

2011.2680.4

Université de Montréal

L'alchimie comme paradigme de la fonction transcendante d'après Carl Gustav Jung

Par

Christian Downs

Département de Philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts

Octobre 1998

© Christian Downs, 1998



1999.008

B
29
U54
1999
V.008

University of Montreal

Library
University of Montreal
Library

Library
University of Montreal
Library

Library

Library



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

L'alchimie comme paradigme de la fonction transcendante d'après Carl Gustav Jung

présenté par:

Christian Downs

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

M. Jean Grondin, président rapporteur

M. Georges Hélal, directeur de recherche

M. Daniel Dumouchel, membre

Mémoire accepté le: 8 février 1999

SOMMAIRE

Le mémoire se propose d'analyser en quoi la symbolique alchimique et plus spécifiquement la symbolique de la *conjunctio* peut être envisagée comme un paradigme de la fonction transcendante, unificatrice du conscient et de l'inconscient. Il vise en somme à rendre intelligible l'interprétation psychologique jungienne de l'alchimie. Dans un premier temps, nous exposerons du point de vue de la théorie psychologique les notions principales relatives à la fonction transcendante et au processus d'individuation à partir desquelles il deviendra possible d'aborder le plan de l'interprétation psychologique de l'alchimie. Dans un deuxième temps, nous introduirons à l'idée alchimique de la conjonction ainsi qu'à son interprétation psychologique. Enfin, nous dresserons un parallèle entre le problème analytique du transfert, tel qu'il se définit dans le cadre de la théorie de la fonction transcendante, et l'interprétation jungienne de l'alchimie. Pour ce faire, nous examinerons l'interprétation psychologique que fait Jung des dix figures érotiques du *Rosarium Philosophorum* dans son ouvrage de 1945, *La psychologie du transfert*.

Dans la mesure où Jung soutient que la fonction transcendante a comme paradigme la conjonction alchimique des opposés, il faudra d'abord définir ces opposés dans le cadre de la théorie psychologique jungienne pour ensuite montrer à quoi ils correspondent sur le plan du discours alchimique proprement dit. C'est dire que nous devons examiner la théorie psychologique relativement à l'expérience clinique et naturelle pour ensuite aborder l'interprétation psychologique de la théorie alchimique relative aux expériences en laboratoire.

Bien que le discours alchimique soit d'un style hermétique dont la nature aussi bien que l'origine demeurent assez mal établies, il nous a semblé nécessaire de faire un bref survol de certaines des théories qui de l'avis des interprètes contemporains constituent les points d'ancrages de la doctrine alchimique. Cela nous permettra de pouvoir mieux apprécier l'interprétation jungienne, qui se penche avant tout sur la valeur psychologique et essentiellement symbolique de ce discours et de son imagerie.

TABLE DES MATIÈRES

	Introduction	1
1	La fonction transcendante médiatrice du rapport conscient/inconscient	
1.1	L'inconscient personnel: l'oublié, le subliminal, l'incompatible	12
1.2	L'inconscient collectif ou l'apriorité de l'innéité	15
1.2.1	La fonction transcendante dans la perspective de la théorie des fonctions d'orientation	19
1.2.2	La fonction transcendante dans la perspective de la théorie des représentations archétypiques	28
1.2.3	La fonction transcendante dans la perspective de la théorie des figures archétypiques	35
2	La conjonction alchimique des opposés et son interprétation psychologique	
2.1	Le mythogème de la <i>conjunctio</i> et sa projection	39
2.2	Le symbole alchimique de la conjonction	42
2.3	Arrière-plans traditionnels du symbole de la conjonction	47
2.3.1	Préséance de la <i>theoria</i> sur la <i>practica</i> alchimique	53
2.3.2	Les exercices à l'oratoire: <i>Meditatio et Imaginatio</i>	58
2.4	Le Mercure comme représentation symbolique du Soi	62

3	Analyse du transfert, fonction transcendante et alchimie	
3.1	La conjonction comme modèle du transfert analytique	69
3.1.1	Transfert et projection	70
3.1.2	Les méthodes d'interprétation du transfert	72
3.1.3	Spécificité de "l'analyse" alchimique du transfert	75
3.2	Les opérations en laboratoire	76
4	Les figures du <i>Rosarium Philosophorum</i>	
4.1	La fontaine mercurielle	81
4.2	Le Roi et la Reine	86
4.3	La vérité nue	90
4.4	L'immersion dans le bain	94
4.5	La conjonction	98
4.6	<i>Conceptio seu Putrefactio</i>	102
4.7	L'ascension de l'âme ou <i>animae extractio</i>	106
4.8	L'ablution philosophique ou lavement	110
4.9	Le retour de l'âme ou deuxième conjonction	115
4.10	La nouvelle naissance	118
	Conclusion	122
	Bibliographie	126

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Figure 1: La fontaine mercurielle	82
Figure 2: Le Roi et la Reine	87
Figure 3: La vérité nue	91
Figure 4: L'immersion dans le bain	95
Figure 5: La conjonction	99
Figure 6: <i>Conceptio seu Putrefactio</i>	103
Figure 7: L'ascension de l'âme ou <i>animae extractio</i>	107
Figure 8: L'ablution philosophique ou lavement	111
Figure 9: Le retour de l'âme ou deuxième conjonction	116
Figure 10: La nouvelle naissance	119

INTRODUCTION

"In antiquity the material world was filled with the projection of a psychic secret, which from then on appeared as the secret of matter and remained so until the decay of alchemy in the eighteenth century."¹

Existe-t-il un domaine de l'épistémè du savoir médiéval plus foisonnant d'images symboliques que les célèbres grimoires des philosophes alchimistes? Se situant, comme le dit Françoise Bonardel, "entre science et religion, poésie et métaphysique"², l'alchimie, fruit du syncrétisme alexandrin et véritable amalgame où subsistent de multiples pans de connaissances, ira, en effet, puiser allègrement ses images au sein de diverses traditions tant mythologiques et théologiques que philosophiques, gnostiques et hermétiques. Aussi, les multiples approches dont elle a pu faire l'objet suffisent à témoigner de la richesse de ses contenus. Comme le dit Robert Halleux: "Par son caractère énigmatique et protéiforme, l'alchimie est de tous les genres médiévaux, celui qui peut être abordé sous les angles les plus divers."³ Il appert donc de plus en plus évident qu'aborder l'alchimie uniquement à partir de notre chimie, c'est commettre un anachronisme qui ne peut que biaiser toute tentative de compréhension véritable. M. Margolin, lors de l'allocution d'ouverture du congrès international de Tours ayant pour thème la relation entre alchimie et philosophie à la Renaissance, nous semble confirmer ce fait lorsqu'il déclare:

"Nous avons en particulier dépassé les préjugés de certains pionniers de l'histoire de l'alchimie comme Marcelin Berthelot⁴, qui imbu des idées expérimentales et des croyances

¹ **JUNG, C.G.**, *Psychology and Alchemy*, (1944), Translated by R. F. C. Hull, Collected Works, Second Edition, vol. 12, Bollingen Series, Princeton University Press, (1993), p. 296.

Note au lecteur: Sauf indication contraire, toutes les citations de langue anglaise sont tirées de la seconde édition des Collected Works traduite par R.F.C. Hull. Outre pour des raisons d'accessibilité, nous avons choisi de travailler avec l'édition anglaise, car en plus d'offrir une traduction uniforme et complète de l'œuvre jungienne, elle facilite l'acquisition d'une vision globale de sa genèse et comporte un système d'index et de renvois mieux structuré que l'édition française fragmentée, incomplète et souvent sans index.

² **BONARDEL**, Françoise, *Philosophie de l'alchimie*, (1993), P.U.F. Question, Paris, p. 11.

³ **HALLEUX**, Robert, (1979), *Les textes alchimiques, Typologie des sources du Moyen Age Occidental*, fasc. 32, Brepols, p. 50.

⁴ Nous ne pouvons, par ailleurs, omettre de souligner que M. Berthelot a grandement

de son temps sur la parfaite adéquation entre la réalité physique et la perception sensorielle ou instrumentale des phénomènes, ne soupçonnant ni ne pouvant admettre l'existence de la perception imaginative de structures dont l'ordre et la cohérence dépendent de lois non quantifiables, concluait finalement (en dépit d'autres textes, plus conciliants) que les alchimistes étaient pour la plupart des faussaires."⁵

Pour sa part, Robert Halleux exprime passablement la même position lorsqu'il affirme: "Les historiens rationalistes ont laissé subsister, dans l'alchimie, un noyau irréductible, irrationnel, qui n'a pas manqué d'intéresser les psychologues."⁶ C'est précisément sur ce noyau irréductible et irrationnel, qui constitue peut-être la spécificité même du savoir alchimique, que le présent mémoire entend se pencher. C'est à partir de l'œuvre de celui qui "a poussé le plus loin"⁷ l'étude psychologique de l'alchimie, le célèbre psychiatre zurichois, Carl Gustav Jung, que sera développé le thème du mémoire. Toutefois, avant d'en préciser les développements, retraçons brièvement le rôle rempli par l'alchimie dans la genèse de l'œuvre jungienne afin de nous permettre d'en évaluer la portée et de légitimer, du même coup, le thème que nous nous sommes donné comme enjeu de développer.

C'est en 1928, après que Richard Wilhelm lui fit parvenir le texte alchimique chinois *Le secret de la fleur d'or*, que Jung s'intéressa pour la première fois réellement à l'alchimie occidentale. Toutefois, il faudra attendre encore plusieurs années avant que ne se forme en lui une véritable compréhension de la symbolique alchimique. C'est que les premiers contacts de Jung avec certains des classiques de la science hermétique, rassemblés dans la collection des *Artis Auriferae Volumina Duo* (1593), le laissèrent plutôt perplexe:

"Ce livre demeura tout d'abord presque deux ans à l'écart. De temps en temps, j'en feuilletais les gravures et, chaque fois, je pensais par devers-moi: Seigneur! quelle stupidité! Il n'est pas possible de comprendre ça. Mais ça ne me lâchait pas pour autant et je me promis d'étudier l'œuvre sérieusement. L'hiver suivant je commençai et, bientôt, je trouvai cette lecture fascinante et excitante. Certes, le texte me paraissait toujours à nouveau d'une éclatante

contribué à l'intérêt que soulève aujourd'hui l'alchimie en dirigeant la retranscription des plus importants manuscrits grecs et arabes.

⁵ **MARGOLIN**, Jean-Claude, *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, (1991), Actes du colloque international de Tours, Vrin, 1993, p. 9.

⁶ *Les textes alchimiques*, p. 55.

⁷ *Ibidem.*, p. 55.

absurdité, mais je rencontrais souvent des passages qui me semblaient significatifs et je trouvais même parfois quelques phrases que je croyais comprendre. Finalement je découvris qu'il s'agissait de symboles qui étaient pour moi de vieilles connaissances. Je pensai alors: Ça c'est fantastique, et *il faut* que j'apprenne à le comprendre."⁸

Soulignons au passage que certaines des gravures de ce livre sont précisément celles qui feront l'objet d'une étude approfondie au quatrième chapitre. Jung s'aperçut donc que des expressions "curieuses" se répétaient plus ou moins fréquemment au fil des textes, des expressions telles que "*solve et coagula, unum vas, lapis, prima materia, Mercurius, etc.*"⁹ Il décida de leur appliquer une "méthode purement philologique", "comme s'il s'était agi de déchiffrer une langue inconnue"¹⁰. En rassemblant "plusieurs milliers de termes de références"¹¹, il put, dans une période s'échelonnant sur au-delà d'une dizaine d'années, en venir graduellement à comprendre le sens caché des expressions alchimiques. Ces années de recherches furent pour Jung l'occasion d'une fructueuse récolte de matériel comparatif.

"Je retrouvai ainsi enfin le sol qui avait été la base de mes propres expériences, durant les années 1913 à 1917; car le processus par lequel j'étais alors passé correspondait au processus de métamorphose alchimique."¹²

Nous savons que l'année 1913 succède à celle où Jung dut rompre son amitié avec Freud. Elle marque le début d'une période particulièrement difficile, "d'incertitudes intérieures", "de désorientation".¹³ Période où Jung sentit qu'il devait comprendre davantage le contenu de ses propres fantasmes, de son propre monde intérieur, car il jugeait ne pas connaître encore "cette matière et ces domaines en fonction d'une expérience personnelle", mais ne possédait à leur sujet tout au plus que "quelques préjugés théoriques de valeur douteuse."¹⁴ "C'est en m'occupant des images de mon propre inconscient que je débutai dans ma voie personnelle. Cette période dura de 1913 à 1917; puis le flot

⁸ **JUNG**, C.G., *Souvenirs, rêves et pensées*, (1957), recueillis par Aniéla Jaffé, trad. Dr Roland Cahen, Gallimard, Paris, 1991, p. 238.

⁹ *Ibidem*, p. 238.

¹⁰ *Ibidem*, p. 238.

¹¹ *Ibidem*, p. 239.

¹² *Ibidem*, p. 244.

¹³ *Ibidem*, p. 198.

des fantasmes diminue."¹⁵

Il est significatif que l'article de 1916, "La fonction transcendante", qui traite précisément des conditions psychiques dans lesquelles le conscient est mis en relation avec l'inconscient, à travers l'expérience vivante des imaginations, n'ait pas fait l'objet d'une publication immédiate. Jung avait sans doute de bonnes raisons de croire que son article serait très mal perçu par la communauté scientifique. De plus, à cette époque, il ne possédait aucun point de comparaison historique. Comme il le dit lui-même: "Il me fallut tout d'abord apporter la preuve de la préfiguration historique de mes expériences intérieures."¹⁶

"Ce n'est qu'en découvrant l'alchimie que je discernai clairement que l'inconscient est un processus et que les rapports du moi à l'égard de l'inconscient et de ses contenus déclenchent une évolution, voire une métamorphose véritable de la psyché."¹⁷

L'alchimie devint pour Jung non seulement un paradigme de la fonction transcendante par laquelle sont unis les opposés psychiques, conscient et inconscient, rationnel et irrationnel, spirituel et instinctuel, mais également un paradigme du processus d'individuation "par lequel un être devient un individu psychologique, c'est-à-dire une unité autonome et indivisible, une totalité"¹⁸. Notons que si Jung ne délaissa jamais définitivement l'usage de l'expression "fonction transcendante" (elle apparaît au moins à deux reprises dans l'œuvre de 1957, *Mysterium Conjunctionis*), il la remplacera néanmoins graduellement par celle de "processus d'individuation".¹⁹ Toutes deux désignent le même processus psychique d'intégration et d'assimilation de l'inconscient. Toutefois, on pourrait dire que la notion d'individuation insiste davantage sur l'idée transcendante et archétypique d'un principe d'unité surordonné au conscient et à l'inconscient, le Soi, qui guide le Moi au cours du processus

¹⁴ *Ibidem*, p. 208.

¹⁵ *Ibidem*, p. 240.

¹⁶ *Ibidem*, p. 233.

¹⁷ *Ibidem*, p. 243.

¹⁸ *Ibidem*, p. 457.

¹⁹ *Dialectique du moi et de l'inconscient*, (1933), trad. R. **Cahen**, Gallimard, Paris, 1964, p. 39, N.d.T..

d'intégration, alors que la notion de fonction transcendante, s'étant plutôt développée dans le cadre de la théorie de la formation des images symboliques, envisage davantage ce principe d'unité du point de vue phénoménologique, dans son rôle de symbole unificateur (du conscient et de l'inconscient). Autrement dit, on pourrait peut-être dire que l'idée du Soi est à la théorie de l'individuation ce que le concept de symbole unificateur est à celle de la fonction transcendante.

Toujours est-il que des images archétypiques qui peuplent le discours alchimique, s'il en est une qui nous permet d'emblée d'entrevoir les motifs qui ont pu pousser Jung à faire de la science d'Hermès le précédent historique le plus important de sa psychologie, le paradigme de la fonction transcendante, unificatrice du conscient et de l'inconscient, c'est bien celle de la conjonction des opposés; gravitent autour du mystère de la *conjunctio* les questions relatives à la transmutation des substances tant *chymiques* que psychiques. Rapportons nous pour le moment à ce qu'en dit Robert Delhez:

"Le travail primordial de l'alchimiste, - le grand œuvre - consistera, pour l'essentiel, à décomposer la matière première pour libérer les deux principes, afin que de leur conjonction résulte la pierre philosophale. C'est de cette coïncidence et de ce dépassement des deux principes opposés et, par extension de tous les contraires, que la Pierre tiendra ce pouvoir, que nous lui connaissons, de combler tout manque dans l'homme comme dans le métal."²⁰

On aura compris que si du point de vue ésotérique, propre à l'alchimie, l'étude et la pratique des textes sont les conditions préalables à la réalisation de la pierre philosophale, du point de vue phénoménologique, propre à l'approche jungienne, elles permettent d'observer, dans leurs formes représentationnelles archétypiques, les contenus et structures définissant les modalités du processus psychologique d'intégration de l'inconscient.

Le mémoire se propose donc d'analyser en quoi la symbolique alchimique, et plus spécifiquement la symbolique de la conjonction, peut être envisagée comme un paradigme de la fonction transcendante. Notre problématique ne se situe donc pas uniquement dans la perspective de l'histoire de la philosophie ou de la tradition hermétique, mais vise également à rendre intelligible l'interprétation psychologique jungienne de l'alchimie.

²⁰ **DELHEZ, R.**, (1986), *De l'alchimie à la chimie*, L'histoire aujourd'hui, Université de Liège, pp. 7-8.

Il faut bien admettre au départ que toute interprétation d'une œuvre alchimique est une tâche ardue et risquée, dans la mesure où les auteurs font usage d'un langage allégorique dont la forme est symbolique et le sens hermétiquement scellé, dissimulé. La symbolique hermétique est pour nous non seulement hétéroclite, elle se trouve également entremêlée, aux dires mêmes des auteurs, à des éléments de différentes natures dont la présence n'aurait pour fonction que d'égarer le lecteur. En somme, l'herméneutique alchimique doit être à la hauteur de son hermétisme.

Or, il n'est pas toujours évident de séparer le bon grain de l'ivraie dans des textes dont la terminologie et le type de pensée font classe à part dans l'histoire de la tradition occidentale. Il faut dire de plus qu'à l'époque où Jung s'intéressa à l'alchimie, celle-ci se voyait fort mal comprise par la société savante. «Généralement accablée de sarcasmes, ou au mieux d'une indulgente commisération par les esprits positifs du siècle qui voyaient le plus souvent en elle un stade pré-scientifique de la pensée, elle ne s'était guère remise de l'exécution qu'en avait fait le scientisme du XIX^e siècle.»²¹ À ces considérations s'ajoute le fait que dans le domaine de la psychologie également, Jung fait œuvre de pionnier; ses théories sont en constante progression et il rebute à poser un modèle définitif. Enfin, outre deux ou trois articles, aucune étude approfondie adoptant un point de vue extérieur à celui de la psychologie analytique n'a encore été publiée, - du moins à notre connaissance - au sujet de l'interprétation jungienne de l'alchimie. Ceci, simplement pour informer le lecteur de certaines des difficultés auxquelles nous avons dû faire face dans l'accomplissement de notre tâche. Non point que nous voulions ici prétexter d'avance une défaite éventuelle; au contraire, nous croyons avoir bel et bien compris tant soit peu quelque chose et notre exposé se veut des plus précis possible, sans détours, comme le disaient parfois les alchimistes...

Le premier chapitre se veut donc un exposé des principales notions de la théorie psychologique jungienne entourant les questions relatives au processus d'individuation et à la fonction transcendante. Dans la mesure où cette dernière est généralement définie comme l'union des opposés psychiques, conscients et inconscients. Il s'agira de montrer de quelle nature sont les contenus inconscients qui doivent faire l'objet de l'intégration par le conscient; quelles conditions psychiques doivent présider à l'intégration de ces contenus; quelles sont les conséquences psychologiques de

²¹ **BONARDEL**, Françoise, (1984), "Jung et l'alchimie", in: *Cahier de l'Herne; Jung*, Éditions de l'Herne, Paris, 1984, p. 162.

cette intégration sur la personnalité.

Nous verrons que les questions entourant les conditions qui régissent le processus d'intégration, ainsi que l'interprétation psychologique des ses conséquences, peuvent être développées selon différents cadres théoriques, conformément à la nature des contenus inconscients qui sont en cause, selon qu'ils proviennent de l'inconscient personnel ou de l'inconscient collectif. (pp. 11-18) Le processus d'intégration des contenus de l'inconscient personnel sera abordé dans le cadre de la théorie des fonctions psychologiques. Nous montrerons que du fait de la prédilection par le sujet d'une de ses fonctions psychologiques, il résulte une unilatéralité de l'attitude consciente qui forcément entraîne le clivage d'une part importante de la personnalité. Il s'agira de préciser par quels moyens le sujet peut se réapproprier ce qui a fait l'objet de cette mise en ombre, car c'est ici que se situe proprement le champ d'action de la fonction transcendante. Nous verrons que cette réappropriation se réalise par l'entremise de l'expérience vivante des imaginations, accompagnée de la méthode constructive, synthétique d'amplification des représentations d'ordre symbolique.(pp. 19-27)

Le processus d'intégration des contenus de l'inconscient collectif sera exposé dans le cadre de la théorie des représentations archétypiques. Celles-ci doivent être conçues comme les structures canalisatrices de la dynamique psychique, préexistantes à l'individu et affectant le devenir ontogénétique en des directions déterminées *a priori*.

En nous appuyant, avec Jung, sur la symbolique antique de l'éros, à savoir l'échelle phénoménologique des quatre niveaux de sa réalisation, - échelle qui dans certains de ses aspects n'est pas sans rappeler le célèbre discours platonicien de la prêtresse de Mantinée - nous montrerons que l'activité psychique qui a son fondement dans la sphère instinctuelle, peut se déployer sur différents plans, dépendamment du niveau de représentation qui structure sa réalisation. Nous verrons qu'en plus et à l'opposé d'un éros caractérisé par l'attachement au sensible, au charnel, sous la dépendance des pulsions purement biologiques, Jung perçoit l'existence d'un éros qui s'affirme comme la négation de tout appétit de nature simplement physiologique. Aussi, nous montrerons que du fait de sa tendance naturelle à l'unilatéralité, la conscience oscille généralement entre ces plans opposés de réalisation psychique et qu'elle demeure dans un état de possession par l'inconscient, cause insoupçonnée de sa chute ou de son élévation. Dans le contexte de la théorie des représentations archétypiques de l'inconscient collectif, l'union des opposés signifie donc, ne plus être possédé par

la diversité contradictoire des possibilités de réalisation de l'éros offertes par l'inconscient, mais bien de devenir l'unité autonome et indivisible qui surplombe cette diversité. Nous verrons que, encore ici, c'est à travers un travail d'amplification du symbole unificateur que se réalise cette union des contraires; celui-ci doit évoquer à la fois l'ombre et la lumière, c'est-à-dire aussi bien le pôle proprement instinctuel que son opposé. (pp. 28-34)

Nous aborderons enfin trois des plus importantes figures archétypiques par lesquelles les contenus de l'inconscient sont subsumés pour apparaître dans l'imagination sous des formes personnifiées: l'ombre, l'anima et le Soi. (pp. 35-38) L'ombre désigne la partie négative de la personnalité. Elle est composée d'éléments de nature personnelle aussi bien que collective. L'anima désigne, pour sa part, l'inconscient de l'homme en général et peut manifester des effets positifs ou négatifs selon l'attitude adoptée par le conscient à son égard. La prise de conscience des différents plans de réalisation de l'anima se traduit, en effet, par le passage d'un état de possession par l'inconscient à un état de différenciation où le moi n'est plus sous l'emprise des forces personnelles et impersonnelles inconscientes. La prise de conscience de l'anima détermine en somme le rythme de l'ascension aux plans de réalisations supérieurs. Nous verrons que cette prise de conscience marque un élargissement considérable du champ psychique accessible au conscient. Le Soi désigne, pour sa part, l'entité surordonnée au conscient et à l'inconscient. C'est à travers l'amplification des représentations symboliques du Soi que le sujet peut intégrer graduellement les composantes diverses de sa psyché et ainsi devenir l'unité qui en surplombe la diversité. Le Soi surdétermine donc aussi bien l'ombre et l'anima que le moi, il est l'agent unificateur du conscient et de l'inconscient à travers lequel se réalise la fonction transcendante. Le Soi est le symbole unificateur.

Cette schématisation tripartite n'a d'autre but que de satisfaire les exigences d'une plus grande clarté théorique. En pratique, la théorie des fonctions, la théorie des représentations archétypiques et la théorie des figures archétypiques peuvent toutes être appliquées à un seul ensemble de symboles. Il faut les comprendre comme étant des théories complémentaires à la description d'un seul phénomène. Nous ne saurions insister suffisamment sur ce point. Notons également que les questions théoriques qui seront évoquées au premier chapitre se préciseront davantage et deviendront moins abstraites au fil de notre exposition dans les chapitres subséquents ; la théorie trouvera pour ainsi dire son point d'encrage historique. En somme, ce tour d'horizon de la théorie jungienne nous permettra de présenter les notions élémentaires à partir desquelles nous pourrions introduire à l'interprétation

psychologique du symbole alchimique de la *conjunctio* qui fera l'objet du deuxième chapitre.

Dans ce deuxième chapitre, il faudra d'abord insister sur le fait qu'aux yeux de Jung l'entreprise alchimique, en tant que phénomène psychologique, est une projection sur le monde sensible de représentations symboliques qui dépeignent le processus d'intégration de l'inconscient. (pp. 39-46)
 Au sein de cette entreprise, l'image de la conjonction joue un rôle fondamental dans la mesure où elle est une figure archétypique du Soi, entité surordonnée au conscient et à l'inconscient: c'est le symbole unificateur.

Nous verrons que si du point de vue de l'interprétation psychologique les figures du couple d'opposés qui forment cette image représentent avant tout le conscient et l'inconscient dans leur relation dialectique, ils comportent néanmoins, sur le plan du discours alchimique proprement dit, un nombre quasi illimité de synonymes qui sont les fruits de la méthode didactique empruntée par l'alchimie avec son mode éclectique et analogique d'explication, soit l'équivalent de la méthode psychologique d'amplification par laquelle les contenus de l'imagination sont extensionnés, approfondis, mis en relation, jusqu'à ce qu'ils accèdent au point d'intelligibilité. Aussi, afin de circonscrire certains éléments de ce labyrinthique réseau d'analogies et de rendre intelligible l'interprétation psychologique du sens de certains des synonymes attribués aux composantes du couple d'opposés alchimiques, nous devons évoquer brièvement quelques-unes des principales théories formant la trame conceptuelle à partir de laquelle la pensée analogique des alchimistes pouvait théoriser. (pp. 47-52)

Ce sera l'occasion de constater que l'alchimie procède d'un épistémè où le rapport *practica/theoria* est conçu d'une façon très éloignée de la nôtre; d'un épistémè où le rapport *artifex/artefact* est médiatisé par un univers parallèle de nature essentiellement symbolique qui participe simultanément à la réalité de l'un et de l'autre et avec lequel il s'agit précisément d'interagir si l'on désire réellement parvenir à l'obtention de l'or philosophique. (pp. 53-61)

Nous montrerons que la polysémie entourant les éléments du couple fondamental d'opposés endopsychiques est subsumé dans la figure alchimique du Mercure, qui du point de vue psychologique est une représentation du Soi archétypique: c'est le symbole unificateur. Étant donné que le processus de conjonction alchimique des opposés fournit les schèmes selon lesquels il est possible de comprendre le rôle du Mercure, c'est-à-dire l'action du Soi, en tant que symbole

unificateur à travers lequel se réalise la fonction transcendante, nous serons amenés à examiner plus en détail les étapes nécessaires à sa réalisation. (pp.62-68)

Mais au préalable, nous aborderons, dans le troisième chapitre, quelques aspects de la théorie psychologique jungienne relativement à l'analyse du transfert. Nous verrons que la problématique du transfert constitue un parallèle intéressant avec le travail alchimique en laboratoire dans la mesure où dans les deux cas c'est par l'entremise de la projection que se réalise l'union des opposés. (pp. 69-75) Dans un deuxième temps, nous tracerons un portrait général des principales étapes *praticochymiques* nécessaires à la réalisation de l'œuvre de façon à donner une première approximation de la séquence des opérations qui fascinaient l'esprit des alchimistes dans leur laboratoire.(pp. 76-80)

Enfin, dans le quatrième chapitre, nous analyserons, d'un point de vue psychologique, les dix figures alchimiques du *Rosarium Philosophorum* qui font état des phases de la réalisation de l'*Opus* pour montrer plus précisément en quoi le processus alchimique de la *conjunctio* peut être considéré comme un paradigme de la fonction transcendante unificatrice du conscient et de l'inconscient. (pp. 81-121)

En guise de conclusion, nous observerons certaines critiques adressées par Barbara Obrist à l'endroit de l'interprétation psychologique jungienne de l'alchimie. (p. 122-125)

LA FONCTION TRANSCENDANTE MÉDIATRICE DU RAPPORT CONSCIENT / INCONSCIENT

La fonction transcendante désigne tout le processus psychique par lequel des contenus préalablement inconscients sont intégrés par le conscient.

"There is nothing mysterious or metaphysical about the term "transcendent function." It means a psychological function comparable in its way to a mathematical function of the same name, which is a function of real and imaginary numbers. The psychological "transcendent function" arises from the union of conscious and unconscious contents."²²

Ce qu'il faut retenir de cette première définition de la fonction transcendante, c'est qu'elle résulte de l'union, de la mixtion de deux choses opposées dans leur nature et qui semblent, à première vue, irréconciliables: le conscient et l'inconscient.

Il importe donc de définir quelle est l'origine et la nature des contenus inconscients qui peuvent faire l'objet de l'intégration par le conscient, quelles conditions psychiques président à l'intégration de ces contenus inconscients et quelles sont les conséquences psychologiques de cette intégration sur la personnalité.

²² **JUNG**, C.G., "The Transcendent Function", ([1916]/1957), C.W. vol. 8, p. 69.

1.1

L'INCONSCIENT PERSONNEL: L'OUBLIÉ, LE SUBLIMINAL, L'INCOMPATIBLE

D'abord, la première question: Quelle est la nature des contenus inconscients qui doivent faire l'objet de l'intégration? Jung distingue deux grandes catégories de contenus inconscients: les contenus de l'inconscient personnel et les contenus de l'inconscient collectif.

"According to my view, the unconscious falls into two parts which should be sharply distinguished from one another. One of them is the personal unconscious; it includes all those psychic contents which have been forgotten during the course of the individual's life. Traces of them are still preserved in the unconscious, even if all conscious memory of them has been lost. In addition, it contains all subliminal impressions or perceptions which have too little energy to reach consciousness. To these we must add unconscious combinations of ideas that are still too feeble and too indistinct to cross over the threshold. Finally, the personal unconscious contains all psychic contents that are incompatible with the conscious attitude. This comprises a whole group of contents, chiefly those which appear morally, aesthetically, or intellectually inadmissible and are repressed on account of their incompatibility."²³

Dans cette définition, l'inconscient personnel apparaît comme étant constitué de trois types de contenus: les contenus ayant déjà été conscients, mais désormais inaccessibles au conscient, donc oubliés; les contenus inconscients en raison de leur trop faible intensité; les contenus inconscients parce qu'incompatibles avec les contenus de l'attitude consciente.

L'innaccessibilité des contenus de la première de ces trois sous-catégories dépend avant tout du fait que la mémoire est une faculté qui oublie. Autrement dit, cette sous-catégorie ne comprend pas les expériences traumatiques oubliées sous l'effet des mécanismes du refoulement, elle englobe uniquement les expériences non-traumatiques simplement oubliées²⁴. Notons, au passage, que l'existence de tels types de contenus peut être démontrée empiriquement par la pratique des méthodes

²³ **JUNG**, C.G., *The Psychological Foundations of Belief in Spirits*, (1920/1948), C.W., vol. 8, p. 310.

²⁴ **JUNG**, C.G., *Psychological Types*, (1921), C.W., vol. 6, p. 484.

hypnotique et cryptomnésique d'observation, comme en témoigne le tout début de la psychanalyse²⁵.

La deuxième sous-catégorie, pour sa part, comprend toutes les perceptions ou impressions dont la trop faible intensité les prévient de franchir le seuil de la conscience et qui, par conséquent, demeurent subliminales. Il faut également inclure dans cette sous-catégorie, dit Jung, bien qu'elles ne soient pas subliminales au même titre, "les combinaisons inconscientes d'idées" qui sont associées à ces impressions ou perceptions et qui sont également de trop faible intensité pour accéder à l'état de conscience. Ce que Jung appelle "combinaisons inconscientes d'idées" se rattache à sa notion de "complexe" psychique, développée notamment dans le cadre de ses études sur les associations de mots.

"The complex consists of a nuclear element and a large number of secondarily constellated associations. The nuclear element consists of two components: first, a factor determined by experience and causally related to the environment; second, a factor innate in the individual's character and determined by his disposition."²⁶

Ce qu'il faut retenir de cette définition du complexe, c'est qu'à la base il est constitué essentiellement de deux facteurs, l'un acquis, l'autre inné et relativement autonome. Par facteurs innés, il faut comprendre ni plus ni moins des formes ou fonctions a priori prédisposant la vie psychique à certaines activités spécifiques. En l'occurrence, aux activités de nature intellectuelle ou logique, esthétique et éthique, qui trouvent leur matière dans l'expérience. C'est parce qu'il existe des prédispositions innées relativement autonomes que certains événements peuvent être l'objet de perceptions ou d'impressions tout en demeurant subliminales en raison de leur trop faible intensité.

À ces deux sous-catégories s'ajoute celle des contenus qui demeurent inconscients, non pas en raison de leur trop faible intensité, mais bien de par leur incompatibilité avec ceux de l'attitude consciente. Contrairement aux contenus de trop faible intensité, c'est la nature même de ces contenus qui les

²⁵ "With the discovery by Breuer and Freud of the affective origins of psychogenic symptoms, our knowledge of their causation took a decisive step forward into the realm of psychology. The fact that the affectively toned memory images which are lost to consciousness lay at the root of the hysterical symptom led to the postulate of an unconscious layer of psychic happenings." **JUNG**, C.G., *Fundamental Questions of Psychotherapy*, (1951), C.W., vol. 16, p. 112.

²⁶ **JUNG**, C.G., *On Psychic Energy*, (1928), C.W., vol. 8, p. 11.

prévient de franchir le seuil de la conscience. De fait, Jung constate que ces contenus incompatibles peuvent être aussi bien d'ordre moral et esthétique qu'intellectuel ou logique. Aussi, nous hésitons à employer l'expression "refoulé" pour désigner ces contenus, dans la mesure où ce terme comporte des connotations morales et implique que ce qui fait l'objet du refoulement est en soi quelque chose de condamnable. Notons que dans la proposition "*repressed on account of their incompatibility*", l'emphase est portée sur le principe d'incompatibilité. Dans cette proposition, le mot anglais "*repressed*" désigne l'effet et non la cause. De plus, ce terme comporte un certain flottement dans la mesure où il ne permet pas de distinguer ce qui est refoulé de ce qui est réprimé. En somme, pour désigner cette catégorie de contenus inconscients, le dénominateur "incompatible" nous permet avantageusement d'éviter toute ambiguïté à ces égards et nous apparaît plus conforme à la pensée de Jung.

Or, la question qui se pose dès lors à nous est celle-ci: comment se constituent ces contenus ou "idées", c'est-à-dire ces complexes inconscients, sans qu'intervienne la participation consciente du sujet? Comme nous l'a laissé entendre la définition du complexe citée plus haut, la réponse réside dans l'explication selon laquelle la formation de ces idées inconscientes dépend pour une bonne part de certaines dispositions innées qui, comme nous le verrons incessamment, appartiennent aux contenus de l'inconscient collectif. Ce qui revient à dire qu'il ne faudrait pas concevoir l'inconscient personnel et l'inconscient collectif comme deux strates psychiques superposées et indépendantes. Comme le dit Élie G. Humbert:

"L'inconscient personnel est fait d'inconscient collectif: il résulte de la rencontre des informations, qui conduisent le devenir humain, avec les circonstances, les particularités, les choix, les hérédités, les environnements, les traditions, bref tout le contexte physique et psychique, social et individuel, de l'existence."²⁷

Or, de quelle nature sont ces "informations qui conduisent le devenir humain"? Pour répondre à cette question, nous devons inévitablement examiner la deuxième grande catégorie de contenus inconscients, à savoir les contenus de l'inconscient collectif.

²⁷ **HUMBERT**, Élie, *Jung*, (1983), Presses Pocket, Paris, 1991, p. 119.

1.2

L'INCONSCIENT COLLECTIF OU L'APRIORITÉ DE L'INNÉITÉ

"The other part of the unconscious is what I call the impersonal or collective unconscious. As the name indicates, its contents are not personal but collective; that is, they do not belong to one individual alone but to a whole group of individuals, and generally to a whole nation, or even to the whole of mankind."²⁸

Ce qui distingue d'entrée de jeu les contenus de l'inconscient collectif de ceux de l'inconscient personnel, c'est donc le fait que les premiers ne sont pas acquis dans le cours de l'existence individuelle, mais préexistent à l'individu et sont de nature impersonnelle. Toutefois, Jung ne soutient pas pour autant que les contenus de l'inconscient collectif existent de toute éternité. Ils se sont constitués graduellement au cours de l'histoire de l'humanité depuis ses origines les plus lointaines. Il semble en effet plausible de soutenir avec Jung que le psychisme ait dû s'adapter et se constituer en fonction des conditions d'existence ayant prévalu pendant des milliers, voire des millions d'années solaires; à tout le moins depuis qu'il y a le père et la mère, reproduction, naissance et mort, le frère et la soeur, la jeunesse et la vieillesse, la faim et la soif, le jour et la nuit..."The unconscious psyche is not only immensely old, it is also capable of growth into an equally remote future. It moulds the human species and is just as much a part of it as the human body, which, though ephemeral in the individual, is collectively of immense age."²⁹

Jung rejette donc catégoriquement l'idée selon laquelle le psychisme serait une table rase et ne commencerait à se former définitivement qu'à la naissance.

"It is in my view a great mistake to suppose that the psyche of a new-born child is a *tabula rasa* in the sense that there is absolutely nothing in it. In so far as the child is born with a differentiated brain that is predetermined by heredity and therefore individualized, it meets sensory stimuli coming from outside not with *any* aptitude, but with *specific* ones, and this necessarily results in a particular, individual choice and pattern of apperception. These are the *a priori* and formal conditions of apperception that are based on instincts. Their presence gives the world of the child and the dreamer it's anthropomorphic stamp. They are the

²⁸ JUNG, C.G., *The Psychological Foundations of the Belief in Spirits*, *op. cit.*, p. 310.

²⁹ JUNG, C.G., *Conscious, Unconscious, and Individuation*, (1939), C.W., Vol. 9, part 1, p. 287.

archetypes which direct all fantasy activity."³⁰

Cette définition illustre bien la difficulté à laquelle se bute le chercheur soucieux de saisir précisément de quelle nature sont les contenus de l'inconscient collectif. Elle semble suggérer que l'inconscient collectif est également constitué de différents types de contenus. En effet, après avoir rejeté l'idée selon laquelle la psyché à la naissance puisse n'être rien d'autre qu'une table rase, Jung nous introduit à la notion de l'inconscient collectif en stipulant l'innéité de certaines aptitudes psychiques. Dans un premier temps, il définit ces aptitudes comme les conditions spécifiques de l'aperception par lesquelles les *stimuli* provenant de l'extérieur prennent un sens défini. Puis, il précise que ces aptitudes sont, d'une part, les instincts hérités phylogénétiquement, et, d'autre part, les patterns a priori qui déterminent les formes empruntées par les processus aperceptifs qui ont leur fondement dans la sphère instinctuelle. Enfin, Jung définit ces aptitudes comme les figures archétypiques de toute activité fantasmatique à travers lesquelles les contenus des rêves et le monde infantile revêtent une apparence anthropomorphique.

Cette définition semble donc faire valoir que les contenus de l'inconscient collectif ne sont pas d'un seul et unique type. Il semble y avoir des différences de nature dans le fait de spécifier l'acte aperceptif par lequel est entretenue la relation avec le monde extérieur ("*it meets sensory stimuli coming from outside not with any aptitude*"), d'agir en tant que patterns aperceptifs des comportements fondés dans la sphère instinctuelle ("*formal conditions of apperception that are based on instincts*") et de structurer l'activité fantasmatique en général ("*the archetypes which direct all fantasy activity*"). Toutefois, ces différences ne doivent pas être comprises comme étant radicales. Il faut plutôt les concevoir comme résultant de l'application de différentes grilles d'analyse, c'est-à-dire de différents angles d'observation qui permettent de rendre compte des multiples facettes d'une seule et même activité psychique. Voilà précisément le problème sur lequel nous ne saurions insister suffisamment.

Précisons, en effet, que Jung ne conçoit pas l'aperception comme une activité réservée exclusivement à la saisie de ce qui est d'ordre conceptuel ou intellectuel. Elle concerne tout aussi bien ce qui est d'ordre moral, esthétique et spirituel ou intuitif. En somme, tout ce qui peut être objet de la

³⁰ **JUNG**, C.G., *Concerning the Archetypes and the Anima Concept*, (1936/1954), C.W., Vol. 9, part 1, p. 66.

conscience. Ainsi, l'aperception en général est définie comme étant le processus psychique par lequel un nouveau contenu est associé de façon articulée à des contenus déjà existants de sorte qu'il devient clair, sinon compris ou à tout le moins appréhendé.³¹ Tout acte aperceptif présuppose une certaine attitude, c'est-à-dire une constellation ou un réseau spécifique de contenus psychiques qui oriente cet acte vers un objet défini. "Apperception is, as it were, the bridge which connects the already existing contents with the new one, whereas attitude would be the support or abutment of the bridge on one bank and the new content, the abutment on the other bank."³²

Jung distingue, de plus, deux espèces d'aperception: l'aperception active et l'aperception passive. Le processus aperceptif est dit actif lorsque le sujet appréhende intentionnellement un type spécifique de contenu en fonction de motifs qui lui sont déjà connus, c'est-à-dire en portant volontairement son attention sur ce nouveau contenu de façon à l'articuler à d'autres contenus déjà assimilés. La scolastique, le rationalisme, l'hypothético-déductivisme, l'universalisation d'un jugement moral, l'évaluation d'une œuvre d'art selon certains critères, en somme toute forme de jugement critique est à ranger parmi les processus aperceptifs actifs.³³ L'aperception est dite passive lorsqu'elle désigne le processus par lequel un nouveau contenu s'impose de lui-même à la conscience, soit de l'extérieur, pour être saisi par la sensation, ou bien de l'intérieur, en provenance de l'inconscient.³⁴ L'aperception passive saisit tous les contenus qui nous sont immédiatement donnés sans qu'intervienne la moindre attitude critique, qu'il s'agisse de perceptions sensorielles, intuitives ou encore imaginatives tel que les phantasmes, les rêves, les hallucinations, les projections. L'aperception active est un processus dirigé qui exige de la part du sujet un certain degré d'attention, alors que l'aperception passive est une activité psychique non-dirigée qui s'effectue spontanément.³⁵ Ces deux types d'aperception recouvrent pratiquement toutes les possibilités d'expériences psychiques.

Conformément à notre interprétation de la définition de l'inconscient collectif, nous diviserons notre

³¹ *Psychological Types*, p. 412.

³² *Ibidem*, p. 415.

³³ **JUNG**, C.G., *Symbols of Transformation*, (1911-12 / 1952), C.W. vol. 5, pp. 7-33.

³⁴ *Psychological Types*, p. 412.

³⁵ **JUNG**, C.G., *The Structure of the Psyche*, (1927/1931), C.W., vol. 8, p. 142.

exposition de ses contenus en trois parties complémentaires. D'abord, nous les analyserons sous l'angle de la théorie des fonctions psychologiques par lesquelles l'individu établit une relation avec le monde extérieur. Ensuite, nous les analyserons dans la perspective de la théorie des représentations archétypiques qui structurent les activités fondées dans la sphère instinctuelle. Pour terminer, nous porterons une attention spéciale à trois grandes figures archétypiques de l'imagination, par lesquelles les contenus inconscients apparaissent sous une forme personnifiée et peuvent être appréhendés par le conscient: l'ombre, l'anima et le Soi.

Disons d'emblée que du point de vue de la théorie des fonctions psychologiques, le symbole, par lequel se réalise la fonction transcendante, est une représentation dont le contenu doit concilier des fonctions opposées d'orientation de la conscience. Dans cette perspective, l'opposition conscient/inconscient se présente d'avantage sous les formes rationnelles et irrationnelles, différenciées et indifférenciées. Alors que du point de vue de la théorie des représentations archétypiques, la fonction transcendante apparaît davantage comme la médiation entre les pôles instinctuel et spirituel de la vie psychique. Le symbole doit alors permettre la prise de conscience aussi bien de l'obscurité que de la lumière, c'est-à-dire, aussi bien de la nature animale archaïque de l'être humain que des structures anagogiques par lesquelles le sujet peut s'émanciper et parvenir à ne plus être victime de l'emprise du pôle proprement instinctuel. Le symbole unificateur doit permettre à la conscience de reconnaître la sphère instinctuelle archaïque, sans pour autant l'y engouffrer. Enfin, du point de vue de la théorie des figures archétypiques, la fonction transcendante doit être comprise comme l'approximation du moi au Soi à travers la médiation de l'*anima*. Autrement dit, par une conjonction du moi et de l'anima dans le Soi.

1.2.1 LA FONCTION TRANSCENDANTE DANS LA PERSPECTIVE DE LA THÉORIE DES FONCTIONS PSYCHOLOGIQUES

Dans la perspective de la théorie des fonctions, il existe des aptitudes appartenant à l'inconscient collectif qui spécifient l'acte aperceptif par lequel les *stimuli* provenant du monde extérieur prennent un sens défini. Aussi, du fait de la nécessité de s'adapter au monde extérieur, certaines aptitudes psychiques ont tendance à être privilégiées par le sujet au détriment des autres aptitudes. Si ce phénomène a l'avantage d'opérer une différenciation de certaines aptitudes, il ne contribue pas moins à la mise en ombre de celles qui ont été laissées pour compte. Outre le libre arbitre, la domination des aptitudes privilégiées, qui vont déterminer la nature de ce qui fait l'objet de la mise en ombre, relève, comme le dit Humbert Élie, "du contexte physique et psychique, social et individuel de l'existence". Ces aptitudes privilégiées varient donc en réalité selon chaque individu, de sorte que la spécificité de la mise en ombre détermine nécessairement une masse originale de contenus psychiques inconscients : un inconscient personnel.³⁶ Il semble donc que si le fait de la mise en ombre est un phénomène universel, et par conséquent collectif, la configuration spécifique déterminant sa nature est d'ordre personnel. C'est en ce sens, selon nous, qu'inconscient collectif et inconscient personnel ne forment pas deux strates psychiques superposées, mais que l'inconscient personnel est fait d'inconscient collectif. Nous devons donc examiner par quels moyens le sujet peut se réapproprier ce qui a fait l'objet de la mise en ombre, car c'est précisément ici qu'il faut situer le champ d'action de ce que Jung appelle la fonction transcendante. Nous verrons que cette réappropriation peut s'effectuer par un acte de l'imagination qu'il faudrait ranger du côté des processus aperceptifs passifs.

Jung stipule que dans toute psyché sont à l'œuvre quatre fonctions psychiques cardinales, s'opposant deux à deux: pensée et sentiment, intuition et sensation. "By a psychological function I mean a particular form of psychic activity that remains the same in principle under varying conditions."³⁷

³⁶ Un inconscient personnel qui contient également les contenus d'origine mnésique et subliminale.

³⁷ *Psychological Types*, p. 436.

Aussi, Jung n'hésite pas à avancer que ces fonctions puissent procéder de façon autonome, indépendamment de toute forme d'intentionnalité consciente. "There is in my opinion no tenable argument against the hypothesis that all psychic functions which today seem conscious were once unconscious and yet worked as if they were conscious."³⁸ En tant qu'elles constituent des formes d'activités psychiques spécifiques, chaque fonction détermine nécessairement un certain type d'attitude psychique. La fonction sensitive constate ce qui existe. La fonction pensante cherche à en connaître la signification. La fonction du sentiment en apprécie la valeur bénéfique ou maléfique. La fonction intuitive perçoit les possibilités d'origine et de but.³⁹

Au cours de l'ontogénie, donc, l'une de ces fonctions deviendra la fonction privilégiée du sujet en ce qui a trait à l'orientation de la conscience, c'est-à-dire à l'adaptation au monde extérieur; c'est la fonction dite principale, supérieure ou dominante. Parallèlement, la fonction opposée à cette dernière sera reléguée dans l'inconscient; c'est la fonction inférieure. Pour ce qui est des deux autres fonctions, Jung leur a donné le nom de fonctions auxiliaires, elles ne sont que relativement à la disposition du sujet.⁴⁰

Précisons que dans leur état archaïque, autrement dit chez le primitif, ces quatre fonctions ne sont pas différenciées les unes des autres, mais demeurent toutes assujetties à la sensation, de sorte que l'activité abstraite, par laquelle l'attention isole certaines caractéristiques de l'objet en adoptant une attitude spécifique, un mode d'activité psychique particulier propre à une des fonctions, est impossible.

"Abstract thinking singles out the rational, logical qualities of a given content from its intellectually irrelevant components. Abstract feeling does the same with a content characterized by its feeling-values; similarly with sensation and intuition."⁴¹

Cet assujettissement des fonctions intellectuelle, émotive et intuitive à la fonction sensorielle inhibe

³⁸ **JUNG**, C.G., *On the Nature of the Psyche*, (1947,1954), C.W., vol. 8, p. 210.

³⁹ **JUNG**, C.G., *Psychological Factors in Human Behavior*, (1937), C.W., vol. 8, pp. 123-124.

⁴⁰ *Psychological Types*, p. 450.

⁴¹ *Ibidem*, p. 410.

donc le fonctionnement spécifique à chacune d'elles et fait en sorte que leurs contenus se trouvent forcément projetés sur les objets de la sensation. Ceux-ci acquièrent des significations illusoirement pressenties comme leur appartenant en propre alors qu'en réalité elles sont d'origine subjective.

"Since the individual is conditioned not merely by physiological stimuli but by factors which may even be opposed to external realities, concretism results in a projection of these inner factors into the objective data and produces an almost superstitious veneration of mere facts, as is precisely the case with the primitive."⁴²

Dans un tel état archaïque règne donc une identité entre ce qui relève proprement du sujet, à savoir les données de la pensée, du sentiment et de l'intuition, et ce qui relève proprement de l'objet, soit le donné de la sensation. À juste titre, la mentalité primitive a été qualifiée de pré-catégoriale puisque l'application de catégories ne peut être effectuée que par une attitude consciente apte à l'abstraction, c'est-à-dire apte à extraire de ses représentations un type spécifique de signification à l'exclusion des autres, apte à prendre un recul face à ses représentations et de mettre un terme à la participation, apte à prendre un recul face à ce qui auparavant était inconsciemment projeté sur le monde extérieur.

En ce sens, l'appréhension catégorielle, qui n'est pas autre chose que la différenciation de la conscience, ne définit toujours son objet que d'une façon relative en le positionnant, c'est-à-dire en limitant le champ et la nature des contenus appréhendés de sorte que le sujet n'est plus obnubilé par la totalité de ce qu'il pourrait investir dans l'objet, mais peut se concentrer exclusivement sur certaines de ses propriétés.

"The nature of consciousness is aptly characterized by this simile: only a limited number of contents can be held in the conscious field at the same time, and of these only a few can attain the highest grade of consciousness. The activity of consciousness is selective. Selection demands direction. But direction requires the exclusion of everything irrelevant. This is bound to make the conscious orientation one-sided."⁴³

Étant donné qu'elle est orientée par une attitude capable d'abstraction, la fonction consciente, dominante, se détache donc du type d'activité psychique des autres fonctions et crée une tension qui censure ou plutôt obstrue leurs libres interventions. C'est ce que Jung a nommé l'unidirectionnalité

⁴² *Ibidem*, p. 421.

⁴³ *Ibidem*, p. 419.

ou l'unilatéralité (one-sidedness) de l'attitude consciente. Autrement dit, plus le sujet s'identifie à une fonction, plus il l'investit d'énergie psychique au détriment des autres qui ne pourront soutenir un niveau d'activité et d'intensité leur permettant de maintenir la relation avec le conscient. En conséquence, le lien associatif entre les fonctions s'amenuise et les défavorisées sombrent graduellement dans l'inconscient. Il peut se produire une régression des fonctions inhibées à des stades archaïques de leur développement. Arrive un point où ces fonctions ne peuvent plus entretenir de relation avec le conscient. Nous constaterons alors, à proprement parler, une dissociation de la personnalité, c'est-à-dire un état névrotique.

"Ces séparations tranchées et ces oppositions accusées entre le conscient et l'inconscient que nous constatons si souvent chez nos malades névrosés, écartelés entre leurs pôles contraires, reposent presque toujours sur une unilatéralité remarquable de l'attitude consciente, qui donne préférence, un privilège quasi absolu à une ou deux fonctions au détriment des autres, ce qui forcément entraîne une paralysie et un refoulement excessif des fonctions frappées d'ostracisme. Grâce à la prise de conscience et à l'expérience vivante des imaginations, les fonctions inconscientes et inférieures se trouveront assimilées au conscient: ce processus n'est pas sans avoir pour conséquences les effets les plus profonds sur l'attitude du conscient... J'ai appelé cette modification qui résulte de la confrontation de l'individu avec son inconscient *fonction transcendante*."⁴⁴

La fonction transcendante désigne donc le processus de confrontation, de prise en considération forcée ou volontaire de l'autre, c'est-à-dire des attitudes exclues, par lequel le moi élargit le champ de sa conscience en intégrant les contenus inconscients incompatibles, mais complémentaires à l'unidirectionnalité des contenus saisis par l'attitude de la fonction supérieure.

Il n'est pas toujours aisé de distinguer le concept d'ego ou de moi de celui de la conscience. À preuve Jung emploie fréquemment des expressions telles que "attitude consciente" ou "ego-consciousness". Disons simplement que le plus souvent les termes ego et moi nous renvoient à un complexe de contenus psychiques dont la structure est relativement permanente, alors que la conscience en elle-même désigne plus spécifiquement l'acte d'aperception par lequel un contenu est associé à ce complexe. Ainsi, c'est l'unilatéralité de la fonction dominante, l'unidirectionnalité de l'ego, qui fait que la conscience ne peut avoir accès aux contenus appartenant aux autres fonctions. Comme l'ego ne peut établir de lien avec ces contenus, il est par conséquent impossible d'en prendre conscience. Théoriquement, nous pouvons donc avancer que la prise de conscience des contenus appartenant à

⁴⁴ *Dialectique du moi et de l'inconscient*, pp. 215-216.

la fonction inférieure doit dans un premier temps passer par la réappropriation par l'ego de cette fonction. De sorte que ce ne serait pas la nature proprement dite de la conscience qui devrait dans un premier temps se trouver modifiée, mais bien sa capacité d'investigation. Autrement dit, le choc de la rencontre avec l'altérité ne se situe pas à proprement parler au niveau de la conscience, bien que celle-ci en subisse les contrecoups, mais bien au niveau de l'ego dont la structure et le centre doivent se trouver modifiés. Conséquemment, c'est à partir d'une conjonction des fonctions opposées d'orientations qu'il se produit une refonte de l'ego et par suite de la conscience. Enfin, l'agent de cette conjonction, de cette union d'opposés, ne doit pas être conçu comme étant absolument extérieur à l'ego, mais bien surordonné à ce dernier.

Nous touchons ici aux deuxième et troisième points que nous nous étions fixés comme objectif d'analyser en début de chapitre, à savoir les questions entourant la nature des conditions psychiques qui président à l'intégration des contenus inconscients par le conscient ainsi que les conséquences psychologiques de cette intégration sur la personnalité. Nous avons pu, en effet, constater dans le passage cité ci-haut que la fonction transcendante désigne aussi bien le processus de confrontation/intégration proprement dit que les conséquences psychologiques qui doivent en découler.

Or, la prise de conscience ne pourra avoir lieu que si le moi est prêt à sacrifier son attachement au monde, soit son attitude consciente vis-à-vis lui. Par le sacrifice de sa vision du monde s'opère, chez le sujet, un changement d'orientation de la libido qui permet son introversion vers l'inconscient et donne par là la chance à de nouveaux contenus de se manifester. Le terme "libido" ne devant bien entendu plus être compris en référence à la seule pulsion sexuelle, mais bien à l'énergie psychique en général, c'est-à-dire à ce qui mobilise aussi bien la volonté que le sentiment, la pensée que l'imagination, à ce qui mobilise toute forme d'activité psychique.⁴⁵ Aussi, le seul fait de la résistance qu'oppose le conscient à la prise de conscience des facteurs inconscients montre bien en quoi peut consister la difficulté du sacrifice.

"To begin with the task consists solely in observing objectively how a fragment of fantasy

⁴⁵ *Psychologie du transfert*, p. 32, note 22: "Je ne prends pas la libido, on le sait, comme un appétit sexuel, dans l'acception première de Freud, mais au sens d'un appétit (*appetitus*) que l'on peut définir comme *énergie psychique*."

develops. Nothing could be simpler yet right here the difficulties begin. Apparently one has no fantasy fragments -or yes, there's one but it is too stupid! Dozens of good reasons are brought against it. One cannot concentrate on it -it is too boring- what would come of it anyway -it is "nothing but" this or that, and so on. The conscious mind raises innumerable objections..."⁴⁶

L'expérience vivante des imaginations ne peut s'effectuer que par la mise en suspens de l'attitude critique propre à la fonction dominante, autrement dit par un auto-sacrifice de l'attitude qui détermine la conscience.

"The capacity to produce free fantasies can however be developed with practice. The training consists first of all in systematic exercises for eliminating critical attention, thus producing a vacuum in consciousness. This encourages the emergence of any fantasies that are lying in readiness."⁴⁷

Nous aurons compris que le type d'activité psychique induit par la suspension de l'attitude critique de la conscience est à ranger parmi les processus aperceptifs passifs qui relèvent de la faculté imaginative. Or, il faut souligner que les représentations qui dans un premier temps s'imposeront d'elles-mêmes à la conscience, ne seront pas de nature réellement symbolique, mais bien plutôt de nature symptomatique. Des symptômes de l'indifférenciation excessive des contenus appartenant aux fonctions inférieures.

"The nature of these contents is for all the world to read in Freudian literature. They are not only of an infantile-sexual character, but are altogether incompatible contents and tendencies, partly immoral, partly unaesthetic, partly again of an irrational, imaginary nature."⁴⁸

La nature de ces représentations témoigne donc de l'état archaïque et indifférencié des contenus appartenant aux fonctions opposées à celles du conscient. Aussi, lorsque le moi confronte ces contenus, il se trouve forcément déstabilisé. La prise de conscience des opposés engendre un état de paralysie où thèse et antithèse s'annulent; le moi étant forcé d'admettre qu'il participe aussi bien à la réalité de l'une qu'à la réalité de l'autre.

⁴⁶ **JUNG**, C.G., *Commentary on "The Secret of the Golden Flower"*, (1929), C.W., vol. 13, p. 17.

⁴⁷ *The Transcendent Function*, p. 78.

⁴⁸ *On Psychic Energy*, p. 34.

"Since life cannot tolerate a standstill, a damming up of vital energy results, and this would lead to an insupportable condition did not the tension of opposites produce a new, uniting function that transcends them."⁴⁹

C'est par le symbole unificateur que l'union entre les fonctions d'orientations pourra s'effectuer. Tel est précisément l'effet thérapeutique joué par la fonction transcendante. Contrairement au symptôme, le symbole ne dépeint pas uniquement les contenus de nature incompatible, il trace, au contraire, le portrait de la situation psychique dans son entièreté.⁵⁰ Parce qu'il est unificateur et qu'il médiatise la relation entre le conscient et l'inconscient, le symbole se doit de participer aussi bien à la réalité de l'un que de l'autre. Selon Jung, l'acte de l'imagination par lequel sont produits les symboles - acte qui n'est pas autre chose qu'une étape dans la réalisation de la fonction transcendante - n'est dans sa nature ni plus rationnel qu'irrationnel. Le symbole doit exercer une attraction, voire une fascination, aussi bien sur le sentiment et la pensée que sur l'intuition et la sensation. "The symbol is always a product of a very complex nature, since data from every psychic function have gone into its making."⁵¹ Le symbole peut agir ainsi comme médiateur dans la mesure où sa formulation permet de faire valoir aussi bien la thèse que l'antithèse, sans que l'une ne puisse s'approprier sa signification au détriment de l'autre. Il manifeste aussi bien la perspective propre à l'attitude du moi que sa contrepartie antithétique et compensatrice. Autrement dit, le sens d'abord obscurément perçu dans la fascination exercée par le symbole réconcilie et surpasse les perspectives propres au conscient et à l'inconscient, les perspectives propres aux fonctions indifférenciées et à celles qui ne le sont pas. Le symbole doit permettre non pas la dissolution du conscient dans l'inconscient, mais bien une élaboration constructive, synthétique, par laquelle les contenus inconscients compensatoires et antithétiques prennent graduellement un sens plus défini pour être finalement assimilés par le complexe du Moi. Jung a nommé ce processus d'assimilation, via les symboles, "l'amplification":

"It is an intuitive method, employed to elucidate the general meaning of an unconscious product. This elucidation is the result of an associative (as distinct from actively apperceptive, q.v.) addition of further material, which so enriches the symbolic product that it eventually attains a degree of clarity sufficient for conscious comprehension. It becomes

⁴⁹ *Psychological Types*, p. 479.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 442.

⁵¹ *Ibidem*, p. 478.

interwoven with more general associations and is thereby assimilated."⁵²

Il y a dans tout symbole une part d'inconnu vers lequel il guide pourtant. C'est pourquoi Jung le définit comme la meilleure expression possible d'un fait complexe qui n'a pas encore été clairement assimilé par la conscience⁵³. Par opposition à la méthode analytique qui ne ferait que reconnaître la nature symptomatique des produits de l'imagination, la méthode intuitive d'amplification se définit donc comme une élaboration synthétique des images symboliques. La fonction transcendante ne fait pas que reconnaître l'opposition, elle l'annule.

"The synthetic method elaborates the symbolic fantasies resulting from the introversion of libido through sacrifice. This produces a new attitude to the world, whose very difference offers a new potential. I have termed this transition to a new attitude the transcendent function."⁵⁴

Pour fin de schématisation, disons que l'intégration par le moi des contenus de l'inconscient personnel se réalise en deux étapes. Dans un premier temps, le sujet doit se confronter aux contenus incompatibles, c'est-à-dire prendre conscience de ce qu'auparavant il ne pouvait s'admettre à lui-même, prendre conscience de sa propre division intérieure, de sa propre division psychique. Cette étape marque la venue à la conscience de représentations de nature moins symbolique que symptomatique, et se traduit par un état de déséquilibre du moi dont l'orientation se trouve déstabilisée par le choc des contraires. Dans un deuxième temps, le sujet doit intégrer les contenus qui ont fait l'objet de la confrontation, c'est-à-dire élargir le champ de sa personnalité de façon à surmonter l'état de division, de paralysie, induit par le choc avec l'inconscient; il doit acquérir une perspective au-dessus de la mêlée, en faisant siennes les fonctions qui lui étaient auparavant étrangères. Cette étape se réalise par l'élaboration synthétique ou amplificatrice du symbole unificateur. Par la réalisation de la fonction transcendante, le sujet acquiert la connaissance de la réalité psychique dans son ensemble.

Rappelons que cette schématisation n'a d'autre but que de satisfaire les exigences d'une plus grande

⁵² *Ibidem*, p. 424.

⁵³ *The Transcendent Function*, p. 75.

⁵⁴ *Psychological Types*, p. 252.

clarté théorique. Dans des cas particuliers, aussi bien la théorie des fonctions que nous venons d'effleurer que les théories des représentations et des figures archétypiques, que nous verrons incessamment, peuvent être appliquées pour expliquer ou, plutôt, tenter de rendre compte de la situation psychique telle qu'elle est vécue. Chacune à leur façon ces théories tentent de décrire les processus qui soutiennent la réalisation de la fonction transcendante.

1.2.2

LA FONCTION TRANSCENDANTE DANS LA PERSPECTIVE DE LA THÉORIE DES REPRÉSENTATIONS ARCHÉTYPIQUES

Nous aborderons maintenant les contenus de l'inconscient collectif qui agissent en tant que patterns aperceptifs des comportements qui ont leur fondement dans la sphère instinctuelle ou pulsionnelle. Dans la perspective de la théorie des représentations archétypiques, en effet, il faut concevoir l'inconscient collectif non seulement comme matrice "des charges pulsionnelles spécifiques à l'homme, les instincts biologiques", mais encore "des formes qui les structurent et leur donnent image et sens."⁵⁵ Autrement dit, bien que les pulsions instinctuelles soient indéniablement liées au pôle matériel de l'existence, à la sphère physiologique, leur intégration ne pourra s'effectuer que si elles font l'objet d'une représentation psychique, que si elles sont annexées à certains réseaux ou constellations de contenus.

"Chez un être dont le tempérament entraîne une orientation spirituelle, l'activité pulsionnelle revêt à son tour un certain caractère symbolique. Il ne s'agit plus de la simple satisfaction d'une pulsion; cette activité est au contraire liée à des significations qui la rendent plus complexe."⁵⁶

Non seulement les activités fondées dans la sphère instinctuelle ne sont pas réductibles à un type particulier de pulsion; que ce soit la "sexualité", "la volonté de puissance", "la faim", "le désir d'avoir"⁵⁷, mais le sens des formes qui structurent la réalisation de ces activités, ne doit pas, lui non plus, être envisagé exclusivement d'une façon réductrice. "Il y a non seulement des pulsions

⁵⁵ **AURIGEMMA**, L., (1992), *Perspectives Jungienne*, Albin Michel, Paris, p. 35.

⁵⁶ **JUNG**, C.G., *Psychologie du transfert*, (1946), trad. Étienne Perrot, Albin Michel, 1980, p. 26.

⁵⁷ *Ibidem*. Ces questions sont également développées, quoique différemment, dans la phénoménologie générale de *Psychological Factors in Human Behavior*. "To recapitulate, I would like to emphasize that from the psychological standpoint five main groups of instinctive factors can be distinguished: hunger, sexuality, activity, reflection and creativity." p. 118. Dans ce passage réflexion et créativité sont rangées parmi les "activités" qui ont leur fondement dans la sphère instinctuelle. Ensemble, les facteurs instinctifs (*instinctive factors*) manifestent les divers plans de réalisations de l'énergétique psychique. Faim et créativité (*hunger ...and creativity*) se présentent comme des expériences quasiment antinomiques dans la mesure où la faim est le signe d'un corps affamé alors que la créativité traduit un épanouissement de l'esprit.

différentes que l'on ne peut, sans violence, réduire les unes aux autres, mais il y a aussi les différents plans sur lesquels elles peuvent s'exercer."⁵⁸ De sorte que même si dans leur état archaïque les activités fondées dans la sphère pulsionnelle semblent irrémédiablement orientées vers une réalisation concrète, il reste que de réduire leur signification au simple plan biologique, c'est négliger que ce fonctionnement concret puisse être "soumis à des modifications extrêmement importantes de la part de la personnalité."⁵⁹

"Just as his instincts compel man to a specifically human mode of existence, so the archetypes force his ways of perception and apprehension into specifically human patterns. The instincts and the archetypes together form the collective unconscious."⁶⁰

La phénoménologie érotique, dit Jung, offre de multiples exemples des différents plans de réalisation de l'énergie pulsionnelle, celle-ci étant, comme nous venons de le voir, nécessairement liée au plan de représentation qui structure sa réalisation. Ainsi, l'éros hétérosexuel comporte différents degrés d'accomplissement.

"Le premier stade, celui de Chawwa, Eve, la terre, est uniquement biologique...Le deuxième stade concerne un éros à prédominance encore sexuelle, mais de caractère esthétique et romantique, et la femme y possède déjà quelques valeurs individuelles. Le troisième stade élève l'éros à la vénération la plus haute et à la dévotion religieuse, et ainsi le spiritualise... Le quatrième degré enfin éclaire un aspect qui, de façon inattendue, va plus loin encore que le troisième stade, pourtant difficilement surpassable: c'est la Sapientia."⁶¹

Jung stipule qu'il faut concevoir ces différents plans de réalisation des pulsions comme étant situés entre deux pôles psychoïdes, contraires dans leur nature, qui délimitent l'horizon de l'univers proprement psychique et desquels nous ne pouvons avoir aucune expérience directe. Pour illustrer sa conception, il opère une analogie avec le spectre solaire.

⁵⁸ *Psychologie du transfert*, p. 27.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 26.

⁶⁰ *Instinct and the Unconscious*, p. 133.

⁶¹ *Ibidem*, p. 27. Jung mentionne que l'on rencontre également ces différents plans dans le *Faust de Goethe*, à ses yeux la plus célèbre des épopées alchimiques, à travers les figures respectives de Marguerite, Hélène, Marie et l'Éternel Féminin.

"Just as the "psychic infra-red", the biological instinctual psyche, gradually passes over into the physiology of the organism and thus merges with its chemical and physical conditions, so the "psychic ultra-violet", the archetype, describes a field which exhibits none of the peculiarities of the physiological and yet, in the last analysis, can no longer be regarded as psychic, although it manifests itself psychically."⁶²

Ce qui revient à dire que nous n'avons pas plus accès à l'archétype en soi qu'au fondement physiologique de ce que nous appelons instinct. Nous n'avons accès, sur le plan phénoménologique, qu'aux représentations archétypiques qui assurent à l'énergie d'origine ectopsychique un certain mode de réalisation, qui revêtent cette énergie d'un certain pattern ou schème comportemental. La représentation de l'archétype ne doit donc pas être confondu avec l'archétype lui-même. La représentation tire son essence de l'Archétype, toutefois sa forme emprunte les traits du conditionnement physique, psychique et social d'une existence donnée. De même, le pôle instinctuel physiologique "pré-psychique" est en lui-même inconnaissable.

"Instinct as an ectopsychic factor would play the role of a stimulus merely, while instinct as a psychic phenomena would be an assimilation of this stimulus to a pre-existent psychic pattern. A name is needed for this process. I should term it *psychization*. Thus what we call instinct offhand would be a datum already psychized, but of ectopsychic origin."⁶³

Ces patterns aperceptifs ou représentations archétypiques désignent donc les structures canalisatrices et centralisatrices de la libido qui déterminent *a priori* les possibilités du développement ontogénétique. Le terme libido, comme nous l'avons dit, ne doit pas être identifié à la seule pulsion sexuelle, mais bien à l'énergie psychique en général.

D'un point de vue psychothérapeutique, dit Jung, les divers types de représentations psychiques peuvent être interprétées soit sémiotiquement, soit symboliquement, en fonction du plan de réalisation auquel elles appartiennent. L'interprétation sémiotique est dite réductrice et s'applique aux plans de représentation situés davantage à l'extrémité infrarouge du spectre. Elle interprète la représentation comme un autoportrait⁶⁴ de la pulsion ectopsychique, comme le signe d'un processus

⁶² JUNG, C.G., *On the nature of the Psyche*, (1947/1954), C.W. vol. 8, p. 215.

⁶³ *Psychological Factors Determining Human Behavior*, p. 115.

⁶⁴ *Psychologie du transfert*, p. 28.

instinctuel élémentaire. L'interprétation symbolique est dite constructive ou synthétique; elle s'applique aux représentations situées davantage à l'autre extrémité du spectre. Elle interprète la représentation comme étant la manifestation du sens spirituel de la pulsion ectopsychique. "We may say that the image represents the meaning of the instinct."⁶⁵

Du point de vue de l'interprétation sémiotique, par exemple, l'image de l'inceste renvoie à un appétit d'ordre purement sexuel, entendons biologique, dont la nature est incompatible avec l'attitude consciente. Alors que du point de vue de l'interprétation symbolique, l'image de l'inceste symbolise, dit Jung, "le degré d'union des semblables qui suit immédiatement l'idée originelle de l'auto-fécondation."⁶⁶ Ce type d'image est un portrait de la situation psychique dans son ensemble et représente de façon symbolique la relation dialectique entre le moi et l'inconscient, en particulier au court du processus de l'introversion. Ainsi, du point de vue de l'interprétation symbolique, le sens de l'inceste n'est téléologique que du fait qu'il traduit une fonction essentiellement anagogique, à savoir le processus d'introversion. Notons que ce processus d'introversion se réalise par l'application aussi bien de l'une que de l'autre méthode d'interprétation.

Il ne faut donc pas croire que Jung soit en faveur d'une adhésion inconditionnelle aux plans de représentations relevant du pôle ou principe "spirituel" de l'existence psychique. Car si - pour reprendre l'analogie du spectre solaire - l'assimilation des pulsions instinctuelles ne peut pas, de toute évidence, s'effectuer par une absorption dans les plans de représentations situés davantage à l'extrémité infrarouge, elle ne pourra pas non plus se réaliser par leur mise en ombre au soi-disant bénéfique d'un attachement exclusif à leurs contraires. C'est en ce sens, il nous semble, qu'il faille comprendre Jung lorsqu'il dit: "Un homme qui n'a pas traversé l'enfer de ses passions ne les a pas non plus surmontées."⁶⁷ Le but de l'individuation n'est pas le refoulement, mais la prise de conscience de la multiplicité des facettes de la psyché, c'est-à-dire l'union des opposés psychiques. Lorsque la conscience, de par sa tendance naturelle à l'unilatéralité, incline sans autres considérations vers l'un des plans de représentation de l'énergie instinctuelle, elle isole du même coup les autres possibilités d'expériences psychiques et demeure, en quelque sorte, inconsciemment sous leur emprise.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 201.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 77.

⁶⁷ *Ma vie*, p. 318.

"Dès qu'on touche au mal, on court de façon urgente le danger de lui succomber. Or l'homme, en toute généralité, ne doit plus succomber, pas même au bien. Un prétendu bien, auquel on succombe, perd son caractère moral. Non pas qu'il soit devenu mauvais en lui-même, mais il détermine des conséquences mauvaises, simplement parce qu'on y a succombé. Quelle que forme que revête l'excès auquel on s'adonne, il est nuisible, qu'il s'agisse indifféremment d'alcool de morphine ou d'idéalisme. On ne doit plus se laisser séduire par les contraires."⁶⁸

L'attitude consciente ne doit pas s'identifier unilatéralement à l'un des plans de réalisation de l'énergie pulsionnelle, mais bien se différencier d'eux par la prise de conscience de leur existence objective. Faire le bien sans avoir la connaissance du mal, n'est en soi pas plus moral que faire le mal sans avoir la connaissance du bien. Qu'est-ce que le mal, sinon l'asservissement de la conscience à des intérêts qui lui sont étrangers? Et qu'est-ce que le bien, sinon la prise de conscience de cet asservissement? Ce qui est exigé de la part du sujet, c'est qu'il prenne réellement conscience de la diversité et de l'incohérence des représentations qui le subjuguent afin de devenir l'unité qui surplombe cette diversité. Dans la perspective de la théorie des représentations archétypiques, mettre un terme à la possession par l'inconscient signifie cesser d'être dissout dans la multiplicité contradictoire des possibilités et des tendances que présente l'inconscient⁶⁹.

Or, encore ici, la prise de conscience ne pourra s'effectuer que par un auto-sacrifice de l'attitude consciente. Nous avons vu dans le cadre de la théorie des fonctions (p. 27) que cet auto-sacrifice consistait en la mise en suspens de l'attitude critique propre à la nature de la fonction dominante la conscience. Dans le cas qui nous occupe ici, cet auto-sacrifice consiste plutôt en la mise en suspens des *habitus* qui caractérisent la façon d'être d'un sujet. Par le sacrifice de ses tendances naturelles s'opère, chez le sujet, un changement d'orientation de la libido, qui permet son introversion vers l'inconscient, et donne par là la chance à de nouvelles structures de se manifester. Dans cette confrontation surgiront normalement les représentations que Jung qualifie d'auto-portraits des pulsions. Il est alors primordial que le sujet s'en différencie, qu'il résiste à la tentation de leur réalisation, sans quoi il ne pourra rompre la possession par l'inconscient. En plus d'induire la prise de conscience de l'existence autonome des représentations à caractère instinctuel, le fait de ne pas

⁶⁸ *Ibidem*, p. 373.

⁶⁹ *Psychologie du transfert*, p. 52.

suivre de telles inclinations produit, il va sans dire, une accumulation de la charge libidinale. Ainsi, du point de vue énergétique, le fait que le moi s'oppose à ce que l'énergie d'origine ectopsychique emprunte son plan habituel de réalisation génère une tension, une opposition au sein de l'être psychique, de sorte que de nouvelles structures canalisatrices, de nouvelles représentations, interviendront naturellement pour transformer, voire sublimer cet excès.⁷⁰ Si une part de ces représentations est la conséquence de l'autre, l'une ne peut toutfois se réaliser pleinement sans l'autre.

"The shuttling to and fro of arguments and affects represents the transcendent function of opposites. The confrontation of two positions generates a tension charged with energy and creates a living, third thing - not a logical stillbirth in accordance with the principle *tertium non datur* but a movement out of the suspension between opposites, a living birth that leads to a new level of being, a new situation. The transcendent function manifests itself as a quality of conjoined opposites."⁷¹

Le symbole unificateur doit évoquer à la fois l'ombre et la lumière. Il demeure en étroite relation avec le pôle pulsionnel; toutefois, il évoque celui-ci sur le plan de sa signification spirituelle et non simplement à un niveau concret biologique.

"The realization and assimilation of instinct never takes place at the red end, i.e. by absorption into the instinctual sphere, but only through integration of the image which signifies and at the same time evokes the instinct, although in a form quite different from the one we meet on the biological level."⁷²

C'est en ce sens que du point de vue sémiotique l'image de l'inceste nous renvoie à un appétit d'ordre sexuel qui dépend directement de la sphère physiologique, alors que du point de vue symbolique, au contraire, dit Jung, l'image de l'inceste signifie "le degré d'union des semblables qui suit immédiatement l'idée originelle de l'autofécondation." L'image de l'inceste est porteuse d'un sens symbolique téléologique du seul fait qu'elle traduit une fonction essentiellement anagogique, à savoir le processus d'introversion communément nommé connaissance *de soi*. Aussi Jung, dans un esprit quasi analogue à celui de la philosophie orientale, envisage d'ailleurs ce processus d'introversion comme étant un acte de connaissance *du Soi*.

⁷⁰ "The transformation of instinctual energy is achieved by its canalisation into an analogue of the object of instinct." *On Psychic Energy*, p. 24.

⁷¹ *The Transcendant Function*, p. 90.

⁷² *On the Nature of the Psyche*, p. 211.

La fonction transcendante est donc une fonction complexe qui nécessite l'intervention de plusieurs facteurs; elle désigne à la fois un processus de différenciation/confrontation/désorientation, une fonction de l'imagination qui produit spontanément le symbole unificateur, une méthode impliquant l'amplification synthétique de ce symbole et le résultat final, soit un élargissement considérable de la personnalité.

1.2.3 LA FONCTION TRANSCENDANTE DANS LA PERSPECTIVE DE LA THÉORIE DES FIGURES ARCHÉTYPIQUES

Les contenus de l'inconscient peuvent se regrouper en constellations pour former des systèmes ou figures archétypiques qui se présentent dans l'activité fantasmatique sous une forme personnifiée. Nous nous contenterons ici d'introduire brièvement à trois de ces figures: l'ombre, l'anima et le Soi.

L'ombre est définie comme la partie inférieure de la personnalité. Elle apparaît comme "la somme de tous les éléments psychiques personnels et collectifs qui, incompatibles avec la forme de vie consciemment choisie, n'ont pas été vécus."⁷³ Cette définition, très générale, nous présente l'ombre comme étant constituée à la fois de contenus personnels et collectifs. Les contenus de nature personnelle sont ceux d'origine ontogénétique; ils relèvent du devenir psychique de l'individu, soit les contenus de nature mnésique et subliminale ainsi que ceux appartenant à la fonction inférieure indifférenciée. Les contenus ou éléments d'ordre collectif sont ceux appartenant au pôle instinctuel de la psyché, soit les représentations que nous avons définies comme étant les auto-portraits des pulsions ectopsychiques.

Dans sa forme personnifiée, l'ombre apparaît donc dans l'activité fantasmatique sous une figure adverse, représentative du monde chthonien et ténébreux,⁷⁴ charnel, animal et chaotique. Ainsi, on est en mesure de comprendre la position de Jung lorsqu'il dit, au sujet de la confrontation avec l'ombre: "It is quite within the bounds of possibility for a man to recognize the relative evil of his nature, but it is a rare and shattering experience for him to gaze into the face of absolute evil."⁷⁵

Les contenus associés au mal relatif sont ceux appartenant aux souvenirs que nous préférons oublier et aux fonctions inférieures indifférenciées. Ceux qui constituent un mal absolu sont dans leur essence l'antithèse de la conscience et trouvent leur origine dans le pôle instinctuel, aux frontières de la psyché.

⁷³ *Ma vie*, p. 459.

⁷⁴ **JUNG**, C.G., *Aion*, C.W., vol. 9, part II, p. 34.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 10.

L'anima est, pour sa part, "la nature féminine de l'inconscient de l'homme."⁷⁶ "C'est elle qui transmet au conscient les images de l'inconscient."⁷⁷ L'anima est une personnification de l'inconscient en général. Dans son état indifférencié, elle exerce une influence principalement négative et se trouve alors en étroite relation avec l'ombre. Lorsqu'elle demeure inconsciente, l'anima "ne cherche rien d'autre que la prise de possession totale de l'individu"⁷⁸. Telle la Maya Hindoue⁷⁹, créatrice d'illusions, qui séduit le moi et l'entraîne par l'entremise du désir et de la projection, au travers d'innombrables chemins sans jamais réellement parvenir quelque part. Par contre, elle manifeste des effets positifs lorsque, par sa différenciation, elle médiatise la relation entre le moi et l'inconscient. Elle agit dès lors à titre d'organe régulateur de l'équilibre psychique. Par un rapport différencié à l'anima, l'ego prend conscience des diverses facettes de la psyché qui auparavant lui demeuraient inconscientes. Cette extension graduelle de la personnalité n'est en somme rien d'autre que le processus d'individuation ou de réalisation du Soi.

"The more numerous and the more significant the unconscious contents which are assimilated to the ego, the closer the approximation of the ego to the self⁸⁰, even though this approximation must be a never ending process."⁸¹

Sur le plan empirique, le Soi désigne la totalité des contenus psychiques pouvant être objets d'expérience. Toutefois, dans la mesure où la psyché comporte une partie inconsciente qui ne nous est pas connue, le concept du Soi n'est que partiellement empirique et doit plutôt être compris comme étant un postulat.

"In so far as psychic totality, consisting of both conscious and unconscious contents, is a postulate, it is a transcendental concept, for it presupposes the existence of unconscious factors on empirical grounds and thus characterizes an entity that can be described only in

⁷⁶ *Ma vie*, p. 451.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 218.

⁷⁸ *Jung*, p. 64.

⁷⁹ *Aion*, p. 13.

⁸⁰ Notons que le mot anglais "self" se traduit en français par le mot "soi".

⁸¹ *Ibidem*, p. 23.

part but, for the other part remains at present unknowable and illimitable."⁸²

L'archétype du Soi, dit Jung, est l'*eidōs* qui fonde les idées d'unité et de totalité que l'on rencontre dans tous les grands systèmes monistes et monothéistes de l'humanité⁸³. Dans sa forme personnifiée, le Soi se manifeste dans l'activité fantasmatique en tant que figure surordonnée; exemples: le Roi, le Héros, le Sauveur. Il peut aussi se présenter sous la forme d'un symbole de totalité: le Cercle, la Croix, le Mandala. Particulièrement important pour notre propos est le fait que le Soi peut également être représenté par la conjonction des éléments d'un couple d'opposés:

"When it represents a *complexio oppositorum*, a union of opposites, it can also appear as a united duality, in the form, for instance, of *tao* as the interplay of *yang* and *yin*, or of the hostile brothers, or of the hero and his adversary (arch-enemy, dragon), Faust and Mephistopheles, etc. Empirically, therefore, the self appears as a play of light and shadow, although conceived as a totality and unity in which the opposites are united. Since such a concept is irrepresentable *-tertium non datur-* it is transcendental on that account also. It would, logically considered, be a vain speculation were it not for the fact that it designates symbols of unity that are found to occur empirically."⁸⁴

Le Soi, en tant que représentation, joue un rôle fondamental dans la réalisation de la fonction transcendante, unificatrice du conscient et de l'inconscient dans la mesure où en lui les opposés sont unifiés. Il constitue une image de la situation psychique dans son ensemble. C'est à travers l'amplification de ce symbole qui évoque à la fois les pôles instinctuel et spirituel, indifférencié et différencié, rationnel et irrationnel, conscient et inconscient, que se réalise la graduelle intégration des contenus de l'inconscient aussi bien personnel que collectif. Le Soi est le centre focale vers lequel converge l'ensemble de la symbolique.

Ainsi, l'ombre serait, non seulement la réflexion négative de la personnalité consciente, mais également la partie inférieure du Soi. Nous avons vu que l'expérience vivante des imaginations liée au processus d'introversio permet à l'attitude consciente d'entrer en relation avec les contenus incompatibles qui définissent la figure archétypique de l'ombre. Par ce processus s'opère une certaine

⁸² *Psychological Types*, p. 460. **N.B.**: Les passages cités ici ont été ajoutés par Jung en 1960 pour l'édition des *Gesammelte Werke*.

⁸³ *Aion*, p. 34. .

⁸⁴ *Ibidem*, p. 461

différenciation entre le conscient et l'inconscient. C'est alors que l'anima, dans sa fonction de relation, intervient pour médiatiser les rapports entre le moi et l'inconscient. Bien que l'anima soit la personnification de l'inconscient en générale elle ne peut agir comme agent de relation tant que l'existence effective de l'inconscient n'a pas été reconnue, tant qu'une certaine confrontation/différenciation n'ait eu lieu. Les quatre plans de représentation de l'éros sont précisément les quatre niveaux de l'image de l'anima, soit les quatre modalités dialectales du moi et de l'inconscient. De sorte que la fonction transcendante, l'union des opposés psychiques, doit partir de la prise de conscience de l'ombre, pour aller à la prise de conscience des diverses figures de l'anima et parvenir à la réalisation du Soi.

Nous pouvons maintenant aborder certaines questions relatives aux interprétations psychologique et exégétique de l'idée alchimique de la conjonction.

2

LA CONJONCTION ALCHEMIQUE DES OPPOSÉS ET SON INTERPRÉTATION PSYCHOLOGIQUE

2.1

LE MYTHOLOGÈME DE LA *CONJUNCTIO* ET SA PROJECTION

Les alchimistes, soutient Jung, ont été "exposés à la tentation de quitter le terrain des propriétés, obscures pour eux, de la matière, c'est-à-dire de s'écarter du problème proprement chimique, pour succomber au mythe de la matière."⁸⁵ Ainsi, ce que nous appelons aujourd'hui combinaison chimique était décrit par eux en des termes anthropomorphes ou thériomorphes⁸⁶ qui évoquaient l'idée d'une "relation érotique"⁸⁷. Ils se représentaient les corps, devant faire l'objet de leurs combinaisons, comme *agens* et *patiens*⁸⁸, *masculus* et *feminus*, ou encore comme coq et poule, dragon ailé et dragon sans aile, sans oublier l'omniprésente *conjunctio solis et lunae*.⁸⁹

Cette dernière représentation, mettant en scène le couple Diane/Apollon, témoigne du caractère endogame, incestueux de la dite relation, et rejoint véritablement l'une des idées maîtresses de l'alchimie, qui a fasciné l'imagination des chercheurs pendant près de deux millénaires, celle du

⁸⁵ *La psychologie du transfert*, p. 20.

⁸⁶ Des quinze figures du *De Lapide Philosopho*, par exemple, dix traitent expressément de la symbolique de la conjonction en des termes anthropomorphes ou thériomorphes. On trouve ainsi les couples d'antagonistes suivants: deux poissons, un chevalier vs un dragon noir, un cerf vs un unicorn, un lion vs une lionne, un loup vs un chien, un oiseau volant vs un oiseau non-volant, un oiseau blanc vs un oiseau rouge, un vieux roi vs un dragon vénéneux, un homme vs une salamandre, le dieu Mercure vs un jeune roi.

⁸⁷ *La psychologie du transfert*, p. 19.

⁸⁸ "Car un corps n'agit pas sur un autre corps, ni un esprit sur un autre esprit parce qu'une forme ne reçoit pas impression d'une autre forme, ni une matière d'une autre matière, car le semblable n'agit en aucune manière sur le semblable et ne le subit pas..." *Rosaire des philosophes*, trad. Étienne Perrot, Librairie de Medicis, Paris, 1973, p. 59.

⁸⁹ **MAIER**, M., *De Secretis Naturae*, Emblema XXX: "*Sol indiget lunā, ut gallus gallinā.*"; *Rosaire des philosophes*, p. 73: "O soleil, lumineux par-dessus tous les êtres, je te manque pourtant comme la poule au coq son maître."

mariage sacré, mystique: le *hieros gamos*.⁹⁰

Graduellement, à partir du XVIII^{ème} siècle, comme peuvent en témoigner les écrits de Jacob Boehme ou de J.-V. Andreae, les symboles et l'iconographie alchimiques disparaîtront de la sphère du laboratoire pour être préservés toutefois, dans leur usage à l'oratoire, où ils serviront dorénavant d'images aux points d'articulations d'un système théorique d'ordre purement spéculatif: la philosophie hermétique. Comme le dit Rosencreutz lui-même dans *Les noces chymiques*: "Examine-toi toi-même./ Si tu ne t'es pas purifié assidûment/ Les Nocces te feront dommage. / Malheur à qui s'attarde là-bas / Que celui qui est trop léger s'abstienne."⁹¹

C'est dire qu'en plus de représenter les divers types de relations *chymiques* pouvant être entretenues par les deux substances, l'idée de la conjonction, de l'union endogame, endopsychique⁹², des opposés, assumait une fonction déterminante au sein d'un courant de philosophie mystique.⁹³ Ce qui signifie, dit Jung, "qu'elle joue pour la connaissance des obscurités intérieures de l'âme le même rôle qu'elle a rempli pour les énigmes de la matière"⁹⁴.

Cette extensibilité du symbole, son aptitude à recouvrir différents champs expérientiels, relèverait, selon Jung, d'une dynamique projectionnelle; avant d'être intériorisées, ces formes ou images étaient tout simplement projetées sur le monde sensible. Nous touchons ici un des points essentiels à la compréhension de l'interprétation alchimique jungienne:

⁹⁰ Dans la tradition chrétienne on trouve cette image dans la relation entre le Christ et l'Église, "le Christ jouant le rôle du Soleil tandis que celui de la Lune échoit à l'Église", alors que dans la tradition gnostique elle représente "l'union mystique des mystes avec la divinité." *Psychologie du transfert*, p. 22.

⁹¹ **ANDREAE**, J.V., *Les nocces chimiques de Christian Rosencreutz*, cité par Serge Hutin, *L'alchimie*, P.U.F., 1991, p. 18.

⁹² "...incest expresses the union of elements that are akin or of the same nature." **JUNG**, C.G., *Mysterium Conjunctionis*, (1955-56), C.W. vol. 14, p. 360.

⁹³ Il faut souligner toutefois que Jung juge qu'en abandonnant ses bases empiriques la philosophie hermétique allait rapidement se corrompre et tomber dans des spéculations "aussi ampoulées que vides de tout contenu". *Psychology and Alchemy*, p. 227.

⁹⁴ *Psychologie du transfert*, p. 21.

"Despite the complete absence of any psychology, the alchemical projections sketch a picture of certain fundamental psychological facts, as it were, reflects them in matter. One of these fundamental facts is the primary pair of opposites, consciousness and unconsciousness, whose symbol are Sol and Luna."⁹⁵

Dans la mesure où la projection est par définition un phénomène se produisant à l'insu de la conscience, il peut sembler contradictoire que le conscient puisse en être l'objet, bien que sous une forme personnifiée. C'est qu'il ne faut pas confondre, comme nous l'avons vu (p. 22), la conscience proprement dite avec le complexe psychique duquel elle émane directement, à savoir l'ego. La conscience n'est pas l'ego, mais bien l'acte par lequel un contenu est mis en relation avec lui.

"For just as we perceive nothing of the real sun but light and heat and apart from that, can know it's physical constitution only by inference, so our consciousness issues from a dark body, the ego, which is the indispensable condition for all consciousness, the latter being nothing but the association of an object or a content with the ego."⁹⁶

Ce qui est inconsciemment projeté dans l'image de la conjonction, c'est donc la situation psychique dans son ensemble, soit une représentation symbolique de la relation dynamique mettant aux prises l'ego et l'anima, en tant que personnification féminine de l'inconscient de l'homme.⁹⁷ Nous verrons que cette image comporte plusieurs variantes, qui sont l'expression des différents types de rapports pouvant être entretenus entre le conscient et l'inconscient. Aussi, dans la mesure où le Soi, comme nous l'avons vu, englobe et transcende les contenus du conscient et de l'inconscient, nous pouvons dire de l'image de la conjonction qu'elle en est une représentation. Elle constitue une représentation nous permettant de comprendre l'action du Soi, c'est-à-dire le rôle unificateur du symbole. À travers l'image de la conjonction, il devient possible de comprendre les diverses étapes nécessaires à la réalisation de la fonction transcendante, de l'individuation. Nous analyserons plus précisément ces diverses étapes dans le dernier chapitre du mémoire. Mais d'abord, familiarisons-nous avec les grandes lignes de l'interprétation psychologique de l'idée alchimique de la conjonction.

⁹⁵ *Mysterium Coniunctionis*, p. 106.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 107.

⁹⁷ "The image is a condensed expression of the psychic situation as a whole, and not merely, nor even predominantly, of unconscious contents pure and simple." *Psychological Types*, p. 442.

2.2 LE SYMBOLE ALCHIMIQUE DE LA CONJONCTION

Au sujet du mariage alchimique, Dom Pernety dira: "Rien n'est plus usité dans les écrits des Philosophes que ce terme."⁹⁸ La symbolique du mariage illustre, comme en font foi les figures du *Rosarium Philosophorum* (p.X suivs.), les diverses phases de la relation que doivent entretenir les deux principes constitutifs de la matière première de l'œuvre alchimique, au travers d'une série de thèmes spécifiques tels la rencontre des partenaires, la dénudation, l'immersion dans le bain, le coït, la conception, etc. "Le mariage du frère et de la sœur, dit Dom Pernety, signifie, en termes de Science Hermétique, le mélange du soufre et du mercure dans l'œuf philosophique."⁹⁹

Nous devons préciser, que si le terme matière première vient d'être utilisé ci-haut pour désigner les deux substances "l'une jointe avec l'autre",¹⁰⁰ il peut tout aussi bien faire référence au soufre qu'au mercure.¹⁰¹ Autrement dit, le même nom peut être utilisé pour faire référence à différents principes. De même que plusieurs noms peuvent être utilisés pour désigner un même principe. C'est là une des difficultés occasionnées par le chiffrage des textes, mais qui n'est pas pour autant insurmontable, à savoir que la signification d'un terme puisse varier considérablement en fonction de son contexte.

⁹⁸ **PERNETY**, Dom Antoine-Joseph, (1787), *Dictionnaire Mytho-Hermétique dans lequel on trouve les allégories des poètes, les métaphores, les énigmes et les termes barbares des philosophes hermétiques expliqués*, Denoël, Paris, 1972, p. 204.

L'apparition de dictionnaires, et non de simples recueils de mots clés, se situe, comme l'explique Bernard Joly (*Supra*, pp. 28-32), au début du XVIII^{ème} siècle, alors que les néoparacelsiens, soucieux de redorer le blason de l'alchimie traditionnelle, s'efforcèrent de clarifier l'équivocité du discours alchimique par la publication de lexiques savants. Auparavant, l'alchimiste devait lui-même procéder minutieusement à sa confection, sachant que les auteurs avaient dissimulé sciemment leurs propos. A cet égard, un adage célèbre de l'alchimie illustre bien les conditions de la recherche: *Lege, lege, relege, ora, labora et invenies*.

On comprendra que le dictionnaire est d'un grand secours pour éclairer certaines obscurités qu'une lecture encore insuffisante n'ait pu permettre de déchiffrer. Quand on sait que l'alchimie procède, comme l'a montré Michel Foucault (*Les mots et les choses*, chap.II) d'un épistémè fondé sur les similitudes, le lexique offre en outre l'immense avantage de procurer une vision synoptique des textes.

⁹⁹ *Dictionnaire mytho-hermétique*, p. 204.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 206.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 206.

"C'est que ces symboles, écrit Michel Butor, sont des termes variables, dont le groupement précise l'acception. Ils servent à exprimer des rapports ou des puissances et peuvent être déplacés selon certaines échelles de correspondances."¹⁰²

Dom Pernety ne mentionne pas moins de cinq cent quatre-vingt-dix-neuf synonymes de la matière première!¹⁰³ Citant Morien et Raymond Lulle, il souligne que "c'est dans l'intelligence de ces noms si différents d'une même chose, que consiste tout le secret de l'Art".¹⁰⁴

"Les Philosophes Hermétiques ont toujours parlé de cette matière et des opérations de l'Art dans des termes allégoriques et énigmatiques. Le soufre et le sel (ici, le mercure!), comme les deux principes constituants de cette matière, ont été nommés, le premier *Roi, Mâle, Lion, Crapaud, Feu de Nature, Graisse du Soleil, le Soleil des corps, le Lut de sagesse ou sapience, le Sceau d'Hermès, le Fumier et la Terre des Philosophes, Huile incombustible, Mercure rouge*, et une infinité d'autre noms... Le sel des Philosophes doit se comprendre abstractivement de ce soufre...C'est ce sel qu'ils appellent proprement *la matière propre à recevoir la forme. C'est pourquoi ils l'ont nommé Humide radical, Menstrues, Corps en puissance, Chose ou Substance capable de recevoir toutes sortes de formes, Reine, Femelle, Aigle, Serpent, Eau céleste, Ecume de Lune, Clef, Mercure blanc, Mercure des Philosophes, Eau de vie et de mort, Cire où l'on imprime le sceau d'Hermès, Eau de glace, Pluies des Philosophes, Fontaine, Bain du Roi, Bain des corps, Vinaigre très-aigre, Savon*, et tant d'autres noms..."¹⁰⁵

À prime abord, nous pourrions être tentés de réduire l'opposition soufre/mercure à celle qui prévalait entre les principes formel et matériel à l'époque classique. Il ne fait l'ombre d'un doute, comme nous le verrons bientôt, que les alchimistes ont été fortement influencés par l'héritage de la philosophie classique et peut-être plus encore par celui de la philosophie hellénistique. Toutefois, il nous semble que ce serait d'emprunter une fausse piste que de vouloir saisir leurs conceptions uniquement sous ce rapport.

Aux yeux de Jung, la pensée alchimique ne s'arme pas des mêmes instruments de théorisation que la scolastique ou la philosophie des lumières. Il faut admettre, en effet, que si la pensée alchimique

¹⁰² **BUTOR**, Michel, (1960), "L'alchimie et son langage", in: *Répertoire*, Paris, p. 889.

¹⁰³ *Dictionnaire mytho-hermétique*, pp. 208-214.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 208.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 207.

comporte un arrière-plan conceptuel, elle manie ses concepts de façon évasive, paraissant même faire fi, quelquefois, au grand désarroi du non-initié, des règles élémentaires inhérentes au principe de non-contradiction. "Au point qu'on en vient à se demander, comme le dit Françoise Bonardel, si le langage alchimique ne procède pas - dans un registre tempéré par les métaphores naturalistes - comme une sorte de Koan zen fracturant les certitudes mentales..."¹⁰⁶ Il faut dire, en effet, qu'en plus de l'équivocité de la terminologie alchimique, chaque auteur y va de ses propres analogies. Selon Jung, cette façon de procéder témoigne d'une méthode d'apprentissage qui, sur le plan psychologique, a pour analogue l'amplification, la conception qu'avait l'adepte des opérations en laboratoire étant en grande partie guidée par la phénoménologie des contenus de ses propres projections.

Rappelons que Jung soutient que l'alchimiste, au fond, n'avait pas la moindre idée de ce qu'était la matière, (entendons, comparativement à ce que nous en connaissons aujourd'hui). Pratiquant d'une méthode irrationnelle d'investigation, à travers laquelle il devient possible de se soustraire à l'attitude critique de la conscience, l'alchimiste se voyait malgré lui réduit à projeter sur le mystérieux monde de la matière les contenus, non moins mystérieux, de l'inconscient. Les diverses analogies entourant l'image de la conjonction, par leur souci d'exprimer ce qui se produisait au sein même du vase, nous décrivent l'expérience vivante des imaginations et témoignent du même coup des multiples aspects sous lesquels peuvent être perçus les manifestations de l'inconscient.

"The adepts piled up vast numbers of synonyms to express the mysterious nature of the substance -an occupation which, though it must seem utterly futile to the chemist, affords the psychologist a welcome explanation concerning the nature of the projected contents. Like all numinous contents, they have a tendency to self amplification, that is to say they form a nuclei for an aggregation of synonyms. These synonyms represent the elements to be united as a pair of opposites; for instance as man and woman, god and goddess, son and mother, red and white, active and passive, body and spirit, and so on."¹⁰⁷

Selon Jung encore, la théorie alchimique constitue une tentative d'intégration de l'inconscient dans la mesure où, comme nous l'avons vu, celle-ci procède par l'élucidation des images symboliques représentatives de la situation psychique dans son ensemble. En langage psychologique, c'est l'équivalent de l'amplification.

¹⁰⁶ **BONARDEL**, F. *La philosophie de l'alchimie*, p. 123.

¹⁰⁷ *Mysterium Conjunctionis*, p. 458.

"The method of alchemy, psychologically speaking, is one of boundless amplification. The *amplificatio* is always appropriate when dealing with some obscure experience which is so vaguely adumbrated that it must be enlarged and expanded by being set in a psychological context in order to be understood at all. That is why, in analytical psychology, we resort to amplification in the interpretation of dreams, for a dream is too slender a hint to be understood until it is enriched by the stuff of association and analogy and thus amplified to the point of intelligibility."¹⁰⁸

Dans ces conditions, nous ne devons donc pas nous étonner que les alchimistes puissent quelquefois s'irriter de l'incompréhensibilité des écrits de certains de leurs prédécesseurs. Toutefois, il ne faut pas oublier que la méthode didactique qu'ils empruntent est celle de l'hermétisme, avec son mode éclectique et analogique d'explication, "*obscurum per obscurius, ignotum per ignotius*"¹⁰⁹.

"Every original alchemist built himself, as it were, a more or less individual edifice of ideas, consisting of the dicta of the philosophers and of miscellaneous analogies to the fundamental concepts of alchemy. Generally these analogies are taken from all over the place."¹¹⁰

Ainsi, faute de ne pouvoir définir sans équivoque ce que sont le soufre, le mercure et la matière première, il apparaît à tout le moins indispensable d'évoquer quelques-unes des théories qui forment la trame de fond conceptuelle à partir de laquelle la pensée analogique des alchimistes pourra théoriser. Il s'agira en fait d'introduire au "noyau dur" de la théorie alchimique, si l'on peut s'exprimer ainsi, de façon à pouvoir mieux discerner en quoi cette théorie peut être inductrice de "la perturbation du mécanisme logique de la conscience profane de l'état de veille"¹¹¹, et donne par le fait même accès à l'expérience vivante des imaginations. Nous présenterons donc les grandes lignes de certaines des plus importantes théories qui du fond des âges ont donné naissance à l'idée alchimique de la conjonction, en tentant de dégager graduellement comment elles pouvaient s'articuler au sein du discours proprement alchimique.

Notons que ces précisions ne prétendent nullement être exhaustives. Elles visent plutôt à introduire

¹⁰⁸ *Psychology and Alchemy*, p. 289.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 227.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 289.

¹¹¹ *La Philosophie de l'alchimie*, p. 118.

à certains des aspects de la problématique qui nous préoccupe, à savoir la valeur opératoire du symbole de la conjonction en tant que paradigme de la fonction transcendante, dans le but, bien entendu, de faciliter la compréhension de l'interprétation psychologique jungienne, mais aussi d'éclairer certains des liens existants entre tradition philosophique et alchimie.

Nous le rappelons, l'objectif du présent mémoire est de rendre intelligible les motifs qui ont poussé Jung à faire de la science d'Hermès le précédent historique le plus important de sa psychologie, le paradigme de la fonction transcendante. Il s'agit donc moins d'établir une filiation directe et sans équivoque avec l'idée alchimique de la conjonction que d'effectuer certains rapprochements historiques nous permettant d'établir tant soit peu un cadre conceptuel sur lequel nous pourrions justifier l'interprétation jungienne. Que le lecteur veuille donc excuser l'impétuosité avec laquelle nous devons survoler des questions qui mériteraient largement un examen plus approfondi.

2.3 ARRIÈRE-PLANS TRADITIONNELS DU SYMBOLE DE LA CONJONCTION

Si Aristote ne traite pas directement du problème de l'aurifaction, il reste que pour lui une espèce ne peut se transformer en une autre, puisqu'à l'intérieur d'une espèce le changement ne peut être opéré qu'entre les qualités contraires d'ordre accidentel. Ainsi, pour l'adapter à l'idée de la transmutation métallique, les alchimistes ont fait subir à la théorie aristotélicienne de nombreuses modifications. Evangelista Quatrami (1527-1602), par exemple, distingue nettement les changements qui consistent en un mouvement opéré entre les qualités contraires accidentelles et se produisant dans le temps, "puisque le temps est la mesure du mouvement", et les changements qui portent sur les formes substantielles s'effectuant à partir d'une matière préparée à recevoir sa forme *in istanzi senza tempo* (dans des instants sans temps).

"Et puisque dans les substances il n'y a pas de contrariété vraie et positive, il s'ensuit que l'acte substantiel ne peut être la matière du mouvement; et bien que la substance se corrompe, elle se corrompt par privation et non pas par positivité du contraire. La transmutation substantielle ne se fait pas de l'acte à l'acte, mais de l'acte à la privation et de la négation à l'acte, cela n'étant pas du véritable mouvement mais de la génération et corruption hors du temps, puisque le temps est la mesure du mouvement."¹¹²

Retenons simplement que les alchimistes s'entendront généralement sur la nécessité de préparer la matière première à recevoir une nouvelle forme et que cette préparation devait s'effectuer par un procédé de corruption qu'ils nommaient également putréfaction, meurtre ou incinération.

Outre l'influence qu'a eue la conception péripatéticienne de la matière et de la forme, il ne faut pas négliger les explications du Stagirite au livre III des *Météorologiques* au sujet de la formation des métaux par l'exhalaison vaporeuse. Aristote y soutient qu'il existe deux types d'exhalaison : "l'une qui est vaporeuse, l'autre qui est fumeuse".

"En effet, c'est l'exhalaison sèche qui, par l'action du feu, produit toutes les roches non métalliques... Quant aux métaux, ils sont tous le résultat de l'exhalaison vaporeuse... qui les produit quand elle est emprisonnée dans le sol... et qu'elle se congèle, à la façon de la rosée

¹¹² **PERIFANO**, Alfredo, (1991), «Alchimie et Philosophie de la nature chez E. Quatrami», in: *Alchimie et philosophie à la renaissance*, Vrin, Paris, 1993, p. 261.

ou de la gelée blanche, lorsqu'elle a été séparée."¹¹³

"Voici également pourquoi tous ces corps subissent le feu et contiennent de la terre: c'est qu'ils renferment de l'exhalaison sèche. Seul l'or résiste au feu."¹¹⁴

Nous remarquons que l'or occupe un statut particulier. Aussi, il semble que ce qui différencie les métaux les uns des autres, c'est la part de terre provenant de l'exhalaison sèche qu'ils contiennent. Aristote reprend ici certaines idées du *Timée*, où Platon explique que la fusibilité des métaux est liée à la présence en eux d'une eau, d'une certaine nature aqueuse et que l'or est le plus parfait des métaux formant un genre n'ayant qu'une espèce. Le propre de ce genre métallique est de ne posséder point de terre.¹¹⁵

Nous retrouverons des conceptions similaires dans le *Rosaire des Philosophes*: "Tous les métaux qui proviennent du mercure sont ductiles et liquéfiables, car leur matière est une substance aqueuse intimement mélangée à une substance terrestre."¹¹⁶ Les alchimistes reprendront également l'idée selon laquelle la terre est l'élément qui cause l'impureté des métaux: "Et comme le corps est impur, il est appelé deuxième élément, à savoir la terre."¹¹⁷

Bernard Joly souligne que la théorie platonicienne du réceptacle semble mieux correspondre que l'hylémorphisme aristotélicien au modèle alchimique du soufre et du mercure, dans la mesure où "Platon semble admettre une existence séparée de la matière première."¹¹⁸ M. Joly tire cette

¹¹³ **ARISTOTE**, *Météorologiques*, III, 6, 378a 22-31, trad. Pierre Louis, Les Belles Lettres, Paris, 1982.

¹¹⁴ *Ibidem*, III, 6 378b 4. Selon **DELHEZ**, R., c'est cette théorie qui serait à l'origine de l'idée alchimique de la conjonction: "Cette conception (la conjonction du soufre et du mercure), promise à tenir une place de choix dans la pensée alchimique, provenait d'une théorie d'Aristote, qui trouvait en l'existence de deux exhalaisons, l'une ignée, l'autre aqueuse, l'explication tant des phénomènes météorologiques que des propriétés des métaux." *De la chimie à l'alchimie*, p. 8.

¹¹⁵ **PLATON**, *Timée*, 59b, trad. Léon Robin, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1950.

¹¹⁶ *Rosaire des philosophes*, p. 152.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 105.

¹¹⁸ **JOLY**, Bernard, (1994), *Rationalité de l'alchimie au XVIIIe siècle*, Vrin, Paris, p. 71, note 22.

conclusion en référence à *Timée*, 50a-51a, où Platon compare successivement la matrice universelle à l'or du bijoutier, à l'excipient du parfumeur et à la terre glaise du potier. Trois arts, faut-il le rappeler, qui avec ceux de la teinture et de la peinture, ont joué un rôle de première importance dans les développements de l'alchimie pré-alexandrine.¹¹⁹

Mentionnons également que Platon n'a pas manqué d'évoquer l'antique théorie du dualisme sexuel pour illustrer la nature de la relation entretenue entre les formes intelligibles et la matrice universelle: "Il convient de comparer ce qui reçoit à la mère, l'original au père, la nature intermédiaire entre les deux à l'enfant..."¹²⁰ Le dualisme sexuel joue, comme nous l'avons vu, un rôle fondamental dans la pensée alchimique. C'est par l'union du roi et de la reine, du soleil et de la lune, du soufre et du mercure, qu'est engendré le fils des philosophes, c'est-à-dire la pierre philosophale qui n'est nulle autre chose que l'or philosophique.

Concluons simplement ces allusions à Platon et Aristote en disant que les alchimistes reprendront l'idée selon laquelle les métaux sont formés dans les entrailles de la terre à partir de deux substances, l'une sèche ou terreuse et l'autre humide ou aqueuse. Parallèlement, ils adhéreront également à l'idée selon laquelle les métaux sont composés de deux principes, à savoir le soufre et le mercure, et ils croiront en l'existence matérielle de ces principes. Cette conception des alchimistes, relativement à l'existence effective de la matière et de la forme n'est pas sans comporter des ressemblances frappantes avec certains aspects fondamentaux de la doctrine stoïcienne.

À cet égard, Bernard Joly a récemment soutenu qu'au XVIII^e siècle, la conception alchimique du soufre et du mercure comme principes matériels des corps, découlait essentiellement de la physique stoïcienne¹²¹. D'après les Stoïciens, écrit Diogène Laërce, "il y a deux principes de l'univers: l'agent et le patient. Le patient, c'est la substance sans qualité, la matière, l'agent, c'est la raison qui est en elle, Dieu."¹²² Spécifions que dans ce contexte "la raison de Dieu n'est rien d'autre qu'un fluide

¹¹⁹ voir: **HALLEUX**, Robert, *Les alchimistes grecs, papyrus de Leyde, papyrus de Stockholm, recettes*, Les Belles Lettres, Paris, 1981, notice, spécialement pp. 30-52.

¹²⁰ *Timée*, 50d.

¹²¹ *Rationalité de l'alchimie au XVIII^e siècle*, pp. 81-95.

¹²² **LAËRCE**, Diogène, VII, 134, cité par B. Joly, p. 88.

matériel."¹²³ Nous pourrions dire de cette conception qu'elle consiste en un réalisme hylé-morphique, autrement dit qu'elle se distingue de l'aristotélisme dans la mesure où elle attribue aux principes à l'état séparé une existence réelle et non uniquement une existence logique: "pour les Stoïciens les principes eux-mêmes existent".¹²⁴

Aussi, c'est le crédit accordé à la puissance divine des étoiles, la théorie des effluves, de l'incessante circulation circumrotatoire du pneuma, qui apparaît avoir été la voie empruntée par les Stoïciens pour rendre compte de la nature des liens entretenus entre Dieu et la matière, entre l'agent et le patient.¹²⁵ Cette force astrale, divine, quintessentielle, diront les alchimistes, est chez les Stoïciens mise en relation avec le feu.

"Les Stoïciens définissent universellement Dieu comme un feu artiste procédant par ordre à la génération du monde, comprenant en soi toutes les raisons des semences à partir desquelles toutes choses naissent fatalement."¹²⁶

Il faut, bien entendu, ne pas confondre ce Feu, principe matériel, avec le feu élémentaire qui est de nature corporelle.

"Il y a deux sortes de feu; l'un sans art et consommant en lui-même ce dont il se nourrit, l'autre artisan, favorisant la croissance et observateur, tel qu'il se trouve dans les plantes et les animaux, celui-ci est la nature et l'âme, la substance des astres est composée d'un tel feu."¹²⁷

Nous verrons que les alchimistes distinguaient également diverses sortes de feu. Pour Bernard Joly, le feu principe est une constante de la pensée alchimique depuis son origine. Nous comprendrons que ce feu soit associé au soufre ou mercure rouge, principe actif volatil et sec, tandis que la matière première correspond, pour sa part, au mercure blanc ou sel, principe passif fixe et aqueux.

¹²³ **CHALCIDIUS**, *In Timaeum*, C.294, cité par JOLY, p. 88.

¹²⁴ *Rationalité de l'alchimie...*, p. 87.

¹²⁵ *Ibidem*, p.80.

¹²⁶ **AÉTIUS**, *Placita*, I, 7, 37, cité par Joly, p. 89.

¹²⁷ **STOBBÉ** rapportant un propos de Zénon, *Eclogarum*, I, 25, cité par B. Joly, p. 90.

Mentionnons qu'en grec le mot "*Theion* signifiait à la fois le soufre et le divin."¹²⁸ "Quant au Mercure, les Grecs et les Latins lui donnent le nom d'eau divine, (*Theion Ūdōr*) qui peut être lu "soufre eau", ce qui fait de ce nom une conjonction d'opposés. N'est-il pas écrit que "notre eau est ignée" (*aqua nostra est ignea*)?"¹²⁹

Disons simplement que les conceptions stoïciennes relatives à l'existence séparée des deux principes correspondent assez bien à celles de nos alchimistes, dans la mesure où, comme nous le verrons ultérieurement, c'est par le feu secret des philosophes, qui en réalité est une eau descendue du ciel, que sont dissipées les noirceurs du commencement de l'œuvre résultant de la régression *ad originem* à l'état chaotique indéterminé de la *prima materia*.

Or, ces allusions à la tradition philosophique ne doivent pas nous faire perdre de vue que les alchimistes se réclamaient avant tout d'une tradition secrète, d'un savoir révélé, leur ayant été transmis par des êtres surhumains tels Isis, Thot/Hermès/Mercure, ou Agathodaimon, comme peuvent en témoigner les textes du *Corpus Hermeticum*, au sujet desquels A.D. Nock précise:

"Sauf le cadre, ils contiennent extrêmement peu d'éléments égyptiens. Les idées sont celles de la pensée philosophique grecque populaire, sous une forme très éclectique, avec ce mélange de platonisme, d'aristotélisme et de stoïcisme qui était alors si répandu; ça et là paraissent des traces de judaïsme et probablement aussi, d'une littérature religieuse dont la source ultime est l'Iran."¹³⁰

Pour Serge Hutin, ce sont les thèses fondamentales de la cosmologie hermétique qui servent de points d'ancrage "autour desquels gravitent toutes les spéculations"¹³¹ des alchimistes. De ces thèses fondamentales, nommons la mise au premier plan d'un principe unique de création ayant "engendré toutes les choses différenciées, par transformations successives."¹³² Soit le célèbre aphorisme de la

¹²⁸ *Rationalité de l'alchimie...*, p. 277.

¹²⁹ **PERROT**, Étienne, (1970) *La voie de la transformation d'après C. G. Jung et l'alchimie*, La fontaine de pierre, Paris, 1980, p. 206.

¹³⁰ *Corpus Hermeticum*, Les Belles Lettres, Paris, 1960, Tome I, p. V.

¹³¹ **HUTIN**, *L'alchimie*, p. 66.

¹³² *Ibidem*, p. 67.

table d'Émeraude: "Et de même que tout vint de l'un, par la méditation d'un seul, de même tout ce qui est né vint de cette chose unique par adaptation."¹³³

Cette cosmologie, qui est en définitive une théogonie, fait foi d'un monde qui se révèle à nous "grâce à la séparation puis à l'union de deux Principes: le Feu, qui joue le rôle de mâle, et la Matière, principe femelle comparé à une immense matrice."¹³⁴

"Alors l'Homme, qui avait plein pouvoir sur le monde des êtres mortels et les animaux sans raison, se pencha à travers l'armature des sphères, ayant brisé au travers leur enveloppe, et il fit montre à la nature d'en bas de la belle forme de Dieu. Quand elle l'eut vu qui avait en lui-même la beauté inépuisable et toute l'énergie des gouverneurs jointe à la forme de Dieu, la Nature sourit d'amour, car elle avait vu les traits de cette forme merveilleusement belle de l'Homme se refléter dans l'eau et son ombre sur la terre. Pour lui, ayant perçu cette forme à lui semblable présente dans la Nature, reflétée dans l'eau, il l'aima et il voulut habiter là. Dès l'instant qu'il le voulut, il l'accomplit, et il vint habiter la forme sans raison. Alors la Nature, ayant reçu en elle son aimé, l'enlaça toute, et ils s'unirent, car il brûlaient d'amour."
Poimandres, I, 14.

Disons simplement que selon Jung, la symbolique de l'Anthropos mise de l'avant dans ce passage joue un rôle de premier plan dans l'histoire de l'alchimie.

Or, c'est une chose que d'admettre que le soufre soit un Feu divin dispensateur des énergies célestes et qu'il doive venir féconder, imprégner, donner forme à la "matière sans raison" qui est le mercure blanc, principe passif. Reste maintenant à envisager les questions relatives au rôle que doit jouer l'alchimiste lui-même dans ce procédé de mise en œuvre. Il nous faut donc aborder les questions relatives aux rapports existant entre *theoria* et *practica* alchimique car celles-ci sont intimement liées aux conceptions entourant l'idée alchimique de la conjonction et son interprétation psychologique.

¹³³ *La table d'émeraude*, trad. P. A. Riffard, in: *Anthologie de l'ésotérisme Occidental*, Robert Laffont, Paris, 1990, p. 670.

¹³⁴ *L'alchimie*, p. 66.

2.3.1

PRÉSÉANCE DE LA *THEORIA* SUR LA *PRACTICA* ALCHIMIQUE

Sur le plan épistémologique, le rapport entre *theoria* et *practica* alchimiques est conçu d'une façon opposée à la nôtre: "la pratique n'infirmes pas la théorie; si la pratique ne donne pas les résultats annoncés, c'est seulement la preuve que l'on s'est trompé".¹³⁵ L'alchimie est bien loin de nos méthodes hypothético-déductivistes. La réalisation du Grand Œuvre est une chose merveilleuse qui fut accomplie par les anciens maîtres une fois pour toutes et qu'il s'agit de réaliser à nouveau à l'aide des indications qu'ils nous ont léguées. Cette primauté de la *theoria* amène l'alchimiste à "pratiquer mentalement auparavant ce qui va se produire en laboratoire".¹³⁶

Afin de mieux cerner le rôle joué par l'exercice des visualisations mentales dans le cadre de la problématique qui nous préoccupe ici, nous comparerons deux interprétations anciennes divergentes du statut épistémologique de l'alchimie, l'une pouvant être qualifiée d'exotérique, l'autre d'ésotérique.¹³⁷ Il ne s'agit donc pas de développer les implications philosophiques qui découlent respectivement de telles interprétations, mais uniquement de montrer en quoi de tels exercices pouvaient ou non favoriser "la perturbation du mécanisme logique de la conscience profane de l'état de veille", autrement dit, de montrer en quoi la mise en application des principes qui définissent l'idée ésotérique de la conjonction favorisait un abaissement de la tension qui caractérise la conscience et permettait de faire l'expérience vivante des imaginations.

Pour des philosophes comme Vincent de Beauvais, Hughes de Saint-Victor ou Saint Thomas d'Aquin, il semble que l'alchimie ait été essentiellement un art mécanique, c'est-à-dire non pas une *scientia* qui établit les principes, qui examine les causes, mais un *ars* se limitant à la sphère de l'opération manuelle, au domaine du comment. C'est à la physique, science théorique, qu'il revient d'établir les principes, de connaître le pourquoi concernant les êtres de la nature. L'alchimiste, pour

¹³⁵ **BARTHÉLEMY**, Pascale, (1991), "Du Belutage alchimique: La méthode de G. Sedacer", in: *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, p. 89.

¹³⁶ *Ibidem.*, p. 89.

¹³⁷ Voir: **MANDOSIO**, J.-M., (1991), "L'alchimie dans les classifications des arts et des sciences", in: *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, pp. 12-18.

sa part, ne ferait que s'exercer à accélérer les processus de la nature en imitant celle-ci dans ses opérations. Ainsi, bien que la physique se constitue indépendamment des arts, il reste qu'une théorie du "mécanisme" des opérations pratiquées en laboratoire existe nécessairement, puisque l'artiste s'applique à manipuler des êtres déterminés par des principes dont la nature a été démontrée théoriquement.

"L'artisan peut fort bien ne pas posséder la théorie de son art; cette théorie n'en existe pas moins. C'est ce qui explique que les arts mécaniques puissent être subordonnés à des sciences, dont ils ne forment pas une partie, mais qui contiennent les principes qui les rendent eux possibles."¹³⁸

Dans ces conditions, l'expérience de pensée de l'alchimiste doit se limiter à la sphère mécanique de l'opération manuelle, au domaine du comment, sans aucunement verser dans des considérations d'ordre théorique, et encore moins métaphysique, puisque la réalisation de l'œuvre ne consiste en rien d'autre que l'accélération d'un processus naturel entièrement autonome.

Or, l'expérience de pensée alchimique se présente à nous différemment si l'accomplissement de l'œuvre nécessite l'intervention de puissances surnaturelles. Pour Guillaume Arragos (1513-1610), en effet, la chimie comporte une partie naturelle et une partie surnaturelle. Le principe de mouvement de la chimie naturelle est la nature. L'artiste ne fait alors qu'accélérer un processus naturel autonome; il est agent par accident. L'agent par essence de l'alchimie naturelle est la nature. La chimie naturelle, soutient Arragos, est aussi physique, puisque l'intellect qui raisonne peut faire la théorie des principes et des causes à l'œuvre dans le laboratoire. Toutefois, "la théorie physique n'est pas indispensable pour la pratique de la chimie naturelle."¹³⁹

Disons d'emblée que dans l'élaboration de la pierre philosophale les principes de la chimie naturelle ne sont à l'œuvre que dans la phase de préparation de la matière première. Chez Évangélista Quattrami, nous avons vu à la page 47, que cette phase consistait en une putréfaction, c'est-à-dire en une corruption de la substance qui allait de la privation à la négation, et ce dans le but d'obtenir une matière prête à recevoir sa forme *in istanzi senza tempo*.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 13.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 17.

Mais revenons au témoignage d'Arragos. Nous remarquons que jusqu'ici il n'est pas en désaccord avec le point de vue exprimé par ses prédécesseurs et rien ne nous permet encore d'envisager en quoi la pratique alchimique pouvait favoriser un abaissement de la tension qui caractérise l'unidirectionnalité de la fonction dominant la conscience. C'est dans la définition qu'Arragos fournit de la chimie surnaturelle que nous trouverons certains indices nous permettant de mieux évaluer le type d'attitude qui devait être adopté par l'alchimiste en vue d'accéder à l'état de conscience propice à la réalisation de l'Œuvre.

Arragos poursuit en précisant que l'alchimie, dans sa partie surnaturelle, a, comme principe de mouvement "le ciel, sous la forme de la quintessence, vertu céleste, qui est de nature divine."¹⁴⁰ C'est cette vertu céleste qui doit venir féconder la matière première de l'œuvre alchimique après que celle-ci ait été préparée suivant les principes de la chimie naturelle. L'agent par essence de la chimie surnaturelle est le ciel, "puisque la main de l'artiste est mue par un mouvement surnaturel... seul un chimiste métaphysicien **nécessairement inspiré**, peut faire descendre dans la matière cette vertu céleste."¹⁴¹ Et Mandosio conclut: "La conception qu'Arragos se fait de l'alchimie est beaucoup plus informée et précise que celle des classificateurs dominicains du XIIIe siècle."¹⁴²

Dans ces conditions, les principes qui rendent possible la transmutation ne relèvent plus exclusivement de la physique (dans la mesure où ils ne sont plus démontrables par l'intellect qui raisonne), mais relèvent au contraire d'une métaphysique, pour ne pas dire d'une théologie astrale, et ne sont donc accessibles que par des moyens spirituels, *deo concedente*. L'artiste ne fait pas que simplement imiter un processus naturel autonome, mais participe à l'acte même de création, en intervenant en tant qu'intermédiaire entre le plan de la matière et celui de la divinité.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 17. "Sous le profil gnoséologique, dit Claude **Gagnon**, justement pour le caractère polyfonctionnel ou de toute façon pour le caractère exceptionnel (*insuetudo*) du processus qui est activé, les théories alchimiques présupposent souvent ou font recours à un procédé cognitif à plusieurs plans superposés, en déterminant ainsi deux modalités discontinues de connaissance: l'une rationnelle, scientifique (*experimentum et ratio*); l'autre où l'on renvoie à des *canones alchemicos sive divinos*, c'est-à-dire à des instruments cognitifs différents et dépassant la raison (*ratio*)." *Alchimie et philosophie au Moyen Âge*, (1980), Éd. Univers inc., Montréal, p. 50.

¹⁴¹ "L'alchimie dans la classification des arts et des sciences", p. 17.

¹⁴² *Ibidem*, p. 17.

Conséquemment, l'expérience de pensée ne peut plus se limiter à la sphère mécanique de l'opération manuelle.

Anticipons sur nos développements en disant que du point de vue de l'interprétation psychologique jungienne, la phase de corruption de la matière première correspond au processus de confrontation avec l'inconscient, soit la prise de conscience des contenus incompatibles, la prise de conscience des représentations symptomatiques de l'unidirectionnalité excessives de la personnalité. La phase d'imprégnation, de fécondation de la matière première correspond, pour sa part, à une différenciation de l'inconscient, à l'établissement d'une relation effective avec l'anima. C'est ici qu'intervient la méthode synthétique d'amplification des produits de l'imagination qui ne sont plus symptômes, mais symboles. Les symboles médiateurs de la relation à l'inconscient à travers lesquels le sujet peut apprivoiser les multiples contenus de la psyché, ses contenus aussi bien personnels que collectifs.

À noter que les présentes considérations sont d'ordre théorique; en pratique, ces deux phases alternent, ou plutôt s'entre-déterminent, dans un jeu complexe. Il en va sensiblement de même pour l'ordre des phases de transformations de l'alchimie théorique. Nous verrons, en effet, que la deuxième phase de l'œuvre, la phase circumrotatoire proprement philosophique, consiste en une spiritualisation des corps et une corporification des esprits. Cette phase est la plus longue de l'œuvre et fait état du processus définissant le passage de la pierre au noir à la pierre au blanc, soit le *temps* qui va de la première à la deuxième conjonction du soufre et du mercure.

Pour obtenir la pierre philosophale, l'alchimiste doit veiller à bien guider les époux afin que les noces se consomment et produisent de leurs fruits; mais il ne suffit pas pour cela de connaître les bons ingrédients, ou les régimes de chaleur appropriés. Il faut encore être muni d'une patience à toute épreuve et posséder la science des choses invisibles, *deo concedente*.

"Et prends garde au début de brûler ses fleurs et sa verdure, et ne recherche pas à parfaire rapidement ton œuvre, et veille à ce que ta porte soit bien fermée, pour que ce qui est à l'intérieur ne puisse s'envoler¹⁴³, et, avec la permission de Dieu, tu parviendras ainsi au résultat. La nature effectue son opération peu à peu. Et je veux que tu agisses ainsi, et surtout que ton imagination soit selon la nature. Et vois selon la nature, grâce à laquelle les corps sont régénérés dans les entrailles de la terre. Et imagine cela au moyen de l'imagination vraie

¹⁴³ Il s'agit ici du scellage hermétique du vase.

et non fantastique."¹⁴⁴

La préséance de la *theoria* sur la *practica* alchimique signifie donc plus que la simple subordination du savoir-faire pratique à une connaissance purement théorique; elle implique l'efficacité d'un plan d'existence situé entre le sensible et l'intelligible à partir duquel procède l'opérativité philosophale.

"Les alchimistes, comme les mystiques, admettent donc l'existence d'un monde intermédiaire, lieu des "corps subtils", monde des Idées-Images, des Figures-Archétypes, à mi-chemin entre le spirituel et le corporel, et auquel Henry Corbin donnera, dans le cadre du soufisme en particulier, le nom de *mundus imaginalis*."¹⁴⁵

¹⁴⁴ *Rosaire des philosophes*, p. 35.

¹⁴⁵ **BONARDEL**, F., (1984), "Jung et l'alchimie", in: *Cahier de l'Herne*, Éditions de l'Herne, Paris, 1984, p. 185.

2.3.2 LES EXERCICES À L'ORATOIRE: *MEDITATIO ET IMAGINATIO*

Nous ne devons pas sous-estimer l'importance des activités pratiquées à l'oratoire; elles ont une incidence sur l'ensemble de l'*Opus Alchymicum*. L'oratoire est le lieu privilégié où l'alchimiste doit s'adonner à la lecture des textes théoriques¹⁴⁶ et à la prière, mais également à la pratique d'exercices spirituels, psycho-mentaux, spécifiques: *meditatio et imaginatio*. Il ne fait aucun doute aux yeux de Jung que ce sont là des activités qui jouent un rôle de premier plan dans l'élaboration de la pierre philosophale. "The concept of *imaginatio* is perhaps the most important key to the understanding of the *opus*."¹⁴⁷

Observons brièvement ce qui en est de ces deux exercices en nous référant à ce qu'en dit Martin Ruland dans son *Lexicon Alchimiae*. D'abord pour ce qui est de la *meditatio*: "The word *meditatio* is used when a man has a inner dialogue with someone unseen. It may be God, when he is invoked, or with himself, or with his good angel."¹⁴⁸ L'importance de la *Meditatio* est attestée, nous dit Jung, par sa réitération constante de la part des auteurs. C'est un exercice analogue au *Coloquio* de Saint Ignace de Loyola: "Le colloque se fait, proprement, comme un ami parle à un ami, ou un serviteur à son maître."¹⁴⁹ Ces définitions montrent bien qu'il ne s'agit point d'un exercice de type réflexif à ranger parmi les processus aperceptifs actifs, mais bien d'un dialogue intérieur, avec *l'autre en soi-même*. Pour Jung, c'est donc ce rapport dynamique avec l'inconscient qui constitue la part essentielle de l'œuvre alchimique et qui fournit la clé à sa compréhension.

¹⁴⁶ Il faut distinguer les textes pratiques décrivant les étapes techniques du travail en laboratoire, des textes théoriques qui introduisent aux fondements philosophiques et métaphysiques de l'œuvre. "The *Rosarium Philosophorum*, subtitled *secunda pars alchimiae*, is such a *theoria* in the true sense of a *visio*." ; *Psychology and Alchemy*, p.290, note 3.

¹⁴⁷ *Psychology and Alchemy*, p. 279.

¹⁴⁸ **RULAND**, Martin, (1612), *Lexicon Alchimiae, sive Dictionarium Alchemisticum*, Francfort. Cité par Jung, *Psychology and Alchemy*, p. 274.

¹⁴⁹ **DE LOYOLA**, Ignace, (1544), *Exercices spirituels*, Paris, Desclée, 1985, p. 59.

"The use of the term "meditation" in the Hermetic dictum, "And as all things proceed from the One through the meditation of the One"¹⁵⁰ must therefore be understood in the alchemical sense as a creative dialogue, by means of which things pass from an unconscious potential state to a manifest one."¹⁵¹

L'idée est que par un dialogue avec Dieu, ou les anges, ou quelconque autre entité céleste, la matière première se trouve davantage spiritualisée. Bien qu'il ne soit pas aisé de saisir, à prime abord, dans quelle mesure et précisément par quels moyens la pratique de la *Meditatio* à l'oratoire pouvait agir sur ce qui se produisait au sein même du vase, il ne faut pas perdre de vue que l'alchimie semble procéder, comme nous l'avons vu, d'une théologie astrale et que la théorie des effluves célestes y joue un rôle de première importance. Cette prise en considération a l'avantage de rendre intelligibles certains passages qui autrement demeurent pratiquement inaccessibles.

"Therefore study, meditate, sweat, work, cook... so will a healthful flood be opened to you which comes from the Hearth of the Son of the Great World, a Water which the Son of the Great World pours from his Body and Heart, to be for us a True and Natural Aqua Vitae..."¹⁵²

Ruland définit pour sa part l'*Imaginatio*: "*Astrum in homine, coeleste sive supracoeleste corpus.*"¹⁵³ Et au mot *Astrum*, on trouve la définition suivante: "*Virtus et potentia rerum, ex praeparationibus acquisita.*"¹⁵⁴ La pratique de l'*imaginatio* permettait à l'alchimiste d'engendrer une vertu céleste dotée d'un pouvoir ayant la propriété d'agir dans le monde sensible. Ce corps céleste (*coeleste corpus*) apparaît de la sorte sous les traits d'un corps subtil, à demi spirituel dans sa nature; donnant accès à la région intermédiaire entre les plans sensible et intelligible: "Lieu où les corps se spiritualisent et où les esprits prennent corps, ce monde est l'indispensable milieu intégrateur et creuset sans lequel

¹⁵⁰ Sentence tirée de la *Table d'émeraude*.

¹⁵¹ *Psychology and Alchemy*, p. 274.

¹⁵² **KHUNRATH**, (1597), *Von hylealischen, das ist, primateria-lischen catholischen, oder allgemeinen natürlichen Chaos*, Magdberg, p. 274, cité par Jung, *Psychology and Alchemy*, p. 275.

¹⁵³ *Lexicon Alchemiae*.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

aucune transmutation ne peut avoir lieu."¹⁵⁵ Sur le plan de l'interprétation psychologique jungienne, ce milieu intégrateur, creuset de l'expérience, marque le point précis où se croisent les chemins respectifs du conscient et de l'inconscient. Pour l'alchimiste, c'est un lieu sacré auquel il faut porter religieusement respect et attention. C'est précisément le lieu auquel donne accès l'imagination vraie et non fantastique. Tel est l'univers symbolique qui médiatise la relation *artifex/artefact*.

Pour Paracelse, l'imprégnation de la matière première, la transmutation métallique, s'effectuait en pratiquant l'*Imaginatio*: "This consists in the confirmation of the mind beyond all bodily and mechanic work."¹⁵⁶ Il s'agit donc de préparer une forme astrale, quintessentielle, qui devra être ingressée dans la matière que l'on cherche à exalter. Nous reviendrons sur ce point lorsqu'il sera question du feu philosophique.

Au sujet de la pratique de l'*imaginatio*, Serge Hutin relate que sur la page titre du célèbre *Mutus Liber*, figure l'alchimiste endormi au pied de l'échelle de Jacob. Il précise qu'il ne s'agit point d'un sommeil ordinaire, mais de songes hermétiques où l'esprit quitte le corps pour voyager dans les régions supérieures. L'alchimiste, dit-il, voyage "par l'exercice magique de l'imagination, figuré de manière plus précise dans la troisième planche, celle où le couple alchimique¹⁵⁷ navigue à travers les plans supérieurs, superposés, de l'existence manifestée."¹⁵⁸ On sait que les Rosicruciens parleront plus tard de "projection" du corps subtil dans le monde astral, de voyages astraux et des divers plans astraux.¹⁵⁹ Aussi, notons que l'existence du monde astral est au fondement de bien des pratiques

¹⁵⁵ **BONARDEL** Françoise, *L'hermétisme*, (1985), Que sais-je?, Paris, p. 118.

¹⁵⁶ **PARACELSE**, *De vita longa*, Lib. IV, Cap. VI, cité par Jung, *Paracelsus as a Spiritual Phenomenon*, (1942), C.W., vol. 13, p. 137.

¹⁵⁷ Il s'agit de l'alchimiste et de sa *soror mystica*.

¹⁵⁸ **HUTIN**, S., (1977), *La vie quotidienne des alchimistes au moyen âge*, Biarritz, Hachette, p. 94.

¹⁵⁹ De récentes recherches en laboratoire menées par le département d'études oniriques de l'université Stanford ont développé la notion de rêve lucide pour expliquer ce type d'expériences. D'ailleurs, il faut mentionner que le département de psychologie de l'université de Montréal poursuit ces recherches à l'heure actuelle. La question n'est donc pas de savoir si de tels phénomènes existent réellement, mais bien de comprendre quelles sont leurs significations réelles, c'est-à-dire leurs influences potentielles dans l'équilibre de la vie psychique. Pour reprendre les mots de Bernard Joly: "L'entreprise réductrice d'un rationalisme étroit facilite le développement d'un ésotérisme aventureux." *Rationalité de*

magiques traditionnelles; il suffit pour s'en convaincre de consulter l'œuvre d'Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheym.

"In an age when there was yet no empirical psychology such a concretization was bound to be made, because everything unconscious, once it was activated, was projected into matter, -that is to say, it approached people from outside."¹⁶⁰

Sur le plan de l'interprétation psychologique, s'il existe une différence entre l'*imaginatio* et la *meditatio* il semble que celle-ci touche moins la nature du phénomène que son intensité. Au sens où dialogue intérieur, expérience de pensée, vision, voyage astral et songe hermétique, manifestent à des degrés divers l'expérience des alchimistes du seul et unique monde imaginal (*mundus imaginalis*).

Rappelons que selon Aétius "les Stoiciens définissent universellement Dieu comme un feu artiste procédant par ordre à la génération du monde..." Rappelons également que Stobbé nous rapporte un propos de Zénon, à l'effet que ce feu artiste est le feu supérieur "favorisant la croissance et observateur, tel qu'il se trouve dans les plantes et les animaux, celui-ci est la nature et l'âme, la substance des astres est composée d'un tel feu." Les alchimistes soutiennent que l'exercice de l'*imaginatio* lors de la phase circumrotatoire de l'œuvre a pour effet d'effectuer la transmutation de la matière première.

l'alchimie, p. 24.

¹⁶⁰ *Psychology and Alchemy*, p. 277.

2.4 LE MERCURE COMME REPRÉSENTATION SYMBOLIQUE DU SOI

Nous avons pu remarquer que toutes les théories précédemment mentionnées faisaient état d'un dualisme des principes constituants, soit les couples: forme/matière, exhalaison sèche/exhalaison humide, terreux/aqueux, intelligible/sensible, mâle/femelle, Dieu/matière, agent/patient, astral/terrestre, feu/eau... Bien que ces théories ne fassent état que du "noyau dur" de l'éclectisme alchimique, ils ne démontrent pas moins la diversité des perspectives sous lesquelles pouvait être abordée l'image de la conjonction. Ce qui s'accorde avec ce que nous avons vu précédemment, à savoir que cette image, bien qu'elle désigne d'abord le composé de mercure et de soufre, possédait en outre un nombre considérable de synonymes, fruits de la méthode didactique empruntée par l'alchimie qui est un mode de pensée par correspondance, c'est-à-dire analogique, d'un mode de pensée qui, en langage psychologique, est désigné comme étant l'amplification, soit une méthode intuitive d'explication faisant état d'un mode passif d'aperception utilisée pour l'élucidation des symboles et à travers laquelle les contenus faisant objet de la projection prennent graduellement un sens défini pour être finalement assimilés par le conscient. C'est en ce sens que nous comprenons la position de Dom Pernety lorsqu'il soutient: "C'est à travers l'intelligence de ces noms si différents d'une même chose que consiste tout le secret de l'art." ¹⁶¹

Dom Pernety dit encore: "L'on connaît les vrais Philosophes à la matière qu'ils emploient pour le magistère."¹⁶² Nous avons vu que le terme "matière première" pouvait désigner aussi bien le mercure que le soufre, que leur composé, et que c'est ce terme précisément qui comportait un nombre quasi illimité de synonymes. Or, s'il est une matière dont les multiples appellations caractérisent mieux que toutes autres la diversité et l'unité de la substance-principe à partir de *quoi* procède l'*opérativité philosophale*, c'est de toute évidence le Mercure. "Les Philosophes chymiques disent que leur Mercure est mâle et femelle, ou androgyne; mais lorsqu'ils parlent en particulier de femelle, ils entendent mercure et par mâle, le soufre."¹⁶³ Si nous nous rapportons à la définition de Dom Pernety que nous avons donnée à la page 43, on comprend mieux pourquoi le soufre pouvait avoir comme

¹⁶¹ *Dictionnaire mytho-hermétique*, p. 208.

¹⁶² *Ibidem*, p. 214.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 129.

synonyme le mercure rouge, alors que le mercure blanc désignait pour sa part le principe passif; l'un et l'autre constituent les principes secondaires du principe premier qu'est le mercure androgyne ou matière première de l'œuvre. Les diverses significations du Mercure méritent donc d'être examinées davantage, sans tenter à tout prix de résoudre les contradictions qu'elles suscitent, car comme nous venons de le voir, le Mercure est double et en lui, avec lui et par lui les opposés sont unifiés; le mercure est l'*alpha* et l'*omega* du processus alchimique et c'est pourquoi on le nomme également *Azoth*.¹⁶⁴

L'analyse qui suivra s'inspire principalement de l'étude de 1942, *L'esprit Mercure*¹⁶⁵ (*Der Geist Mercurius*), présentée par Jung dans le cadre d'une conférence Eranos ayant pour thème: "Le principe hermétique dans la mythologie, la gnose et l'alchimie." Les expressions latines que nous retranscrivons ici sont fournies par Jung. Bien qu'elles peuvent sembler inhabituelles, ce sont des expressions communes à l'intérieur de la tradition alchimique. Quiconque s'adonne le moindrement à cette littérature aura tôt fait de le constater.¹⁶⁶

¹⁶⁴ "Le terme *Azoth* doit être regardé comme le principe et la fin de tout corps... comme il contient la première et la dernière lettre des trois langues matrices, l'*Aleph* et le *Thau* des Hébreux, l'*Alpha* et l'*Omega* des Grecs, l'*A* et le *Z* des Latins." *Dictionnaire mytho-hermétique*, p. 62.

¹⁶⁵ **JUNG**, C.G., *The Spirit Mercurius*, (1942), C.W., vol. 13.

¹⁶⁶ Au sujet de cette littérature, Jung distingue quatre principaux groupes de textes qu'il classe essentiellement par époque. Le premier groupe rassemble les auteurs anciens, surtout Grecs, mais aussi Arabes. Il s'agit en somme, dit-il, des textes qui ont été édités par M. Berthelot. Ils datent de l'époque allant du I^{er} au VIII^{ème} siècles. On compte parmi leurs auteurs des personnages tels Zosime de Panopolis, le Pseudo Démocrite, Komarios. Le deuxième groupe comprend des textes le plus souvent traduits par les premiers latinistes, entre le IX^{ème} et le XIII^{ème} siècles. On y distingue deux branches principales. La première serait constituée des ouvrages dérivés de l'école d'Harran et présenterait de nombreuses similitudes doctrinales avec les écrits du *Corpus Hermeticum*. La deuxième branche comprend, pour sa part, les textes qui, sans relever directement de la pensée arabe, ont tout de même été marqués de son influence. On pense ici aux œuvres attribuées à des philosophes tel Geber, Avicenne ou encore le pseudo-Aristote. Le troisième groupe couvre la période allant du XIV^{ème} au XVIII^{ème} siècles. C'est de loin le plus imposant. On pense alors à des auteurs comme Jean de Rupescissa, Raymond Lulle, Arnaud de Villeneuve, Lampsprinck, Michel Maier et nombre d'anonymes, comme en fait foi le mystère entourant l'auteur du *Rosarium Philosophorum*. Enfin, le quatrième groupe comprend également des textes des XVI^{ème} et XVIII^{ème} siècles, mais qui furent écrits directement en langues modernes. Nommons: Nicolas Flamel, Paracelse, Khunrath, Basile Valentin. "After that, alchemy fell into decline, which is why I have only occasionally used eighteenth-century texts." *Ibidem*, p. 206.

Il faut en premier lieu distinguer le mercure commun (*mercurius crudus sive vulgaris*)¹⁶⁷ du Mercure philosophique (*mercurius philosophicus*), le premier étant le vif-argent (Hg), le second, l'Arcane du magistère. Les alchimistes le nomme également argent-vif pour le distinguer du premier!¹⁶⁸ Le Mercure philosophique, s'il partage parfois certaines de ses qualités externes avec le vif-argent, demeure de nature radicalement différente. Il est l'humide radical (*humidum radicale*). On le nomme également eau permanente (*aqua permanens*), eau de vie (*aqua vitae*), eau blanche (*aqua alba*), eau sèche (*aqua sicca*).¹⁶⁹

"C'est l'eau permanente, l'eau de vie et de mort, le lait de vierge, l'herbe d'ablution, la fontaine animée qui fait que celui qui en boit ne meurt pas. Il reçoit la couleur, il est la médecine, et fait acquérir les couleurs. C'est ce qui mortifie, dessèche et humecte, ce qui réchauffe et refroidit. Il opère des effets contraires suivant la mesure de son régime."¹⁷⁰

Notons que le Mercure ne comporte pas uniquement des aspects positifs, c'est également une eau de mort qui mortifie et dessèche. Cette citation témoigne bien du caractère paradoxal du Mercure. À preuve, il peut tout aussi bien désigner un élément ou un principe de nature ignée, qu'il s'agisse du feu commun ou, comme le dit Philalethes, du "feu invisible, travaillant en secret"¹⁷¹. Soit le feu secret des philosophes, "the universal and scintillating fire of the light of nature (*lumen naturae*), which carries the heavenly spirit within it."¹⁷² C'est donc à bon droit que Dom Pernety dit du feu qu'il "putréfie et fait ensuite germer de nouvelles et différentes choses."¹⁷³ Il semble s'accorder en cela avec les dires du disciple de Paracelse, Gérard Dorn, pour qui, soutient J.-F. Marquet, il est également essentiel de distinguer deux types de feu:

¹⁶⁷ *The Spirit Mercurius*, p. 207.

¹⁶⁸ *Dictionnaire mytho-hermétique*, p. 56: "Il faut faire attention qu'argent-vif et vif-argent n'est pas la même chose. Le vif-argent est le mercure vulgaire, et l'argent-vif est celui des philosophes hermétiques."

¹⁶⁹ *The Spirit Mercurius*, p. 207.

¹⁷⁰ *Rosarium Philosophorum*, p. 218.

¹⁷¹ **PHILAETHES**, "Metallorum metamorphosis", in: *Museum Hermeticum*, p. 766, cité par Jung, *The Spirit Mercurius*, p. 209.

¹⁷² **SIEBMACHER**, "Hydrolithus sophicus", seu Aquarium sapientium, in: *Museum Hermeticum*, p. 84, cité par Jung, *Ibidem*, p. 209.

¹⁷³ *Dictionnaire mytho-hermétique*, *op. cit.*, p. 132.

"Le soufre céleste est un feu habitant à sa vraie place, et donc patent, positif, formateur et vivificateur, alors que le soufre terrestre est un feu déplacé ou en exil, un feu intérieur ou central qui, laissé à lui-même, fonctionne avant tout comme agent de corruption et de destruction. Ce feu souterrain, malgré sa connotation nettement maléfique, a cependant une fonction positive - celle de rendre la terre, une fois celle-ci abîmée par la faute, plus malléable et plus susceptible de recevoir l'empreinte génératrice du feu supérieur."¹⁷⁴

Nous ne devons pas être surpris si le feu mercuriel (*ignis mercurialis*) était également mis en relation avec le feu des enfers situé au centre de la terre.¹⁷⁵ Nous ne pouvons manquer d'évoquer ici le célèbre logogriphe de Basile Valentin *Vitriol*: "*Visitabis interiora terrea, rectificando et invenies occultum lapidem*".¹⁷⁶ Les alchimistes, dit Jung, ne concevaient pas l'enfer, en l'occurrence son feu, le feu de la corruption, de la putréfaction, comme étant de nature absolument étrangère à la divinité. Au contraire, ils le concevaient plutôt comme le pôle nécessaire d'une réalité transcendante se définissant comme la *coincidentia oppositorum* par excellence.¹⁷⁷ Le Mercure est double (*duplex, rebis*) et en lui les opposés sont unifiés. Sur le plan de l'interprétation psychologique le Mercure est le symbole unificateur. "The paradoxical nature of *Mercurius* reflects an important aspect of the self, the fact, namely, that it is essentially a *complexio oppositorum*."¹⁷⁸

En situant la divinité au coeur même de la matière, la gnose alchimique récuse à la fois la notion d'un créateur *extra naturam* et la thèse chrétienne de la *privatio boni*. L'attitude chrétienne, dit Jung, opère une scission définitive entre les opposés et exige de la part des fidèles une attitude difficilement compatible avec l'essence même de la vie humaine.¹⁷⁹ Ces considérations ont leur importance dans

¹⁷⁴ **MARQUET**, J.-F., (1993), "Philosophie et alchimie chez Gérard Dorn", in: *Alchimie et Philosophie à la Renaissance*, p. 216.

¹⁷⁵ *The spirit Mercurius*, p. 210.

¹⁷⁶ *Dictionnaire mytho-hermétique*, p. 375. Bien que cette appellation puisse parfois désigner un corps chimique tel le vitriol romain, on voit qu'il n'en est pas toujours ainsi. Aussi, bien malin celui qui entreprenant pour la première fois la lecture d'un texte alchimique saurait deviner en croisant ce mot, ou un autre tel *Azoth*, le sens caché qui lui aurait été délibérément donné par son auteur.

¹⁷⁷ *The Spirit Mercurius*, p. 210.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 241.

¹⁷⁹ *Psychology and Alchemy*, p. 22.

la mesure où Jung voit dans l'alchimie la manifestation d'un courant de pensée qu'il faudrait situer dans une relation de complémentarité au Christianisme. L'alchimie viendrait selon lui compenser l'unilatéralité, l'inflexibilité, de l'attitude chrétienne face au problème des opposés, aux problèmes des contradictions morales de la nature humaine.

"The point is that alchemy is rather like an undercurrent to the Christianity that ruled on the surface. It is to this surface as dream is to consciousness, and just as the dream compensates the conflicts of the conscious mind, so alchemy endeavours to fill in the gaps left open by the Christian tension of opposites."¹⁸⁰

Jung souligne que la figure centrale de l'alchimie, le Mercure, sera fréquemment représentée par le serpent, animal chthonien par excellence, et plus souvent encore par le dragon ailé, *monstrum* paradoxal combinant les attributs du serpent à ceux de l'oiseau, animal ouranien. Sans oublier l'antique *Ouroboros*, le serpent qui se mord la queue, symbole de la parfaite autarcie du principe mercuriel.

"Le recul des symboles thériomorphes dans le christianisme est ici compensé par l'abondance des figures animales allégoriques, qui ne conviennent pas mal à la "Mère Nature". Tandis que les figures chrétiennes procèdent de l'esprit, de la lumière et du bien, celles de l'alchimie naissent de la nuit, de la noirceur, du poison et du mal." 181

Le symbole du Christ, dit Jung, ne touche qu'à la partie lumineuse, céleste du Soi et laisse de côté sa partie obscure, chthonienne. Cette contrepartie obscure est figurée dans le Christianisme par le symbole du Diable. "The Self is a union of opposites *par excellence*, and this is where it differs essentially from the Christ-symbol."¹⁸²

S'il est clair, donc, que le Mercure des alchimistes est plus que du simple vif-argent, nous sommes bien loin pourtant d'avoir épuisé les dénominations qui lui étaient attribuées.

"The concept swells dangerously and we begin to perceive that the end is nowhere in sight.

¹⁸⁰ *Ibidem* p. 23.

¹⁸¹ *Psychologie du transfert*, p. 189.

¹⁸² *Psychology and Alchemy*, p. 19.

Therefore we would rather not tie this concept prematurely to any special meaning, but shall content ourselves with stating that the philosophic Mercurius, so dear to the alchemists as the transformative substance, is obviously a projection of the unconscious, such as always takes place when the inquiring mind lacks the necessary self-criticism in investigating an unknown quantity."¹⁸³

Contentons-nous d'ajouter que lorsque le Mercure est nommé élément aérien (*elementum aereum*) ou esprit volatil (*spiritus volans*), il s'agit le plus souvent de ce que nous appellerions de l'air, un gaz, de la fumée.¹⁸⁴ "C'est un élément aérien, fuyant le feu. Quand une partie de lui est fixée, il accomplit une oeuvre sublime et c'est un esprit volatil."¹⁸⁵ Si, par contre, nous le désignons plus spécifiquement du nom de corps spirituel (*spirituale corpus*) ou d'esprit visible mais non palpable (*spiritus visibilis tamen impalpabilis*), alors il renvoie à quelque chose qui se rapproche davantage de la nature de l'âme en tant que "corps subtil" ou "souffle de vie".¹⁸⁶ Avicenne, dit Jung, n'avait pas hésité à identifier le Mercure à l'*anima mundi*. Pour Siebemacher: "He is the spirit of the Lord which fills the whole world and in the beginning swam upon the waters."¹⁸⁷ Le Mercure tue et vivifie, dissout et coagule (*solve et coagula*); il est à la fois aqueux et igné, terrestre et céleste; c'est un corps, mais c'est aussi un esprit, l'Esprit universel gouvernant les trois mondes, minéral, végétal et animal.

"Mercurius stands at the beginning and end of the work: he is the *prima-materia*, the *caput-corvi*, the *nigredo*; as dragon he devours himself and as dragon he dies, to rise again as the *lapis*. He is the hermaphrodite that was in the beginning, that splits into the classical brother-sister duality and is reunited in the *coniunctio*, to appear once again at the end in the radiant form of the *lumen novum*, the stone. He is metallic yet liquid, matter yet spirit, cold yet fiery, poison and yet healing draught - a symbol uniting the opposites."¹⁸⁸

En somme, Jung soutient que les propriétés attribuées au Mercure, bien que conçues et perçues par les alchimistes comme étant objectives, sont des réalités psychiques subjectives inconsciemment

¹⁸³ *The Spirit Mercurius*, p. 211.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 212.

¹⁸⁵ *Rosarium Philosophorum*, p. 217.

¹⁸⁶ *The Spirit Mercurius*, p. 213.

¹⁸⁷ "Aquarium Sapientiae", *op. cit.*, p. 85, cité par Jung, *Ibidem*, p. 214.

¹⁸⁷ *La psychologie du transfert*, p. 20.

¹⁸⁸ *Psychology and Alchemy*, pp. 294-295.

projetées sur le monde matériel. Croyant manipuler, et être lui-même instrument des réalités d'ordre sensibles et supra-sensibles, l'alchimiste ferait plutôt l'expérience vivante des imaginations et intégrerait les contenus de l'inconscient.

Le rôle assumé par le Mercure dans ce processus d'intégration est capital dans la mesure où il est une représentation symbolique du Soi, figure archétypique surdéterminée et symbole unificateur par excellence; image permettant d'englober les multiples aspects de la situation psychique. C'est l'amplification de ce symbole qui permet la graduelle intégration des contenus de l'inconscient personnel et collectif, autrement dit qui permet d'opérer l'union des opposés, soit la réalisation de la fonction transcendante. Inversement, nous pouvons affirmer que c'est la conjonction alchimique des opposés qui fournit le schème selon lequel nous pouvons comprendre l'action du Soi.

3

ANALYSE DU TRANSFERT, FONCTION TRANSCENDANTE ET ALCHEMIE

3.1

LA CONJONCTION COMME MODÈLE DU TRANSFERT ANALYTIQUE

Dans *La psychologie du transfert*, Jung dresse un parallèle entre les diverses phases de la dialectique du moi et de l'inconscient, telles qu'elles sont vécues par le patient dans l'analyse du transfert, et une série de gravures érotiques tirées du *Rosarium Philosophorum*. Il soutient en somme que "ce que le médecin observe et vit avec le patient lors de la confrontation avec l'inconscient rejoint de façon étonnante la signification contenue dans ces images."¹⁸⁹

Les phases du processus alchimique, de la relation impliquant le Roi et la Reine, vont de la rencontre des partenaires à leur immersion dans la fontaine mercurielle, puis à la première conjonction, suivie de la mort et de la purification de l'androgyné, pour enfin parvenir à sa renaissance ou deuxième conjonction. Elles représenteraient respectivement, sous formes d'images symboliques, les diverses étapes nécessaires à la réalisation de ce que Jung a nommé la fonction transcendante, unificatrice du conscient et de l'inconscient, soit une attitude réceptive vis-à-vis de l'inconscient, inductrice d'une phase de confrontation/ désorientation, laquelle devra faire l'objet d'une interprétation afin que les contenus ayant été manifestés puissent être assimilés et intégrés par le conscient. Mais avant d'analyser ce parallèle de façon détaillée, reconsidérons brièvement quelques aspects de la théorie psychologique jungienne en les mettant en relation avec l'analyse du transfert, pour ensuite les situer par rapport au travail alchimique en laboratoire.

¹⁸⁹ *Psychologie du transfert*, p. 57.

3.1.1 TRANSFERT ET PROJECTION

Lorsque le sujet **pro-jette**, c'est-à-dire **trans-fert** inconsciemment sur quelque chose ou quelqu'un des contenus psychiques qui lui appartiennent en propre, il ne peut différencier sa sphère subjective des données du monde objectif et, par conséquent, demeure sous l'emprise de sa psyché inconsciente. Chez les primitifs, c'est un état chronique, défini par Jung comme étant la pensée concrétiste; état analogue à celui ayant été désigné par Lévy Bruhl de participation mystique.¹⁹⁰ Dans une perspective phylogénétique, nous pouvons, en effet, postuler que dans son état archaïque, le moi est à peine différencié, et qu'il subsiste dans un état de participation, c'est-à-dire d'identité avec le monde des objets. Il faut comprendre l'indifférenciation entre le sujet à peine constitué et le monde des objets comme la quasi inexistence d'une distinction entre ce qui relève proprement de l'objet et ce qui relève du sujet. Par la différenciation due à l'analyse, l'état d'identité est graduellement rompu et l'origine subjective des contenus projetés reconnue; ceux-ci se trouvent "décollés", "retirés" du monde des objets. "Tandis que se constitue un champ sujet-objet, le conscient découvre que ce qu'il prenait pour réel était une part du sujet transféré sur l'objet, une projection."¹⁹¹ L'analyse du transfert désigne donc le retrait des projections, leur interprétation et leur assimilation ou intégration.

Ce que l'analysé ne pouvait admettre ou accepter sur le plan purement fantasmatique de l'imagination désincarnée, il va désormais le rencontrer, par l'entremise de la projection, sous une forme incarnée dans son interrelation avec l'analysant. "Le transfert, dit Roland Cahen, semble être, par ses détours projectifs sur ce tiers catalyseur neutre que doit être l'analyste, la voie détournée que nous offre la nature pour permettre la confrontation du Moi et de l'inconscient."¹⁹²

À la suite de Freud, Jung accorde une importance capitale au phénomène du transfert dans la mesure où c'est souvent le seul moyen mis à la disposition de l'analyste pour remettre en marche le processus de guérison. Toutefois, à la différence de Freud, il ne saurait admettre que le transfert soit une

¹⁹⁰ *Psychological Types*, p. 420.

¹⁹¹ Humbert Élie, *Jung*, p. 128.

¹⁹² *Dialectique du moi et de l'inconscient*, (1933), trad. Roland Cahen, Gallimard, La Flèche, 1988, NdT, p. 218.

exigence absolue: "Le transfert n'est que l'équivalent sémantique du mot projection, lequel désigne un phénomène qu'il est impossible d'exiger."¹⁹³

¹⁹³ *Psychologie du transfert*, p. 25.

3.1.2 LES MÉTHODES D'INTERPRÉTATION DU TRANSFERT

Jung distingue deux méthodes d'interprétation du transfert. La première interprète la projection en référence aux objets, en cherchant l'origine de la représentation dans l'histoire personnellement vécue du sujet.¹⁹⁴ Il s'agit d'une interprétation sur le plan objectif, c'est-à-dire en référence à l'histoire personnelle du sujet, de représentations qui appartiennent à la psyché subjective, à savoir l'inconscient personnel entendu comme partie négative de la personnalité consciente. Aussi, du fait qu'elles soient associées à un plan de réalisation purement concret, donc objectif, il faut également ajouter à ces représentations, celles appartenant au pôle instinctuel de la psyché. Cette première méthode d'interprétation doit en somme être appliquée pour dégager les contenus définissant ce que nous avons antérieurement présenté comme étant la figure archétypique de l'ombre, soit les contenus incompatibles avec l'attitude consciente.

La seconde méthode interprète les contenus projetés en référence au sujet, en s'interrogeant avant tout sur leur signification. Il s'agit d'une interprétation sur le plan subjectif, c'est-à-dire en référence à la situation psychique du sujet telle qu'elle est vécue, de représentations appartenant à la psyché objective, soit cette partie du psychisme qualifiée d'impersonnelle et d'où émanent les représentations symboliques archétypiques. L'interprétation sur le plan subjectif a pour fin de faire prendre conscience au sujet que la situation particulière dans laquelle il se trouve dépend de facteurs qui transcendent sa propre personnalité. L'intégration des contenus de l'inconscient passe nécessairement par une refonte de la personnalité.

Il n'est donc pas erroné, dit Jung, d'interpréter le caractère érotique du transfert en invoquant l'importance des désirs érotiques infantiles insatisfaits, mais outre cette attitude réductrice, il ne faut pas négliger la signification téléologique de la symbolique dans sa fonction compensatrice, régulatrice et anagogique.

That would mean taking this fantasy, which is usually concerned with the parents, literally, as though the patient, or rather is unconscious, still had the expectations the child once had towards the parents. Outwardly it is still the same expectation of the child for the help and

¹⁹⁴ *On the Psychology of the Unconscious*, Collected Works, 7, pp. 80 et ss.

protection of the parents, but in the meantime the child has become an adult. It has become a metaphorical expression of the not realized need for help in a crisis... The understanding of the transference is to be sought not in its historical antecedents but in its purpose."

Conformément à ce que nous venons de voir, il importe de bien distinguer la méthode d'interprétation réductrice de la méthode d'interprétation constructive ou synthétique. La première interprète les projections sémiotiquement comme des signes du refoulement d'expériences traumatiques, mais également comme des signes de l'incompatibilité excessive des fonctions dites inférieures et des processus instinctuels élémentaires, alors que la seconde les interprète comme des symboles, soit la meilleure expression possible d'un fait complexe qui n'a pas encore été clairement assimilé par le conscient.¹⁹⁵

"Constructive treatment of the unconscious, that is, the question of meaning and purpose, paves the way for the patient's insight into that process which I call the transcendent function."¹⁹⁶

Jung critique l'idée selon laquelle la simple anamnèse, entendons cryptomnésie, peut épuiser les contenus de l'inconscient et ainsi opérer une guérison permanente. Il propose plutôt la thèse selon laquelle les manifestations de l'inconscient sont également des agents compensateurs et complémentaires de l'attitude consciente. Ainsi, la fonction transcendante, en tant qu'elle est l'union des opposés psychiques, désigne le processus dialectique par lequel la multiplicité des contenus incompatibles sera non seulement appréhendée, mais encore assimilée et intégrée par le moi à travers un travail d'amplification du symbole unificateur.

L'une et l'autre méthodes procèdent par amplification; les libres associations de l'analysé sont obtenues. Toutefois, lorsque ces dernières sont envisagées d'un point de vue sémiotique, leur compréhension adéquate ne pourra se réaliser que par la résurgence des contenus incompatibles avec ceux de l'attitude consciente, alors que lorsqu'elles sont envisagées du point de vue synthétique et sont considérées comme des symboles, leur compréhension adéquate marque l'assimilation et

¹⁹⁵ *The transcendent function*, in: C.W., vol. 8, p. 74. **SILBERER** adoptait une position analogue dans sa double interprétation du symbole, à la fois matérielle/réductrice et fonctionnelle/anagogique, voir: *Problems of Mysticism and its Symbolism* (1914), trad. Smith E. J., New York, 1917.

¹⁹⁶ *The transcendent Function*, p. 74.

l'intégration par le moi de certains aspects de sa psyché, de la psyché qui jusque-là n'avait été qu'obscurément comprise.

Notons que l'intégration des représentations qui ont leur fondement dans la sphère pulsionnelle ne pourra être réelle que si l'analysé tient compte de leur nature objective. L'origine de ces contenus étant impersonnelle, leur identification au moi ne peut, en effet, que mener tout droit vers un état d'inflation illégitime de la personnalité. "L'inflation positive se rapproche d'une folie des grandeurs plus ou moins consciente, l'inflation négative est ressentie comme un anéantissement du moi."¹⁹⁷ La première survient lorsque le sujet s'attribue personnellement les vertus des représentations à caractère spirituel; la seconde, lorsqu'il prend sur lui-même tout le poids des représentations à caractère instinctuel.

¹⁹⁷ *La psychologie du transfert*, p. 128.

3.1.3 SPÉCIFICITÉ DE "L'ANALYSE" ALCHIMIQUE DU TRANSFERT

Précisons que si dans l'analyse du transfert, l'assimilation des contenus inconscients doit nécessairement passer par le retrait des projections, il en va tout autrement dans l'alchimie où c'est précisément par l'entremise de la projection que s'établit la relation à l'inconscient. C'est que contrairement à l'analysé, qui demeure inconscient de la teneur foncièrement subjective de sa perception de la personnalité du médecin aussi longtemps qu'il n'a pas pris conscience du fait qu'il s'agissait là d'un transfert, l'alchimiste demeure dans une certaine mesure conscient qu'il joue un rôle dans ce qui se produit au sein du vase philosophique, ne serait-ce que parce qu'il invoque ouvertement la divinité à lui venir en aide. Autrement dit, le fait que l'alchimiste n'opère pas de réel retrait de ses projections, est compensé par l'engagement scrupuleux, voire religieux, qu'il porte envers l'Œuvre, ainsi que les affinités et l'empathie qui le lient à ce qui a lieu dans l'athanor. À travers ses projections, l'alchimiste fait l'expérience **vivante** des imaginations, ce qui lui permet de prendre conscience des diverses facettes de la psyché inconsciente.

Notons également que si dans l'analyse du transfert, l'intégration des représentations ayant leur fondement dans la sphère instinctuelle ne pourra être complète que si l'analysé tient compte de leur existence objective et ne s'identifie pas à elles, l'alchimiste est pour sa part à l'abri d'une telle identification inflationniste, dans la mesure où il objective d'entrée de jeu les contenus de ses projections.

"So long as the alchemist was working in his laboratory he was in a favourable position, psychologically speaking, for he had no opportunity to identify himself with the archetypes as they appeared, since they were all projected immediately into the chemical substance."¹⁹⁸

¹⁹⁸ *Psychology and Alchemy*, p. 37.

3.2 LES OPÉRATIONS EN LABORATOIRE

"Dissoudre et coaguler deux ou trois fois sont toutes les opérations de l'art des Sages."¹⁹⁹

"Les Philosophes disent que leur magistère a pour principe un, quatre, trois, deux et un. Le premier un est la première matière dont tout a été fait: quatre sont les quatre *éléments* formé de cette matière première: trois sont le soufre, le sel et le mercure, qui sont les trois principes des Philosophes: deux c'est le *Rebis*, ou le volatil et le fixe; un est la pierre ou le résultat des opérations, et le fruit des travaux hermétiques."²⁰⁰

Dans son Dictionnaire mytho-hermétique, Dom Pernety dit de la conjonction qu'elle est "la réunion des natures répugnantes et contraires en une unité parfaite... (en) un mariage indissoluble même à la plus grande violence du feu."²⁰¹ Il spécifie qu'il existe "trois espèces de *conjonction*" et qu'elles correspondent aux trois grandes étapes de l'œuvre. Il s'agit des trois degrés d'achèvement du magistère, qui se manifestent à l'artefex par la venue de la matière première à une couleur spécifique: *Nigredo*, *Albedo*, *Rubedo*.

Le premier degré de la conjonction se fait entre "le mâle et la femelle, la forme et la matière, le mercure et le soufre, le subtil et l'épais". Le second degré est une union triple "parce qu'elle réunit trois choses, le corps, l'âme et l'esprit". Enfin vient le troisième degré de la conjonction qui est une union quadruple, "parce qu'elle réunit les quatre *éléments* en un seul visible, mais qui renferme les trois autres".²⁰² La conjonction permet donc d'intégrer progressivement les *ingrédients* essentiels à l'obtention de la pierre philosophale.

Loin d'apporter un schéma définitif, mais plutôt pour rendre moins abstraits les développements qui vont suivre et en adaptant le modèle à celui que semblent illustrer les figures du *Rosarium Philosophorum*, nous dresserons le tableau suivant des principales étapes pratico-*chymiques* du processus alchimique.

¹⁹⁹ *Dictionnaire mytho-hermétique*, p. 105.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 201.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 86.

²⁰² *Rosaire des philosophes*, p. 86.

D'abord, la première préparation de la matière, c'est-à-dire la première conjonction du soufre et du mercure dans leur forme encore grossière, dont les alchimistes ne font habituellement pas mention "parce qu'ils ne la regardent pas comme philosophique, se fait par une solution du corps dur (voir note 206), et une liquéfaction qui réunit les deux corps en un seul".²⁰⁴ Pour les alchimistes, en effet, une lente liquéfaction permet d'éviter de tuer le métal et donne graduellement accès à la manifestation de ses principes cachés. Il faut comprendre que l'œuvre s'étale sur de nombreux mois, voire des années, et que durant tout ce temps l'alchimiste doit veiller constamment sur ce qui se produit au sein de l'oeuf philosophique.²⁰⁵

La réunion des deux principes est donc le premier mariage duquel résulte le mercure double (mercurius duplex) ou androgyne au sein duquel existent le mercure rouge ou soufre et le mercure blanc ou sel dans leur forme encore grossière. Le premier mariage survient lorsqu'on chauffe la matière première²⁰⁶ en augmentant graduellement le degré du feu jusqu'à l'obtention de la pierre au noir: *Nigredo*.

Naît de cette opération "la première solution philosophique, qui sépare l'esprit du corps, et le lui

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 337.

²⁰⁵ "For the alchemists the vessel is something truly marvelous: a *vas mirabile*. Maria Prophetissa says that the whole secret lies in knowing about the Hermetic vessel. "*Unum est vas*" (the vessel is one) is emphasized again and again. It must be completely round, in imitation of the spherical cosmos, so that the influence of the stars may contribute to the success of the operation. It is a kind of matrix or uterus from which the *filius philosophorum*, the miraculous stone, is to be born. Hence it is required that the vessel be not only round but egg shaped. One naturally thinks of this vessel as a sort of retort or flask; but one soon learns that this is an inadequate conception since the vessel is more a mystical idea, a true symbol like all central ideas of alchemy." *Psychology and Alchemy*, pp. 237-238.

²⁰⁶ "The basis of the *opus*, the *prima materia*, is one of the most famous secrets of alchemy. This is hardly surprising, since it represents the unknown substance that carries the projection of the autonomous psychic content. It was of course impossible to specify such a substance, because the projections emanates from the individual and is consequently different in each case. For this reason it is incorrect to maintain that the alchemists never said what the *prima materia* was; on the contrary, they gave all too many definitions and so were everlastingly contradicting themselves. For one alchemist the *prima materia* was quick-silver, for others it was ore, iron, gold, lead, salt, sulphur, vinegar, air, fire, earth, blood, water of life, *lapis*, poison, spirit, cloud, sky, dew, shadow, sea, mother, moon, dragon, Venus, chaos, microcosm." *Psychology and Alchemy*, p. 317.

rend"²⁰⁶. Ce que Pernety nomme ici esprit, va correspondre, dans nos gravures, à l'âme. Cette dernière, comme nous l'avons vu, peut se manifester comme un élément gazeux, aérien et parfois même spirituel (*spiritus visibilis tamen impalpabilis*). Lors de la séparation, on voit l'âme montée dans le haut du vase. Dans la septième gravure (*supra* p. 107) du *Rosarium Philosophorum*, cette étape est admirablement représentée par le mythe de la séparation de l'âme (*animae extractio*). Le retour de celle-ci correspond, pour sa part, au deuxième mariage, au deuxième degré de la conjonction, qui réunit trois choses: le corps, l'âme et l'esprit. Ajoutons que ce retour de l'âme ne s'effectue qu'au moment opportun et doit être précédé d'une phase de purification qui consiste en une spiritualisation des corps et une corporification des esprits. Comme le dit Françoise Bonardel:

"A la phase de dissolution succède la sublimation: devenue aérienne, débarrassée de toute attache terrestre, l'âme se réjouit de sa pureté retrouvée et gagne le Ciel, c'est-à-dire le haut du vase qui, s'il n'est fermé, la laisse échapper. Tous les alchimistes ont insisté sur ce risque: l'Œuvre n'étant vraiment accompli que par la redescende de l'âme, sa fixation, seule capable d'illuminer la Nature transformée, de la multiplier selon sa vertu propre. En d'autres termes, toute exaltation qui ne serait suivie d'une conversion en Terre est contraire à l'esprit profond de l'Œuvre; retour qui n'est ni une rechute, ni une banalisation, mais incarnation réussie, irréalisable sans une conduite de l'âme dévolue à ce psychagogue qu'est Hermès ce messager du Ciel, et qui porte les ordonnances en terre."²⁰⁷

C'est la phase la plus longue de l'œuvre, autrement nommée *circumrotatio*²⁰⁸, pélican philosophique²⁰⁹, ou encore cycle de Platon. Elle se fonde sur l'idée d'une transformation périodique

²⁰⁶ *Dictionnaire mytho-hermétique*, p. 337.

²⁰⁷ **BONARDEL**, F, *L'hermétisme*, p. 87.

²⁰⁸ "Through Circumrotation or Circular Philosophical revolving of the Quaternarius, it is brought back to the highest and purest Simplicity of the plusquamperfect Catholic Monad... Out of the gross and impure One there cometh an exceeding pure and subtle One." *Von hylealischen chaos, op. cit.*, p. 204, cité par Jung *Psychology and Alchemy*, p. 124.

²⁰⁹ "Circulation of spirits or circular distillation, that is, the outside to the inside, the inside to the outside, likewise the lower and the upper; and when they meet together in one circle, you could no longer recognize what was outside or inside, or lowest or upper; but all would be one thing in one circle or vessel. For this vessel is the true philosophical Pelican, and there is no other to be sought for in all the world..." HERMÈS TRISMÉGISTE, *Tractatus aureus*, p. 43, Leipzig, 1610, cité par Jung, *Psychology and Alchemy*, p. 128. On sait que dans les bestiaires du Moyen Age le pélican figure à titre d'allégorie du Christ.

continue entre les éléments: les fixes (terre et eau), devant devenir volatils (air et feu), et les volatils, fixes²¹⁰: "Notre pierre passe en terre, la terre en eau, l'eau en air, l'air en feu; tel est l'ordre, mais la descente se fait en sens inverse."²¹¹

"Dans le *tems* que la matière devient noire, dit Dom Pernety, alors commence la séparation des *éléments*. Ce Noir se change en vapeur, c'est la terre qui devient eau. Cette eau se condense, retombe sur la terre et la blanchit."²¹²

Voilà un résumé très succinct des principales opérations qui permettent d'accéder aux deux premières étapes de l'œuvre alchimique, à savoir le *Nigredo* ou pierre au noir et l'*Albedo* ou pierre au blanc. Nous ne traiterons pas de la troisième étape, le *Rubedo*, qui consiste en une répétition du processus à un niveau plus élevé. Contentons-nous de dire que pour nombre d'alchimistes, comme nous le verrons sous peu, le fait d'atteindre l'*Albedo* constituait une fin en soi. L'*Albedo* correspond au *Rebis* philosophique.

Le cadre "mythologico-théorique" soutenant la schématisation mise de l'avant ici ne reflète qu'une mince parcelle des possibilités de théorisation, d'amplification, dont pouvait faire usage l'alchimiste. Exhibant les propriétés d'un savoir se situant, comme nous l'avons déjà mentionné, "entre science et religion, poésie et métaphysique", la nature précise et l'ordre des phases du processus n'ont, en effet, jamais fait l'objet d'une standardisation rigoureuse. Toutefois, malgré les incompatibilités de surface, il semble que les motivations ultimes restent passablement les mêmes; du moins, c'est ce que soutient Jung:

"The *Nigredo* or blackness is the initial state either present from the beginning as a quality of the *prima materia*, the chaos or *massa confusa*, or else produced by the separation (*solutio, separatio, divisio, putrefactio*) of the elements. If the separated condition is assumed at the start, as sometimes happens, then a union of opposites is performed under the likeness of a union of male and female (called the *coniugium, matrimonium, coniunctio, coitus*), followed by the death of the product of the union (*mortificatio, calcinatio, putrefactio*) and a corresponding *nigredo*. From this the washing (*ablutio, batisima*) either leads direct to the whitening (*albedo*), or else the soul (*anima*) released at the "death" is

²¹⁰ HUTIN, *L'alchimie*, p. 73.

²¹¹ *Rosaire des philosophes*, p. 79.

²¹² *Dictionnaire mytho-hermétique*, p. 332.

reunited with the dead body and brings about a resurrection, or again the "many colours" (*omnes colores*), or "peacock's tail" (*cauda pavonis*), lead to the one white colour that contains all colours. At this point the first main goal of the process is reached, namely the *albedo*, *tintura alba*, *terra alba foliata*, *lapis albus*, etc., highly prized by many alchemists as if it were the ultimate goal."²¹³

Ces précisions devraient faciliter la compréhension des développements qui vont suivre, dans la mesure où elles permettront une meilleure approximation quant à la nature des opérations en laboratoire, supports des projections, qui fascinaient l'esprit des alchimistes.

Nous sommes bien conscients que cet exposé plonge le lecteur dans un univers qui a toutes les chances de ne pas lui être familier; aussi, nous tenons à l'avertir que les développements qui suivront risquent de mettre encore son attention et sa patience à l'épreuve.

Au sujet du *Rosarium Philosophorum*, disons simplement que Jung le considère comme "l'un des premiers essais synoptiques"²¹⁴. Aussi, bien que son auteur soit anonyme, il souligne qu'on l'attribuait à Petrus Toletanus, "qui vivait à Tolède au milieu du XIII^e siècle"²¹⁵. La première édition du *Rosarium Philosophorum* date de 1550. Elle fut également reprise dans deux grandes collections: *Artis auriferae quam chemiam vocant volumina duo* (Bâle, 1593) et le *Theatrum Chemicum* de J.-J. Manget (Genève, 1702). Notons que les deux volumes de la collection de 1593 sont ceux qui avaient introduit Jung à l'alchimie occidentale entre 1928 et 1930.

"Le *Rosarium* a été l'un des initiateurs du philosophe de Küsnacht. A une époque où sa bibliothèque alchimique sera devenue l'une des plus riches du monde, il continuera de voir dans ce livre l'un des textes les plus intéressants parmi ceux qui traitent de la Pierre. Et quand il voudra décrire le processus de l'œuvre à deux, de la conjonction réalisée aujourd'hui dans sa voie par le colloque entre l'être identifié à la clarté diurne (le roi soleil) et celui qui incarne la lumière de la nuit (la reine lune), il prendra pour thème les figures de notre ouvrage et fera de ce commentaire le livre le plus purement hermétique qui soit sorti de sa plume. Après quoi il pourra l'intituler innocemment *La psychologie du transfert*."²¹⁶

²¹³ *Psychology and Alchemy*, pp. 230-231.

²¹⁴ JUNG, C.G., *Psychologie et Religion*, (1938/1940), trad. M. Bernson et G. Cahen, Buchet-Chastel, Paris, 1958, p. 129, note 41.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 128, note 32.

²¹⁶ *Rosaire des philosophes*, p. 15, préface du traducteur.

4

LES FIGURES DU *ROSARIUM PHILOSOPHORUM*

*"Vas nostrum verum occultum, hortus item Philosophicus, in quo Sol noster orietur et surgit."*²¹⁷

4.1

LA FONTAINE MERCURIELLE

La première figure est un résumé de l'oeuvre. Elle n'illustre "au fond rien d'autre que la méthode de la philosophie alchimique."²¹⁸ C'est une représentation du parcours progressif qui devra être effectué partant des quatre éléments, symbolisés par les quatre étoiles situées aux extrémités du carré, en passant par les trois modes d'apparitions du Mercure qui jaillit de la fontaine au triple nom, puis à la dyade mercurielle *solis et lunae*, pour finalement parvenir à la Pierre philosophale représentée par l'Étoile quintessentielle.

Les quatre étoiles situées aux extrémités du carré désignent l'état initial de l'oeuvre, un état chaotique où règne l'antipathie, la haine (*neikos*) entre les éléments; état qui devra être surmonté par "la nature lumineuse des dieux qui sont capables de vaincre par l'amour (*philia*)".²¹⁹ C'est dire que si du point de vue psychologique la quaternité élémentaire est un symbole de la totalité, qui nous renvoie à la situation psychique dans son ensemble, elle "représente l'état pluriel de l'homme qui n'est pas parvenu à l'unité intérieure", c'est-à-dire un état chaotique "d'écartèlement entre des directions opposées"²²⁰. "The alchemical description of the beginning corresponds psychologically to a primitive consciousness which is constantly liable to break up into individual affective processes -to fall apart, as it were, in four directions."²²¹

²¹⁷ **PHILAETHES**, "Metallorum Metamorphosis", in: *Museum Hermeticum*, p. 770, cité par Jung, *Psychology and Alchemy*, p. 238.

²¹⁸ *Psychologie du transfert*, p. 61.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 65.

²²⁰ *Ibidem*, p. 66.

²²¹ *Mysterium Conjunctionis*, p. 459.

ROSARIUM



Wyr finde der metall anfang vnd erste natur /
 Die kunst macht durch vns die höchste eincurt.
 Reyn brunn noch wasser ist meyn gleych /
 Ich mach gesund arm vnd reich.
 Vnd bin doch gesund gyfrig vnd d'selich.

Succus

Figure 1

La cinquième étoile, nous l'avons dit, représente la quintessence, soit "le un dans le quatre"²²², auquel le processus a pour objet d'arriver par des synthèses successives. Le bassin est le lieu de cette transformation. Il représente le vase hermétique et contient la *mare nostrum* des alchimistes, un autre des innombrables synonymes du Mercure. "Par opposition au carré, le bassin doit être conçu comme rond, car il est la matrice de la forme parfaite en laquelle le carré, en tant que forme imparfaite, doit être transformé."²²³

La vertu opérante du bassin est représentée par les trois tuyaux de la fontaine qui expriment le jaillissement continu et inépuisable du Mercure. Les trois noms qui figurent aux côtés de ces tuyaux, à savoir lait de Vierge (*lac virginis*), vinaigre de source (*acetum fontis*) et eau de vie (*aqua vitae*), dénotent certaines des formes de manifestations du Mercure et témoignent, encore une fois, de cette particularité de la *theoria* alchimique à procéder "*obscurium per obscurius*", multipliant les procédés de désorientations.

Or, dans la mesure où, sur le plan de l'interprétation psychologique, ces divers synonymes traduisent l'effort des alchimistes à saisir, à l'aide d'images, le sens des contenus de leurs projections, ne paraît-il pas tout naturel d'avancer, comme le fait Jung, que l'eau qui jaillit des tuyaux de la fontaine désigne, pour sa part, l'action dynamique et transmutante opérée par l'expérience vivante des imaginations?

"The ever flowing fountain expresses a continual flow of interest toward the unconscious, a kind of constant attention or "*religio*", which might also be called devotion. The crossing of unconscious contents into consciousness is thus made easier, and this is bound to benefit the psychic balance in the long run."²²⁴

Sur le bord du bassin, on peut lire: "Unus est Mercurius mineralis, Mercurius vegetabilis, Mercurius animalis." Sur le plan macrocosmique cette triunité désigne les trois modes de manifestations de l'Esprit mercure dans les mondes minéral, végétal et animal, alors que sur le plan microcosmique elle correspond au corps, à l'âme et à l'esprit. Comme le dit le *Rosarium Philosophorum*:

²²² *Psychologie du transfert*, p. 61.

²²³ *Ibidem*, p. 61.

²²⁴ *Mysterium Conjunctionis*, p. 163.

"Certains disent que l'élixir vient des minières des montagnes, d'autres des herbes, d'autres des bêtes et de l'urine, etc. Pourtant il se fait à partir d'une seule de ces choses. On la place dans l'ymbic ou alambic et tout d'abord l'eau sort en fumée, c'est-à-dire en esprit; puis l'huile sort en liqueur, c'est-à-dire en âme; enfin ce qui demeure dans le vase est de terre, et ils l'appellent corps. D'autres disent que l'yccir est fait de soufre et d'argent vif rendus subtils."²²⁵

Nous avons vu à la page 78 que le passage de la pierre au noir à la pierre au blanc marquait l'unification du corps, de l'âme et de l'esprit. Or, il est fait mention ici que selon certains alchimistes l'élixir est fait également de soufre et d'argent vif, donc de mercure, rendus subtils. C'est que, comme nous le verrons sous peu, la synthèse de la triunité corps/âme/mercure ne peut s'effectuer que par une conjonction parfaite du soleil et de la lune. L'âme, au dire même des alchimistes, doit être comprise comme une nature intermédiaire (*anima media natura*) entre le corps et l'esprit de sorte que son existence réelle, active et non uniquement potentielle, dépend de l'union véritable des deux principes que sont le soufre et le mercure, le roi et la reine, soit en termes psychologiques, le conscient et l'inconscient.

Au-dessus de la fontaine est figurée la nature double du Mercure (*natura duplex*), d'une part sous la forme du soleil et de la lune, et d'autre part par le serpent mercuriel bicéphale qui crache le feu, produisant ainsi deux colonnes de fumée qui descendent vers le bas.

"Ce sont deux vapeurs qui se précipitent, engageant de nouveau le processus et entraînant ainsi une succession de sublimations ou distillations qui mènent à la purification des mauvaises odeurs (*mali odores*), de la puanteur des sépulcres (*foetor sepulcrorum*) et des noirceurs adhérentes du début."²²⁶

Nous aurons compris que cette succession circumrotatoire de sublimations et de précipitations (*solve et coagula*), correspond au passage graduel de la pierre au noir à la pierre au blanc. Passage qui s'effectue par l'exercice magique de la méditation et de l'imagination en permettant au soufre céleste ou sceau d'Hermès de descendre imprégner, donner forme, au mercure blanc ou vinaigre très-aigre que l'on cherche à transmuter; c'est ainsi que se réalise l'union des opposés, c'est à dire la fonction

²²⁵ *Le Rosaire des Philosophes*, p. 215.

²²⁶ *La psychologie du transfert*, p. 64.

transcendante.

"Il paraît donc incontestable que l'alchimie se soit donné pour principe didactique la perturbation du mécanisme logique de la conscience profane de l'état de veille mais il est tout aussi évident que, si initiation il commence à y avoir par la lecture des textes, elle ne peut résulter de cette seule perturbation: autrement dit d'une dissolution (*solve*) qui ne serait pas accompagnée d'une recoagulation (*coalgula*)."²²⁷

²²⁷ **BONARDEL**, F. *La philosophie de l'alchimie*, p. 118.

4.2 LE ROI ET LA REINE

La deuxième figure, elle aussi un résumé de l'œuvre, nous introduit davantage au secret de l'art (*arcanum artis*), soit la conjonction du Roi et de la Reine, "comme union suprême des contraires ennemis".²²⁸ L'aspect incestueux de cette union est marqué par le fait que les membres du couple royal se tiennent debout sur le Soleil et la Lune, soit Diane et Apollon qui sont frère et sœur. On remarque, dit Jung, que dans cette gravure il subsiste encore entre eux une certaine réserve, puisqu'ils portent toujours leurs vêtements de cour; le voile qui les sépare n'est pas encore tombé. En revanche, et contrairement à la coutume, "ce qui ne peut que traduire une intention"²²⁹ ils se tiennent par la main gauche. Le côté gauche (en latin *sinister*), dit Jung est le côté "sombre", "maladroit", "défavorable"; c'est aussi le côté du cœur, "d'où proviennent l'amour et avec lui les mauvaises pensées".²³⁰

Compensant l'attitude traduite par l'union des mains gauches, le roi et la reine tiennent chacun dans leur main droite une tige à l'extrémité desquelles se trouvent deux fleurs, alors qu'une colombe interpose dans l'entrecroisement de ces deux tiges, une troisième tige, qui elle n'a cependant qu'une seule fleur. Jung interprète les quatre fleurs des tiges du roi et de la reine comme représentant les quatre éléments se préparant à être réunis deux par deux en éléments actifs ou masculins, et passifs ou féminins.²³¹ Pour ce qui est de la cinquième fleur, elle représente la quintessence, soit comme nous l'avons dit, le un dans le quatre; "c'est, dit Jung, la colombe du Saint-Esprit qui la tient dans son bec."²³²

²²⁸ *Psychologie du transfert*, p. 69.

²²⁹ *Ibidem*, p. 69.

²³⁰ *Ibidem*, p. 69.

²³¹ *Ibidem*, p. 70.

²³² *Ibidem*, p. 70.

PHILOSOPHORVM.



Nota bene: In arte nostri magisterij nihil est ^{Secretum} celatū à Philosophis excepto secreto artis, quod ^{artis} non licet cuiquam reuelare, quod si fieret ille ma-
 lediceretur, & indignationem domini incur-
 reret, & apoplexia moreretur. ¶ Quare om-
 nis error in arte existit, ex eo, quod debitam
 C ij

Figure 2

Cette dernière interprétation est importante lorsque nous la considérons en fonction de l'avertissement qui suit immédiatement notre gravure:

"Note bien: dans cet art de notre magistère rien n'a été caché par les philosophes, excepté le secret de l'art qu'il n'est permis à personne de révéler. Si quelqu'un le faisait, il serait maudit, encourrait l'indignation du Seigneur et mourrait d'apoplexie. C'est pourquoi, toute erreur dans l'art provient de ce que l'on ne prend pas la matière requise. Servez-vous donc de la vénérable nature, car c'est d'elle, par elle et en elle que notre art est engendré, et non de quelq' autre chose. Et en conséquence notre magistère est l'œuvre de la nature et non de l'artiste."²³³

Nous avons eu l'occasion de constater, c'est d'ailleurs un fait bien connu dans la tradition alchimique, que la matière initiale de l'œuvre, la matière requise pour parachever le magistère, n'est jamais divulguée. Dans le passage qui vient d'être cité, cette matière première *azothique* est désignée comme étant la vénérable nature. La dernière citation succède donc immédiatement à la deuxième figure et il n'est pas déraisonnable de penser qu'il puisse exister un lien entre ce que celle-ci entend révéler de façon occulte et le secret de l'art en question, soit la vénérable nature. Or, bien qu'il soit pleinement conscient de l'incompatibilité qui existe entre la nature, d'une part, et l'Esprit-Saint, d'autre part, Jung soutient pourtant que "l'union par la main droite constitue le mystère proprement dit".²³⁴ Toutefois, il ne croit pas pour autant qu'il faille mettre en doute l'orthodoxie des alchimistes.. "Bien au contraire, la foi en l'illumination du Saint-Esprit semble avoir été une nécessité psychique particulièrement forte face à la sombre menace du secret de la nature."²³⁵ Car, soutient Jung, si l'expérience naturelle et clinique montre que la lumière naît de la nuit indifférenciée, "l'esprit, lui, croit à la lumière née de la lumière."²³⁶

"Il est manifeste que la vénérable nature a permis aux alchimistes d'associer le Saint-Esprit de façon fort peu orthodoxe à un partenaire indubitablement chthonien, voire le compléter par cet esprit divin qui, depuis les jours de la création, demeurait captif dans la créature. Cet esprit inférieur, c'est l'homme primordial de nature hermaphrodite, prisonnier dans la *physis*; il est de provenance iranienne."²³⁷

²³³ *Rosarium Philosophorum*, p. 41.

²³⁴ *Psychologie du transfert*, p. 70.

²³⁵ *Ibidem*, p. 73.

²³⁶ *Ibidem*, p. 73.

²³⁷ *Ibidem*, p. 75.

La doctrine hermétique de l'Anthropos joue, comme nous l'avons souligné à la page 52, un rôle particulièrement important dans la pensée des alchimistes, bien qu'il soit difficile de montrer jusqu'à quel point ceux-ci en ont été conscients. L'emphase mise sur le caractère hermaphrodite du Mercure, sa nature à la fois céleste et terrestre, son association aux sept planètes, ... ne sont que certains des éléments qui tendent à confirmer l'adhésion de la pensée alchimique à la doctrine hermétique de l'Anthropos. "Mercurius, in his crude form of the prima materia is in very truth the Original Man disseminated through the physical world, and in his sublimated form he is that reconstituted totality."²³⁸

Du point de vue de l'interprétation psychologique jungienne, cette gravure représente le processus d'individuation ou réalisation du Soi. C'est-à-dire la prise de conscience des divers plans de réalisation de l'éros, marquant le passage d'un état de possession par l'inconscient à un état de différenciation. Le Roi, en tant que personnification de l'ego, représente le conscient, et la Reine, en tant que personnification de l'anima, représente l'inconscient; le contact de la main gauche, en tant que lien unissant le roi et la reine, représente la partie inférieure du Soi, c'est-à-dire le pôle instinctuel de la psyché; un éros à caractère purement sexuel; la colombe, qui agit également à titre de lien, représente pour sa part la partie lumineuse, céleste du Soi, le pôle spirituel de la psyché; un éros à caractère spirituel.

Nous verrons que l'état de mort, de noirceur (*Nigredo*), qui succède à la première conjonction du soufre et du mercure sous leur forme encore grossière correspond sur le plan psychologique à l'état de désorientation, de paralysie du moi, qui accompagne le choc provoqué par la confrontation avec l'ombre, alors que l'état d'exaltation, numineux et lumineux (*Albedo*) qui succède au deuxième degré de la conjonction correspond sur le plan psychologique à l'assimilation par le moi des contenus qui lui étaient auparavant incompatibles ou inaccessibles, et marque ainsi le fait d'un élargissement considérable de la personnalité. Ensemble, ces deux états définissent les phases de réalisation de la fonction transcendante.

²³⁸ *Mysterium Conjunctionis*, p. 16.

4.3 LA VÉRITÉ NUE

La troisième figure fait état de la mise en marche du processus alchimique qui fut présenté de façon générale dans les deux premières gravures. Elle nous présente le Roi et la Reine désormais dévêtus. Le roi dit: "Ô lune, donne-moi de devenir ton époux." La reine répond: "Ô soleil, il est juste que je te sois obéissante." La colombe porte l'inscription: "C'est l'Esprit qui unit."²³⁹ Malgré les paroles que s'adressent le roi et la reine, celles de la colombe ne laissent donc aucun doute quant à la nature ultimement spirituelle, voire religieuse, de l'union. D'ailleurs, un passage du *Rosaire* qui suit de près cette gravure montre bien quel type de disposition morale était exigé de la part de l'artifex.

"HERMES, au quatrième livre des traités. Celui qui veut s'introduire dans cet art et cette sagesse cachée doit chasser de lui le vice d'arrogance, être pieux et sobre, avoir une intelligence profonde, être humain à l'égard des hommes, avoir un visage serein, être joyeux, poursuivre son salut avec zèle et garder les secrets éternels qui lui sont ouverts. Mon fils, je te conseille avant tout de craindre Dieu qui voit ta disposition et en qui se trouve l'aide de tout reclus."²⁴⁰

De telles exhortations abondent dans la littérature alchimique. Citons également les recommandations du Pseudo-Aristote:

"Et Aristote: Oh, si Dieu connaissait dans l'homme un esprit fidèle, il lui révélerait, certes, le secret... Et Aristote au vingtième chapitre du *Livre de l'Âme*: L'œuvre très naturelle et très parfaite est d'engendrer un être semblable à ce qu'on est soi-même."²⁴¹

Jung fait remarquer que le contact de la main gauche a cessé, et que les partenaires tiennent maintenant les deux extrémités des deux tiges, chacune d'elles ne possédant plus qu'une seule fleur. La colombe vient toujours interposer une tige à une seule fleur entre celles des partenaires. Telle est, pour ainsi dire, l'amorce de la première dissolution, plus préparatoire que philosophique. "Quant aux trois tiges elles correspondent au jaillissement du Mercure, c'est-à-dire aux trois tuyaux de la

²³⁹ Cette leçon apparaît dans l'édition de 1593, l'original qui est reproduit ici porte *vivificat*. *Ibidem*, p. 99, note 6.

²⁴⁰ *Rosaire des Philosophes*, p. 52.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 53.

PHILOSOPHORVM.

seipsis secundum equalitatē inspissentur. Solus enim calor tēperatus est humiditatis inspissatius et mixtionis perfectius, et non super excedens. Nā generatiōes et procreationes rerū naturalū habent solū fieri per tēperatissimū calorē et equa lē, vti est solus fūmus equinus humidus et calidus.



Figure 3

fontaine."²⁴² Ainsi, de cinq fleurs, soit les quatre éléments et la quintessence, nous sommes passés à trois fleurs, qui symbolisent maintenant les deux principes, à savoir le soufre et le mercure, et la quintessence.²⁴³ "La quaternité élémentaire s'est transformée en trinité active, qui se prépare maintenant à la conjonction des deux."²⁴⁴ Notons que dans tout ce processus, comme le disent nombre d'alchimistes, il ne s'agit que d'une seule opération, dans un seul vase, avec une seule matière.

D'un point de vue psychologique, il faut insister ici sur l'idée que le voile des conventions est tombé. Le Roi et la Reine se présentent donc l'un à l'autre tels qu'ils sont, laissant derrière eux le "masque de l'adaptation conventionnel".²⁴⁵ Cela signifie qu'il y a une moins forte identification à l'image que l'on se fait de soi-même, soit une moins forte unilatéralité de l'attitude consciente, ce qui permet d'envisager les choses sous leurs multiples facettes, d'envisager ce qu'on ne pouvait s'admettre à soi-même auparavant, c'est-à-dire l'ombre. La prise de conscience de l'ombre doit être le premier pas si l'on veut accéder au chemin qui mène vers la totalité.

"La totalité n'est pas la perfection, elle est l'intégralité de l'être. Par l'assimilation de l'ombre, l'homme acquiert en quelque sorte un corps; le domaine animal des instincts ainsi que la psyché primitive et archaïque (les fonctions indifférenciées) se trouvent eux aussi exposés au faisceau lumineux de la conscience."²⁴⁶

Cette prise de conscience du domaine animal des instincts, d'un éros à caractère purement sexuel et de la fonction inférieure indifférenciée, se définit en somme comme la prise de conscience des contenus auparavant incompatibles avec ceux de l'attitude consciente et correspond sur le plan de l'analyse à la phase d'interprétation réductrice. On comprend donc que cette confrontation n'est pas sans comporter certaines complications d'ordre moral; d'où les exhortations, sur le plan proprement alchimique, qui visent à préparer l'adepte afin qu'il soit en mesure de leur faire face et qu'il ne se trouve pas absorbé par le plan de représentation instinctuel, afin surtout qu'il ne cède pas à la tentation de rompre l'observation impartiale du procédé.

²⁴² *Psychologie du transfert*, p. 70.

²⁴³ *Ibidem*, p. 99.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 100.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 100.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 100.

"L'avantage de la situation auprès de tous ses risques, est que l'apparition de la vérité nue fait désormais porter le discours sur l'essentiel, de sorte que le moi et son ombre ne persiste pas dans l'état de dualité et de scission, mais en une unité, même si elle est conflictuelle. Ce progrès fait toutefois d'autant plus nettement ressortir l'altérité du partenaire, et l'inconscient essaie alors en général de vaincre la distance par un renforcement de l'attraction, pour réaliser d'une façon ou d'une autre l'unité désirée. Cela s'accorde avec l'idée alchimique que le feu qui entretient le processus doit être tempéré au départ, pour atteindre plus tard peu à peu son degré le plus élevé."²⁴⁷

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 102.

4.4 L'IMMERSION DANS LE BAIN

La description se poursuit. La quatrième figure correspond au thème alchimique de l'immersion dans la fontaine mercurielle. Il en existe de multiples variantes. L'immersion peut en effet être représentée par le roi en train de se noyer dans la mer²⁴⁸ ou souffrant d'hydropisie; le lion vert dévorant le soleil²⁴⁹; ou encore, comme nous le verrons dans l'analyse du texte qui succède à la prochaine figure, Gabricus disparaissant dans le corps de sa sœur Beya et s'y dissolvant en atomes. Le thème de notre figure, donc, prépare et annonce celui de la conjonction proprement dite et fait état, comme dans les figures précédentes, d'une double opposition: terrestre et céleste à la verticale, masculin et féminin à l'horizontale.

L'eau de la fontaine est ici un synonyme du Mercure aqueux et représente le principe chthonien qui saisit les membres du couple royal par en-bas - contrairement aux figures à venir dans lesquelles ils sont saisis par en haut. "Le contact de la main gauche, dans la deuxième gravure, a manifestement suffi à éveiller l'esprit des profondeurs et à faire jaillir son eau."²⁵⁰ L'immersion dans le bassin de la fontaine mercurielle est donc une dissolution (*solutio, solve*) amorçant le retour au sombre état d'indifférenciation de la *materia prima*.

C'est à ce moment-ci du procédé qu'intervient l'action corruptrice et destructrice du soufre terrestre, afin de rendre la matière initiale "plus malléable et plus susceptible de recevoir l'empreinte génératrice du feu supérieur." C'est pourquoi l'eau mercurielle est également nommée eau baptismale, "c'est l'eau qui tue et vivifie". Nous reviendrons sur ces questions dans l'analyse des prochaines figures. Penchons-nous pour le moment, avec Jung, sur un passage particulièrement éclairant pour percer la logique des alchimistes, et qui suit de très près la quatrième figure.

²⁴⁸ MAIER, "Rex natans in mari, clamans altâ voce: Qui me eripiet, ingens praemium habebit.": *De Secretis Naturae, Emblemata XXXI*, p. 133.

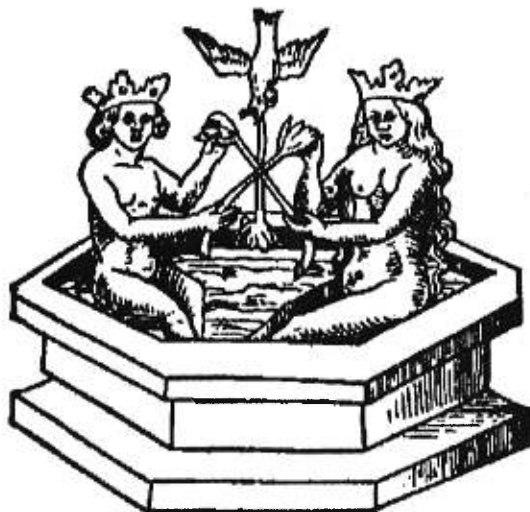
²⁴⁹ "Je suis celui qui fut le lion vert et doré: En moi est enfermé tout le secret de l'art.": *Rosaire des philosophes*, p. 217.

²⁵⁰ *Psychologie du transfert*, p. 103.

ROSARIUM

corrumpitur, nec ex imperfecto penitus secundum
 artem aliquid fieri potest. Ratio est quia ars pri-
 mas dispositiones inducere non potest, sed lapis
 noster est res media inter perfecta & imperfecta
 corpora, & quod natura ipsa incepit hoc per ar-
 tem ad perfectionem deducitur. Si in ipso Mercurio
 operari inceperis ubi natura reliquit imper-
 fectum, inuenies in eo perfectionem et gaudebis.

Perfectum non alteratur, sed corrumpitur.
 Sed imperfectum bene alteratur, ergo corrup-
 tio vnius est generatio alterius.



Speculum

Figure 4

Nous avons vu que le mercure au triple nom contient en lui-même trois choses: le corps, l'esprit et l'âme. Aussi, nous avons dit qu'il ne fallait pas penser qu'il s'agissait là de trois entités nécessairement distinctes ou indépendantes, mais que l'âme devait être comprise comme une nature intermédiaire.

"Le corps est Vénus et la femme, l'esprit est Mercure²⁵¹ et le mâle, l'âme est le soleil et la lune. Le corps doit être liquéfié en sa première matière... au moyen d'une liquéfaction qui n'est pas la liquéfaction vulgaire, mais seulement celle qui dure jusqu'à ce que les époux soient associés et unis en un mariage véritable, c'est-à-dire jusqu'à la blancheur."²⁵²

L'âme est ici décrite comme une conjonction du soleil et de la lune. Elle est le lien unissant le corps et l'esprit. Autrement dit, l'âme n'existe réellement que lorsqu'elle atteint sa perfection; et elle n'atteint cette perfection que si le corps et l'esprit sont unis. Cela ne signifie pas pour autant que lorsque le corps et l'esprit sont séparés, l'âme soit réduite à néant. Elle existe bien, mais uniquement à l'état de puissance. Or, "dans nos gravures, l'élément unifiant est d'une part la colombe venue d'en haut, d'autre part l'eau qui monte d'en bas. C'est là le lien, et donc l'âme."²⁵³ L'âme est un être hermaphrodite, mi-corporel, mi-spirituel qui unit en elle-même les contraires.

Sur le plan de l'interprétation psychologique, l'âme, en tant que conjonction du Soleil et de la Lune, du Roi et de la Reine, est une représentation symbolique du Soi archétypique. C'est le symbole unificateur dont l'amplification permet la graduelle réalisation de la fonction transcendante. En fait, toutes les images présentées ici sont des symboles représentant la situation psychique telle qu'elle est vécue. Toutes ces images sont des symboles unificateurs dans la mesure où elles permettent à l'alchimiste de comprendre tant soit peu ce qu'il vit comme expérience psychique et ainsi d'assimiler l'inconscient. Toutefois, la symbolique de l'âme est unificatrice à un degré encore plus élevé, car c'est en elle que s'accomplit le sens téléologique et anagogique de l'ensemble des images. Autrement dit, l'image de l'âme agirait comme un point focal vers lequel la signification de la symbolique dans son

²⁵¹ Bien que ceci vienne contredire l'affirmation de Dom Pernety qui disait que "lorsque les Philosophes parlent en particulier de femelle ils entendent mercure et par mâle le soufre", c'est le mercure qui de toute évidence désigne ici le principe actif, sec et sulfureux. Il faudrait alors invoquer l'argument de Michel Butor selon lequel "ces symboles sont des termes variables dont le groupement précise l'acception". Nous avons devant nous un typique procédé de désorientation alchimique.

²⁵² *Rosaire des philosophes*, p. 65.

²⁵³ *Psychologie du transfert*, p. 106.

ensemble aurait tendance à converger.

Sur le plan de l'interprétation psychologique, l'immersion dans la fontaine mercurielle représente la descente vers l'inconscient, c'est-à-dire la montée "d'une libido probablement sexuelle, qui inonde le couple et est manifestement la contrepartie de la colombe céleste."²⁵⁴ L'attitude réceptive et attentive vis-à-vis l'inconscient a porté fruit, si bien que la conscience est désormais submergée par les flots de l'activité fantasmatique. Pour que les développements se poursuivent, il est primordial que la conscience se différencie de ces représentations et qu'elle maintienne l'observation impartiale du processus. Du point de vue de la théorie de la fonction transcendante on assiste ici à l'étape de la confrontation avec l'inconscient engendrée par une moins forte unilatéralité de l'attitude consciente, soit la mise en activation d'un processus aperceptif passif.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 108.

4.5 LA CONJONCTION

Le Roi et la Reine ont été engloutis par les eaux de la mer; "ils sont retournés à l'état chaotique primordial, à la masse confuse."²⁵⁵ Il semblerait que la nature a vaincu et que la conscience n'ait pas su se différencier des représentations qui faisaient l'objet de ses fantasmes. Or, il n'en est rien. L'accent est mis sur l'union mystique, comme le laissaient présager les figures précédentes. Les partenaires sont ici eux-mêmes devenus ce qui, du point de vue psychologique, était symbolisé par la colombe céleste. Nous verrons que c'est à ce moment-ci du procédé qu'entre réellement en jeu sa signification. Jung soutient, en effet, que "dans cette unification le Saint-Esprit disparaît, mais en échange, le soleil et la lune deviennent eux-mêmes des esprits. Il s'agit donc en fait d'un hymen supérieur."²⁵⁶ L'éros est élevé ici "à la vénération la plus haute et à la dévotion religieuse". Il se trouve spiritualisé.

Ainsi, à l'état initial de division des éléments, qui se sont rassemblés deux par deux, succède la conjonction des opposés sous la forme de l'union du Roi et de la Reine. Pour les alchimistes, l'heure de la conjonction est annonciatrice de grandes merveilles, car bien qu'elle induise la mort des partenaires, elle témoigne du même coup de l'acte par lequel est conçu le fils des philosophes:

"Unis donc notre esclave à sa sœur parfumée, et ils engendreront tous deux un fils qui ne sera pas comparable à ses parents. Et bien que Gabricus soit plus cher que Beya, la génération ne se fait pas sans Gabricus. Car l'union de Gabricus avec Beya a provoqué la mort sur-le-champ. Beya monta en effet sur Gabricus, l'enferma dans son ventre, si bien que l'on ne put plus rien voir de lui. Et elle étreignit Gabricus avec un amour si grand qu'elle le conçut tout entier dans sa nature et le divisa en parties indivisibles."²⁵⁷

Soulignons que dans cette union c'est le principe masculin qui est dissout, donc la conscience, l'esprit. L'association de cette dissolution au thème de la mort, ainsi que l'emphase mise sur la disparition et la division du principe masculin, traduit de façon symbolique l'état de désorientation

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 110.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 115.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 74. Ce passage célèbre est tiré de la *Visio Arislei* qui apparaît notamment à la fin de la *Turba Philosophorum*.

PHILOSOPHORVM,
FERMENTATIO.



hye wird Sol aber verschlossen
Vnd mit Mercurio philosophorum ybergo, fest:

○ ñ

Figure 5

qui succède à la confrontation directe avec l'inconscient. Cet état de désorientation est le signe d'une réelle prise de conscience des opposés. *Ars requirit totum hominem* dit l'auteur de *Aurora Consurgens*.²⁵⁸ La pierre philosophale est un secret bien gardé et nul ne l'obtiendra s'il répugne à se salir les mains: *In stercore invenitur*, dit une sentence célèbre de l'alchimie. C'est pourquoi le pseudo-Aristote proclame: "Si donc on ne réalise pas la pourriture, l'œuvre alchimique sera vaine."²⁵⁹ C'est dire que pour les alchimistes la mélancolie généralement associée à la phase du *Nigredo*, le règne de Saturne, n'était pas perçue comme quelque chose d'absolument négatif, mais marquait au contraire un état de grâce, car elle correspondait par ailleurs à l'acte de conception du fils royal qui surpasse en magnitude la dignité de ses procréateurs. "La corruption de l'un est la génération de l'autre"²⁶⁰ dit encore le *Rosaire*. Notons que dans notre gravure la conjonction a lieu dans l'eau. "Cette eau contient tout ce que le foetus a besoin".²⁶¹ Comme le dragon qui se mord la queue, l'antique *Ouroboros*, la pierre est un être qui "s'engendre, se tue et se dévore lui-même."²⁶² "*Hic est Draco caudam suam devorans*."²⁶³

Dans l'analyse, cette étape correspond à la résolution du transfert, soit "cette possibilité de détacher du médecin la projection du patient".²⁶⁴ Ce qui auparavant était vécu sous le mode de la participation mystique, dans une incapacité à discerner ce qui relève proprement de l'objet de ce qui relève du sujet, va désormais être compris comme ayant été d'origine subjective. En détachant la projection du médecin, l'analysé renonce à suivre l'inclination naturelle de sa psyché; il se confronte à la psyché inconsciente, il en prend conscience. C'est là la condition *sine qua non* pour passer d'un état de possession par l'inconscient à un état de différenciation. Il y a une énorme différence, dit Jung, entre suivre une impulsion et avoir conscience de suivre une impulsion.

²⁵⁸ *Psychologie du transfert*, p. 55.

²⁵⁹ *Rosaire des philosophes*, p. 84.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 85.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 67.

²⁶² *Psychologie du transfert*, p. 105.

²⁶³ **MAIER, M.**, *Atalanta Fugiens*, p. 65.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 116.

Sur le plan de l'interprétation psychologique de l'alchimie, cela signifie que l'adepte a su ne pas succomber à l'attraction que faisait miroiter l'inconscient dans sa confrontation avec lui, qu'il a pu résister à suivre l'inclination "naturelle" de l'instinct pour, au contraire, s'en différencier. Par la mise en suspens de son attitude critique et de la manière d'être qui le caractérise habituellement, l'alchimiste a pu prendre conscience des contenus inconscients de nature incompatible. Cette prise de conscience, comme en fera foi la prochaine figure, n'est pas sans comporter certains effets dramatiques sur la personnalité. En effet, bien que le sacrifice de l'attitude consciente soit en elle-même une épreuve difficile à surmonter, elle n'est rien cependant face à l'état de désorientation qui assaille le sujet lors de la confrontation directe avec l'inconscient.

C'est cette descente dans l'inconscient, cette descente en enfer, qui fait de l'alchimie le précédent historique le plus important de la psychologie jungienne. L'alchimiste ne fait pas du monde de la matière un moindre bien, il y plonge au contraire dans l'espoir d'y découvrir la divinité. La pierre philosophale ne s'acquiert qu'au prix d'un long séjour dans l'obscurité, dans *le noir encore plus noir que le noir*, comme le disent eux-mêmes les alchimistes. Jung vécut lui-même cette période d'obscurité au cours des années qui ont précédé la rédaction de son article sur la fonction transcendante, à savoir les années 1913 à 1917 qui ont suivi sa rupture avec Freud.

4.6 *CONCEPTIO SEU PUTREFACTIO*

"Le vase hermétique, la fontaine et la mer sont ici devenus sarcophage et tombe."²⁶⁵ Les membres du couple royal sont désormais unis et forment un être bicéphale, hermaphrodite, qui gît dans un état de mort, c'est le *Nigredo*. L'inscription allemande sous-jacente à notre gravure dit en effet : "Ici reposent morts le roi et la reine, l'âme se sépare à grand'douleur et peine."²⁶⁶ "Quand les opposés s'unissent, écrit Jung, toute énergie s'arrête : il n'y a plus de déclivité."²⁶⁷

À la conjonction succède donc un état de mort généralement nommé putréfaction, mortification, meurtre, incinération, calcination. Cet état, comme nous l'avons vu, enferme en lui-même son contraire dans la mesure où, aux yeux des alchimistes, il ne peut y avoir de génération véritable sans une corruption préalable. Certains concevaient la putréfaction comme étant le moment où ce qui est pur peut se séparer de ce qui est impur.²⁶⁸

"La putréfaction philosophique n'est rien d'autre que la corruption ou destruction des corps. En effet, lorsqu'une forme est détruite, la nature introduit aussitôt pour elle-même une autre forme meilleure et plus subtile. La putréfaction, c'est briser ce qui est pourri. Par la putréfaction, en effet, toute chose est digérée, et il s'opère une scission dans ce qui est pourri: le fétide et le pur. Car le corps pur putréfié croît immédiatement et se multiplie en son semblable, comme on le voit dans le grain. Après être demeuré de longs jours sous la chaleur de la terre, il se gonfle, de manière que ce qu'il contient de pur croisse et se multiplie, et que l'impur disparaisse."²⁶⁹

L'événement psychique décrit dans cette gravure correspond, selon Jung, à une importante représentation archétypique.²⁷⁰ Le motif de la mort auquel succédera une nouvelle naissance est, en

²⁶⁵ *Psychologie du transfert*, p. 121.

²⁶⁶ *Rosaire des philosophes*, p. 84.

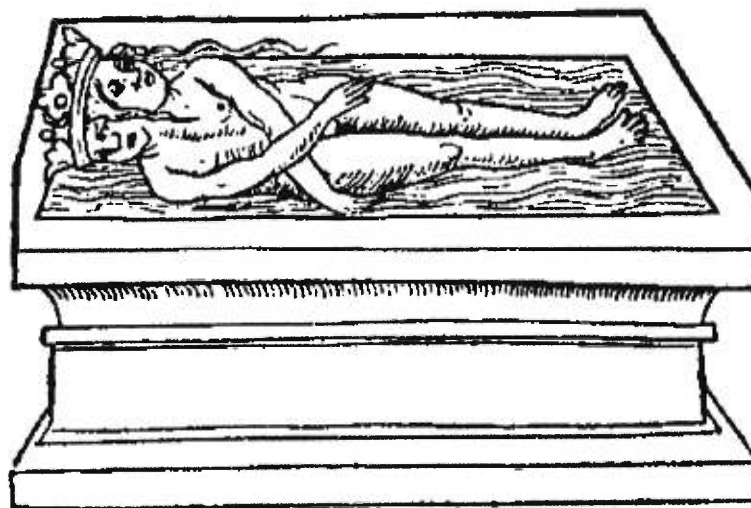
²⁶⁷ *Psychologie du transfert*, p. 121.

²⁶⁸ "Tu sépareras la terre du feu, le subtil de l'épais, délicatement, avec grande intelligence." *La table d'émeraude*, p. 670.

²⁶⁹ *Rosaire des philosophes*, p. 90.

²⁷⁰ *Psychologie du transfert*, p. 125.

PHILOSOPHORVM.
 CONCEPTIO SEV PVTRE
factio



Die ligen König vnd Königin doer/
 Die sele scheyde sich mit grosser noer.

ARISTOTELES REX ET
Philosophus.

Nunquam vidi aliquod animatum crescere
 sine putrefactione, nisi autem fiat putri-
 dum inuanum erit opus alchimicum.

Figure 6

effet, largement répandu en mythologie. On a qu'à penser au mythe d'Osiris qui, après avoir été déchiqueté et "mutilé, (image de la dissociation et de la désintégration)", sera "reconstitué et doté d'une âme éternelle: réintégration sous une forme plus élevée, comportant une signification spirituelle".²⁷¹ Ou encore, au mythe d'Héraclès qui, à la suite de son auto-crémation sacrificielle sur le mont Oeta, fut enlevé par Zeus, l'ayant transporté dans l'Olympe. Nous pouvons également mentionner le mythe du démembrement et de la résurrection de Zagréos, qui joua un rôle de première importance dans l'Orphisme.²⁷² Enfin, ajoutons à ces exemples celui du Christianisme, en particulier la fête du Vendredi saint.²⁷³

"Quiconque marche sur le chemin menant à la totalité ne peut échapper à cette suspension singulière représentée par la crucifixion. Il rencontrera en effet immanquablement ce qui se met en travers de sa route et le *croise*, à savoir en premier lieu ce qu'il ne voudrait pas être (l'ombre), ensuite ce qui est, non pas lui, mais l'autre (réalité individuelle du toi), et troisièmement ce qui est son non-moi psychique, l'inconscient collectif."²⁷⁴

Pour Jung, c'est ce processus de confrontation à l'inconscient qui constitue le fondement psychologique de l'œuvre alchimique. Dans la psychothérapie, "ce processus apparaît comme réalité psychique par excellence, puisqu'il constitue le contenu de la névrose de transfert".²⁷⁵ Lorsque l'analysé cède subitement aux résistances qui le prévenaient d'accepter que l'image qu'il se faisait du médecin ne reposait en fait sur aucune donnée objective mais était le fruit de sa propre subjectivité et avait été projetée par lui à son insu, il est ébranlé dans ses convictions et il lui incombe d'admettre que tous les maux ne sont pas nécessairement là où il aurait voulu les voir. Rendre conscients des contenus qui jusque-là étaient projetés, c'est-à-dire les détacher de leurs supports et ainsi opérer une différenciation, autrement dit rompre la participation, "constitue pour le moi une lésion grave".²⁷⁶ D'où l'état de mort représenté dans cette gravure. Aussi, bien que l'alchimiste objective d'entrée de

²⁷¹ **CHEVALIER, J., GHEERBRANT, A.**, *Dictionnaire des symboles*, Robert Laffont, 1982, p. 715.

²⁷² *Psychology and Alchemy*, p. 307.

²⁷³ *Psychologie du Transfert*, p. 124.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 127.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 127.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 128.

jeu les contenus de ses propres projections, il n'en reste pas moins que lui aussi prend conscience de cette partie négative du psychisme que nous avons défini antérieurement comme étant la figure archétypique de l'ombre.

Le mythologème de notre figure traduit donc le fait que l'union du conscient et de l'inconscient engendre une nouvelle personnalité qui parce qu'elle transcende le moi ne peut plus lui être identifiée. "Le cadavre, en tant que vestige de ce qui a été, représente l'homme tel qu'il a existé jusque-là et qui est destiné au trépas."²⁷⁷ D'où, encore, l'idée de la mort du principe masculin, tel que nous l'a laissé entendre la conjonction de Gabricus avec sa sœur Beya. "La personnalité nouvelle, dit Jung, n'est nullement quelque chose d'intermédiaire entre le conscient et l'inconscient, elle est les deux."²⁷⁸ Il s'agit du Soi. Du fait de sa nature paradoxale, le Soi ne peut être exprimé que par des figures symboliques. "Le Soi est moi et non-moi, subjectif et objectif, individuel et collectif. Il est, en tant que degré suprême de l'union des contraires, le symbole unificateur."²⁷⁹

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 134.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 130.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 130.

4.7

L'ASCENSION DE L'ÂME OU *ANIMAE EXTRACTIO*

À la conjonction, puis la conception, succède ici l'extraction ou naissance de l'âme. Le fils des philosophes, soutient Jung, apparaît ici sous la forme d'un *homunculus* car il n'est à ce stade que l'idée de l'unité et non sa réalisation effective; l'âme, de pure puissance qu'elle était, est désormais en attente de devenir en acte. Il faudra attendre la deuxième conjonction, celle du corps et de l'esprit, afin que l'âme se réincarne et engendre la naissance attendue de l'hermaphrodite, la renaissance mercurielle.

Morien: " Notre pierre est le produit du magistère lui-même et elle est assimilée, dans sa progression, à la création de l'homme. D'abord en effet vient le coït, deuxièmement, la conception, troisièmement la grossesse, quatrièmement la naissance, cinquièmement vient la nutrition."²⁸⁰

Morien dit également: "Tout corps, lorsqu'il sera privé d'âme, aura un aspect ténébreux et obscur."²⁸¹ L'homologue psychologique est un abaissement du niveau mental, soit "une chute de la tension qui caractérise la conscience"²⁸², "c'est-à-dire une perte de la puissance du conscient et une désorientation concernant le sens et l'étendue de la personnalité."²⁸³ La lésion provoquée par la confrontation à l'inconscient restera béante tant que ses contenus ne seront pas compris, c'est-à-dire intégrés. Du point de vue psychothérapeutique ce processus correspond au passage de l'interprétation réductrice à l'interprétation constructive. Il ne s'agit plus d'avoir conscience de l'état de division, il faut comprendre cet état comme étant un phénomène naturel qui résulte de la nature même du psychisme. Aussi, la compréhension des images archétypiques qui traduisent la situation psychique telle qu'elle est vécue ne pourra pas s'effectuer à l'aide du concept, "car celui-ci n'a pas la moindre affinité avec le symbolisme dense et fort de l'inconscient."²⁸⁴ En d'autres termes, cette compréhension devra, elle aussi, s'effectuer à l'aide du symbole. Nous avons défini ce type de compréhension comme étant

²⁸⁰ *Rosaire des philosophes*, p. 86.

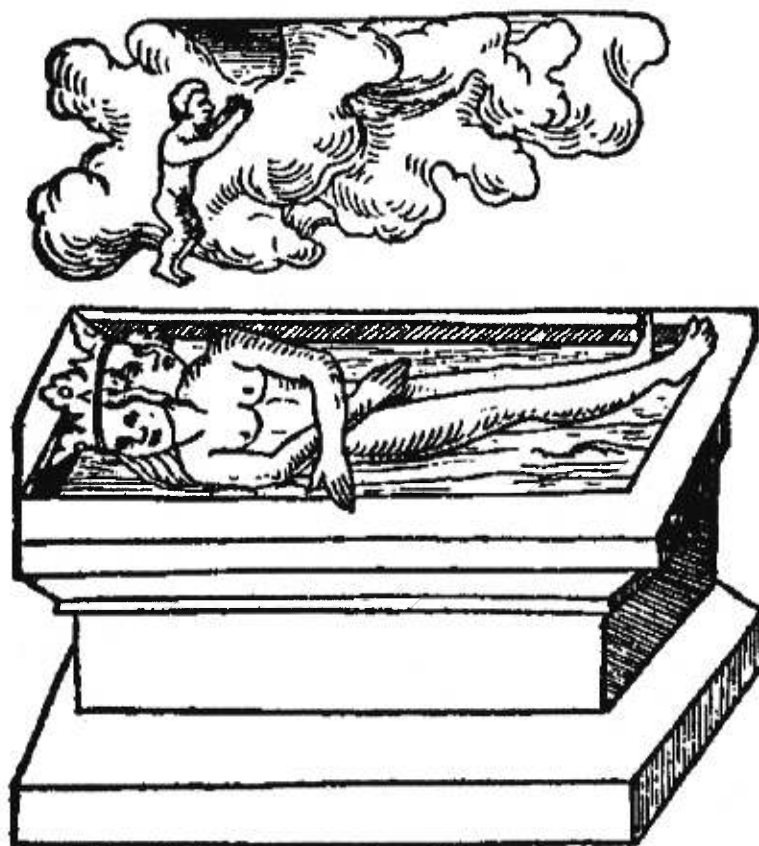
²⁸¹ *Ibidem*, p. 95.

²⁸² *Psychologie du transfert*, p. 134.

²⁸³ *Ibidem*, p. 54.

²⁸⁴ *Ibidem*, p.135.

ROSARIVM
ANIMÆ EXTRACTIO VEL
impregnatio.



Wye teylen sich die vier element/
Aus dem leyb scheyde sich die sele beynde.

Figure 7

De

l'amplification intuitive synthétique. C'est dire que le feu inférieur devra être combattu par le feu céleste; le mercure chthonien devra être transformé en mercure céleste, qui est un feu fluide, eau de vie et de sagesse (*aqua vitae, aqua sapientiae*).

Nous avons vu, en effet, que le feu inférieur est actif lors de la phase de préparation et que cette phase correspond à la corruption de la substance, à sa **réduction** en matière première, à la montée du mercure chthonien. Ce feu est le feu *vitriolique* situé au centre de la terre, c'est le feu des enfers, le feu de la putréfaction, auquel sont associées les mauvaises odeurs. Succède à cette étape préparatoire la phase de transformation circumrotatoire proprement philosophique de la matière première. C'est alors qu'entre en jeu le feu supérieur philosophique, formateur et vivificateur qui transmue la masse confuse par son empreinte génératrice. Examinons une citation du Roi Hermès qui suit de très près la septième figure:

"Sache, mon fils, que cette pierre, la nôtre, qui possède mille noms et des couleurs variées, est ordonnée et composée à l'aide des quatre éléments. Il nous faut la diviser et la démembrer, l'enfermer rigoureusement et la changer en la nature qui est en elle. Il faut garder l'eau et le feu qui habitent en elle et qui proviennent des quatre éléments et contenir leurs eaux à l'aide de sa propre eau. S'il n'y a pas d'eau, laisser monter dans le vase les formes ignées d'eau véritable qui contiennent l'esprit dans leur corps et deviennent permanents et capables de teindre."²⁸⁵

Notons, dit Jung, que les eaux qu'il est conseillé de retenir ici sont le produit de l'union de l'eau et du feu, donc du roi et de la reine, et correspondent par conséquent aux vapeurs mercurielles qui montent à la tête du vase et tentent de s'échapper. "C'est une réalité paradoxale, composée de feu et d'eau, c'est le mercure, qui en tant qu'esclave ou cerf fugitif (*servus* ou *cervus fugitivus*) est toujours prêt à s'enfuir, ce qui veut dire qu'il redoute l'intégration (à la conscience)."²⁸⁶

Le mélange de feu et d'eau est une eau ignée, une eau sulfurique divine (*Udôr Thêiôn*). C'est le mercure non plus chthonien mais céleste, c'est l'âme en tant que conjonction du Soleil et de la Lune. Les eaux qu'il faut retenir ici désignent, sur le plan de l'interprétation psychologique, les contenus manifestés dans les projections des alchimistes. Il faut les retenir, les contenir (*continere*), avec son eau, c'est-à-dire notre eau (*aqua nostra*), "même si ce n'est pas là de l'eau, mais la forme ignée de

²⁸⁵ *Rosaire des philosophes*, p. 95.

²⁸⁶ *Psychologie du transfert*, p. 135.

l'eau véritable". Cette eau est l'eau de sagesse, l'eau de la doctrine (*aqua sapientiae*).

Anticipons en disant que Jung soutient que ce passage nous dévoile la méthode thérapeutique à employer face à la désorientation qui succède à la confrontation directe avec l'inconscient. Le médecin doit maintenir l'orientation du patient, "il doit savoir ce que signifie cet état."²⁸⁷ La prochaine figure nous permettra de faire valoir davantage cette interprétation.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 135.

4.8

L'ABLUTION PHILOSOPHIQUE OU LAVEMENT

"Le ciel fait ici pleuvoir sa rosée: Du corps noir au tombeau l'ordure en est lavée."²⁸⁸ À l'ascension de l'âme succède la purification du corps. Elle désigne le passage graduel de la noirceur à la blancheur, passage, dit Jung, qui "est comparé au lever du soleil (*ortus solis*)"²⁸⁹.

"Prends ce qui descend au fond du vase et lave-le à l'aide d'un feu vif jusqu'à ce que sa noirceur soit ôtée et que son épaisseur s'en aille, et fais que ses humidités en supplément s'envolent de lui jusqu'à ce qu'il devienne une chaux très blanche dans laquelle il n'y aura pas de tache. Alors, en effet, la terre est purifiée et capable de recevoir l'âme."²⁹⁰

Contrairement à ce qu'une première lecture peut laisser entendre, le feu dont il est question dans ce passage n'est pas le feu ordinaire, mais bien le feu philosophique. "Les philosophes hermétiques, dit Dom Pernety, ont leur feu, auquel ils donnent des propriétés tout-à-fait opposées au feu élémentaire."²⁹¹ C'est à l'aide de ce feu que "les Sages lavent leur matière" et "en ôtent l'humidité superflue"²⁹². Aussi, "ils donnent le nom de feu à leur mercure ou eau céleste"²⁹³. C'est ce que semble confirmer l'auteur du *Rosarium* lorsqu'il dit:

"L'eau que j'ai mentionnée est une chose qui descend du ciel; la terre avec son humidité la reçoit et l'eau du ciel est retenue par l'eau de la terre, et l'eau de la terre la retient grâce à sa soumission et à son sable, et l'eau retiendra l'eau..."²⁹⁴

Ce qui descend du ciel sous forme de rosée, c'est donc le mercure dans sa nature céleste, éthérée, spirituelle, quintessentielle, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, la forme ignée de l'eau véritable.

²⁸⁸ *Rosaire des philosophes*, p. 112.

²⁸⁹ *Psychologie du transfert*, p. 139.

²⁹⁰ *Rosaire des philosophes*, p. 113.

²⁹¹ *Dictionnaire mytho-hermétique*, p. 133.

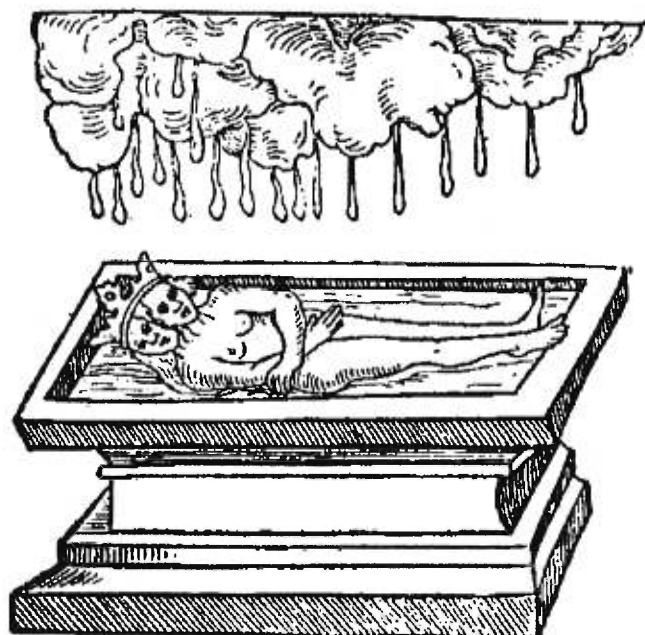
²⁹² *Ibidem*, p. 137.

²⁹³ *Ibidem.*, p. 137.

²⁹⁴ *Rosaire des philosophes*, p. 113.

PHILOSOPHORVM

ABLVTIO VEL
Mundificatio



Sie felt der Tauro von Himmel herab/
Und wäscht den schwarzen leyb im grab ab.

K ifj

Figure 8

Il ne faut pas oublier que pour l'esprit médiéval, le symbolisme entourant la rosée ou l'eau descendue du ciel est très évocateur. On sait que la symbolique de l'eau, comme celle du feu, joue un rôle de première importance à l'intérieur du judéo-christianisme. "Tout l'Ancien Testament célèbre la magnificence de l'eau" dit le dictionnaire des symboles. En témoignent ces quelques passages particulièrement révélateurs lorsque mis en relation avec ceux du *Rosarium* précédemment cités.

"Tes morts revivront, leurs cadavres ressusciteront. Réveillez-vous, criez de joie, vous qui demeurez dans la poussière! Car ta rosée est une rosée de lumière et la terre aux trépassés rendra le jour." Esaïe 26,19

Si, dans ce passage, la rosée est présentée comme une puissance régénératrice, elle peut également symboliser le véhicule de la sagesse divine²⁹⁵.

"Que mes instructions se répandent comme la pluie; que ma parole tombe comme la rosée, comme une averse sur le gazon, comme une ondée sur l'herbe." Deutéronome 32,2

"Efforçons-nous de connaître le Seigneur: son lever est sûr comme l'aurore, il viendra vers nous comme vient la pluie, comme l'ondée de printemps arrose la terre." Osée 6,3

"La science du sage grossit comme un déluge et son conseil est comme une source d'eau vive. Le cœur du sot est comme un vase brisé; il ne peut rien retenir de ce qu'il apprend." Siracide 21, 13-14

Il est sans conteste que de tels versets ne pouvaient passer inaperçus aux yeux des alchimistes; à plus forte raison, si ceux-ci avaient été touchés par le mystère de l'Œuvre. Est-il curieux de constater que le thème du déluge sera repris par certains alchimistes non sans évoquer ce qui vient d'être cité? Dom Pernety dira, par exemple: "Les philosophes entendent par ce terme la distillation de leur matière, qui, après être montée en forme de vapeurs au haut du vase, retombe sur la terre comme une pluie qui l'inonde toute entière." Il ne devrait laisser aucun doute, dit Jung, "sur le fait que la noirceur des ténèbres est lavée par l'eau de la sagesse (*aqua sapientiae*), c'est-à-dire par notre science (*scientia nostra*) qui est le don conféré par Dieu, de l'art royal et de sa connaissance."²⁹⁶ Il nous faut donc

²⁹⁵ "Ben Sira compare la Thora à la Sagesse, car la Thora répand une eau de sagesse. Les pères de l'Église considèrent l'Esprit Saint comme auteur du don de sagesse qu'il verse dans les cœurs altérés. Les théologies du Moyen Âge représentent ce thème en lui donnant un sens identique. Ainsi, pour Hughes de Saint-Victor, la sagesse possède ses eaux, l'âme est lavée par les eaux de la Sagesse." Dictionnaire des symboles, pp. 376-377.

²⁹⁶ *Psychologie du transfert*, p.144.

examiner davantage en quoi consiste l'action salvatrice de cette sagesse, c'est-à-dire montrer en quoi consiste la purification de la matière première.

En termes alchimiques, la purification (*mundificatio*) signifie "la disparition de ce superflu que l'on trouve dans tous les produits bruts de la nature"²⁹⁷. Soit, comme nous l'avons vu, la séparation du pur de l'impur. En termes psychologiques, cette purification consiste à extraire la quintessence des contenus symboliques faisant l'objet de la projection. "C'est ce que l'alchimiste dans son travail en laboratoire appelle l'extraction de l'âme (*extractio animae*) et ce que dans le domaine psychologique on pourrait appeler: dégager l'idée."²⁹⁸ Pour ce faire, dit Jung, il est nécessaire de "posséder une armature de concepts grâce à laquelle on puisse appréhender les faits."²⁹⁹ Dans le cadre de l'analyse, cette "armature de concepts" est constituée des hypothèses autour desquelles est articulée la théorie psychologique. C'est à l'aide de cette théorie que le médecin peut dégager l'idée qui semble être exprimée au travers des manifestations des rêves et des fantasmes de son patient, et qu'il peut aider ce dernier à assimiler l'inconscient, c'est-à-dire à maintenir son orientation.

Pour l'alchimiste, cette armature de concepts fut acquise par l'étude fervente des livres dans lesquels ont été conservées les sentences des maîtres. A l'aide de sa théorie qui, comme nous l'avons montré, est de nature symbolique, l'alchimiste est en mesure d'amplifier les contenus de ses projections jusqu'à ce que celles-ci lui deviennent intelligibles.

"Les alchimistes sont tellement absorbés par l'expérience intérieure qu'ils ne songent plus qu'à une chose: la capter dans des images et des mots, sans se soucier le moins du monde d'êtres intelligibles. Mais, s'ils ont manqué la jonction avec les temps modernes, ils se sont acquis le grand mérite d'avoir constitué, longtemps avant l'avènement de la psychologie, une sorte de phénoménologie de l'inconscient..."³⁰⁰

Ainsi, le feu philosophique, l'eau de sagesse descendue du ciel, l'empreinte génératrice céleste, sont une seule et même chose, soit la seconde partie de l'alchimie, sa partie surnaturelle comme le disait

²⁹⁷ *Rosaire des philosophes*, p. 114.

²⁹⁸ *Psychologie du transfert*, p. 144.

²⁹⁹ *Ibidem.*, p. 144.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 156.

Guillaume Arragos. Par sa compréhension intuitive de l'œuvre, l'alchimiste organise et intègre les contenus de ses expériences au laboratoire et par le fait même chemine dans l'élaboration de la pierre philosophale.

"Hermès dit de son côté: L'Azoth et le feu lavent le laiton et en ôtent la noirceur. C'est pourquoi le philosophe dit: Blanchissez le laiton et déchirez vos livres afin que vos cœurs ne soient pas déchirés. C'est là en effet la composition de tous les sages et aussi la troisième partie de l'œuvre toute entière."³⁰¹

Jung interprète cette exhortation à déchirer les livres comme une indication que la réalisation de la pierre ne peut pas être obtenue uniquement par un effort de compréhension se limitant au domaine **abstrait** de la simple théorie. "Les alchimistes, dit-il, semblent avoir perçu le danger que la réalisation ne se limite au domaine d'une fonction déterminée de la conscience."³⁰²

Outre la perception de leur fantasmes à travers la dynamique projectionnelle du laboratoire et la théorisation ou aperception de leurs expériences à l'oratoire, les alchimistes semblent avoir de plus insisté sur la nécessité d'accorder de l'importance aux sentiments afin que ce qui a été compris ait valeur d'engagement. "C'est pourquoi les livres doivent être détruits, afin que la pensée ne porte pas préjudice au sentiment, sinon en effet l'âme ne peut revenir."³⁰³

En psychothérapie, soutient Jung, il est fréquent que la réalisation ne se limite à une fonction en particulier. Certains patients se satisfont de la simple perception de leurs fantasmes. D'autres, au contraire, ne cherchent qu'à en comprendre la signification avant même d'en avoir reconstitué l'ensemble. Or, en plus de l'esthétisme et de l'intellectualisme, il faut encore avoir "une relation affective avec l'existence et le sens des contenus symboliques"³⁰⁴, sans quoi l'inconscient ne peut être réellement assimilé.

³⁰¹ *Rosaire des philosophes*, p. 113.

³⁰² *Psychologie du transfert*, p. 145.

³⁰³ *Ibidem*, p. 146.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 146.

4.9 LE RETOUR DE L'ÂME OU DEUXIÈME CONJONCTION

"L'âme élément unifiant des deux descend du ciel pour faire revivre le cadavre."³⁰⁵ Le deuxième degré de la conjonction est sur le point d'être réalisé; du fait qu'ils seront dotés d'une âme, le corps et l'esprit ne formeront plus réellement qu'un seul être. S'étant échappée dans le haut du vase tout en y étant retenue, l'eau ignée va se congeler, se coaguler et retomber sur la terre noire pour la blanchir. De troisième terme, séparé du corps et de l'esprit, l'âme devient ainsi troisième terme d'une triunité définissant un quatrième état. C'est la réalisation de l'axiome de Marie la Juive: "Un devient deux, deux devient trois et du troisième vient l'un comme quatrième."

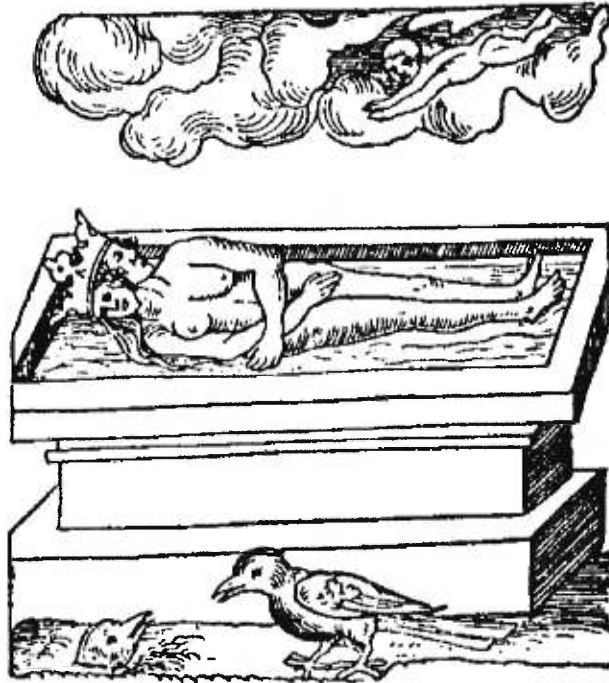
Du point de vue de l'interprétation psychologique, le un initial n'est pas une réelle unité, mais fait plutôt état de l'unidirectionnalité excessive de l'attitude consciente. Le deux traduit pour sa part la prise de conscience de l'ombre, soit la phase de confrontation à l'inconscient, la première conjonction du soufre et du mercure. De cette union du Roi et de la Reine est conçue l'*anima* ou mercure céleste, qui intervient pour médiatiser la relation entre le ciel et la terre. C'est le passage au plan d'interprétation symbolique, la spiritualisation de l'obscur, le blanchiment de la noirceur. Enfin, la descente de l'âme marque la réalisation du *Rebis Philosophique*, soit la parfaite conjonction du Soleil et de la Lune.

Nous avons vu que l'accomplissement de la fonction transcendante allait de la prise de conscience de l'ombre à la prise de conscience des diverses figures de l'*anima* pour parvenir à la réalisation du Soi. Le retour de l'âme peut donc être interprété comme l'établissement d'une relation hautement différenciée avec les diverses figures de l'inconscient. Dans cette gravure, nous remarquons toutefois qu'il subsiste encore quelque part dans la *Pierre* une certaine division, indiquée par la représentation thériomorphique d'un couple d'opposés. C'est la célèbre parabole des deux oiseaux, l'un qui peut voler, l'autre qui ne le peut pas. Le conflit des contraires, dit Jung, n'est donc pas totalement disparu, "mais il est rejeté en bas vers la gauche, c'est-à-dire relégué dans l'inconscient".³⁰⁶ Il se situe à un niveau plus archaïque qui n'a pas encore fait l'objet du faisceau lumineux de la conscience.

³⁰⁵ *Psychologie de transfert*, p. 150.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 151.

PHILOSOPHORVM.
 ANIMÆ IVBILATIO SEV
Ortus seu Sublimatio.



Sie schwingt sich die seel hernidder/
 Vnd erquicket den geringsten leychnam wider.

L ij

Figure 9

Rappelons que le processus alchimique n'a atteint que le deuxième degré de la conjonction et n'est pas encore parvenu à son terme. À ce sujet, Jung doute que nul alchimiste ne soit jamais parvenu à une réalisation intégrale de l'œuvre, soit le troisième degré de la conjonction, puisque l'extension de la personnalité ne peut que tendre vers une prise de conscience intégrale du Soi sans jamais réellement réussir à y parvenir. Le Soi archétypique, comme nous l'avons vu, ne se révèle à nous que par l'entremise de représentations et demeure d'une nature essentiellement transcendante, ou du moins antinomique et paradoxale.

4.10

LA NOUVELLE NAISSANCE

Récapitulons. L'état initial de division est représenté par les quatre éléments situés dans des directions opposées. Non seulement les conceptions des alchimistes, relatives à la nature des éléments et de leurs principes, s'insèrent-elles dans une cosmologie empreinte d'éléments astrologiques, mais elles se trouvent également, sur le plan hermético-théorique, en étroite relation avec ce qu'il conviendrait ici d'appeler une certaine anthropologie philosophique. Soit une philosophie fondée sur la théorie des correspondances et où la quaternité microcosmique corps, âme, psyché, esprit, se reflète dans le quaternion macrocosmique: terreux, aqueux, aérien, igné. Par l'unification des quatre éléments, l'alchimiste obtient quelque chose qui, bien qu'ayant été toujours et partout présent, ne s'était pourtant jamais pleinement révélé à lui. Expression de l'énergie solaire, puissance divine des étoiles, la quintessence, vertu céleste, unifie les éléments de la nature et mène à la réalisation de l'or philosophique, également désigné par les adeptes du nom d'*unus mundus* ou de *filius macrocosmi*.

En langage psychologique, plus précisément du point de vue de la théorie des fonctions d'orientations, cet état de division initial témoigne d'une incompatibilité qui se traduit comme une incapacité à établir ou rétablir la relation avec la sphère inconsciente. La totalité de l'être psychique dépasse les frontières du moi et les englobe. C'est au sein de cette totalité que subsiste l'incompatibilité, l'état d'opposition. Cet état d'opposition, de division, peut parfois se radicaliser et mener à la dissociation de l'être psychique. Il peut également se résorber. Le moi réussit alors à surmonter les oppositions, à se constituer comme unité, à devenir l'unité autonome et indivisible qui surplombe la multiplicité des facettes de la psyché. Ce cheminement, cette prise de conscience des éléments irrationnels et incompatibles, Jung l'a nommée fonction transcendante ou processus d'individuation.

La rencontre du Roi et de la Reine traduit une moins forte unilatéralité de l'attitude consciente, la dénudation marque la mise en activation du processus de projection, et l'immersion dans la fontaine mercurielle représente l'expérience vivante des imaginations. Ces trois figures définissent ensemble la première étape nécessaire à la réalisation de la fonction transcendante, soit la venue à la conscience de contenus auparavant inaccessibles en raison de leur incompatibilité.

PHILOSOPHORVM.



Sie ist geboren die eddele Keyserin reich/
 Die maister nennen sie ihrer dochter gleich.
 Die vermeret sich/gebiret kinder ohn zal/
 San vnd selich rein/vnd ohn alles wahl.

Die

Figure 10

Le premier degré de la conjonction traduit le fait de la prise de conscience des éléments incompatibles par un douloureux travail de différenciation. Du point de vue psychothérapeutique, cette différenciation s'opère par le retrait des projections, soit cette capacité à discerner ce qui relève du sujet de ce qui relève de l'objet, et elle marque le plus souvent la prise de conscience de l'ombre. Sur le plan de l'interprétation psychologique, Jung soutient qu'à ce stade du processus alchimique, l'adepte est assailli de représentations à caractère instinctuel ainsi que par la psyché primitive et archaïque des fonctions indifférenciées. Le choc des contraires atteint ici son paroxysme et la mort de l'androgyné est à la fois la conception du fils royal; nous avons ainsi affaire à une énantiodromie, à un renversement obscurité/lumière.

La mort de l'androgyné symbolise l'état de désorientation, de paralysie du moi qui accompagne le choc provoqué par la confrontation directe avec l'inconscient; elle traduit en somme l'auto-sacrifice de l'ancienne personnalité telle qu'elle avait été jusque-là. La conception du fils des philosophes annonce pour sa part la nouvelle personnalité à venir, fruit de l'union du Roi et de la Reine, du conscient et de l'inconscient. Gravite autour de la première conjonction le passage de l'interprétation réductrice à l'interprétation constructive ou synthétique; autrement dit, le passage d'un éros à caractère instinctuel à un éros à caractère spirituel. La confrontation des opposés engendre un troisième terme qui est le symbole unificateur, c'est-à-dire l'âme en tant que fonction de relation.

La grossesse ou extraction de l'âme traduit pour sa part un autre aspect fondamental de la fonction transcendante : les contraires vont graduellement être subsumés sous le symbole unificateur à travers l'application de la méthode synthétique d'explication. Pour l'alchimiste, la réalisation de ce travail se traduit par la compréhension toujours grandissante qu'il acquiert de la matière première. De même les phases du lavement, de la purification, et ultimement la réalisation de la deuxième conjonction, correspond au travail analytique d'amplification des symboles qui font état de la situation psychique dans son ensemble. C'est à travers ce travail que se réalisera l'intégration de l'inconscient. Notons que ce travail nécessite l'implication de chacune des fonctions, non pas uniquement l'intellect, mais également le sentiment et l'intuition, afin que ce qui est perçu ait valeur d'engagement. Sur le plan psychothérapeutique, cela signifie réaliser l'idée, c'est-à-dire les sens téléologique, anagogique de la fantasmatique.

Or, cette dernière gravure, dixième de la série, nous présente le *Rebis* triomphant se tenant debout

sur la lune, ce qui signifie que l'œuvre est parvenue à la condition lunaire, soit la pierre au blanc (*albedo*). Les ailes indiquent qu'il s'agit d'un état éminemment spirituel. Le deuxième degré de la conjonction correspond, sur le plan psychothérapeutique, à la réalisation de la fonction transcendante, soit un élargissement considérable de la personnalité.

La main droite de l'hermaphrodite tient un calice dans lequel il y a trois serpents, alors que la main gauche tient le quatrième serpent; "il y a là une allusion évidente à l'axiome de Marie et au fréquent dilemme du trois et du quatre"...³⁰⁷

³⁰⁷ p.186.

CONCLUSION

Si Jung a cédé à la tentation contre laquelle l'avait pourtant prévenu Freud concernant le flot de vase noire de l'occultisme, il a su néanmoins interpréter de façon relativement consistante les passages les plus déconcertants d'un discours que nous ne saurions qualifier autrement que d'obscur.

Certains interprètes de la tradition alchimique, comme Barbara Obrist, accuseront la démarche jungienne d'être foncièrement antihistorique et, ce faisant, de ne point respecter la spécificité des textes ainsi que le contexte historique immédiat sous lequel ils ont vu le jour. Nous ne pouvons que reconnaître le bien-fondé d'une telle critique. Par ailleurs, il faut préciser que les écrits dont Jung s'inspire dans son interprétation, appartiennent à la branche de l'alchimie mystique et ne sauraient refléter l'ensemble de la tradition alchimique. Il nous est difficile de passer outre au fait qu'il semble exister dans cette alchimie un enjeu qui dépasse le domaine de la simple expérimentation, telle que peut la concevoir un esprit moderne. Aussi, dans cette alchimie, la signification accordée à l'accomplissement de l'Œuvre ne peut être réduite à un simple désir d'aurifaction.

Dans l'introduction à son ouvrage, Mme Obrist s'interroge à savoir comment Jung peut supposer, alors qu'il sait que le parallèle *lapis*-Christ n'apparaît qu'au XIV^{ème} siècle, "que les alchimistes étaient à la recherche de Dieu et du Christ bien avant cette date".³⁰⁸ Mais Jung ne soutient pas que les alchimistes aient été de tout temps à la recherche du Christ. Il montre plutôt que l'alchimie, en continuité avec la gnose hermétique et sa doctrine de l'*Anthropos*, s'offre comme une alternative à la quête chrétienne. La raison d'être de l'alchimie serait précisément, selon lui, de compenser certaines attitudes par trop unilatérales de la doctrine chrétienne. En fait, ce que Jung s'applique à démontrer au chapitre 5 de *Psychologie et alchimie* intitulé: "La parallèle *lapis*-Christ", c'est que si certains auteurs tardifs, tels Raymond Lulle, Petrus Bonus, Sir Goerge Ripley, reprennent, pour désigner la Pierre Philosophale, des allégories qui s'apparentent clairement à l'imagerie chrétienne,

³⁰⁸ **OBRIST**, Barbara, (1982) *Les débuts de l'imagerie alchimique*, Le sycomore, Paris, 1982, p. 19.

cela ne signifie pas qu'elles aient les mêmes significations que les images chrétiennes. Dans le même esprit Jung fait valoir que les images du Fils et du Père divins pouvant sembler d'origine chrétienne dans les visions de Zosime, sont avant tout inspirées de doctrine gnostiques et hermétiques d'origine païenne.

Mais là n'est pas le véritable terrain de la mésentente qui oppose les vues de Jung à celles de Barbara Obrist. Elle concerne plutôt la fonction attribuée à l'imagerie alchimique. Selon Obrist, cette imagerie se limiterait à jouer un rôle mnémotechnique. Ainsi, l'image de la conjonction de Gabricus et Beya, dans la *Visio Arislei*, que nous avons citée à la page 98, ne serait qu'une simple allégorie destinée "à enseigner par le moyen d'exemples les réalités chimiques" et ne laisserait en rien "soupçonner un niveau de signification religieuse".³⁰⁹ En somme, la majorité des allégories, si nous nous fions à Mme Obrist, ne serviraient uniquement qu'à titre d'*exempla* "aidant à démontrer les processus chimiques difficiles à comprendre"; ce ne serait là "que des métaphores", ne permettant en aucun temps "de spéculer sur la religiosité d'un auteur".³¹⁰ Selon Mme Obrist, les conceptions relatives aux composantes du couple soufre/mercure, qu'elle conçoit comme "l'opposition des principes formel et matériel", doivent être rattachées "aux théories antiques concernant la formation des corps, il ne s'agit pas là d'un thème religieux".³¹¹ Le fait est que Mme Obrist ne peut se résoudre à l'idée que les alchimistes aient pu "projeter leur inconscient sur la matière et vivre leur entourage comme un rêve, alors qu'ils font preuve d'une conscience très développée des niveaux de désignation et des stratégies de langage."³¹²

Il est sans conteste que les allégories dont font usage les alchimistes sont sensées illustrer les procédés inhérents aux réalités *chymiques*. Aussi, nous nous accordons à dire que les alchimistes n'étaient point des ignares; au contraire, ils connaissaient "la littérature, la science, la rhétorique et la logique médiévale."³¹³

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 20.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 21.

³¹¹ *Ibidem*, p. 20.

³¹² *Ibidem*, p. 17.

Dans ces conditions, ne pouvons-nous pas nous demander pourquoi des *exempla* sensés démontrer des processus chimiques difficiles à comprendre sont à ce point obscurs, voire incompréhensibles? Cette "conscience très développée des niveaux de désignation et de stratégie de langage" n'a-t-elle pas plutôt eu comme effet de permettre aux alchimistes de forger des discours dont la fonction serait, comme le propose Françoise Bonardel, "de fracturer les certitudes mentales", "de perturber les mécanismes logiques de la conscience profane de l'état de veille"? Pourquoi donc stratégie consciente de langage ne rime-t-elle pas avec stratégie de discontinuation de l'attitude consciente?

Nous voulons bien ne pas présumer indûment de la religiosité d'un auteur, mais alors que penser des exhortations à la vertu, des passages exprimant une souffrance morale, des avertissements concernant le danger de divulguer le secret sous peine de la vengeance divine, sans oublier les exercices pratiqués à l'oratoire, la *meditatio* et l'*imaginatio*, surtout si ceux-ci tiennent une place aussi déterminante que le soutient Jung?

Nous voulons bien que les conceptions relatives aux composantes du couple soufre/mercure relèvent principalement des théories antiques concernant la formation des corps, mais ces cosmologies antiques n'ont-elles pas toutes quelque part une teneur foncièrement religieuse? Les théories d'Anaximandre, de Pythagore, d'Anaxagore ou de Platon, sans parler de la physique épicurienne et stoïcienne, ne sont-elles pas des exemples probants de la présence d'une certaine religiosité dans la cosmologie antique?

À lire l'ouvrage de Mme Obrist, nous avons parfois l'impression qu'elle confond religiosité avec l'attitude propre au judéo-christianisme. Aussi, devrait-elle préciser davantage ce qu'elle entend par rêve ou par projection. À cet égard, il faut admettre que les théories jungiennes ne sont pas à l'abri de tout équivoque. Jung n'a-t-il pas avancé, comme pour venir couronner sa vision du monde, la fameuse théorie du principe de connexion acausal? L'hypothèse d'une interconnectivité synchronistique du physique et du psychique ne met elle pas en garde contre une interprétation par trop simpliste des potentialités de l'imagination? Il n'est certes pas toujours aisé de se retrouver dans les méandres de l'analyse que fait Jung des textes alchimiques. Aussi, on pourrait l'accuser de ne pas établir de définitions plus "définitives" des concepts psychologiques qu'il utilise, que l'on pense au

flottement entourant la distinction entre inconscient personnel et inconscient collectif ou encore à celui prévalant entre les notions de représentations et de figures archétypiques. Toutefois, à sa défense, il faut admettre qu'aussi bien dans le domaine de la psychologie que dans celui de l'exégèse alchimique, Jung fait œuvre de pionnier. Aussi, il nous apparaît bien injuste de la part de Barbara Obrist de qualifier l'ensemble des travaux de Jung sur l'alchimie de logomachie!

Dans l'hypothèse d'une détermination phylogénétique des structures du psychisme, n'est-il pas concevable que le processus qui conduit à la découverte de ses contenus puisse faire l'objet d'une expérience, non pas identique, mais analogue, indépendamment du conditionnement spatio-temporel? Et si oui, n'est-il pas possible d'envisager que Jung ait pu percevoir dans l'alchimie le précédent historique le plus important de sa psychologie? N'avons nous pas montré que les mille noms entourant l'idée alchimique de la conjonction définissent ensemble un processus de transformation de la matière dont la signification, transposée dans le domaine psychologique, pourrait avoir comme analogue la réalisation de l'union des opposés psychiques, et ce aussi bien sous l'angle de la théorie des fonctions que sous celui de la théorie du transfert ou des représentations et des figures archétypiques?

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Jung:

JUNG, CARL GUSTAV, ([1916]/1957), "The Transcendent Function", Trans. By R.F.C. Hull, in: C.W. vol. 8, Bollingen Series, Princeton University Press, Princeton, 1981, pp. 67-91.

-----, (1919), "Instinct and the Unconscious", Trans. By R.F.C. Hull, in: C.W. vol. 8, Bollingen Series, Princeton University Press, Princeton, 1981, pp. 129-138.

----- (1921), *Psychological Types*, Trans. By R.F.C. Hull, C.W. vol. 6, Bollingen Series, Princeton University Press, Princeton, 1990.

----- (1928), "On Psychic Energy", Trans. By R.F.C. Hull, in: C.W. vol. 8, Bollingen Series, Princeton University Press, Princeton, 1981.

----- (1929), *The Secret of the Golden Flower*", Trans. By R.F.C. Hull, in: C.W. vol. 13, Bollingen Series, Princeton University Press, Princeton, 1983, pp. 1-56.

----- (1927/1931), "The Structure of the Psyche", Trans. By R.F.C. Hull, in: C.W. vol. 8, Bollingen Series, Princeton University Press, Princeton, 1981, pp. 139-158.

----- (1934), *Dialectique du moi et l'inconscient*, trad. Roland Cahen, Gallimard, Paris, 1964.

----- (1934), "A Review of the Complex Theory", Trans. By R.F.C. Hull, in: C.W. vol. 8, Bollingen Series, Princeton University Press, Princeton, 1981, pp. 92-104.

----- (1937), "Psychological Factors Determining Human Behavior", Trans. By R.F.C. Hull, in: C.W. vol. 8, Bollingen Series, Princeton University Press, Princeton, 1981, pp. 114-125.

----- (1942). *Paracelsus as a Spiritual Phenomenon*, Trans. By R.F.C. Hull, in: C.W. vol. 13, Bollingen Series, Princeton University Press, Princeton, 1983, pp. 109-189.

----- (1943), *Psychology and Alchemy*, Trans. By R.F.C. Hull, C.W. vol. 12, Bollingen Series, Princeton University Press, Princeton, 1993.

----- (1945), *La psychologie du transfert*, trad. Étienne Perrot, Albin Michel, Paris, 1980.

----- (1920-1948), "The Psychological Foundation of Belief in Spirits", Trans. By R.F.C. Hull, in: C.W. vol. 8, Bollingen Series, Princeton University Press, Princeton, 1981, pp. 301-318.

----- (1943/1948), "The Spirit Mercurius", Trans. By R.F.C. Hull, in: C.W. vol. 13, Bollingen Series, Princeton University Press, Princeton, 1983, pp. 191-250.

----- (1911-12/1952), *Symbols of Transformation*, Trans. By R.F.C. Hull, C.W. vol. 5, Bollingen Series, Princeton University Press, Princeton, 1990.

----- (1947/1954), "On the Nature of the Psyche", Trans. By R.F.C. Hull, in: C.W. vol. 8, Bollingen Series, Princeton University Press, Princeton, 1981, pp. 159-234.

----- (1955-1956), *Mysterium Coniunctionis*, Trans. By R.F.C. Hull, in: C.W. vol. 14, Bollingen Series, Princeton University Press, Princeton, 1989.

----- (1957), *Souvenirs, rêves et pensées*, Recueillis et publiés par Aniëla Jaffé, trad Dr. Roland Cahen, Gallimard, La Flèche, 1973.

Commentateurs de l'œuvre jungienne:

BONARDEL, Françoise, (1984), "Jung et l'alchimie", in: *Cahier de l'Herne: Jung*, Éditions de l'Herne, Paris, 1994, pp. 160-190.

DEHING, Jef, (1984), "Deux modes de pensée Freud et Jung", in: *Cahier de l'Herne: Jung*, Éditions de l'Herne, Paris, 1994, pp. 17-36.

GUY-GILLET, Geneviève, "Inceste et sacrifice", in: *Cahier de l'Herne: Jung*, Éditions de l'Herne, Paris, 1994, pp. 60-84.

HUMBERT, Élie, G., (1983), *Jung*, Agora, Angleterre, 1991.

JACOBI, Jolande, (1957), *Complex/Archetype/symbol in the Psychology of C. G. Jung*, trans. by Ralph Manheim, Pantheon Books, New York, 1959.

LUTHER, H. Martin, (1975), "The Psychological Interpretation of Alchemy", in: *Ambix*, vol. 22, part 1, pp. 10-20.

PERROT, Étienne, (1970) *La voie de la transformation d'après C.G. Jung et l'Alchimie*, La Fontaine de Pierre, Paris, 1980.

SILBERER, E., (1914), *Problems of Mysticism and its Symbolism*, trad. Smith E. J., New York, 1917.

VON FRANZ, Marie-Louise, *Alchimie et imagination active*, J. Renard, Paris, 1989.

----- (1984), "Psyché et matière dans l'alchimie et la science moderne", in: *Cahier de l'Herne: Jung*, Éditions de l'Herne, Paris, 1994, pp. 242-264.

ZIMMERMANN, Rainer E., (1984), "The Structure of Mythos: On the Cultural Stability of Alchemy", in: *Ambix*, vol. 31, part 3, pp. 125-137.

Histoire et philosophie de l'alchimie:

ALLARD, Guy-H., (1972), "La pensée symbolique au moyen âge", in: *Cahiers internationaux de symbolisme*, vol.21, pp. 3-17.

ALLEAU, René, (1953), *Aspects de l'alchimie traditionnelle*, Éditions de Minuit, Paris, 1953.

----- "Alchimie", in: *Encyclopédie Universalis*, pp. 709-720.

ARISTOTE, *Météorologiques*, Livres III et IV, trad. Pierre Louis, Les Belles Lettres, Paris, 1982.

BERTHELOT, Marcellin, (1888), *Collection des anciens alchimistes grecs*, Zeller, Osnabruch, 1967, 3 vol.

----- (1893), *La chimie au Moyen Age*, Zeller, Osnabruch(à vérifier), 1967, 3 vol.

BONARDEL, Françoise, (1985), *L'hermétisme*, P.U.F., 1985.

----- (1993), *Philosophie de l'alchimie: Grand Œuvre et modernité*, P.U.F., Paris, 1993.

BURCKHARDT, Titus, *Alchemy –Science of the Cosmos, Science of the Soul*, translated from German by William Stoddart, Penguin Books, Harmondsworth, 1967.

BUTOR, Michel, (1960), "L'alchimie et son langage", in: *Répertoire*, pp. 12-19.

CORBIN, Henry, *L'alchimie comme art hiératique*, L'Herne, Paris, 1986.

----- (1950), "Le livre du Glorieux de Jâbir Ibn Hayyân, Alchimie et Archétype", in: *Eranos Jahr Buch*, vol. 18, pp. 47-114.

ÉLIADE, Mircea, *Forgerons et alchimistes*, Flammarion, Paris, 1956.

FESTUGIÈRE, Jean, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, J. Lecoffre, Paris, 1949-1954, 4 vol.

----- *Hermétisme et mystique païenne*, Aubier, Paris, 1967.

Corpus Hermeticum, Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière, Les Belles Lettres, 1960, 4 vol.

GAGNON, Claude, (1977), *Alchimie et philosophie au Moyen Âge*, Univers, Montréal, 1980.

JOLY, Bernard, (1992), *Rationalité de l'alchimie au XVIIème siècle*, Vrin, Paris, 1992.

HALLEUX, Robert, (1979), *Les textes alchimiques*, Typologie des sources du Moyen Âge Occidental, fasc. 32, Brepols, 1979.

HUTIN, Serge, (1991), *L'alchimie*, P.U.F., Paris, 1991.

----- (1977), *La vie quotidienne des alchimistes au Moyen Age*, Hachette, Paris, 1977.

LINDSAY, Jack, *Les origines de l'alchimie dans l'Égypte gréco-romaine*, traduit de l'anglais par Christel Rollinat, Le Rocher, Monaco, 1986.

MARGOLIN, Jean-Claude, (1993), *Alchimie et philosophie à la Renaissance: Actes du colloque internationale de Tours*, Vrin, Paris, 1993.

MARQUET, Yves, (1988), *La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes: Jabir ibn Hayyan et les «Frères de la Pureté*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1988.

OBRIST, Barbara, (1982), *Les débuts de l'imagerie alchimique*, le Sycomore, Paris, 1982.

PAGEL, Walter, (1960), "Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition", in: *Ambix*, vol. 8, part 3, pp. 125-166.

PAYNE, Richard K., (1989), "Sex and Gestation, the Union of Opposites in European and Chinese Alchemy", in: *Ambix*, vol. 36, part 2, pp. 66-81.

PLESSNER, M., (1954), "The Place of the *Turba Philosophorum* in the Development of Alchemy", in: *Isis*, vol. 45, pp. 331-338.

SHEPPARD, J., (1957), "Gnosticism and Alchemy", in: *Ambix*, vol. 6, part 2, pp. 86-101.

----- (1970), "Alchemy: Origin or Origins?", in: *Ambix*, vol. 17, part 2, pp. 69-84.

THORNDIKE, Lynn, *A history of magic and experimental science*, Macmillan, New York, 1923-1958, 8 vol.

Œuvres et commentaires alchimiques:

ASHMOLE, Elias, (1652), *Theatrum chemicum britannicum*, Johnson Reprint Corp., New York, 1967.

BOREL, Pierre, (1656) *Bibliotheca Chimica; seu, catalogus librorum philosophicorum hermeticum*, Olms, Hildesheim, 1969.

CANSELIET, Eugène, *L'alchimie et son livre muet: Mutus Liber*, Suger, France, 1986.

FULCANELLI, *Le mystère des cathédrales et l'interprétation ésotériques des symboles hermétiques du grand œuvre*, J.-J. Pauvert, Paris, 1964.

----- *Les demeures philosophales et le symbolisme hermétiques dans ses rapports avec l'art sacré et l'ésotérisme du grand œuvre*, J.-J. Pauvert, Paris, 1964, 2 vol.

JOLIVET Castelot, *La révolution chimique et la transmutation des métaux*, Chacornac, Paris, 1925.

MAIER, Michael, (1618), *Atalanta Fugiens, hoc est, Emblemata Nova de Secretis Naturae Chymica*.

MORIENUS, *A testament of alchemy*, trans. from latin by Lee Stavenhagen, Brandeis University Press, Hanover, 1974.

La nature dévoilée ou la théorie de la nature (Aurea Catena Homeri), Dervi, Paris, 1993.

PERNETY, Dom Antoine Joseph, *Dictionnaire mytho-hermétique*, Denoël, Paris, 1972.

RIFFARD, Pierre A., (1990), *L'ésotérisme*, Robert Laffont, Grande-Bretagne, 1990.

RIVIÈRE, Patrick, (1991), *L'alchimie: science et mystique*, De Vecchi, Paris, 1991.

Le Rosaire des Philosophes (Rosarium Philosophorum), Trad. Par Étienne Perrot, Librairie de Medicis, Paris, 1973.

La table d'émeraude et sa tradition alchimique (Tabula Smaragdina), LesBelles Lettres, Paris, 1994.

La tourbe des philosophes (Turba Philosophorum), Dervy, Paris, 1993.

VALOIS, Nicolas, *Les cinq livres ou la clef du secret des secrets, La table d'émeraude*, Paris, 1992.

VAN LENNEP, Jacques, *Art et alchimie, étude de l'iconographie hermétique et de ses influences*, Meddens, Paris, 1966.