

## *Introduction*

### LA DOUBLE NATURE DU MAL

Cette étude sur les contes merveilleux n'a pas son origine dans une réflexion sur les contes eux-mêmes, mais dans une méditation beaucoup plus générale, née de la jonction entre deux expériences vécues d'abord séparément, et qui restèrent longtemps tout à fait séparées. Ce fut d'une part, dans les années de l'adolescence, à travers la lecture de divers ouvrages, la révélation des crimes nazis, du système des camps, de la Shoah, c'est-à-dire d'un mal si paralysant pour le sentiment et l'esprit, et par là même si obsédant, qu'il n'était plus possible de continuer à vivre comme s'il n'existait pas, et qu'il devenait vital de ne jamais renoncer à tenter au moins de penser l'impensable. Ce fut d'autre part, dans les années de la maturité, la rencontre avec l'œuvre de Carl Gustav Jung et l'assimilation progressive de sa pensée à travers la réalité vécue du processus d'individuation, dont toute son œuvre est la description. Ces deux expériences ne pouvaient à la longue rester étrangères l'une à l'autre. En effet, le processus d'individuation impliquant une certaine conception du mal, nous devons nécessairement nous trouver confrontée un jour à la question de savoir si le mal dont le nazisme nous avait révélé l'existence et qu'Hannah Arendt avait qualifié de « mal radical », pouvait être pensé dans le cadre de la vision jungienne de la psyché, dans une quelconque relation au moins à cette vision, ou s'il en rendait au contraire manifeste l'insuffisance.

Au terme d'un long travail d'approfondissement, il apparut qu'il était possible, en prenant appui sur les acquis de la réflexion de Jung, mais à condition d'en développer des potentialités que lui-même n'avait pas explorées, de découvrir entre sa description du dynamisme psychique et la spécificité du mal à l'œuvre dans le nazisme (et autres entreprises analogues) une articulation permettant de rendre compte de la double nature du mal, et non seulement de caractériser le mal radical,

mais de le penser profondément. C'est alors que nous eûmes l'idée d'appliquer aux contes merveilleux les conclusions de notre recherche : nous vîmes avec surprise s'ordonner soudain leur foisonnement, en même temps que notre regard nous sembla pénétrer beaucoup plus avant dans leur compréhension — ce qui corroborait en retour ces mêmes conclusions. Ainsi naquit le projet d'écrire le présent ouvrage.

Marie-Louise von Franz, la principale collaboratrice de Jung, a offert de nombreux exemples d'interprétation jungienne de contes merveilleux. Certaines de ces interprétations nous paraissent tout à fait remarquables. Nous pensons ici à trois de ses ouvrages : *L'Âne d'or, interprétation d'un conte*<sup>1</sup>, *La Voie de l'individuation dans les contes de fées*<sup>2</sup> et *L'Interprétation des contes de fées*<sup>3</sup>. Les contes dont il s'agit dans ces trois ouvrages sont de ceux que la description jungienne du processus d'individuation permet d'interpréter de façon aussi subtile que profonde, c'est-à-dire que ce sont des contes où le mal radical n'est pas à l'œuvre. Mais quand, dans d'autres ouvrages, *La Femme dans les contes de fées* ou *L'Ombre et le Mal dans les contes de fées*<sup>4</sup>, Marie-Louise von Franz commente des contes où le mal radical est à l'œuvre, alors les interprétations deviennent extrêmement insatisfaisantes : superficielles et souvent confuses, elles restent sans prise sur les récits. La description du processus d'individuation donnée par Jung et reprise par Marie-Louise von Franz n'est plus adéquate, elle ne permet pas de saisir l'enjeu de ces contes.

C'est qu'il y a dans la pensée de Jung, et justement dans sa conception du mal, une « tache aveugle ». Jung, comme d'ailleurs aussi la doctrine chrétienne — mais d'une autre façon, comme nous le verrons plus loin —, considère le mal (nous ne parlons ici évidemment que du mal moral) comme un, et il le caractérise comme « de l'ombre ». Dans cette « ombre », il distingue certes deux niveaux, l'ombre personnelle d'une part, et d'autre part, selon les passages pris en considération, « l'ombre de l'archétype », ou « l'archétype de l'ombre », ou « l'ombre de l'archétype du Soi », sans que ces trois expressions ne soient jamais clairement et distinctement définies. On a l'impression ici d'un grand flou de la pensée — et nous ne sommes pourtant pas de ceux pour qui les concepts et conceptions de Jung ne sont que brouillards et fumées,

1. La Fontaine de pierre, Paris, 1978. Il est vrai qu'il s'agit ici non d'un conte merveilleux, mais du texte d'Apulée.

2. La Fontaine de pierre, Paris, 1979.

3. La Fontaine de pierre, Paris, 1978.

4. La Fontaine de pierre, Paris, 1980.

et qui parlent de lui avec condescendance, faute, à notre avis, de saisir l'objet véritable de son œuvre. Le flou qui nous gêne est, si l'on peut ainsi s'exprimer, bien délimité, mais il concerne une question évidemment essentielle. Autant la conception du mal impliquée par le terme « ombre » (sur lequel nous allons revenir) nous paraît juste et féconde dans la plupart des cas, autant elle nous paraît inadéquate, dénuée de la moindre pertinence et même déplacée lorsqu'il s'agit, par exemple, de la Shoah ou des camps nazis décrits par Robert Antelme et Primo Lévi. En effet Jung, même dans les textes où il a manifestement présents à l'esprit les crimes du nazisme, persiste imperturbablement et presque inexplicablement dans sa conception du mal.

C'est en réfléchissant sur cette zone de flou dans sa pensée que nous sommes parvenue à la conclusion de la double nature du mal, de l'existence d'un mal radical, déjà caractérisé par Hannah Arendt. Il nous est alors apparu que le processus d'individuation décrit par Jung se présentait avec deux modalités différentes selon que l'individu avait affaire en lui-même à l'une ou l'autre nature du mal, et que les contes merveilleux avaient la connaissance de l'une et de l'autre voie, de la différence entre elles aussi bien que de leur unité profonde.

Le terme « ombre » employé par Jung pour désigner le mal en implique déjà une définition. L'ombre en effet n'est pas seulement de l'obscurité, elle ne s'oppose pas simplement à la lumière, puisqu'elle apparaît grâce à la lumière, étant une zone sombre créée par un corps opaque lorsqu'il est éclairé, et pouvant être comprise aussi comme la partie non éclairée de ce corps, « laissée dans l'ombre ». Désigner le mal comme ombre signifie donc qu'il a son origine dans l'état d'inconscience où se trouvent certains contenus psychiques, et non dans ces contenus eux-mêmes. Le mal naît de ce que certains contenus psychiques n'ont pas accès à la conscience, soit que celle-ci les refoule, soit que l'occasion d'établir avec eux une relation ne se soit pas encore présentée. Si le mal réside non dans les contenus psychiques en eux-mêmes, mais dans leur état d'inconscience, le poids et la responsabilité du mal se portent dès lors sur l'incapacité ou le refus du conscient à entrer en relation avec ces contenus. C'est la non-participation de ces contenus à l'existence consciente qui les abîme, les déforme ou les pervertit, soit en les maintenant dans un état archaïque, sous-développé, soit en les obligeant à régresser jusqu'à cet état, soit en réduisant leurs énergies inemployées à se manifester par des explosions destructrices ou par des stratégies perverses, ce qui mène à des impasses vitales où la personnalité tout entière et même parfois la vie se trouvent en grand danger. Cette

conception du mal suppose que l'établissement du lien à la conscience *transforme* ces contenus et réoriente leurs énergies — comme il transforme aussi le conscient lui-même en l'assouplissant et en l'élargissant. La désignation du mal comme « ombre » implique nécessairement que le mal est toujours, virtuellement du moins, *transformable*, qu'il est, jusque dans la noirceur la plus noire, en attente de ce lien à la conscience qui le révélera comme une richesse indispensable à la synthèse de la personnalité, c'est-à-dire porteuse de cette « totalité » psychique qui est la finalité de l'individuation et signifie, tant pour la psyché que pour l'existence, une fécondité renouvelée. En définitive, ce sont l'étroitesse et la rigidité du conscient, sa peur du nouveau, de l'inconnu, de l'obscur, son mépris de l'étranger, de l'a-normal, bref, tout ce que Jung entend par l'« unilatéralité du conscient », qui expliquent que certains contenus psychiques restent enfermés dans ce qui nous apparaît sous les différents aspects et dans les différentes manifestations du mal.

Nous adhérons parfaitement à cette conception jungienne d'un mal transformable. Elle nous paraît juste... à condition pourtant qu'elle s'applique au mal véritablement transformable. Car ne pas différencier mal transformable et mal radical s'avère lourd de conséquences, tant dans le travail psychothérapeutique que dans le domaine pratique de l'attitude à adopter et de l'action à mener face à la réalité concrète du mal.

\*

Il est maintenant nécessaire de tenter une présentation, aussi succincte que possible, du processus d'individuation<sup>1</sup> décrit par Jung, car notre réflexion sur le mal radical qui, à la différence de celle d'Hannah Arendt, envisage ce mal d'un point de vue psychique et ontologique, est entièrement adossée à la pensée de Jung, dont elle n'est qu'un développement et un prolongement, et en dehors de laquelle il est impossible de l'exposer.

Le processus d'individuation, dynamisme spontané de la psyché, naît d'une mise en rapport des opposés psychiques (conscient / inconscient,

1. Cette présentation permettra en outre d'introduire un certain nombre d'expressions à travers lesquelles nous avons fait nôtre la pensée de Jung, et qui reviendront souvent dans cet ouvrage. Nous les distinguons de celles que Jung a lui-même forgées en les écrivant en italiques dans cette introduction. Mais lorsque, plus loin dans cette même introduction, nos analyses, sortant du champ jungien, aborderont le thème du sacrifice, les expressions en italiques correspondront à des concepts qui nous appartiennent en propre, et qui reviendront également constamment dans la suite de cette étude.

bien / mal, beau / laid, masculin / féminin, amour / justice etc.) sous le regard de la conscience. Cette mise en rapport des contraires requiert pour pouvoir se produire une situation particulière, celle où l'être se trouve pris en étau dans une contradiction existentielle si forte que la décision dans un sens ou dans l'autre, loin d'être une résolution du conflit, serait un acte de violence entraînant une mutilation de la personnalité, car l'un des contraires se trouverait alors sacrifié à l'autre, c'est-à-dire exclu de toute participation à la vie consciente, tant psychique que concrète. Si, dans une telle situation, la conscience refuse la mutilation, refuse donc de décider là où elle s'éprouve impuissante à le faire en vérité, c'est-à-dire d'une façon qui satisfasse le cœur et l'esprit, une structure psychique nouvelle commence à apparaître. La conscience, cessant d'adhérer à ses propres contenus conscients sans pour autant se soumettre à la puissance des contenus inconscients, acquiert une autonomie — même si c'est une autonomie impuissante — par laquelle elle devient enfin pleinement ce qu'elle est selon son essence : un regard, et elle trouve sa juste place dans la psyché, qui est d'être un centre entre les contraires. Si la conscience persiste dans cette position centrale, dans cet écartèlement entre les contraires, souvent très long et très douloureux, dans cet état de mort, de suspension tant de la vie psychique que du cours de l'existence, alors les énergies de la tension entre les opposés, au lieu de se perdre en mouvements désordonnés ou en luttes vaines, se concentrent en ce point de conscience.

Parvenue à son plus haut degré, la tension se résout en un dynamisme puissant né de l'union des énergies contraires, qui se transforment dans le processus, perdant ce qui les rendait incapables d'œuvrer ensemble, sans pour autant cesser de se différencier qualitativement. Ce processus est vécu comme une renaissance intérieure. La contradiction existentielle de départ n'a pas pour autant disparu, et elle peut rester difficile à porter et à supporter. Elle n'a pas été simplement dépassée au sens ordinaire de « la vie continue », « la vie reprend toujours le dessus ». Elle a bien été dépassée, mais dans un tout autre sens, par un changement de plan. Sa charge énergétique était, en effet, la marque de la présence en elle d'une dimension de l'être qui, prisonnière des contenus inconscients, ne pouvait manifester sa puissance que par une violence inquiétante et destructrice. En devenant le support de cette charge énergétique, la conscience permet à l'union des contraires d'advenir, elle offre à ce processus de transformation et de création le point d'ancrage psychique sans lequel il resterait à l'état de virtualité. L'être se trouve ainsi relié par la conscience à la dimension

créatrice qui le féconde et l'oriente, à laquelle il peut s'accorder sans être jamais en mesure de la prévoir, de la contrôler, de la maîtriser. La personnalité devient une totalité centrée, fondée sur la relation entre la conscience et la dimension créatrice ainsi révélée. C'est l'établissement de cette relation qu'on appelle l'intégration.

Cette intégration se produit à travers l'émergence de ce que Jung désigne comme un symbole. Par analogie avec un transformateur électrique, il entend par là une sorte de convertisseur d'énergie psychique. Ce n'est là, bien sûr, qu'une métaphore, mais elle rend sensible que le symbole est agissant, parce qu'il se définit avant tout par son efficace : non seulement il met un terme à la stagnation psychique, permet à l'énergie de s'écouler à nouveau, et avec beaucoup plus de puissance, non seulement il la réoriente, mais il la fait passer à un autre plan, à un autre degré de l'être. Le symbole peut être une image, mais il peut tout aussi bien être une rencontre ou l'éveil d'un talent. Si c'est une image, ce peut être aussi bien une image nouvelle, surgie dans un rêve ou dans une sorte de vision, qu'une image ancienne dont le pouvoir transformant soudain se révèle. Ce pouvoir transformant et fécondant du symbole tient à ce qu'il ouvre dans l'être un nouveau plan, où les opposés psychiques, inconciliables au plan de réalité où la conscience était rivée jusque-là, s'unissent dans une œuvre commune de renouvellement et de croissance psychique. C'est cette émergence du symbole que Jung désigne comme expérience du sens, ou expérience du Soi.

L'expression « expérience du sens » est claire d'emblée, puisque la stagnation dans une contradiction existentielle est une perte du sens. On peut en donner brièvement deux exemples. Ainsi le personnage de Werther dans le roman de Goethe, *Les Souffrances du jeune Werther*, se trouve piégé dans le non-sens d'une nature qui ne crée que pour détruire, qui n'éveille l'amour que pour le saccager en lui fermant toute possibilité de réalisation, pour le muer ainsi en un désir de meurtre (de l'aimée ou du rival). Rejetant avec mépris une résignation respectueuse à la fois de la réalité et des personnes, Werther succombe à un amour devenu meurtrier, à ceci près pourtant que, pour éviter de devenir le meurtrier d'autrui, il se fait le meurtrier de lui-même. Ce sont là les contradictions inhérentes à ce que nous appelons la *création charnelle*, expression sur laquelle nous allons revenir un peu plus loin.

Un exemple inverse serait celui de la princesse de Clèves dans le roman du même nom. Prise entre son amour pour le duc de Nemours et son idéal moral, son image morale d'elle-même, la princesse choisit de sacrifier l'amour, et la fin du texte nous fait assister à son dessèchement

progressif, à sa mort psychique — là où Werther reste certes fidèle à la fois à son amour et jusqu'à un certain point à son sens moral (puisqu'il ne tue pas), mais au prix du meurtre de lui-même, ce qui met un terme à la contradiction, mais ne la résout pas. Werther et madame de Clèves sont tous deux prisonniers du plan de réalité qui est celui de la création charnelle<sup>1</sup>. Madame de Clèves, pour obéir à un idéal moral, n'est pas moins que Werther prisonnière de ce plan de réalité. Les règles morales et les idéaux éthiques nous paraissent en effet, tout autant que les pulsions, désirs, peurs, etc., ressortir à la création charnelle. L'éthique véritable est d'un autre ordre, comme nous le verrons plus loin.

L'expression « expérience du Soi », c'est-à-dire « expérience de l'archétype du Soi », conduit au cœur de la pensée de Jung puisque l'archétype du Soi régit le processus d'individuation et que l'expérience du Soi signifie l'établissement de la relation entre la conscience et cet archétype à travers l'émergence du symbole. Il est sans doute nécessaire de rappeler ici ce que Jung entend par « archétype ». Les archétypes, explique-t-il, sont comme des sillons tracés dans la psyché de tous les hommes par la répétition, génération après génération, des mêmes expériences fondamentales, dont chacune est qualitativement spécifique, et l'énergie psychique qui coule dans ces sillons a la qualité de l'expérience correspondante. (Parce que ces archétypes sont à l'œuvre dans toute psyché humaine et parce que la plupart des hommes sont inconscients de leur présence et de leur action, Jung les désigne comme « l'inconscient collectif », expression que nous ne trouvons pas très judicieusement choisie.) On peut parler d'images archétypales (ou archétypiques), de représentations archétypales, mais les archétypes ne se réduisent évidemment pas à des images. À un même archétype peuvent correspondre bien des images différentes, selon l'état de la psyché concernée à un moment donné. L'archétype du Père par exemple pourra prendre forme animale ou humaine, celle d'un homme fort ou d'un vieillard plein d'expérience...

Les archétypes fondamentaux sont ceux du Père, de la Mère, de l'Animus (représentation de l'amant-époux dans la psyché féminine), de l'Anima (représentation de l'amante-épouse dans la psyché masculine) et l'archétype du Soi. Dans les contes merveilleux, ces cinq archétypes

1. Il est nécessaire de préciser comment nous entendons l'expression « création charnelle », de crainte que l'adjectif « charnel », à cause de son origine paulinienne, apparaisse connoté de mépris pour ce plan de l'être. Nous n'avons tout simplement pas trouvé de meilleur terme pour désigner sans périphrase ce qui se rapporte, ensemble ou séparément, au plan du corps, aux sens et à l'appareil psychique, c'est-à-dire à l'être humain en tant qu'il n'a pas accès au plan de la réalité symbolique.

sont constamment à l'œuvre, les quatre premiers selon qu'ils sont ou non concernés par le type de difficulté ou de recherche du « héros » ou de « l'héroïne » du conte. Quant à l'archétype du Soi, très nombreuses sont ses images. Mais comme nous allons le voir, il faut se garder d'établir une séparation nette entre l'archétype du Soi et les autres archétypes. Ce qu'il importe avant tout de saisir à propos des archétypes, c'est en premier lieu que leurs énergies sont le dynamisme créateur de la Vie elle-même, qui ne s'épuise jamais, et en particulier le dynamisme structurant de la psyché. En second lieu, ce dynamisme a une dimension et une puissance incommensurables à ceux de la volonté humaine.

L'archétype du Soi désigne ce dynamisme créateur lui-même en tant qu'il est à l'œuvre dans la psyché. C'est donc l'archétype qui régit dans la psyché le jeu des contraires, tissage de toute vie, et en particulier le mouvement des autres archétypes. C'est justement pour cette raison qu'il est souvent impossible de le distinguer des autres archétypes dans les images ou les figures que les contes mettent en scène. Ainsi, comme la plus grande partie des contes se terminent par l'union amoureuse, laquelle, étant une image de l'union des contraires, est en même temps une image du Soi, la figure d'animus ou d'anima qui est l'objet du désir et de la recherche est nécessairement une figure d'animus porteur du Soi ou d'anima porteuse du Soi. Une figure de vieux sage ou de « vieille femme qui sait » est une figure de père porteur du Soi ou de mère porteuse du Soi.

Quant aux images de l'archétype du Soi, elles sont innombrables, et en rapport avec des situations psychiques spécifiques. Les images de la balle, du cerceau, de l'anneau suggèrent l'aspect de totalité centrée d'une psyché parvenue à la réalisation d'elle-même, et c'est là justement ce que désigne le mot « Soi » : la personnalité in-dividué, indivise, unifiée. L'image du tapis précieux suggère la subtilité de ce maître tisserand, l'archétype du Soi, capable d'entrelacer tous les fils de la vie en un dessin infiniment complexe et pourtant simple et un quand il s'offre au regard dans son ensemble. Le mandala, sur lequel Jung a beaucoup écrit, réunit les aspects de totalité centrée et de simplicité complexe. L'image de l'enfant exprime l'action du Soi comme jaillissement spontané et renaissance. L'image de l'union amoureuse (on la retrouve comme fin de l'*opus*, souvent sous la forme du *rebis*, dans les traités alchimiques) est celle qui caractérise le mieux l'action du Soi, qui œuvre à et par l'union (non la fusion) des contraires (pleinement différenciés), assurant ainsi une fécondité sans cesse renouvelée.