure mythologique, p. 376.
- , sa force psychique, p. 35.
- , image collective, p. 48.
- s, leur ensemble forme l'inconscient, p. 35.
- de la mère, p. 44.
- motifs typiques, p. 33.
- Arlequin, p. 444.
- son ambiguïté, p. 446.
- Art, pp. 7, 106 et suiv.
- , action de l' —, p. 378.
- , son importance sociale, p. 378.
- et névrose, p. 356.
- , son orientation, p. 379.
- , production surpersonnelle, p. 361.
- de vivre, p. 238.
- Artiste, son inadaptation relative, p. 379.
- moderne, p. 419.
- Association, expérience d' —, pp. 17, 20.
- Astrologie, pp. 30, 177, 181.
- Athéisme et théisme, p. 114.
- Attachement à l'enfance, p. 228.
- Attention, p. 15.
- état d' —, p. 98.
- Attitude, pp. 204, 208.
- et éducation, p. 86.
- , son idée directrice, p. 98.
- inconsciente, p. 102.
- , son influence, p. 85.
- psychique, pp. 91 et suiv.
- et Weltanschauung, p. 100.
- AUGUSTIN**, saint, p. 336.
- Aujourd'hui, hier, demain, p. 168.
- Autoérotisme, p. 347.

B

- Baptême, son sens, p. 157.
- BEAUCHAMP**, M^{me}, p. 289.
- BENOIT**, Pierre, pp. 53, 58, 59, 314, 315, 324, 329.
- BERNARD**, P., p. 26.
- BESANT**, Annie, pp. 6, 181.
- BLAKE**, William, pp. 329, 339.
- BLAVATSKY**, M^{me}, p. 181.
- BOEHME**, Jacob, p. 388.
- Bouclier, de la science et de la raison, p. 335.
- BRENNER**, Albert, p. 341.
- BRISSET**, Ch., p. 26.
- BURKHARDT**, Jacob, pp. 341, 349.

C

- CAHEN**, Roland, p. 340.
- Caractère, forme individuelle de l'homme, p. 195.
- du névrosé, pp. 232, 233.
- CARUS**, C. G., p. 346.
- Catastrophes conjugales, p. 236.
- mondiales, leur nature psychique, p. 258.
- Causalité, son insuffisance psychologique, p. 115.
- personnelle dans l'art, p. 36.
- Cause, p. 139.
- Chameau, pp. 154 et suiv.

INDEX

- Choix du conjoint, p. 303.
 — instinctif, p. 304.
- Chrétien et païen, p. 275.
- CHRIST**, pierre à feu, analogie du —, p. 25.
- Christian-science, p. 64.
- Circoncision, p. 120.
- Collectives, représentations —, p. 135.
- COLONNA**, Francesco, pp. 341 et suiv.
- Comédie chrétienne en Afrique, p. 185.
- Compensation psychique, p. 284.
- Complexe, p. 323.
 — autonome, pp. 90, 111 et suiv., 113, 200, 418.
 — — et affect, p. 81.
 — —, ses composantes, pp. 374 et suiv.
 — — et esprits, démons et dieux, p. 113.
 — —, sa formation, pp. 373 et suiv.
 — — et idée, p. 87.
 — — et vie, p. 87.
 — créateur, son indépendance, p. 373.
 — créé par les parents, p. 45.
 —, foyer de vie psychique, p. 201.
 — infantile, p. 113.
 — matériel, p. 202.
 — du moi, p. 225.
 — s parentaux, p. 202.
 — s psychiques, leur nécessité, p. 201.
 — —, leur réalité, p. 81.
- CONAN DOYLE**, p. 324.
- Conditionnement psychologique de l'œuvre d'art, p. 321.
- Connaissance psychique et technique, p. 187.
- Conscience, ses contenus, pp. 12, 48, 81.
 — élargissement de la —, pp. 51, 228.
 — chez l'enfant, p. 301.
 —, état de —, p. 225.
 —, extension de la —, p. 302.
 — et foi, p. 178.
 — moderne, son ébranlement, p. 173.
 — du moi, p. 302.
 — sa nature énigmatique, p. 74.
 —, partie de l'être humain, p. 88.
 —, phénomène éphémère, p. 37.
 — du primitif, p. 43.
 — prise de conscience et culture, p. 120.
 —, relation avec le moi, p. 75.
 — et religion, p. 178.
 — et savoir, p. 178.
 — de soi, p. 167.
- Conscient, contenus — s, p. 19.
 — et inconscient, p. 119.
 — et perception, p. 13.
 — et psychique, pp. 15, 41.
- Constellation, p. 309.
 — de contenus, p. 99.
- Construction et destruction, p. 175.
- Contagion mentale, p. 85.
- Conte, p. 45.
- Contenant et contenu, pp. 286, 309 et suiv.
- Contenu, p. 288.
 —, constellation de — s, p. 99.
 — problème du — et du contenant, pp. 309 et suiv., 314.
 — subjectif, p. 98.
- Corporel, expression du spirituel, p. 197.
- Corps et âme, unité vivante, p. 72.
 — sa fascination, p. 192.
 — et vie, p. 72.
- Créateur, homme collectif, pp. 345 et suiv.
 —, moment —, p. 323.
 —, sa psychologie personnelle, pp. 321 et suiv.
- Création de l'œuvre d'art, p. 362.
 — psychologique, p. 326.

—, secret de la —, p. 351.
 — visionnaire, pp. 326 et suiv.
 Culture et prise de conscience,
 p. 120.
CÛRTIUS, pp. 409, 412 et suiv.,
 415.

D

DANTE, pp. 328, 334, 338, 341.
 Déception, p. 169.
 Déchirement et lignes brisées,
 p. 441.
 Déclin, son sens, p. 237.
DELAMAIN, p. 8.
 Dépression de la quarantaine,
 p. 237.
 Désunion avec soi-même, p. 226.
 Détermination, totalité et maturité,
 p. 249.
DEUSSEN, p. 107.
DIETERICH, p. 26.
 Dieu et âme, p. 81.
 — et expérience de l' —, p. 81.
 —, expérience immédiate,
 p. 81.
 —, inaccessible à la preuve,
 p. 81.
 —, réalité psychique, p. 81.
 Différenciation psychique, p. 133.
 Disposition spirituelle, p. 116.
 Doctrines initiatiques secrètes,
 p. 337.
 Duplicité des cas, p. 145.

E

ECKERMANN, p. 348.
ECKHART, Maître, p. 269.
 Écoles pour quadragénaires,
 p. 237.
 Éducation, idéal et attitude, p. 86.
 —, méthode d' —, p. 246.
 — de la personnalité, p. 249.
 — religieuse, son but, p. 229.
 Église, magna mater, p. 34.
 Elgonyis, p. 31.
 Empfindung, p. 14.

Enantiodromie, p. 175.
 Enchaînement arbitraire, p. 145.
 — démoniaque, p. 145.
 Énergie de l'inconscient, p. 122.
 — psychique, p. 178.
 Enfance, p. 231.
 —, attachement à l' —, p. 228.
 Enfant, en l'adulte, p. 248.
 — de Dieu et — du diable,
 p. 251.
 — et parents, p. 249.
 — vie des —, compensation de
 vie des parents, p. 303.
 Enfer gnostique, ses figures
 féminines, p. 444.
 Eros et Logos, p. 286.
 — et sexualité, p. 287.
 Erreur matrimoniale, p. 311.
EROSTRATE, p. 173.
ESCULAPE, p. 256.
 Esprit, pp. 7, 34.
 —, arrière-plan de l' —, p. 25.
 —, attitude mentale, p. 84.
 —, complexe infini de termes,
 p. 69.
 —, ses divers sens, p. 70.
 —, expérience psychique, p. 82.
 —, Geist, étymologie, p. 83.
 —, image de l'affect psychi-
 que, p. 84.
 —, immédiateté de l' —, p. 197.
 —, ses onomatopées, p. 70.
 —, troisième personne de la
 Trinité, p. 92.
 —, sa relativité, p. 93.
 —, résumé de la nature psy-
 chique, p. 79.
 —, sa supériorité sur le moi
 conscient, p. 91.
 Estimation, processus d' —,
 p. 14.
 États pathologiques, démence,
 névroses, phobies, p. 17.
 — prélogiques, pp. 134, 136.
 Europe, p. 273.
 — intermédiaire entre est et
 ouest, p. 274.
 Européenne, femme —, p. 275.

INDEX

Existence, p. 7.
 Expérience originelle, pp. 330 et
suiv., 332, 333, 338.
 Expression symbolique, p. 22.
 — et vision, p. 338.
 Extraversion, p. 209.
 EY, Henri, p. 26.

F

Faim, p. 33.
 Fantaisie résultant des affects,
 p. 32.
 — — des poussées glandu-
 laires, p. 33.
 — ou rêve, p. 15.
 Faust, pp. 53, 325, 334, 348, 369,
 437.
 Femme, pp. 7, 273.
 —, autonomie de la —, p. 279.
 —, image de la — en l'homme,
 p. 53.
 — européenne, p. 275.
 — et homme, p. 277.
 — inspiratrice, p. 314.
 — et mariage, p. 297.
 —, professions masculines de
 la —, p. 278.
 — et psychopathologie, p. 288.
 —, traits masculins de la —,
 p. 200.
 Féminité de l'homme, p. 291.
 Fétiche, sa puissance, p. 34.
 Fidélité à sa loi, p. 253.
 FIERZ-DAVID LINDA, p. 342.
 Figures autonomes de l'incon-
 scient : animus, anima, p. 60.
 Fils, substitut du mari, p. 304.
 Fini et infini, p. 11.
 Fonction archétypique, p. 43.
 — psychique, p. 211.
 — —, son origine, pp. 159
 et *suiv.*
 — la plus développée et pré-
 dominante, pp. 212, 214.
 FRANÇOIS, saint, p. 109.
 FREUD, pp. 16, 40, 45, 104,
 105, 183, 185, 203, 252, 288,

343 et *suiv.*, 357, 359, 369, 375,
 395 et *suiv.*, 400 et *suiv.*, 405.

G

GALL, p. 196.
 Gefühl, p. 14.
 GILDION-WELCKER, Carola,
 p. 410.
 GIORDANO BRUNO, p. 101.
 Gnostique, p. 177.
 GËTHE, pp. 54, 58, 109, 112,
 228, 332, 349.
 — et sa mère, p. 322.
 Going-black, p. 63.
 GUTTMANN, Bruno, p. 338.

H

Habitus réactionnel, p. 209.
 Harmonie, p. 305.
 Hasard et causalité, pp. 140 et
suiv.
 — intervention animée, p. 156.
 — et primitif, p. 141.
 — sa puissance arbitraire,
 p. 142.
 — en série, p. 146.
 HAY, Marie, p. 59.
 HAUFFE, Mme, p. 289.
 HAVELOCK-ELLIS, p. 182.
 Hélène de Troie, sa réincarnation,
 p. 54.
 HÉRACLITE, p. 175.
 Héros et démon, p. 255.
 —, motif du —, p. 65.
 Historique, tradition —, p. 67.
 HOELDERLIN, pp. 193, 421.
 HOFFMANN E.T.A., p. 329.
 HOMÈRE, p. 27.
 Homme, p. 7.
 — et femme au midi de la
 vie, p. 235.
 — féminisé, p. 235.
 — et nature, p. 155.
 —, fiction de l' — normal,
 p. 316.
 — moderne, pp. 165 et *suiv.*

- —, son aspiration au calme, p. 187.
 - —, sa totalité, p. 208.
 - et troupeau, p. 172.
 - qui vieillit, p. 236.
 - Humain, moyenne inférieure, p. 298.
 - Humeur, changement d' —, p. 89.
 - Hymne égyptien, p. 24.
 - du serpent d'Isis, p. 25.
 - Hypnotisme, p. 16.
 - Hystérie, p. 17.
 - Hystérique, surdité —, p. 16.
- I
- Idéal, p. 86.
 - et éducation, p. 86.
 - et réalité, p. 169.
 - , représentation collective, p. 377.
 - Idee et complexe autonome, p. 87.
 - directrice de l'attitude, p. 98.
 - Identité d'inconscience, p. 87.
 - des motifs fondamentaux, p. 116.
 - Image collective ou archétype, p. 118.
 - , contenu conscient, pp. 73 et suiv.
 - déclenchée par excitation, p. 74.
 - de la femme en l'homme, p. 312.
 - de l'homme en la femme, p. 312.
 - inconsciente, p. 313.
 - de l'inconscient collectif, pp. 340 et suiv.
 - et individu, p. 52.
 - monde des — s et vie, p. 61.
 - du monde, p. 104.
 - — — image de nous-même, p. 127.
 - mythique, p. 127.
 - s parentales, p. 52.
 - — souvenir, p. 74.
 - symbolique, p. 127.
 - Inceste, interdiction de l' —, p. 45.
 - Incestueuses, tendances — de l'enfant, p. 45.
 - Inconscience artificielle des parents, pp. 303 et suiv.
 - infantile, p. 51.
 - Inconscient, pp. 15, 348.
 - , partie de l'âme, p. 17.
 - absolu, p. 24.
 - accessible à la raison, p. 24.
 - actif, p. 360.
 - , activité positive de l' —, p. 106.
 - , — psychique de l' —, p. 106.
 - attitude — e, p. 102.
 - collectif, pp. 24, 116, 375, 419.
 - — et astrologie, p. 30.
 - —, contes et légendes, p. 29.
 - —, condensation de l'expérience ancestrale, p. 122.
 - —, dépôt de l'histoire universelle, p. 122.
 - —, ses images, pp. 340 et suiv.
 - —, image intemporelle du monde, p. 122.
 - —, inaccessible, p. 375.
 - —, masse psychique héritée, pp. 37, 117.
 - — et mythologie, p. 29.
 - —, possibilités psychiques héritées, pp. 375 et suiv.
 - et conquérant, p. 66.
 - et conscience individuelle, p. 36.
 - et conscient, p. 119.
 - , son contenu, p. 17.

- , ses dominantes, pp. 116, 117, 120.
- , son éloignement, p. 67.
- , son énergie spécifique, pp. 106, 122.
- , fixation — e, p. 303.
- et inspiration créatrice, p. 36.
- , ensemble des archétypes, p. 35.
- selon FREUD, p. 104.
- selon C. G. JUNG, p. 105.
- , grand x, p. 111.
- , son matériel, p. 18.
- , motifs inconscients, p. 302.
- et participation mystique, p. 152.
- personnel, p. 24.
- et rêve, p. 19.
- , proche des arrière-plans, p. 280.
- , sa puissance, p. 173.
- , poussée — e de l'âme, p. 182.
- , somme des états psychiques naissants, p. 106.
- , système obscur, p. 90.
- Inconséquence, pp. 162 et suiv.
- Incubation créatrice, p. 419.
- Indien, pp. 64 et suiv.
- Individualisme, p. 252.
- Individualité, p. 161.
- de l'Occidental, p. 184.
- Infériorité, p. 228.
- Insensibilité, p. 426.
- Inspiration créatrice et inconscient, p. 36.
- Instinct, p. 43.
- et conscience, p. 222.
- Intellect et sens, p. 13.
- Intelligence psychologique, p. 106.
- Interdiction de l'inceste, p. 45.
- Intuition, définition, p. 14.
- , perception de la vie inconsciente, p. 215.
- Introversion, p. 208.
- Irrationnel, p. 190.
- J
- JAFFÉ, A., p. 329.
- JALOUX, Edmond, p. 8.
- JANET, Pierre, pp. 374, 410.
- JÉSUS-CHRIST, p. 360.
- JOYCE, James, pp. 400, 407, 410, 412, 422 et suiv., 436, 439, 442.
- —, Ulysse, p. 407.
- — —, absence de sentiment, pp. 43, 433.
- — —, destruction créatrice, p. 422.
- — —, dieu créateur en Joyce, p. 432.
- — —, document humain, p. 426.
- — —, flot et vide de 870 pages, p. 408.
- — —, livre de méditation, p. 438.
- — — et les malades mentaux, pp. 417 et suiv.
- — — — différences, pp. 417 et suiv.
- — — — ressemblances, pp. 417 et suiv.
- — —, négation, p. 422.
- — — et le retour sacrilège en arrière, p. 424.
- — —, sens créateur, p. 420.
- — —, soi inférieur, p. 423.
- — —, l'universel dans l' —, p. 423.
- — —, valeur, p. 420.
- — —, vide des 870 pages, p. 408.
- —, protestant, p. 425.
- —, victime de l'autorité catholique, p. 425.
- JUNG, C. G., pp. 329, 430.

K

- KELLER**, Hélène, aveugle, sourde et muette, p. 76.
KEPLER, p. 102.
KERENYI, p. 350.
KEYSERLING, pp. 67, 192.
KRETSCHMER, p. 196.
KRISHNAMURTI, p. 181.
KUBIN, pp. 329, 434.

L

- Lapsus calami, p. 17.
 — linguae, p. 17.
LAVATER, p. 196.
LE LAY, Yves, pp. 8, 64.
LÉNINE, p. 264.
LÉVY-BRUHL, pp. 134, 135, 153.
 Liberté absolue, p. 88.
 Liturgie de Mithra, p. 26.

M

- Magie, p. 146.
 — analogique, p. 25.
 — et influences conscientes, p. 120.
Mana, pp. 34, 157.
 —, théorie du mana, p. 159.
 Mariage, pp. 57, 285, 290, 301.
 — de convention, p. 305.
 —, sa précarité, p. 203.
 —, relation psychologique, p. 301.
MARX, Karl, p. 264.
 Masculin et féminin, p. 235.
 Masculinisation spirituelle de la femme, p. 281.
 Masculinité inconsciente de la femme, p. 281.
 Masse, phénomène de —, p. 260.
 Matérialisme et mysticisme, p. 114.
 — rationaliste, pp. 107 et suiv., 114.
 Maternité sainte, p. 252.

- Maximes, pp. 86 et suiv.
 Médecin — man, pp. 146, 157.
MELVILLE, 11.
 Mémoire, continuité de la —, p. 225.
 Mère, p. 21.
 —, son archétype, p. 121.
 — et enfant, p. 118.
 —, expérience archétypique, p. 47.
 —, image de la —, p. 47.
 —, instrument de la vie, p. 305.
 Messe, analogie, dans la —, p. 25.
 Métamorphoses de l'âme, p. 64.
 Méthode éducative, p. 246.
 — d'expression en images, pp. 440 et suiv.
 — réductive, pp. 359 et suiv.
MEYRING, p. 329.
 Milieu, son influence, pp. 61 et suiv.
 —, — psychologique, p. 284.
 Misère psychique, p. 171.
 Missionnaire, p. 185.
 Mithra, liturgie de —, p. 26.
 Moderne, homme —, pp. 165 et suiv.
 — — —, son atrophie affective, p. 425.
 —, prétendu —, p. 168.
 —, homme —, sa rareté, p. 166.
 —, — est solitaire, p. 166.
 Moi, complexe du —, p. 75.
 —, — partiel, p. 75.
 —, composé d'éléments psychiques, p. 75.
 —, conscience, précondition du —, p. 75.
 — contre inconscient, p. 108.
 —, partie infime de la psyché, p. 75.
 — et psychique, p. 74.
MOÏSE, p. 425.
 Monde du Moyen Age, pp. 174 et suiv.
 — des phénomènes psychiques, p. 11.

INDEX

- Montanisme, p. 93.
 Mort, p. 240.
 MULLER, Max, p. 187.
 Mysticisme et matérialisme, p. 114.
 Mythe lunaire, p. 32.
 — et philosophie de la nature, p. 30.
 — et psyché, p. 31.
 —, reproduction de phénomènes physiques, p. 30.
 — et sciences naturelles, p. 30.
 — solaire, p. 32.
 Mythologie, p. 189.
 —, sa nécessité, p. 23.

N

- NAPOLÉON, pp. 109, 257.
 Narcissisme, p. 358.
 Nature, active ou passive, p. 207.
 — humaine originellement mauvaise, p. 252.
 — psychique des catastrophes mondiales, p. 258.
 Nègre, influence sur la population blanche, p. 63.
 Nekyia, p. 443.
 Névrose, pp. 21, 108.
 —, choix de la —, p. 203.
 — et contenus inconscients, pp. 113 et suiv.
 — selon Freud, p. 344.
 — et schizophrénie, p. 441.
 —, trouble du développement de la personnalité, p. 267.
 NIETZSCHE, pp. 181, 284, 328, 339, 343, 369, 400, 424, 446.
 Non-vécu, p. 285.
 Nostalgie, p. 112.
 Nuit tropicale, p. 150.

O

- Œuvre d'art, complexe autonome, pp. 372 et suiv.
 — —, son essence, pp. 345 et suiv.

- — qui s'impose à l'auteur, p. 364.
 — — et intention, p. 364.
 — — et psychanalyse, p. 357.
 — —, sens et signification, pp. 371 et suiv.
 — —, in statunascendi, p. 372.
 OLDENBERG, p. 187.
 Opinion de la femme, p. 280.

P

- Paix intérieure, p. 100.
 PARACELSE, pp. 391 et suiv.
 —, amour pour son père, p. 383.
 — à Bâle, pp. 384 et suiv.
 —, correspondances, théorie des correspondances, pp. 389 et suiv.
 —, disgracié par la nature, p. 393.
 —, entia, p. 390.
 — gnostique, p. 386.
 — matérialiste, p. 389.
 — médecin, p. 385.
 —, son paganisme apparent, p. 392.
 —, son panpsychisme, p. 393.
 —, ses parents, p. 382.
 — penseur, p. 386.
 —, ses principes cosmogoniques, p. 388.
 —, précurseur des sciences naturelles, p. 392.
 —, son univers, pp. 388 et suiv.
 —, sa vie, pp. 381 et suiv.
 —, voyageur, pp. 384, 392.
 Parents, complexes créés par les —, p. 46.
 — et enfants, p. 46.
 —, leur influence, p. 303.
 —, refoulement chez les —, p. 46.
 —, ressemblance aux —, p. 52.

- Participation mystique, pp. 31, 50, 166.
 — — et inconscient, p. 153.
 — — et style de vie, p. 51.
 Passé et avenir, p. 229.
 Pasteur d'HERMAS, pp. 328, 334, 341.
 Pêché, p. 298.
 Pédagogie, p. 160.
 — et personnalité, p. 247.
 Pensée, pp. 13 et suiv.
 Pénis solaire, origine du vent, p. 26.
 Perception sensible, p. 13.
 — — et existence, p. 13.
 Père, son archétype, p. 47.
 —, ses images, p. 48.
 —, instrument de la vie, p. 305.
 Persona, p. 292.
 Personnalité, p. 11.
 —, avoir de la —, p. 250.
 —, une — : le Christ, pp. 262 et suiv.
 — et conscience, pp. 118 et suiv., 229, 245, 249.
 —, son développement, p. 252.
 — — —, charisme et malédiction, p. 253.
 — — —, ses troubles, p. 267.
 —, son devenir, pp. 245, 249.
 —, ses dispositions germinales, p. 251.
 — et éducation de la conscience, p. 245.
 —, ses germes dans l'enfant, p. 249.
 —, sa grandeur et son mystère, p. 264.
 —, guide et génie, p. 261.
 — et héros légendaires, pp. 254 255.
 —, idéal, p. 265.
 —, — inaccessible, p. 251.
 —, impopulaire, p. 254.
 —, sa loi, p. 260.
 —, fidélité à la —, p. 253.
 — et pédagogie, p. 247.
 — spirituelle, son envergure, p. 308.
 —, sa solitude, p. 253.
 — et vocation, pp. 256 et suiv.
 —, sa voie, p. 253.
 Perspective littéraire, p. 324.
 — psychologique, p. 324.
 Perte du passé, de l'avenir, p. 230.
 Phénomènes psychiques, monde des — —, p. 11.
 — physiques, p. 30.
 Phénoménologie psychique, p. 199.
 Phrénologie, p. 195.
 PICASSO, pp. 439 et suiv.
 —, anima claire et anima obscure, p. 446.
 —, étrangeté de son art, p. 439.
 —, son drame intérieur, p. 446.
 —, homme total et homme du présent, p. 445.
 —, multiplicité troublante, p. 445.
 —, union des contraires, p. 446.
 Pierre à feu, analogie du Christ, p. 25.
 PLATON, pp. 34, 360 et suiv.
 Poésie, p. 7.
 Poète, instrument de son œuvre, p. 351.
 POIMANDRES, p. 328.
 Possession, possédé, p. 111.
 Possibilités héritées, p. 116.
 Postulat rationnel, p. 139.
 Prédestination, p. 256.
 Présage (omen), p. 143.
 Présent, p. 275.
 —, homme du —, constructeur et destructeur, p. 276.
 Primitif, sa capacité de concentration, p. 138.
 —, son illogisme, p. 136.
 —, son inconséquence, p. 162.
 —, sa mentalité, p. 137.
 — et la mort, p. 162.
 — et nous, p. 137.
 —, ses postulats, p. 138.

INDEX

- et psychologie, p. 152.
- Problèmes psychiques, pp. 165, 221 et suiv., 226, 228.
- —, résolus en rêve, p. 18.
- Processus créateur, p. 366.
- —, complexe autonome, p. 367.
- — et inconscient, p. 367.
- énergétique, pp. 180 et suiv.
- instructif, p. 15.
- irrationnels, p. 15.
- psychiques, pp. 180 et suiv.
- — inconscients, p. 16.
- rationnel, p. 15.
- —, rêve et — —, p. 15.
- volontaire, p. 15.
- Prodige (portentum), p. 143.
- Production et utilité, p. 229.
- Progrès, p. 275.
- et catastrophes, p. 175.
- Projection sur le conjoint, p. 315.
- Prométhée, p. 167.
- Prostitution, pp. 282 et suiv.
- Psychanalyse, pp. 104 et suiv., 109 et suiv., 188.
- , ses dangers, pp. 35 et suiv.
- et œuvre d'art, p. 357.
- , son erreur, p. 110.
- Psyché, pp. 11, 160.
- Psychique, p. 179.
- , arrière-plan — sombre, p. 187.
- et conscient, pp. 15, 40 et suiv.
- , différenciation —, p. 133.
- , faisceau lumineux, p. 74.
- et inconscient, pp. 74, 258.
- et moi, p. 74.
- , misère —, p. 171.
- objectif, p. 265.
- , problèmes — s, de l'adulte et civilisation, p. 222.
- , problèmes — s, leur difficulté, pp. 221 et suiv.
- , — — de l'homme moderne, pp. 165 et suiv.
- , — — leur incertitude, p. 222.
- , — — du jeune âge, pp. 225 et suiv.
- , — — et névrose, p. 228.
- , — —, sacrifice de la nature, p. 22.
- , — — sexuels, p. 228.
- , — — et vie psychique, p. 222.
- , projection —, pp. 152 et suiv.
- , sa puissance, p. 258.
- , résidu —, p. 114.
- , révolution — du midi de la vie, p. 225.
- , troubles — s, p. 89.
- , — — et système nerveux, pp. 72 et suiv.
- Psychisme conscient et inconscient, p. 41.
- Psychologie, p. 79.
- analytique, p. 104.
- — et art, p. 353.
- — et poésie, pp. 353, 362.
- —, réaction contre le rationalisme, p. 128.
- archaïque, p. 134.
- freudienne et Évangile, p. 183.
- de l'œuvre d'art, pp. 321, 323.
- pratique et — de laboratoire, p. 12.
- et primitif, p. 152.
- , son rôle, p. 339.
- , science naturelle récente, p. 197.
- , symptôme d'ébranlement, p. 172.
- Psychologique, intérêt —, p. 177.
- , réalité —, p. 334.
- Psychopathologie de la vie quotidienne, p. 17.
- Puberté, p. 226.

Puissance arbitraire invisible,
p. 143.

R

Raison, p. 139.

— consciente et symptôme
nerveux, p. 11.

— déesse —, p. 180.

RANK, Otto, p. 343.

Rapport spirituel, p. 300.

Rationalisme, ses dangers, p. 128.

Réaction à l'obstacle, p. 203.

Réanimation des possibilités
représentatives, p. 28.

Réduction à l'anamnèse, ses
dangers, p. 332.

Réel, sa supériorité, p. 103.

Refoulement, pp. 105 et suiv.

— chez les parents, p. 46.

Régularité des événements ordi-
naires, p. 144.

Relation collective, p. 306.

— individuelle, p. 306.

— psychologique et cons-
cience, pp. 301 et suiv.

Religion, p. 191.

— et Au-delà, p. 239.

— de la nuit, p. 44.

—, ses origines inconscientes,
p. 121.

Représentations archaïques prê-
tes à se manifester, p. 46.

— collectives, p. 135.

— héritées, p. 115.

Rêve, pp. 15, 18, 20 et suiv. 106.

—, son caractère irrationnel,
p. 15.

—, création originale de l'in-
conscient, p. 107.

—, fantaisie du rêve, p. 15.

— et inconscient, pp. 18 et
suiv.

—, phénomène conscient, p. 18.

—, problèmes résolus en —,
p. 18.

— du serpent, pp. 21, 23.

—, théorie freudienne du rêve,
p. 106.

Révolution française, p. 180.

RIDDER HAGGARD, pp. 53,

58 et suiv. 314, 318, 324, 329.

Rites, leur importance, p. 119.

RORSCHACH, 196.

Roue solaire, p. 337.

ROUSSEAU, p. 128,

Rythme, différence de —, p. 308.

S

Savoir, p. 178.

SCHILLER, Fr., pp. 245, 250,
365, 369.

— Lettres sur l'éducation
esthétique, pp. 245 et suiv.

SCHMITZ, O. A., p. 188.

SCHOPENHAUER, p. 181.

Science technique, p. 169.

Sensation, p. 215.

Sentiment, p. 14.

Sentimental introverti, p. 365.

Sentimentalité, p. 426.

Sexes, rapport spirituel des —,
p. 286.

Sexualité, pp. 33, 110.

—, théorie de la —, pp. 105,
399 et suiv.

SIMON le magicien, p. 53.

SMITH Hélène, p. 289.

SOCRATE, p. 256.

Solaire, penis —, origine du vent,
p. 26.

Soleil, homme et —, p. 234.

Solstice de la vie, p. 221.

Somnambulisme, p. 16.

Sorcellerie, p. 34.

Souvenir conscient, p. 75.

— en image, p. 14.

— inconscient, p. 75.

—, son rôle, p. 13.

SPENGLER p. 186.

Sphère nocturne, ses produits,
pp. 335 et suiv.

Spiritisme, p. 177.

— et spirites, p. 182.

INDEX

- Spiritualité et vouloir, p. 87.
 Spirituel, fait —, p. 197.
 — sous-estimation du —, p. 258.
SPITTELER, pp. 329, 333, 339, 342, et suiv.
STEINERT, p. 178.
STECKEL, p. 343.
STUART, Gilbert, pp. 411, 415, 428, 432.
 Sublimation, pp. 106, 107, 410.
 Superstition dans le monde moderne, p. 179.
 — et perversité, p. 186.
 Surdité hystérique, p. 16.
SWEDENBORG, p. 181.
 Symbole, chrétien et son efficacité, p. 92.
 — définition, p. 92.
 — et symptôme, pp. 360, 370.
 Symbolique, expression —, p. 22.
 Symbolisme des images, pp. 441, 445.
 —, son étrangeté, p. 441.
 Symptômes et symboles, pp. 360, 370.
 Symptôme du talon, p. 21.
- ### T
- Tabula rasa, p. 115.
 Tao, p. 278.
 Tempéraments, les quatre —, p. 206.
 Tendance créatrice, sa puissance, p. 367.
 Terre, dynamisme de la —, p. 49.
TERTULLIEN, p. 434.
 Thèmes visionnaires, leur origine, p. 330.
 — — et maladie mentale, p. 331.
 Théosophie, p. 177.
 — en croissance, p. 182.
TIEPOLO, p. 420.
 Ton affectif, pp. 13, 14.
 Totalité universelle, p. 11.
- Travail, division et spécialisation, p. 171.
 Troubles psychiques anodins ou graves, pp. 26, 89.
 — — et processus inconscients, p. 90.
 Tube solaire et conceptio immaculata, p. 27.
 — — origine du vent, p. 24.
 Types, quatre — essentiels, p. 218.
 Typiques, formes — fondamentales, p. 302.
 Typologie, pp. 195, 200.
 — astrologique, p. 205.
 — psychologique antique, p. 205.
- ### U
- Ulysse, voir **JOYCE**.
 Union des contraires, p. 446.
 — avec les parents, p. 49.
 — et participation mystique, p. 49 et suiv.
 Unité de l'être vivant, p. 195.
- ### V
- VAN GOGH**, p. 419.
 Vécu, p. 285.
 Ver solitaire, p. 412.
 Victorienne, ère, p. 396.
 — — de refoulement, p. 390.
 Vie à deux, p. 7.
 —, atome et carbone, p. 12.
 —, complexe infini de termes, p. 69.
 — et corps, p. 72.
 — et esprit, pp. 93. et suiv.
 — en groupe du primitif, p. 254.
 —, midi de la —, pp. 231, 235 et suiv., 306, 310.
 —, deuxième moitié de la —, pp. 233, 236, 307.
 — — — —, ses buts, p. 317.
 — après la mort, image primitive, p. 241.

PROBLÈMES DE L'ÂME MODERNE

—, soir de la —, p. 221.

Vieillard et sagesse, p. 238.

Virilité de la femme, p. 291.

Visions originelles, p. 328.

Visionnaires et prophètes, p. 336.

—, thèmes — et maladie mentale, p. 221.

Vivant, corps —, p. 71.

Vocation, pp. 256 et suiv.

Voix intérieure, p. 268.

VOLTAIRE, pp. 111, 397.

—, image du monde et de soi, p. 103.

—, sa nature psychologique, p. 97.

—, sa subjectivité, p. 126.

— et psychologie analytique, pp. 104, 123.

— et science, p. 123.

WILDE Oscar, p. 412.

WILHELM R., pp. 55, 187 et suiv. 430.

W

WAGNER, pp. 322, 339.

Weltanschauung, pp. 97, 100.

— et attitude, pp. 97, 100.

— et conscience, p. 101.

—, définition, p. 101.

—, hypothèse, p. 103.

Y

Yoga et psychanalyse, p. 187.

Z

Zarathoustra, pp. 421, 427, 446.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	7
---------------	---

PREMIÈRE PARTIE

L'ÂME ET L'ESPRIT

CHAPITRE PREMIER. — La structure de l'âme.....	10
— II. — Âme et terre.....	39
— III. — L'esprit et la vie.....	69
— IV. — Psychologie analytique et conception du monde	97

DEUXIÈME PARTIE

L'HOMME ET L'EXISTENCE

— V. — L'homme archaïque	133
— VI. — Le problème psychique de l'homme moderne	165
— VII. — Typologie psychologique	195
— VIII. — Au solstice de la vie	221
— IX. — Devenir de la personnalité	245

TROISIÈME PARTIE

LA FEMME ET LE COUPLE

— X. — La femme en Europe	273
— XI. — Le mariage, relation psychologique.	301

QUATRIÈME PARTIE

LA POÉSIE ET L'ART

— XII. — Psychologie et poésie (traduit par le Dr R. Cahen)	321
---	-----

TABLE DES MATIÈRES

—	XIII. — La psychologie analytique dans ses rapports avec l'œuvre poétique ...	353
—	XIV. — Paracelse.....	361
—	XV. — Freud	395
—	XVI. — Ulysse (Monologue).....	407
—	XVII. — Picasso	439
INDEX	451

Imprimé en France

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^{ie}. — MÉSNIL (EURE). — 7879.

Dépôt légal : 1^{er} trimestre 1961.