

Année 2007



**L'ANIMAL EN TANT QUE SYMBOLE  
ET/OU ARCHETYPE DANS  
LA PENSÉE JUNGHIENNE**

THESE

Pour le

DOCTORAT VÉTÉRINAIRE

Présentée et soutenue publiquement devant

LA FACULTE DE MEDECINE DE CRETEIL

le.....

par

**Corinne TZANAVARIS**

Née le 05 août 1968 à Châtenay-Malabry (Hauts-de-Seine)

**JURY**

**Président : M.**

**Professeur à la Faculté de Médecine de CRETEIL**

**Membres**

**Directeur : M. J.-M. MAILHAC**

**Maître de conférences à l'Ecole Nationale Vétérinaire d'Alfort**

**Assesseur : M. B. DEPUTTE**

**Professeur à l'Ecole Nationale Vétérinaire d'Alfort**



Année 2007



**L'ANIMAL EN TANT QUE SYMBOLE  
ET/OU ARCHETYPE DANS  
LA PENSÉE JUNGHIENNE**

THESE

Pour le

DOCTORAT VÉTÉRINAIRE

Présentée et soutenue publiquement devant

LA FACULTE DE MEDECINE DE CRETEIL

le.....

par

**Corinne TZANAVARIS**

Née le 05 août 1968 à Châtenay-Malabry (Hauts-de-Seine)

**JURY**

**Président : M.**

**Professeur à la Faculté de Médecine de CRETEIL**

**Membres**

**Directeur : M. J.-M. MAILHAC**

**Maître de conférences à l'Ecole Nationale Vétérinaire d'Alfort**

**Assesseur : M. B. DEPUTTE**

**Professeur à l'Ecole Nationale Vétérinaire d'Alfort**



## LISTE DES MEMBRES DU CORPS ENSEIGNANT

Directeur : M. le Professeur COTARD Jean-Pierre

Directeurs honoraires : MM. les Professeurs MORAILLON Robert, PARODI André-Laurent, PILET Charles, TOMA Bernard

Professeurs honoraires: MM. BUSSIERAS Jean, CERF Olivier, LE BARS Henri, MILHAUD Guy, ROZIER Jacques

### DEPARTEMENT DES SCIENCES BIOLOGIQUES ET PHARMACEUTIQUES (DSBP)

**Chef du département : M. BOULOUIS Henri-Jean, Professeur - Adjoint : M. DEGUEURCE Christophe, Professeur**

<p><b>-UNITE D'ANATOMIE DES ANIMAUX DOMESTIQUES</b> Mme CREVIER-DENOIX Nathalie, Professeur M. DEGUEURCE Christophe, Professeur* Mlle ROBERT Céline, Maître de conférences M. CHATEAU Henri, Maître de conférences</p> <p><b>-UNITE DE PATHOLOGIE GENERALE , MICROBIOLOGIE, IMMUNOLOGIE</b> Mme QUINTIN-COLONNA Françoise, Professeur* M. BOULOUIS Henri-Jean, Professeur</p> <p><b>-UNITE DE PHYSIOLOGIE ET THERAPEUTIQUE</b> M. BRUGERE Henri, Professeur Mme COMBRISSEON Hélène, Professeur* M. TIRET Laurent, Maître de conférences</p> <p><b>-UNITE DE PHARMACIE ET TOXICOLOGIE</b> Mme ENRIQUEZ Brigitte, Professeur * M. TISSIER Renaud, Maître de conférences M. PERROT Sébastien, Maître de conférences</p> <p><b>-UNITE DE BIOCHIMIE</b> M. MICHAUX Jean-Michel, Maître de conférences M. BELLIER Sylvain , Maître de conférences</p>	<p><b>- UNITE D'HISTOLOGIE , ANATOMIE PATHOLOGIQUE</b> M. CRESPEAU François, Professeur M. FONTAINE Jean-Jacques, Professeur * Mme BERNEX Florence, Maître de conférences Mme CORDONNIER-LEFORT Nathalie, Maître de conférences</p> <p><b>- UNITE DE VIROLOGIE</b> M. ELOIT Marc, Professeur * Mme LE PODER Sophie, Maître de conférences</p> <p><b>-DISCIPLINE : PHYSIQUE ET CHIMIE BIOLOGIQUES ET MEDICALES</b> M. MOUTHON Gilbert, Professeur</p> <p><b>-UNITE DE GENETIQUE MEDICALE ET CLINIQUE</b> M. PANTHIER Jean-Jacques, Professeur Melle ABITBOL Marie, Maître de conférences</p> <p><b>-DISCIPLINE : ETHOLOGIE</b> M. DEPUTTE Bertrand, Professeur</p> <p><b>-DISCIPLINE : ANGLAIS</b> Mme CONAN Muriel, Ingénieur Professeur agrégé certifié</p>
---	--

### DEPARTEMENT D'ELEVAGE ET DE PATHOLOGIE DES EQUIDES ET DES CARNIVORES (DEPEC)

**Chef du département : M. FAYOLLE Pascal, Professeur - Adjoint : M. POUCHELON Jean-Louis , Professeur**

<p><b>- UNITE DE MEDECINE</b> M. POUCHELON Jean-Louis, Professeur* Mme CHETBOUL Valérie, Professeur M. BLOT Stéphane, Maître de conférences M. ROSENBERG Charles, Maître de conférences Mme MAUREY Christelle, Maître de conférences contractuel</p> <p><b>- UNITE DE CLINIQUE EQUINE</b> M. DENOIX Jean-Marie, Professeur M. AUDIGIE Fabrice, Maître de conférences* Mme GIRAUDET Aude, Professeur contractuel Mme MESPOULHES-RIVIERE Céline, Maître de conférences contractuel M. PICCOT-CREZOLLET Cyrille, Maître de conférences contractuel</p> <p><b>-UNITE DE REPRODUCTION ANIMALE</b> Mme CHASTANT-MAILLARD Sylvie, Maître de conférences* (rattachée au DPASP) M. NUDELMANN Nicolas, Maître de conférences M. FONTBONNE Alain, Maître de conférences M. REMY Dominique, Maître de conférences (rattaché au DPASP) M. DESBOIS Christophe, Maître de conférences Melle CONSTANT Fabienne, Maître de conférences (rattachée au DPASP) Melle LEDOUX Dorothée, Maître de conférences Contractuel (rattachée au DPASP)</p>	<p><b>- UNITE DE PATHOLOGIE CHIRURGICALE</b> M. FAYOLLE Pascal, Professeur * M. MAILHAC Jean-Marie, Maître de conférences M. MOISSONNIER Pierre, Professeur Mme VIATEAU-DUVAL Véronique, Maître de conférences Mlle RAVARY Bérangère, Maître de conférences (rattachée au DPASP) M. ZILBERSTEIN Luca, Maître de conférences contractuel M. HIDALGO Antoine, Maître de conférences contractuel</p> <p><b>- UNITE DE RADIOLOGIE</b> Mme BEGON Dominique, Professeur* Mme STAMBOULI Fouzia, Maître de conférences contractuel</p> <p><b>-UNITE D'OPHTALMOLOGIE</b> M. CLERC Bernard, Professeur* Melle CHAHORY Sabine, Maître de conférences contractuel</p> <p><b>- UNITE DE PARASITOLOGIE ET MALADIES PARASITAIRES</b> M. CHERMETTE René, Professeur M. POLACK Bruno, Maître de conférences* M. GUILLOT Jacques, Professeur Mme MARNIGNAC Geneviève, Maître de conférences contractuel</p> <p><b>-UNITE DE NUTRITION-ALIMENTATION</b> M. PARAGON Bernard, Professeur * M. GRANDJEAN Dominique, Professeur</p>
--	--

### DEPARTEMENT DES PRODUCTIONS ANIMALES ET DE LA SANTE PUBLIQUE (DPASP)

**Chef du département : M. MAILLARD Renaud, Maître de conférences - Adjoint : Mme DUFOUR Barbara, Maître de conférences**

<p><b>-UNITE DES MALADIES CONTAGIEUSES</b> M. BENET Jean-Jacques, Professeur* Mme HADDAD/ H0ANG-XUAN Nadia, Maître de conférences Mme DUFOUR Barbara, Maître de conférences</p> <p><b>-UNITE D'HYGIENE ET INDUSTRIE DES ALIMENTS D'ORIGINE ANIMALE</b> M. BOLNOT François, Maître de conférences * M. CARLIER Vincent, Professeur Mme COLMIN Catherine, Maître de conférences M. AUGUSTIN Jean-Christophe, Maître de conférences</p> <p><b>- DISCIPLINE : BIOSTATISTIQUES</b> M. SANAA Moez, Maître de conférences</p>	<p><b>- UNITE DE ZOOTECHNIE, ECONOMIE RURALE</b> M. COURREAU Jean-François, Professeur M. BOSSE Philippe, Professeur Mme GRIMARD-BALLIF Bénédicte, Professeur Mme LEROY Isabelle, Maître de conférences M. ARNE Pascal, Maître de conférences M. PONTER Andrew, Maître de conférences*</p> <p><b>- UNITE DE PATHOLOGIE MEDICALE DU BETAIL ET DES ANIMAUX DE BASSE-COUR</b> M. MILLEMANN Yves, Maître de conférences* Mme BRUGERE-PICOUX Jeanne, Professeur M. MAILLARD Renaud, Maître de conférences M. ADJOU Karim, Maître de conférences</p>
--	--

Mme CALAGUE, Professeur d'Education Physique Contractuel

\* Responsable de l'Unité

AERC : Assistant d'Enseignement et de Recherche



# REMERCIEMENTS

A Monsieur le Professeur  
Professeur à la faculté de Médecine de Créteil,  
Qui nous fait l'honneur d'accepter  
La présidence de notre jury de thèse

Hommage respectueux.

A Monsieur le Docteur Mailhac  
Maître de conférences à l'Ecole Nationale Vétérinaire d'Alfort  
Qu'il soit remercié pour la bienveillance avec laquelle  
Il a accepté et soutenu notre travail

Hommage respectueux.

A Monsieur le Professeur Deputte  
Professeur à l'Ecole Nationale Vétérinaire d'Alfort  
Qui nous a fait l'honneur d'être membre de notre jury

Hommage respectueux.



A mes parents, pour leur dévouement, leur gentillesse et leur patience.

A mes trois amours, Marie, Alexandra et Arthur,  
Les plus merveilleux enfants dont on puisse rêver.  
Puissiez-vous être aussi fiers de moi que je le suis de vous.

A Carine, mon amie, ma sœur, pour être encore là après  
tout ce qui s'est passé. Je t'aime.  
A la belle petite âme qui arrive, que cet enfant t'apporte  
tout le bonheur et la joie que tu mérites.  
A Manon et Mateo, jamais nous ne vous oublierons.  
Cette thèse vous est dédiée à tous les quatre.



# TABLE DES MATIERES

<b>TABLE DES FIGURES.....</b>	<b>3</b>
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>5</b>
<b>I. BASES ET SUPPORTS DE LA PENSEE JUNGIIENNE.....</b>	<b>7</b>
<b>I.1.Présentation générale de Carl Gustav Jung.....</b>	<b>7</b>
I.1.a. Sa vie.....	7
I.1.b. Les apports de Freud .....	8
I.1.c. Les dissensions et la rupture.....	9
<b>I.2. Conscient et inconscient .....</b>	<b>11</b>
I.2.a. Définitions .....	11
I.2.b. Contenus de l'inconscient.....	12
I.2.c. Inconscient personnel et inconscient collectif .....	15
<b>I.3. Symboles et archétypes .....</b>	<b>17</b>
I.3.a. L'imgo, le signe et le symbole.....	17
I.3.b. L'ombre, l'animus et l'anima .....	18
I.3.c. L'archétype .....	19
<b>II. EVOLUTION DE LA PSYCHE HUMAINE A TRAVERS LE SYMBOLISME ANIMAL: DE LA DISSOCIATION A L'INDIVIDUATION.....</b>	<b>21</b>
<b>II.1. Peuples primitifs et dissociation : phylogénèse et ontogénèse. ....</b>	<b>23</b>
II.1.a. Les origines du symbolisme animal.....	25
II.1.b. Animal totem et chamanisme .....	29
II.1.c. Le symbole animal à travers animisme, polythéisme, et monothéisme. ...	35
<b>II.2. Symbolisme animal et christianisme .....</b>	<b>39</b>
II.2.a. Approche de la religion du point de vue psychanalytique .....	39

II.2.b. Le bestiaire du Christ .....	41
II.2.c. Les archétypes animaux communs aux différentes religions .....	47
<b>II.2. Mythes, légendes et archétypes : Vers l'individuation .....</b>	<b>49</b>
II.2.a. Le mythe du héros et le mythe du fripon divin .....	49
II.2.b. Animaux mythiques en tant qu'archétypes : L'épreuve à surmonter .....	53
II.2.c. L'animal comme archétype dans les contes .....	57
<b>III. DU SYMBOLISME ANIMAL DANS LA METHODE ANALYTIQUE DE JUNG .....</b>	<b>61</b>
<b>III.1. Interprétation des rêves et exploration de l'inconscient.....</b>	<b>61</b>
III.1.a. Sur la méthode de l'interprétation des rêves .....	61
III.1.b. Plongée dans l'inconscient : symbole reptilien .....	65
III.1.c. Vers l'élévation: symbole aérien.....	66
<b>III.2. Les archétypes de l'individuation .....</b>	<b>69</b>
III .2.a. L'archétype parental.....	69
III.2.b. L'archétype du sacrifice .....	70
III.2.c. Le symbole du soi réuni, la monture et son cavalier. ....	73
<b>III.3. Psychologie analytique et conception du monde .....</b>	<b>75</b>
III.3.a. Synchronicité.....	75
III.3.b. Symbolique animale dans l'étude du yi king .....	77
III.3.c. Du symbolisme archétypique bouddhique. ....	81
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>85</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>87</b>
<b>ANNEXES .....</b>	<b>91</b>
Annexe 1 : <i>Les animaux dans le monde des rêves</i> .....	91
Annexe 2 : <i>Les multiples facettes symboliques du serpent</i> .....	92

# TABLE DES FIGURES

<b>Figure 1.</b> <i>Freud et Jung au congrès de psychanalyse de Weimar en 1911 (détail) (22)</i> .....	9
<b>Figure 2.</b> <i>Culte de l'ours, d'après Z. BURIAN (52)</i> .....	26
<b>Figure 3.</b> <i>Représentations animales pariétales françaises, d'après Philibert (52)</i> .....	27
<b>Figure 4.</b> <i>Le sorcier de la grotte des trois frères, d'après un dessin de l'abbé Breuil (52)</i> .....	29
<b>Figure 5.</b> <i>Sorcier du Cameroun portant un masque de lion, et membre de la tribu des Nyangas du Congo, portant un masque de calao, tous deux partageant selon Jung la même « identité psychique » avec l'animal, d'après Jung (22)</i> .....	30
<b>Figure 6.</b> <i>Totem d'une tribu d'indiens d'Amérique du Nord (Haida), d'après Cazenave (5)</i> .....	31
<b>Figure 7.</b> <i>Prêtresse chamanique d'une peuplade sibérienne en costume d'oiseau, d'après Jung (22)</i> .....	32
<b>Figure 8.</b> <i>Serpent et aigle. Peinture du gisement d'Aulen, Australie, d'après Bandi (3)</i> .....	33
<b>Figure 9.</b> <i>Trois des fils du dieu Horus représentés sous une forme animale (1250 avant J.-C.), d'après Jung (22)</i> .....	35
<b>Figure 10.</b> <i>Représentation traditionnelle d'Anubis et Horus, d'après Cazenave (5)</i> .....	35
<b>Figure 11.</b> <i>Ganesha et son vâhana, d'après Cazenave (5)</i> .....	36
<b>Figure 12.</b> <i>Hânuman à tête de singe, d'après Cazenave (5)</i> .....	36
<b>Figure 13.</b> <i>Sacrifice de Mithra. Musée du Vatican. Rome. Collection de Jung (36)</i> .....	37
<b>Figure 14.</b> <i>Paon: détail d'une fresque, IIIe s., thermes d'Aquincum, Budapest (5)</i> .....	42
<b>Figure 15.</b> <i>Double représentation du Christ sous sa forme humaine, et symbolisé par le serpent, monnaie médiévale (22)</i> .....	44
<b>Figure 16.</b> <i>Symbole des poissons sur un vitrail d'église, d'après Ronecker (55)</i> .....	45
<b>Figure 17.</b> <i>Les symboles des quatre évangélistes autour du Christ (Bas relief de la cathédrale de Chartres), d'après Jung (22)</i> .....	46
<b>Figure 18</b> <i>Sacrifice animal. D'après un vase attique, vers 450 avant J.-C. Collection Czartiryski. Extrait de H. HAAS : Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Leipzig 1928. (36)</i> .....	48
<b>Figure 19.</b> <i>: Achille et Chiron le Centaure. Gravure, Ier siècle (Herculanium), d'après Cazenave (5)</i> .....	54
<b>Figure 20.</b> <i>Saint Georges terrassant le dragon (Icône du XIVe siècle) (10)</i> .....	55
<b>Figure 21.</b> <i>L'œuf philosophique dont sort l'aigle double portant les couronnes spirituelle et temporelle. Tiré du Codex Palatinus Latinus. XVe siècle (33)</i> .....	68
<b>Figure 22.</b> <i>L'aigle, symbole de l'esprit s'élevant hors de la matière. Tiré de l'Hermphroditisches Sonn und Mondskind (auteur inconnu), (33)</i> .....	68

<b>Figure 23.</b> <i>La patronne des animaux, figure archétypique de la « grand-mère » ou « mater natura ». Anse de l'hydrie de Grächwil. 600 ans avant J.-C. Œuvre grecque de l'Italie du sud. (d'après H. BLOESCH : Antike Kunst in der Schweiz. Erlenbach) (Zurich) 1943 (28).....</i>	69
<b>Figure 24.</b> <i>Fécondité succédant au sacrifice mithriaque. Relief de Heddernheim. (d'après CUMONT : Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra). Bruxelles 1896 (28).....</i>	71
<b>Figure 25.</b> <i>: La roue de la vie (détail) : Le moyeu (41).....</i>	82
<b>Figure 26.</b> <i>La roue de la vie (41).....</i>	83
<b>Figure 27.</b> <i>Tableau de Chagall (détail) (16).....</i>	91
<b>Figure 28.</b> <i>Tableau de Goya (16).....</i>	91
<b>Figure 29.</b> <i>Le songe de Poliphile, par le moine Francesco Colonna (XVe siècle)(16).....</i>	91
<b>Figure 30.</b> <i>Les serpents enlacés, symboles des contraires, d'après Fontana(10).....</i>	92
<b>Figure 31.</b> <i>Méduse, la gorgone, d'après Fontana (10).....</i>	92
<b>Figure 32.</b> <i>L'Ouroboros, le serpent qui se mord la queue, symbole millénaire de l'éternel retour, à la fois principe et finalité. Manuscrit grec du troisième siècle avant J.-C. (22).....</i>	93
<b>Figure 33.</b> <i>Manuel de chimie organique du chimiste allemand Kekule (XIXe siècle) (22).....</i>	93

# INTRODUCTION

Effrayants ou secourables, gibiers ou prédateurs, les animaux ont souvent accompagné l'homme au cours de son évolution. Ils participent à la représentation que l'homme se fait de son environnement et de l'univers en général. Que l'on s'en nourrisse ou qu'on les mette au travail, qu'on les craigne ou qu'on les domine, les animaux sont tellement impliqués dans la vie et dans la survie de l'être humain qu'il se sont paré au fil du temps de valeurs symboliques qui se sont profondément inscrites dans la psyché humaine. Animal magique ou démoniaque, aux pouvoirs surnaturels parfois, certains se sont vu attribuer des qualités à imiter, et d'autres au contraire, se sont fait l'illustration des *pulsions* et des *instincts* qu'il fallait combattre. Dans sa tendance à dompter et à modeler son environnement, et parallèlement au développement de sa propre conscience, l'être humain s'est inventé une frontière psychologique avec le reste du monde animal. Cette frontière, injustifiée du pur point de vue zoologique, n'en n'est pas moins devenue une réalité dans la psyché humaine, opposant l'Homme, *doué de raison et de conscience de soi*, à l'Animal, terme « fourre-tout » regroupant toutes les autres espèces. Ce hiatus a contribué à entretenir dans l'imaginaire humain des représentations de l'image animale, riches en significations et en interprétations, parfois très éloignées des réalités biologiques, zoologiques et éthologiques.

Avec Freud et l'émergence de la psychanalyse, la notion d'inconscient, jusque là objet de philosophie ou de littérature, se fraie un passage dans l'univers de la médecine et des neurosciences<sup>1</sup>. La puissance de l'influence du symbole (et notamment du symbole animal) sur l'esprit humain et sur son devenir commence alors à être objectivée et étudiée. Le psychanalyste Carl Gustav Jung s'est très tôt intéressé à ce qui se cachait sous la surface connue de l'esprit humain, traquant sans cesse la signification du symbole sous toutes ses manifestations. Avec sa théorie d'inconscient collectif, sorte de réservoir inépuisable de toutes les expériences humaines passées, il enrichit considérablement les possibilités d'étude de la psyché, en introduisant la notion d'archétype, schéma primordial commun à tous les hommes. Pour étoffer ses recherches, l'étude des peuples primitifs, des contes, des mythologies ou des religions s'avère indispensable. Dans cette plongée au cœur des cultures et des croyances humaines, le symbole animal apparaît systématiquement, porteur de sens, et d'un apport considérable pour l'étude psychanalytique.

Dans ce cadre, il est fascinant de constater que la figure animale revêt deux réalités distinctes : La réalité objective du zoologiste et du vétérinaire, riche de données médicales, de taxonomie et de rigueur scientifique, et la réalité subjective de l'inconscient, de l'imaginaire et des croyances, où les animaux sont instrumentalisés pour créer des représentations totalement indépendantes de leur modèle biologique. La richesse du symbolisme animal, la formation d'archétypes reposant sur la signification accordée aux animaux, ainsi que leur interprétation du point de vue de la psychologie jungienne est l'objet de cette étude.

---

<sup>1</sup> Freud a une formation initiale de neurologue.

Dans un premier temps, nous évoquerons la vie du psychanalyste, l'objet de ses études et ses théories. Nous verrons ensuite comment, à travers les mythologies et les cultures humaines, et les représentations animales qui y sont associées, la psyché humaine a évolué au cours des âges. Enfin, nous nous pencherons sur la méthode analytique de Jung, tout particulièrement à travers la présence du symbole animal dans l'interprétation des rêves et par le sens que peuvent recéler ces représentations symboliques pour l'esprit humain selon Jung.

# I. BASES ET SUPPORTS DE LA PENSEE JUNGIENNE

Avant de pouvoir cerner l'importance omniprésente des symboles dans l'œuvre de Jung, il convient dans un premier temps d'évoquer la genèse de ses théories, à travers les expériences qui ont marqué sa vie. On procèdera à un bref exposé des notions phares que sont l'inconscient collectif, les archétypes, les relations entre conscient et inconscient. Si la notion de symbole est relativement partagée par tous, en revanche celle de l'archétype est plus soumise à confusion. De même, on se bornera, au cours de l'étude, à employer les termes de Jung lui-même, quant aux dénominations des parties conscientes et inconscientes, en omettant volontairement la terminologie mise en place par Freud qui est pourtant beaucoup plus connue, même s'il existe des sujets où les deux hommes se rejoignent.

## I.1.Présentation générale de Carl Gustav Jung

### I.1.a. Sa vie

Fils de pasteur, Carl Gustav Jung est né le 26 juillet 1875 à Kesswil, dans le canton de Thurgovie, en Suisse. Il fait ses études de médecine à Bâle, et son intérêt pour la philosophie, la religion, la biologie et la spiritualité le conduit à choisir, au grand étonnement de ses camarades et professeurs, la psychiatrie, spécialité décriée et délaissée à l'époque. Bien que promis à un brillant avenir professoral à l'université de Zurich, il se consacre entièrement à sa clientèle d'analyste, et à ses recherches en psychologie, mythologie et linguistique. Il se marie en 1903 avec Emma Rauschenbach qui lui donnera cinq enfants.

Cette même année, alors que Freud est « persona non grata » dans le milieu universitaire, Jung prend fait et cause pour lui, impressionné par ses travaux et théories décrits notamment dans l'ouvrage « *La Science des rêves* ». En 1906, il écrit un article dans la revue *Münchner Medizinische Wochenschrift* sur la doctrine freudienne des névroses (19), et se fait rappeler à l'ordre par sa hiérarchie. En 1907, Freud invite Jung chez lui à Vienne. Naît alors une amitié profonde, malgré les doutes nourris par Jung sur la théorie du tout-sexuel et du refoulement de Freud, qui opposera longtemps les deux hommes.

Ces doutes, ainsi que l'attitude méprisante de toute forme de spiritualité de la part de Freud causeront la rupture de leur amitié au début des années 10, peu après le congrès de Psychanalyse de Weimar (Figure 1).

Jung continue ses recherches en explorant tous les domaines de l'inconscient, voyageant pour étudier et comparer psychologie et mythologie en Afrique du Nord, dans le monde Arabe, chez les Indiens Pueblos, en Arizona et au Nouveau-Mexique, au Kenya et en Ouganda, ainsi qu'en Inde. Sa culture est immense. Il étudie de près le

monde chrétien et le monde oriental, se confronte à des peuples peu touchés par la civilisation. Curieux de tout ce qui touche l'inconscient, il se plonge des années durant dans l'interprétation des rêves, développe de nouvelles théories telles que la synchronicité (ou principe acausal), qui l'amène à s'intéresser à des cultures ou à des religions ancestrales traditionnelles telles que le taoïsme, ou le bouddhisme. Grâce à son ami Richard Wilhelm, il découvre avec intérêt l'oracle traditionnel chinois, le Yi King, et en devient l'un des principaux promoteurs en Occident.

En 1944, il est victime d'un infarctus. Il décrira plus tard dans ses mémoires une expérience de mort approchée au cours de laquelle *une force invisible l'oblige à « revenir sur terre »* (19). Il publie alors toute une série d'ouvrages qualifiés de majeurs. En 1945, il fonde la société Suisse de Psychologie pratique et en 1948 l'Institut qui porte son nom (à Zurich).

Sa femme meurt en 1955, c'est une grande épreuve pour lui. Il se retire dans ses dernières années dans sa demeure sur le lac de Zurich, et rédige en 1957 son autobiographie. Il meurt, quatre ans plus tard en 1961, à l'âge de 86 ans.

### **I.1.b. Les apports de Freud**

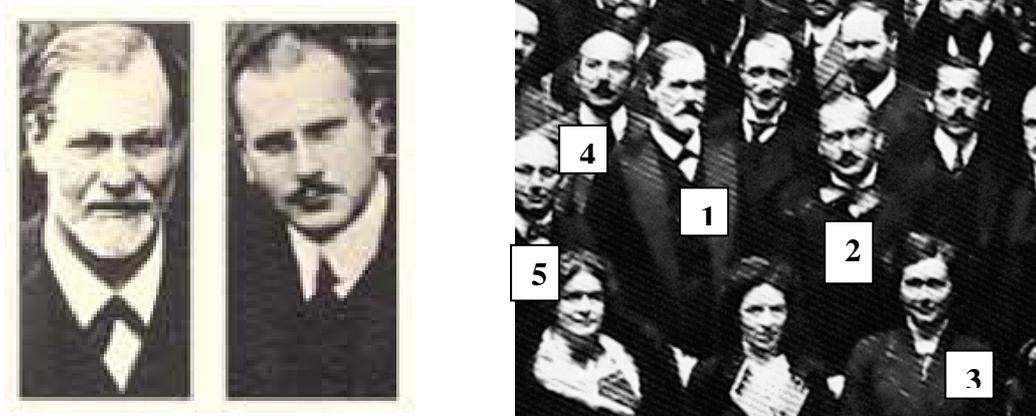
Comme on l'a vu dans cette biographie succincte de Jung, Freud tient une place très importante dans sa vie et ses découvertes. Sans entrer en détail dans l'histoire de la psychanalyse, la force de Freud fut, selon Jung, *de mettre en lumière et d'imposer une voie d'accès à l'inconscient, malgré l'impopularité et les préjugés contre lesquels il dut lutter. « Le plus grand exploit de Freud est sans doute d'avoir pris au sérieux ses malades névrosés et de s'être consacré à ce que leur psychologie a d'individuel et de singulier. »* (28)

Toujours selon Jung, là où rêves et inconscient n'avaient jusqu'alors que valeur philosophique, Freud a su imposer une pratique médicale. En définissant le rêve comme *porte de l'inconscient, il a permis d'ouvrir une porte à la compréhension et à l'évolution de la psyché humaine*(44).

Nous n'entrerons pas dans le détail des théories freudiennes, on se contentera d'évoquer pour ne pas faire de confusion avec les théories jungienne, la première topique (système inconscient, préconscient, conscient) à laquelle se substitue à partir des années 20 la seconde topique (Moi, ça et surmoi). Ces fondements sont encore d'actualité de nos jours, mais sont sans objet dans cette étude puisque le sujet qui nous intéresse, l'animal en tant que symbole, ne serait chez Freud que résidu archaïque ou symbole sexuel. (12)

**Figure 1.** Freud et Jung au congrès de psychanalyse de Weimar en 1911 (détail) (22)

(Personnalités les plus connues : 1. S.Freud, 2. C.G. Jung, 3. E. Jung, 4. Max Eitingon, 5. S. Ferenczi.)



### I.1.c. Les dissensions et la rupture

Dans ses mémoires, Jung cite une conversation qu'il eut avec Freud en 1910: « *Mon cher Jung, promettez-moi de ne jamais abandonner la théorie sexuelle. C'est le plus essentiel ! Voyez-vous, nous devons en faire un dogme, un bastion inébranlable.* » (19) Contrairement à Freud, Jung commençait à voir dans la libido une énergie créatrice dépassant de beaucoup la seule énergie sexuelle (28), et cette dissension fut à partir de 1913 la principale et plus flagrante cause de la rupture.

A partir de là, en continuant ses recherches et son travail d'analyste, il développe les notions d'archétype et d'inconscient collectif lui permettant d'élaborer sa théorie de la psychologie analytique et de se démarquer ainsi de Freud (21).

Le symbole occupe une place capitale dans sa méthode d'analyse, et les animaux, par leur histoire commune avec l'être humain, se situent dans un champ d'investigation de l'inconscient bien plus vaste que l'image de la *répression de l'instinct ou de la sexualité*, selon les expressions de Freud, (19) même si cet aspect constitue une part non négligeable de la psyché humaine selon les psychanalystes.



## I.2. Conscient et inconscient

A ce stade, il convient de préciser le cadre des notions de conscience et d'inconscient qui seront utilisées ci-après. Les dernières recherches en neurosciences cognitives (50) mettent en lumière certaines activités inconscientes du cerveau (c'est à dire *non rapportables consciemment à soi-même ou aux autres suivant le critère retenu par les chercheurs en neurosciences cognitives*), et leurs interactions avec les activités conscientes des sujets. Les résultats de ces recherches sont pour une bonne part en contradiction avec les théories des psychanalystes du début du vingtième siècle, et rendent caduques bon nombre de définitions. Nous garderons donc à l'esprit que les termes employés sont à garder dans leur contexte, celui de la psychanalyse balbutiante du début du siècle dernier.

### I.2.a. Définitions

Depuis Freud, la psychanalyse repose sur l'hypothèse de la *dualité d'un conscient et d'un inconscient* (21). « *C'est Sigmund Freud, qui le premier, a essayé d'explorer empiriquement l'arrière-plan inconscient de la conscience* » (22). La somme des éléments psychologiques qui existent dans un être à son insu compose ce que les psychanalystes appellent *l'inconscient* (25).

Selon la théorie freudienne, les éléments de l'inconscient seraient uniquement constitués par des tendances infantiles qui se voient réprimées et refoulées par la morale et l'éducation. Grâce à l'analyse, les désirs refoulés rejailliraient à la surface et seraient rendus conscients.

A l'inverse, dès 1902, l'idée de l'indépendance de l'inconscient par rapport à la conscience s'impose chez Jung. Dans la préface de « *Dialectique du moi et de l'inconscient* », l'auteur décrit comment cette idée distingue si radicalement ses conceptions de celles de Freud (21). De même, dans « *Psychologie et religion* » (42), il s'efforce de démontrer l'autonomie de l'inconscient.

Dans « *Types psychologiques* », Jung donne sa définition de conscience et d'inconscient : (46) « *J'entends par conscience la mise en connexion avec le moi de contenus psychiques, il y a conscience dans la mesure où le moi perçoit ce rapport, (...), le conscient est la fonction, ou l'activité, qui entretient les rapports des contenus psychiques au moi* ». Le « moi » est le « *centre du champ conscientiel* ». Il est un complexe parmi d'autres et se distingue du « soi », « *le moi n'étant que le sujet de ma conscience, alors que le soi est le sujet de la totalité de la psyché, y compris de l'inconscient.* » L'inconscient « [...] englobe tous les contenus ou tous les processus psychiques qui ne sont pas conscients, c'est à dire dont le rapport avec le moi n'est pas perceptible. »

Par son expérience clinique, C.G.Jung affirme l'existence de contenus psychiques inconscients, à travers notamment, de séances d'hypnose chez des patients hystériques, ou bien par des expériences d'association. Cependant, « *lorsque de tels contenus jaillissent par l'usage de l'hypnose, ils replongent aussitôt dans l'inconscient* ». Pour être connu, le contenu inconscient doit entrer en contact avec la conscience. L'inconscient est donc « *insaisissable, non mesurable, voire infini* » (21).

Pour une bonne compréhension, il convient de rappeler les principes freudiens de la seconde topique, afin de ne pas faire de confusion dans la suite de l'exposé quant aux définitions jungiennes de l'inconscient.

Ainsi pour Freud, le *ça est le siège des pulsions* ; il est totalement *inconscient*. Le *Moi* représente *la personne dans sa globalité, son ego, sa raison*. Il est responsable des mécanismes de défense inconscients. Le *Surmoi* est *le censeur, la barrière autocritique intériorisée*. Il est décrit comme un *agresseur interne* car il retourne la pulsion de mort contre le sujet (12).

Chez Jung, la terminologie est différente :

La partie de la psyché qu'il appelle *le Moi* est *la partie consciente de l'individu*. Elle s'oppose à l'inconscient auquel nous n'avons pas directement accès, composé, on le verra, de beaucoup plus que les *seules pulsions*. Enfin, il appelle *le Soi* *la totalité de la psyché, qui tend vers une concordance entre les contenus inconscients et les orientations conscientes*. Quand cette concordance tend à se réaliser, l'individu réalise *le processus d'individuation*, principe récurrent dans la pensée jungienne (22). Enfin, on le verra, au terme *libido*, il applique un sens plus large que Freud qui le réduisait à la seule dynamique sexuelle. Elle sera définie chez Jung comme *énergie psychique ou instinct de vie* (42).

## I.2.b. Contenus de l'inconscient

Les contenus inconscients, selon Jung, peuvent être de natures diverses (28): Un contenu conscient, par le mécanisme de l'oubli, *perd sa valeur énergétique et peut devenir inconscient*. Un contenu psychique conscient peut, par le *mécanisme du refoulement décrit par Freud, devenir inconscient*. Certaines perceptions sensorielles *de trop faible intensité n'arrivent pas au seuil de la conscience*. Certaines connexions psychiques inconscientes « *proviennent entièrement de l'activité inconsciente* ». Cet aspect constitue l'essentiel des recherches de Jung sur l'inconscient.

Le conscient et l'inconscient sont *liés entre eux et interagissent*. Jung voit dans ce mode de fonctionnement un système *d'autorégulation comparable à son équivalent physiologique*, « *l'autorégulation de l'organisme* » (44).

Les contenus exclus de la conscience restent présents et exercent une « *poussée* », une tension leur permettant de se manifester à la conscience *sous forme de rêves ou d'images spontanées*. Dès qu'ils sont rendus conscients, ces contenus permettent à la conscience d'exercer une compensation et d'arriver à une « *adaptation totale* » (21).

La thérapie analytique cherche « *à rendre conscients les contenus inconscients pour rétablir ainsi la compensation* » (46). En thérapie, *l'analyse des rêves et des imaginations du patient tient un rôle central* (38).

Là encore, il convient de rappeler que ces descriptions sont le fruit des expériences et des réflexions de Freud et Jung. Pour éclairer ces notions d'un regard moderne, quelques précisions s'imposent : Ainsi, le mécanisme de refoulement inconscient, pilier de la pensée freudienne, repris par Jung « *semble en contradiction totale avec les données expérimentales et les modèles théoriques les plus pertinents* » (51). En effet, *les régions corticales sous-tendant le processus de refoulement ne sont autres que des régions du cortex préfrontal au rôle crucial dans le fonctionnement mental conscient* (2).

En revanche, les études ont montré l'existence de représentations mentales inconscientes extrêmement élaborées et abstraites, par la mise en évidence de la relation entre des *perceptions inconscientes* et la *réponse de l'amygdale* qui joue un rôle pivot dans le *processus d'attribution des valences émotionnelles* (51).

Enfin, si les études ont bien montré une interrelation très marquée entre phénomènes conscients et inconscients, notamment à travers les connexions et la proximité physiques entre ces deux types de mécanismes, le caractère presque intentionnel et volontaire de l'inconscient servant de base à la psychanalyse est remis en question, l'expérimentation montrant que « *nos processus mentaux inconscients sont incapables d'induire l'adoption d'une nouvelle stratégie, cette faculté ne semblant reposer que sur des représentations mentales conscientes.* » (50)

Ces expériences menées depuis une vingtaine d'année dans le domaine des neurosciences cognitives apportent une lumière sur le fonctionnement du cerveau, et contredisent un certain nombre de définitions psychanalytiques encore en vigueur aujourd'hui. Pour autant, et c'est là le sujet qui nous occupe, ces nouvelles connaissances ne remettent pas en cause la capacité de l'homme à se créer un univers psychique, fait de fictions, de croyances et d'interprétations aussi réelles que le monde extérieur, en vertu du principe « *de l'économie psychique consciente* »(51). Cette notion développée récemment par les chercheurs en neurosciences, reflète la capacité du cerveau à inventer des croyances extrêmement fortes, parfois contre toute logique objective, et qui ont souvent valeur de vérité absolue et intime chez le sujet.

En ce sens, au delà des seules définitions, les neurosciences rejoignent la psychanalyse sur ce point précis, en révélant cette propriété de l'esprit humain qu'est la « *posture interprétative à laquelle nous accordons une certaine croyance, et qui fonde assez largement l'économie de notre vie mentale* » (51).

Ces précisions posées, nous nous attacherons pour la suite à respecter le point de vue et les théories de Jung, qui comportent, on l'a vu, de grandes divergences avec la science moderne, mais qui conservent malgré tout une incroyable richesse interprétative des contenus de l'esprit humain.



### I.2.c. Inconscient personnel et inconscient collectif

Les fondements de la psychanalyse reposent sur la notion d'inconscient. Selon Freud et Jung, cet inconscient peut englober les contenus déposés par *l'expérience individuelle*, le vécu propre de chacun, qu'il s'agisse (21) :

- de *contenus refoulés*, comme décrit chez Freud, où l'inconscient fait office de « dépotoir » et où sont stockés tous les contenus psychiques déplaisants au Moi
- de *matériaux ayant glissé d'eux même dans l'inconscient* car n'étant pas maintenus à la surface *par une tension psychologique suffisante* (perceptions sensorielles subliminales, oubli)
- de *contenus remaniés, brassés de l'inconscient exerçant ses rapports de compensation avec l'inconscient*.

Or, tous ces contenus, « *apportés par l'expérience personnelle, restent personnels. Comme l'existence personnelle est limitée, le nombre de ses acquisitions déposées dans l'inconscient doit l'être aussi* » (21).

Les psychanalystes à la suite de Freud ont donc été amenés à penser que l'analyse pouvait permettre un « *épongement* » de l'inconscient, et qu'un inventaire pourrait être fait des contenus de l'inconscient. Dans la même ligne de pensée, on aurait pu imaginer que la suppression « *des refoulements aurait pu permettre d'éviter l'infiltration et l'abaissement de niveaux de contenus conscients dans l'inconscient* » (21).

Or l'expérience a largement montré qu'il n'en était rien, et l'existence chez certains patients de « *grands rêves* », dont nous reparlerons plus tard, la mise en évidence de *contenus inconscients dépassant l'individu et son expérience personnelle* ont conduit Jung à introduire, en plus de l'inconscient personnel, la notion d'*inconscient collectif* (ou supra individuel), parallèlement à la notion d'*archétype*, développée ultérieurement.

Dans « *Psychologie de l'inconscient* », il explique : « *Dans chaque être individuel existent, outre les réminiscences personnelles, de grandes images « originelles », [...]; Ces figurations ancestrales sont constituées par les potentialités du patrimoine représentatif, tel qu'il fut depuis toujours, c'est à dire par les possibilités, transmises héréditairement, de la représentation humaine* » (39) .

Cette transmission héréditaire explique que certaines légendes, mythes ou représentations puissent se retrouver sous des formes identiques, ou que certains aliénés puissent reproduire *des images présentes dans des textes anciens auxquels ils n'ont jamais pu avoir accès*, comme il l'expose dans « *Métamorphose de l'âme et ses symboles* » (36).

A ce stade, il précise, pour une bonne compréhension, qu'il « *n'affirme nullement la transmission héréditaire de représentations, mais uniquement la transmission héréditaire de la capacité d'évoquer tel ou tel élément du patrimoine représentatif. Il y a là une différence considérable* » (22).

Dans « *Les racines de la conscience* », Jung nomme les contenus de cet inconscient collectif : Il s'agit des *archétypes*, c'est à dire étymologiquement, des types anciens, ou mieux encore, des types originels, *des images universelles présentes chez l'homme de génération en génération* (33).



## I.3. Symboles et archétypes

### I.3.a. L'imgo, le signe et le symbole

Dans notre représentation du monde extérieur interviennent nombre de processus psychologiques. Face à tout objet extérieur, nous créons une *représentation mentale de cet objet, mais cette image ne coïncide pas exactement avec l'objet puisque nous lui donnons une interprétation*. Notre réaction personnelle à cet objet est *subjective et lui donne donc un sens particulier qui nous est propre*. Tant que l'observateur n'a pas conscience de son apport subjectif à l'image observée, *l'objet est imprégné d'un contenu inconscient* (33).

C'est pourquoi Jung a beaucoup insisté sur l'importance de l'observateur par rapport à la chose observée, et ce, dans quelque science que ce soit.

Cette image, cette représentation mentale est nommée *imgo* par Jung.

A titre d'exemple, dans « *Dialectique du moi et de l'inconscient* » (21) Jung fut amené à parler d'*imgo parental* dans le cadre du « *complexe des parents* » où les parents seraient seuls responsables de ce complexe. En réalité, l'image intrapsychique procède d'une double appartenance, les *influences des parents d'une part et les réactions spécifiques de l'enfant d'autre part*. L'*imgo* est donc une image qui ne reproduit son modèle que de façon partielle et subjective (21).

Le symbole possède lui aussi deux facettes.

D'après le dictionnaire (8), le *symbole* se définit de la façon suivante : Du Grec *sumbolun* (σύμβολον), signe : Signe figuratif, être animé ou chose, qui représente un concept, qui en est l'image, l'attribut, l'emblème.

Dans « *l'Homme et ses symboles* » (22), Jung donne sa propre définition du symbole : « *Ce que nous appelons symbole est un terme, un nom, une image qui, même lorsqu'ils nous sont familiers dans la vie quotidienne, possèdent néanmoins des implications, qui s'ajoutent à leur signification conventionnelle et évidente. Le symbole implique quelque chose de vague, d'inconnu ou de caché pour nous.* »

Un mot ou une image sont donc symboliques lorsqu'ils impliquent quelque chose de plus que leur *sens évident et immédiat*. Nous citerons en exemple le traditionnel symbole des médecins et des pharmaciens, constitué d'un bâton, autour duquel s'enroule un serpent. Ce bâton est appelé bâton d'esculape en hommage au dieu grec de la médecine, Asclépios. Le serpent, en raison de la mue, est le symbole de la régénération. Il est à noter que le bâton d'esculape est de nos jours confondu avec le caducée, qui est en réalité le bâton de Mercure, le messager des dieux, autour duquel s'enroulent deux serpents et surmonté de deux ailes (5).

Dans « *Types Psychologiques* » (46), Jung distingue le symbole du signe et de l'allégorie : « *Voir [dans un terme ou une image] une analogie ou une désignation abrégée d'un fait connu, c'est faire de la séméiologie. Le signe renvoie seulement aux objets auxquels il est associé.* »

« *Y voir la meilleure formule possible d'une chose relativement peu connue, que l'on ne saurait donc tout d'abord designer de façon plus claire ou plus caractéristique, c'est faire du symbolisme. Y voir au contraire une transformation ou une métaphore voulue*

*d'un fait connu, c'est faire de l'allégorie* » (22). « *C'est parce que d'innombrables choses se situent au-delà des limites de l'entendement humain que nous utilisons constamment des termes symboliques pour représenter des concepts que nous ne pouvons ni définir, ni comprendre pleinement* ». C'est la raison pour laquelle les religions utilisent un langage symbolique.

### **I.3.b. L'ombre, l'animus et l'anima**

Pour commencer à appréhender la pensée Jungienne, il convient d'abord de s'arrêter sur les notions *d'ombre*, *d'animus* et *d'anima*, qu'il a peu à peu définies au fur et à mesure de l'avancée de ses travaux.

Les théories de Freud, on l'a vu, mettaient en avant le refoulement des *pulsions instinctuelles* dans l'interprétation des névroses. Jung a instauré à son tour le concept de l'« *ombre* », qui joue un rôle très important dans la psychologie analytique. L'esprit conscient projette en effet cette *ombre* qui contient les *aspects refoulés, cachés, ou néfastes de la personnalité* (57). Le *moi conscient* et l'*ombre*, selon Jung, sont en conflit permanent dans ce qu'il appelle « *la lutte pour la délivrance* ». Il ne s'agit pas là d'un aspect manichéen de la psyché, moi conscient positif contre inconscient négatif, mais plutôt *d'un côté ténébreux de la personnalité* (21) dont il convient de prendre conscience afin de progresser. Ainsi à titre d'exemple, *une personne qui s'impose trop de rigueur et de maîtrise dans sa vie consciente peut voir apparaître au cours de ses rêves la personnification d'une ombre qui tend vers l'amusement et la distraction* (57).

A cet aspect caché de la psyché, s'ajoutent deux composantes de la personnalité que sont l'*animus* et l'*anima*. Pour simplifier les choses, nous dirons que l'*anima* est la partie féminine de la personnalité de l'homme, et l'*animus* la part masculine de l'inconscient féminin (21). Tout comme l'*ombre*, il ne s'agit pas d'attribuer à l'*anima* et à l'*animus* des « qualités » positives ou négatives, mais de tirer partie et d'accepter les caractéristiques de chaque aspect au sein de la personnalité individuelle (22). Ainsi, si dans son aspect négatif, l'*anima*, généralement fabriquée à partir de l'image de la mère, se traduit par *irritabilité, persiflage, incertitude, susceptibilité, elle constituera pour l'homme, dans son aspect positif, un moyen de lâcher prise avec la rationalité, et d'être capable d'écouter son être intérieur* (57).

A l'inverse, l'*animus* dans son aspect négatif, imposera à la femme des convictions inébranlables, qu'elle cherchera parfois à *imposer par la force, de façon très masculine*, alors que dans ses aspects positifs, l'*animus* constituera une force en faisant émerger des qualités de courage, d'initiative, d'objectivité et de sagesse (57).

Ces définitions très succinctes ne prétendent pas englober et classifier toutes les nuances des contenus inconscients selon Jung, mais seront utiles pour traduire sa pensée sur l'émergence des archétypes, notamment animaux.

### I.3.c. L'archétype

Du Grec *arkhetupos* (αρχητυπος), modèle primitif, l'archétype est selon Jung le contenu de l'inconscient collectif qui apparaît dans les productions culturelles d'un peuple, dans l'imaginaire d'un sujet. « *Du point de vue spirituel, l'archétype est la forme à la fois intelligible et mystique selon laquelle se développent les réalités de l'âme, et qui représente l'explication dernière et le sens ultime, mais caché, des événements qui se produisent dans l'histoire humaine.* » (20). L'archétype est souvent présenté comme une image primordiale toujours identique à elle-même dans les rêves et mythologies humains. Jung le décrit au contraire comme une « *forme vide* » que l'inconscient comblerait de matériaux empruntés à la culture ou à l'histoire. Il est ainsi indescriptible, tout en étant porteur de sens, et se manifeste par l'intermédiaire de symboles qui, eux forment en quelque sorte l'alphabet de cette manifestation.

Dans « *Dialectique du moi et de l'inconscient* », Jung décrit les étapes de l'émergence d'un archétype (21) :

- 1- Se trouvent dans l'inconscient collectif des données instinctives, des formes fondamentales selon lesquelles s'élaborent les représentations imaginatives.
- 2- Il existe des constellations inconscientes dont l'origine n'est pas un acte conscient de la pensée ;
- 3-L'inconscient fait surgir ces contenus archétypiques.
- 4- La conscience perçoit cette activité
- 5- De l'interaction entre la conscience et cette représentation naît le symbole. Le sujet confronte son inconscient personnel à l'archétype et lui donne forme. Le revêtement symbolique de l'archétype varie en fonction du lieu, du temps et de l'individualité dans lesquels il s'impose.
- 6- Le symbole se manifeste à la conscience comme une réalité ne venant pas du moi, il en est indépendant.
- 7- La polyvalence du symbole invite la conscience à une confrontation, méditation, réflexion, explication spontanée ou méthodique si elle se fait dans le cadre de l'analyse.

« *L'expérience vivante d'un archétype est souvent éprouvée et cachée comme le secret le plus individuel qui soit, précisément parce que le sujet se sent atteint au plus profond de son être; elle est une sorte d'expérience originelle du non-moi de l'âme, d'un partenaire intérieur qui invite au dialogue, à la discussion et à la confrontation* » (39).

Ainsi, l'*ombre*, l'*animus* et l'*anima* évoqués plus haut, sont, chez Jung, des archétypes récurrents de la psyché humaine.

On les retrouve dans les rêves, les contes et mythologies. Seule la manifestation de l'archétype change, mais la signification reste la même.

A partir de ces notions mises en places par Jung au cours de ses recherches et de sa pratique médicale, nous allons voir comment l'archétype se manifeste au travers du symbolisme animal dans l'inconscient collectif, et par l'intermédiaire de multiples représentations forgées de génération en génération.



## II. Evolution de la psyché humaine à travers le symbolisme animal: de la dissociation à l'individuation

Il existe dans les théories de Jung un parallèle entre ontogenèse et phylogénèse psychologique, de la même façon qu'on a évoqué ce parallèle en biologie (28).

Il convient avant de poursuivre de se replacer dans le contexte de l'époque, où prévalent des théories qui ont permis de grandes avancées mais qui sont aujourd'hui dépassées et invalidées : Citons tout particulièrement Hughlings Jackson (1835-1911), neurologue auteur de la première classification anatomo-clinique des phénomènes épileptiques. Il est à l'origine du *principe de hiérarchie verticale* du système nerveux, étroitement *associé à l'évolution phylogénique*, c'est à dire au *développement progressif des systèmes nerveux au cours de l'évolution des espèces animales* (14). Ainsi, les activités réflexes et inconscientes auraient pour siège anatomique les portions les plus archaïques du système nerveux, tandis que le néocortex sous-tendrait la prise de décision consciente et volontaire. Cette vision topique des processus mentaux conscients et non- conscients est aujourd'hui invalidée par les chercheurs en neurosciences cognitives (51).

Chez Jung, on trouve la notion de *psycho-ontogénèse*, et de *phylo-ontogénèse*. L'évolution de la psyché humaine individuelle reproduirait en quelque sorte l'évolution de l'espèce pour atteindre une prise de conscience progressive de l'individualité jusqu'à ce que Jung appelle l'*individuation* : « *Tout comme le corps humain est une collection complète d'organes dont chacun est l'aboutissement d'une longue évolution historique, de même devons-nous nous attendre à trouver dans l'esprit une organisation analogue. Pas plus que le corps, il ne saurait être un produit sans histoire. Et par "histoire", je ne veux pas parler de celle que l'esprit construit en se référant consciemment au passé par le moyen du langage et d'autres traditions culturelles. Je veux parler du développement biologique, préhistorique et inconscient, de l'esprit dans l'homme archaïque, dont la psyché était encore proche de celle de l'animal* » (22).

Selon ce postulat, pour pouvoir correctement analyser la psyché individuelle, le meilleur moyen selon Jung est de se forger une solide connaissance des *mythologèmes* de multiples cultures qui se sont inscrits au fil du temps dans l'inconscient collectif. Au cours de cette évolution, l'animal a toujours eu sa place, et a enrichi les images collectives en donnant un sens aux expériences vécues. *L'animal renvoie à ce qui est plus qu'humain (ou moins qu'humain). Il renvoie à une réalité plus haute pour atteindre le divin, ou inversement, à une réalité plus basse jusqu'au démoniaque. Dans cette hiérarchie, l'humain occupe la place du milieu* (13). On verra donc comment les symboles animaux ont rempli l'univers des hommes depuis 30000 ans pour envahir croyances, folklores, mythologies et religions, et frapper les consciences par des images pleines de sens.



## II.1. Peuples primitifs et dissociation : phylogénèse et ontogénèse

Dans « *Types Psychologiques* », Jung développe sa théorie de « *l'individuation* », processus de différenciation qui a pour but de développer la personnalité individuelle (46). Dans « *Dialectique du moi et de l'inconscient* » (21), il se fonde sur son expérience de thérapeute pour insister sur le caractère collectif d'une grande part de la psyché humaine. « *On ne cesse d'être étonné en constatant combien notre psychologie, réputée individuelle, comporte de facteurs foncièrement collectifs. Cette masse d'éléments collectifs est tellement impressionnante que l'individuel en devient indiscernable.* » Il met alors en exergue le paradoxe selon lequel « *quoique l'on s'accorde en général à reconnaître sans difficulté la diversité des âmes humaines, on n'en oublie pas moins perpétuellement dans la pratique que l'« autre » est en réalité un autre être dont les sentiments, les pensées, les perceptions et les désirs sont différents des nôtres* » (29). Cet aspect a conduit Jung à étudier la psychologie des peuples primitifs, chez qui, dit-il, « *l'homme tend vers le préjugé d'égalité de structure psychologique et d'identité. (...) Dans l'humanité primitive, ce préjugé s'étend en fait, non seulement à tous les hommes, mais aussi aux choses de la nature, aux animaux, aux plantes, aux fleuves, aux montagnes, etc. (...) Ce préjugé est manifestement une survivance puissante d'un état d'esprit primitif qui repose au fond sur une différenciation insuffisante de la conscience individuelle. (...) La conscience individuelle ou conscience du moi est une conquête tardive de l'évolution. Sa forme originelle est une simple conscience de groupe, encore si rudimentaire chez certaines tribus contemporaines qu'elles ne se donnent pas un nom propre qui les distinguerait des peuplades environnantes* » (29).

En outre, Jung date l'éclosion de la conscience à une époque toute récente de l'histoire de l'humanité : « *La découverte de l'écriture est pour moi le critère qui permet de dater l'éclosion d'une conscience responsable. Cette découverte représente un pas décisif dans l'évolution de la conscience humaine. Elle indique la naissance d'une conscience réflexive, et non simplement de la conscience. (...) Les monuments les plus anciens à porter des inscriptions datent de 4200-4100 avant J.-C. Les premiers textes en écriture cunéiforme et les hiéroglyphes remontent à peu près à la même époque. Nous pouvons donc parler d'une conscience humaine à partir de cette époque, c'est à dire il y a environ six mille ans. Ce n'est pas si énorme* » (44).

Une fois de plus, nous nous placerons dans l'optique de Jung, qui fait l'amalgame psychologique entre peuples *primitifs* contemporains et premiers hommes, et pour qui le terme *évolution* est très éloigné de la définition biologique actuelle. C'est donc en gardant cette notion *d'évolution psychologique selon Jung* que nous évoquerons les origines du symbolisme animal, et *l'évolution* (au sens Jungien du terme) de la *conscience collective vers la conscience individuelle*.



## II.1.a. Les origines du symbolisme animal

On trouve des traces de la symbolique thériomorphe (à forme d'animal) concomitantes à l'apparition de l'homme moderne (*Homo sapiens*). L'art pariétal remonterait au paléolithique supérieur (30000 ans avant notre ère). Il y a eu plusieurs tentatives d'explications, mais toutes les études s'accordent sur le fait que l'animal est très souvent chargé d'une signification sacrée. Pour Breuil, l'animal apparaît dans le cadre du rituel sacré de la chasse, enseignement quasi-religieux donné au jeune chasseur, et assurant par avance à celui-ci la possession de sa future proie (3). En effet, beaucoup de ces images sont utilisées comme cible, suggérant une sorte de magie où le meurtre symbolique de l'image doit provoquer la mort de l'animal réel. Cette hypothèse semble aujourd'hui abandonnée en raison de différences constatées entre espèces figurées, et espèces chassées. Selon Leroi-Gourhan, dans son « *Dictionnaire de la préhistoire* » (48), l'animal représente une « *organisation de l'espace mental et psychique selon un couple d'opposés fondamental à double connotation sexuelle et religieuse.* » Il s'agirait en fait d'une représentation symbolique de la société, où les animaux symbolisent des groupes humains. Pour Jean Clottes, qui s'inspire d'observations ethnologiques d'Afrique du Sud, il s'agirait plutôt de la manifestation de rituels chamaniques (6).

Quant aux représentations humaines, elles varient en fonction du sexe : les femmes apparaissent comme le symbole de la fécondité, alors que les représentations masculines montrent soit des hommes en situation de faiblesse face à un animal, soit des sorciers mi-homme mi-animal (52).

L'homme et son environnement sont étroitement liés. Dans « *L'homme et ses symboles* »(22), Jung compare l'homme moderne et le primitif : « *Nous vivons dans un monde objectif, et nous l'avons dépouillé de ce que les psychologues appellent l'identité psychique, ou la participation mystique. Mais c'est précisément ce halo d'associations inconscientes qui donne son aspect coloré et fantastique à l'univers du primitif. (...) Chez nous, ces phénomènes restent au-dessous du seuil de conscience, et lorsque par hasard ils se manifestent, nous allons jusqu'à vouloir qu'il se passe quelque chose d'anormal.* ». La proximité entre l'homme primitif et l'animal fait de celui-ci le réceptacle de ses croyances mythiques, de sa représentation du monde et de ce qu'il éprouve en son for intérieur (28).

Le culte de l'**Ours** est attesté dès le paléolithique moyen, (il y a 300000 ans). Sa place est généralement située au fond de la caverne (52), et on trouve dans la grotte de Pech-merle un sanctuaire d'ours. Il était chassé pour sa chair et sa fourrure et permettait probablement de faire bombance avant l'arrivée de l'hiver (Figures 2 et 3).

Il est symboliquement considéré comme l'ancêtre de tous les hommes, en raison de son imposante fourrure et de sa faculté à se tenir debout, par les chasseurs d'Asie du nord et les tribus amérindiennes (5). En tant qu'animal dangereux, il s'est paré pour l'homme de qualificatifs évoquant *l'instinct primaire*, la *violence incontrôlée*. En alchimie, il représente la *materia prima* (40). Pour Jung, cet aspect primitif représente les facettes dangereuses de l'inconscient, le côté *négatif de la personnalité supérieure*.

**Figure 2.** *Culte de l'ours, d'après Z. BURIAN (52)*



Le **cheval** est aussi l'un des premiers archétypes fondamentaux que l'on trouve représentés chez l'homme préhistorique. Dans la grotte, il occupe une place privilégiée dans la zone centrale (52) (Figure 3). Il est au départ l'animal des ténèbres, porteur de vie et de mort, tantôt bénéfique, tantôt maléfique.

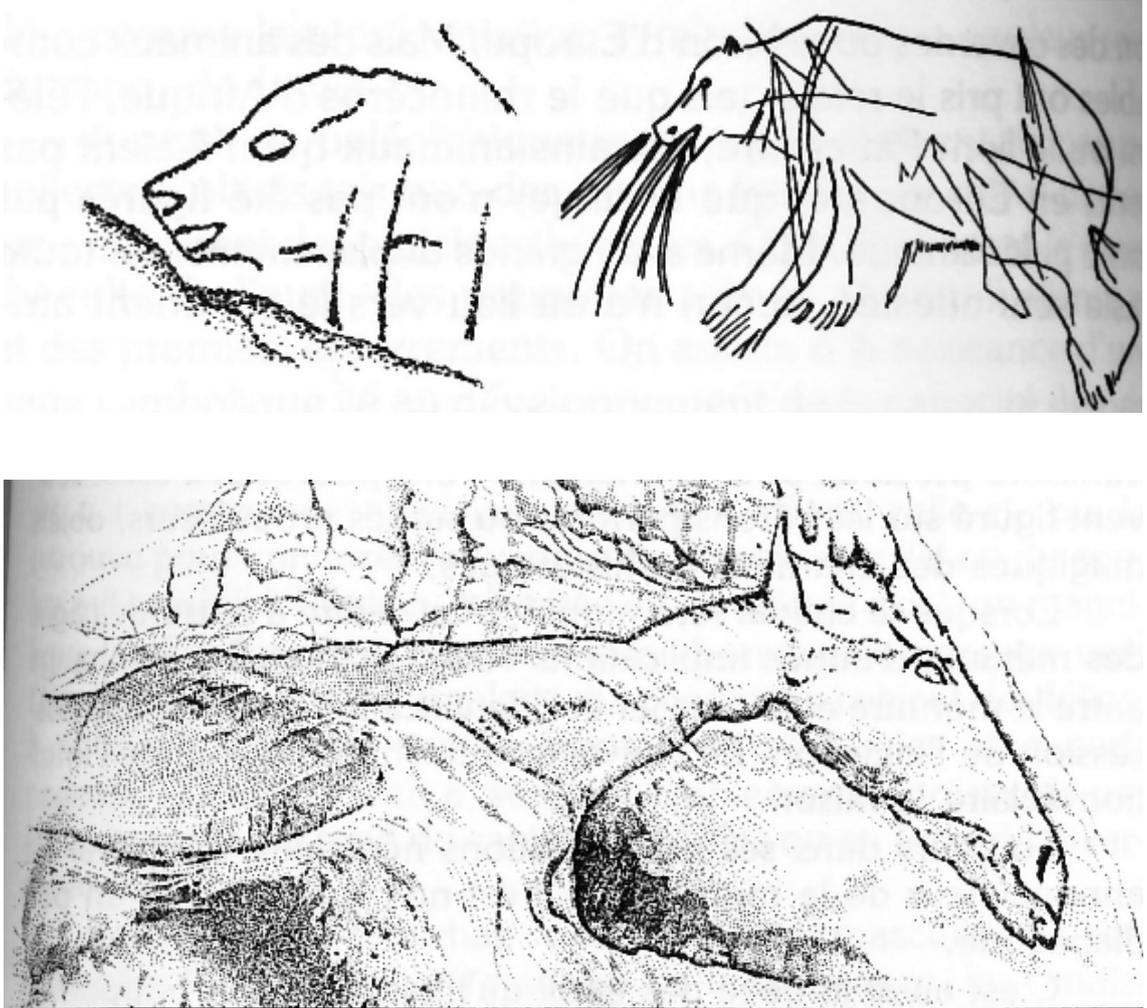
Il est souvent associé au taureau, mais sur un plan plus élevé, il représente la force et la vitalité. Selon Leroi gourhan, (48) il représente le pôle masculin d'un système duel dans les anciennes représentations mentales du monde extérieur chez les peuples primitifs. Il a souvent un rôle de psychopompe. Il aide à franchir le seuil de la mort.

A noter aussi l'utilisation par les chamans de tambours en peau de cheval pour gagner le monde des esprits (52).

**Figure 3.** Représentations animales pariétales françaises, d'après Philibert (52)

En haut : Représentations d'ours dans les grottes de *Pech-Merle* et des *Trois-Frères* (Ariège)

En bas : Tête de Cheval à Commarque (Dordogne)



La psychologie voit en lui un symbole « *chthonien* (de la terre, du monde sous terrain) à connotation maternelle qui figure les couches les plus profondes de l'inconscient dans leur double aspect destructeur et créateur » (5). Le cheval apparaît comme noble et intelligent, mais aussi craintif et facile à effrayer. Il apparaît alors avec son cavalier comme le *symbole du soi* (15), la réunion de *l'instinct sauvage et du moi*. Lorsqu'une rupture existe entre ces deux entités, et qu'apparaissent des chevaux ruant aveuglément, la psychanalyse tend à restaurer cette relation. Il représente de façon très puissante un *rapport de dualité, d'opposition et de contradiction* (15).

Le **cerf** est associé à l'arbre et à la main. Dans la grotte, il occupe l'entrée, les passages et le fond. Il est très souvent représenté avec des mains. Pour Leroi-Gourhan, c'est un animal masculin qui symbolise la fécondité, les rythmes de la croissance, la fécondité (47). Il serait annonciateur de lumière et de renouveau (Sa ramure se renouvelle annuellement). Il serait aussi un médiateur entre la Terre et le Ciel et guiderait les âmes des morts. Le cerf mégacéros de Lascaux possède des ramures qui ont systématiquement cinq embranchements, d'où son association avec la main, qui représente le pouvoir, la vie et la mort, mais aussi la clairvoyance et l'illumination (52).

L'**auroch** et le **bison** sont considérés comme symboles féminins, très souvent associés à leur pendant masculin, le cheval (47).

## II.1.b. Animal totem et chamanisme

Les peintures rupestres représentent aussi des semi humains déguisés en animaux, voire se mêlant intimement à l'animal. On trouve dans la grotte des Trois Frères (Pyrénées) diverses représentations de ce type, dont la plus significative est celle dite « *du sorcier* », qui représente la synthèse de tout un univers. Il a la ramure du cerf, la croupe et la queue du cheval, les jambes de l'homme, les pattes avant du lion des cavernes, la barbe du bison et les yeux de la chouette (52). (Figure 4)

**Figure 4.** *Le sorcier de la grotte des trois frères, d'après un dessin de l'abbé Breuil (52)*



Certaines sociétés contemporaines de peuples primitifs montrent des similitudes avec ce type de représentations. Dans ces sociétés, il existe un homme, une figure institutionnalisée de la communauté, qui entretient des rapports privilégiés avec des « *esprits guides* ». Jung et Clottes se rejoignent sur ce point précis en proposant des comparaisons entre rites préhistoriques et pratiques encore en usage chez certaines peuplades contemporaines (6).

Avant de poursuivre, il convient de préciser certaines notions : Le terme « *primitif* » est utilisé par Jung au sens d' « *originel* » sans faire allusion au moindre jugement de valeur.

De plus la dissociation de la conscience dont nous allons parler ne constitue pas un plaidoyer pour une quelconque théorie évolutionniste ou positiviste. Il ne s'agit pas là d'anthropologie mais bien d'évolution de la psychologie, dont les thèmes récurrents chez Jung sont la dissociation psychique et l'évolution vers l'individuation.

Ainsi, dans sa préface à « *L'homme et ses symboles* » (22), il évoque ces peuples où l'âme n'est pas ressentie comme unité, et où il existe, en plus de l'âme propre de

l'individu, une « *bush soul* », ou *âme de la brousse* qui s'incarne le plus souvent dans un animal sauvage. Dans ce cas, il existe une sorte *d'identité psychique* entre l'individu humain, et sa représentation psychique. *L'homme ne s'identifie pas seulement à l'animal, il est l'animal, avec toutes les caractéristiques qui lui sont généralement reconnues* (22) (force, rapidité, agilité...). Cet animal, *l'animal totem*, peut prendre diverses apparences selon la culture du clan, l'appartenance familiale, ou d'autres facteurs plus personnels. (Figure 5). Ainsi, les Cree, tribu de chasseurs nomades du Canada, entretiennent avec leur *pawakan*, esprit animal avec lequel ils communiquent, un lien privilégié qui leur permet d'acquérir les pouvoirs de celui-ci (49).

**Figure 5.** Sorcier du Cameroun portant un masque de lion, et membre de la tribu des Nyangas du Congo, portant un masque de calao, tous deux partageant selon Jung la même « *identité psychique* » avec l'animal, d'après Jung (22)



Chez la plupart des indiens d'Amérique, et chez les aborigènes d'Australie, le totem évoque avant tout un lien de parenté. Le mot « *totem* » vient de la langue algonquienne et signifie : « *il est de ma famille* ». *L'animal totem* se pose ainsi comme ancêtre mythique du clan, suscitant un fort sentiment d'appartenance, et une identification poussée à la figure animale, avec acquisition des caractéristiques de cet animal (Figure 6).

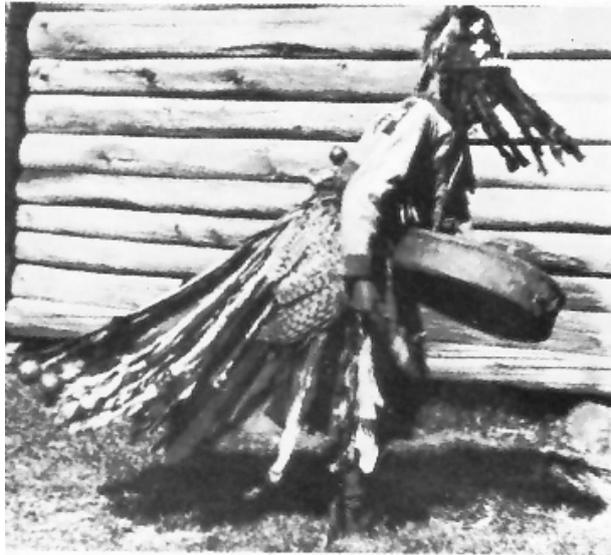
**Figure 6.** Totem d'une tribu d'indiens d'Amérique du Nord (Haida), d'après Cazenave  
(5)



Le chaman sert d'intercesseur entre le monde des hommes et le monde des esprits. L'animal, par le symbole qu'il représente sert de support, voire de guide lors des cérémonies chamaniques (6). Dans la plupart des cas, c'est l'apparition d'un animal qui va servir d'annonciateur à l'homme de sa future condition d'intermédiaire. Cet animal peut apparaître dans la réalité, au cours d'un « *grand rêve* », ou lors d'un état de transe lié à la maladie (13).

Il s'agit très souvent d'un oiseau, symbole par excellence de la possibilité de quitter le monde matériel et d'acquérir la connaissance sans les *contraintes de la pesanteur terrestre*.

**Figure 7.** Prêtresse chamanique d'une peuplade sibérienne en costume d'oiseau, d'après Jung (22)



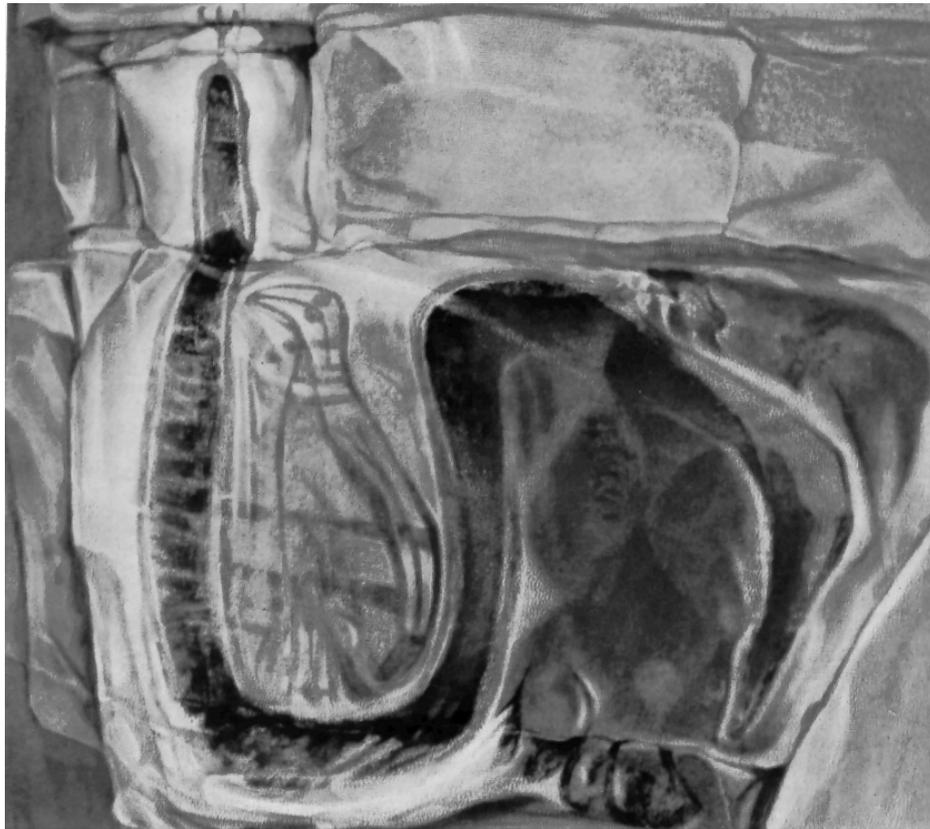
En Sibérie, une légende bouriate raconte que les dieux envoyèrent l'Aigle à l'homme pour les aider à combattre la maladie et la mort, propagées par les esprits malveillants. Mais l'Aigle ne parvint pas à se faire comprendre des hommes. Pour transmettre son savoir, il s'unit à une femme, et leur fils devint le premier chaman (49). Les actuels chamans bouriates portent encore des costumes composés de plumes et de masques d'oiseaux. (Figure 7)

Chez les Bororo, peuple de chasseurs-cueilleurs du Brésil, la révélation a lieu dans la forêt, lorsque « l'élus » voit un oiseau se poser tout près avant de disparaître, suivi d'un groupe de perroquets qui volent autour de lui avant de disparaître eux aussi. L'homme tombe alors dans un état de transe, un esprit parle par sa bouche, il est devenu chaman (55).

Cette symbolique de l'intermédiaire entre terre et ciel est très ancienne puisque l'on trouve, dans la grotte de Lascaux, des représentations de *sorciers* porteurs de masques d'oiseaux (52).

Formant un couple d'opposés avec l'oiseau, on trouve le *symbole chthonien par excellence*, le serpent (Figure 8). Son mode de vie au sein de la terre en fait le parfait intermédiaire avec le monde des profondeurs, la terre primaire. Sa faculté de muer en a fait un symbole de la régénération, et plus tard, de la guérison. On le retrouve, de même que l'oiseau, comme auxiliaire du chaman dans son rôle d'« homme médecine » (52).

**Figure 8.** *Serpent et aigle. Peinture du gisement d'Aulen, Australie, d'après Bandi (3)*



Ces deux symboles, récurrents dans les croyances primitives et les rituels magiques (grottes de Lascaux (52), indiens d'Amérique (49), tribus sibériennes (49), aborigènes d'Australie (6), sectes religieuses tels les ophites (40)...) sont tout particulièrement étudiés par Jung pour la concordance de signification qui leur est accordée.

Comme Jung l'a montré, il existe un lien très étroit, voire une *identification poussée* entre l'homme primitif et son animal totem, son âme de la brousse (22). Cette relation est officialisée par des *rites de passage, d'initiation du jeune individu au cours desquels il doit entrer en relation avec son totem* afin d'en acquérir les qualités, et de devenir un homme (13). En reconnaissant ses caractéristiques animales, il les accepte dans sa propre personnalité, et le côté humain prend le pas sur *le côté instinctif* (13).

Chez Jung, les termes *instinct* ou *animalité* sont utilisés en tant que *partie primitive de la psyché*, « *la partie non rationnelle de l'esprit humain* » (22).

Dans le cas particulier du chaman, celui-ci se voit confier des pouvoirs surnaturels par les esprits au cours d'un voyage initiatique où il doit d'abord mourir symboliquement avant de renaître (13).

Si nos sociétés contemporaines ont renoncé aux rites de passage, la reconnaissance et l'intégration chez *l'homme du symbole animal, c'est à dire de l'instinct, restent capitaux* (22).

*« Chez l'homme moderne, l'instinct (l'animal) est le plus souvent réprimé, repoussé, voire nié. Morale et éducation ont pourvu l'instinct, l'animalité de caractéristiques négatives à rejeter. L'homme, par la volonté, est en effet capable de dominer ses instincts, mais l'animal ne disparaît pas. L'acceptation de l'âme animale est la condition de l'unification de l'individu, et de la plénitude de son épanouissement » (57).*

Pour Jung, la pluralité des composantes de la vie de l'homme primitif peut être mise étroitement en parallèle avec ses théories de l'inconscient collectif et de l'inconscient personnel.

« Les symboles sont des tentatives naturelles pour réconcilier et unir les contraires dans la psyché » (22).

### II.1.c. Le symbole animal à travers animisme, polythéisme, et monothéisme

Pour Jung, « *presque toutes les religions contiennent des images qui symbolisent le processus d'individuation ou du moins certains de ses stades* » (57).

On trouve, au panthéon des mythologies égyptienne, grecque ou romaine, ainsi que des religions orientales, des divinités mi-homme, mi-animal. (Figures 9, 10, 11, 12)

Anubis le dieu des morts à tête de chacal, probablement représenté ainsi en raison des meutes de chacals et de chiens sauvages qui peuplaient les nécropoles. Il est plausible que les Egyptiens aient divinisé ces animaux dès le début de l'ère pharaonique pour s'attirer leurs bonnes grâces et protéger les tombeaux des pillleurs.

**Figure 9.** Trois des fils du dieu Horus représentés sous une forme animale (1250 avant J.-C.), d'après Jung (22)



**Figure 10.** Représentation traditionnelle d'Anubis et Horus, d'après Cazenave (5)



En Inde, Ganesha « *le seigneur des catégories* » est le dieu de la sagesse, de l'intelligence, de l'éducation et de la prudence, le patron des écoles et des travailleurs du savoir. C'est le dieu qui lève les obstacles. (Figure 11) Il est traditionnellement représenté avec un corps d'homme à quatre bras et une tête d'éléphant à une seule défense. Son *véhicule* (ou *vâhana*) est un rat ou une souris nommé Mûshika. Ces deux dieux, l'éléphant massif, *puissant et réfléchi*, et le rat, *petit et malicieux* se complètent et peuvent ainsi *parvenir à résoudre les problèmes du monde*.

Pour les Indiens, Ganesha est le symbole du lien entre l'humain et le divin, la partie *inférieure étant humaine*, la partie *éléphant, divine*. *Il est un homme mais accède à la conscience cosmique pour comprendre l'univers* (36).

Dans la mythologie indienne, le *vâhana* est l'être ou l'objet qui sert de monture ou de véhicule à une divinité. Il est à la fois le symbole et l'emblème de la divinité qu'il porte. En tant qu'adjoint de la divinité, il a pour fonction de redoubler ou de dédoubler ses pouvoirs. En tant qu'animal, il *symbolise les forces inférieures que la divinité domine et subjugué en les chevauchant*. *Assis sur Mûshika, Ganesha pèse de tout son poids sur les pensées futiles qui pullulent comme des rats dans le noir*.

La tradition dit que les êtres humains ont pour destin de devenir le *vâhana* du divin.

**Figure 11.** *Ganesha et son vâhana, d'après Cazenave (5)*



**Figure 12.** *Hânuman à tête de singe, d'après Cazenave (5)*



Ces représentations font tellement partie de la vie quotidienne que *les dieux se transforment en concepts philosophiques* (41), (...) *la divinité est au cœur de toute chose*, et la réalité psychique prime, selon Jung, sur la réalité extérieure. Il rapproche sur ce point « *la démarche de pensée indienne de celle de l'homme primitif.* »

D'autres représentations font d'un animal tout puissant le créateur du monde. Ainsi, dans la mythologie nordique, Audhumla est la vache sacrée qui fut la nourrice du premier être vivant et qui enfanta Buri, le premier dieu, grand-père d'Odin. Elle est l'équivalent en psychologie de la *grand-mère*, mère primordiale ou *mater natura* (36).

Pour les Celtes, le serpent à tête de bélier prit la forme du fleuve de vie, à l'origine de toute vie (49).

Au Mali, les êtres humains primordiaux sont des créatures serpentiformes à la langue fourchue et aux yeux injectés de sang (49).

Avec l'arrivée de religions monothéistes comme le mithraïsme, le rapport à l'animal se fait plus dominateur (55). Le culte de Mithra, apparu dans la partie orientale de la Méditerranée, fut vers le troisième siècle le plus grand concurrent du christianisme.

Le dieu Mithra naquit près d'une source sacrée. Il rencontra le taureau primordial, le saisit par les cornes, et fut traîné pendant longtemps. A l'arrêt de l'animal, il le chargea sur son dos, et entama un long voyage qui s'est appelé *transitus* (36). Puis un corbeau envoyé par le soleil lui annonça qu'il devait faire un sacrifice, et le dieu sacrifia le taureau. (Figure 13) De sa colonne vertébrale sortit du blé, et de son sang du vin. Son sperme produisit des animaux utiles à l'homme. Arrivèrent le chien qui mangea le grain, le scorpion qui serra les testicules du taureau, et le serpent.

Une interprétation considère que le sacrifice du taureau représente la libération de l'énergie de la Nature. Le serpent, comme dans le symbole de l'Ouroboros, serait une allusion au cycle de la vie ; le chien représenterait l'Humanité, alimentant symboliquement le sacrifice, et le scorpion pourrait être le symbole de la victoire de la mort (5).

**Figure 13.** *Sacrifice de Mithra. Musée du Vatican. Rome. Collection de Jung (36)*



Avec l'avènement du christianisme, l'animal se fait porteur de tout ce qui est moins qu'humain, ou au contraire, plus qu'humain (49). Les figures animales sont souvent associées aux forces du mal et au diable. L'animal devient dans ces conditions le symbole de tous les péchés qui *empêchent l'élévation spirituelle*.

Le bouc par exemple, a une image négative, lubrique, associée au diable, au dieu Pan, aux bacchantes de Bacchus. A l'inverse, la chèvre est vue de façon positive, en tant que mère nourricière, la corne de chèvre est le symbole de la fécondité (corne d'abondance), (5). Les animaux nocturnes, comme le chat ou la chouette, font les frais de ces superstitions, de même que le loup, qui attaque les troupeaux, *tout comme le diable, qui s'attaque aux fidèles* (55). Dans les religions monothéistes, la bête s'oppose au dieu. Elle est le miroir de toutes les ignominies (49).

Le caractère mystérieux de l'animal, qui le lie si intimement au divin et au sacré, en a fait au cours des siècles une image de dieu ou des dieux, une représentation des peurs et des incompréhensions.

D'un point de vue psychologique, Jung décrit une importante scission entre animisme et polythéisme d'une part, et monothéisme d'autre part. Dans le premier cas, les représentations animales et divines font partie du quotidien, l'homme n'occupe qu'une place intermédiaire parmi toutes ces projections. Ainsi, la réalité psychique, avec ses croyances et ses fictions est préservée et reconnue. Dans le second en revanche, une distance s'est créée avec toute représentation divine ou diabolique. « *Notre évolution occidentale à partir d'un état primitif a été brutalement interrompue (...) en plein milieu d'un polythéisme barbare encore, qui fut exterminé ou réprimé (...). Je pense que ce fait a provoqué dans l'esprit occidental une étrange cassure* » (41).

## II.2. Symbolisme animal et christianisme

Il est bien évident que Jung, comme tout occidental, a été marqué, imprégné par la religion judéo-chrétienne. Rappelons qu'il était fils de pasteur. En tant que chercheur de la nature humaine, il ne rejette pas, contrairement à Freud, les bienfaits de la religion, et étudie les effets de la foi, du dogme et des rites sur la psychologie humaine. Là encore, il se plonge dans l'univers des symboles et tente de comprendre le sens profond qui leur a donné, et en quoi ils peuvent avoir un tel pouvoir sur l'individu.

### II.2.a. Approche de la religion du point de vue psychanalytique

Freud décrit la religion comme une névrose universelle: « [...] l'homme de croyance et de piété est éminemment protégé contre le danger de certaines affections névrotiques ; L'adoption de la névrose universelle le dispense de la tâche de former une névrose personnelle. »

Freud cherche à démontrer combien les dogmes religieux sont des illusions qui aident l'homme à accepter les renoncements nécessaires à la vie en société. La religion apparaît comme une névrose collective en réponse au conflit entre les besoins pulsionnels de l'individu et la nécessité imposée par la société de les dominer. « La religion serait la névrose de contrainte universelle de l'humanité; comme celle de l'enfant, elle serait issue du complexe d'Oedipe, de la relation au père. Selon cette conception, il serait à prévoir que se détourner de la religion doit s'effectuer avec la fatale inexorabilité d'un processus de croissance et que nous nous trouvons aujourd'hui même au beau milieu de cette phase de développement » (11).

Pour Jung, la religion est une source incroyable de connaissances sur l'esprit humain. « Dieu est le symbole des symboles! » (22).

Jung utilise le mot religion dans son acception étymologique, *religere*, observer attentivement, prendre en considération. Il ne prétend pas analyser les contenus des religions elles-mêmes, mais bien la façon dont la psyché humaine se les approprie, les fait évoluer et leur donne un sens (42). « *La religion est, ainsi que l'exprime le mot latin religere, une prise en considération attentive, une observation consciencieuse de ce que Rudolf Otto a appelé le « numen », ou le « numineux », c'est à dire une puissance qui domine l'homme indépendamment de sa volonté, et qu'il attribue à une présence invisible.* »

L'adjectif numineux est en effet apparu en premier dans le livre de Rudolf Otto, intitulé « Le sacré ». L'expérience numineuse est l'expérience affective du sacré. De cet adjectif découle « le numen », pris dans le sens de divin, de souveraineté divine. Jung rattache le numineux aux archétypes. Le mot religion renvoie donc à des modalités culturellement différenciées d'exprimer des archétypes et de prendre conscience de la puissance numineuse qui les investit (37). « *L'homme doit parvenir à une attitude religieuse, c'est à dire à l'écoute de ce que l'inconscient a à lui dire, ce qui revient à rendre au mot de religion son sens le plus réel d'après l'étymologie, c'est à dire à le reconduire au latin. religere., et non point, comme on en fait trop couramment le*

*contresens, a religare » (31). On conçoit ainsi la religion « comme manifestation originelle (anima naturaliter religiosa), en même temps qu'explication de l'homme. » (25). « La religion me semble être une attitude spéciale de l'esprit vis-à-vis de certains facteurs dynamiques qui agissent en nous, et que nous concevons comme des puissances, des dieux, des démons, des lois, des idées, quels que soient les noms que l'homme leur a donnés; puissances qu'il a éprouvées assez dangereuses ou assez bienfaisantes pour en tenir compte: pour les aimer et les adorer lorsqu'elles se présentent à lui sous un aspect de beauté et de grandeur, et lorsqu'elles donnent un sens à leur vie. » (30)*

Dans son discours prononcé à l'occasion de la remise du codex Jung, le 15 novembre 1953, Jung remonte aux origines du Christianisme, plaçant toujours l'émergence de la foi religieuse dans un contexte psychologique. Prenant comme support de très anciens textes gnostiques, il décrit ce qu'il appelle un « phénomène de réception » : *« je veux définir par ce terme les réactions spécifiquement psychiques suscitées par la collision de la figure du Christ et de son message avec le monde païen : en premier lieu les allégories et les symboles caractéristiques des premiers siècles de notre ère, comme le poisson, le serpent, le lion, le paon, etc. ; puis également les autres amplifications, d'une bien plus grande portée, opérée par le gnosticisme, et qui étaient manifestement destinées à mettre en lumière le rôle métaphysique du sauveur et à en faciliter la compréhension » (31).*

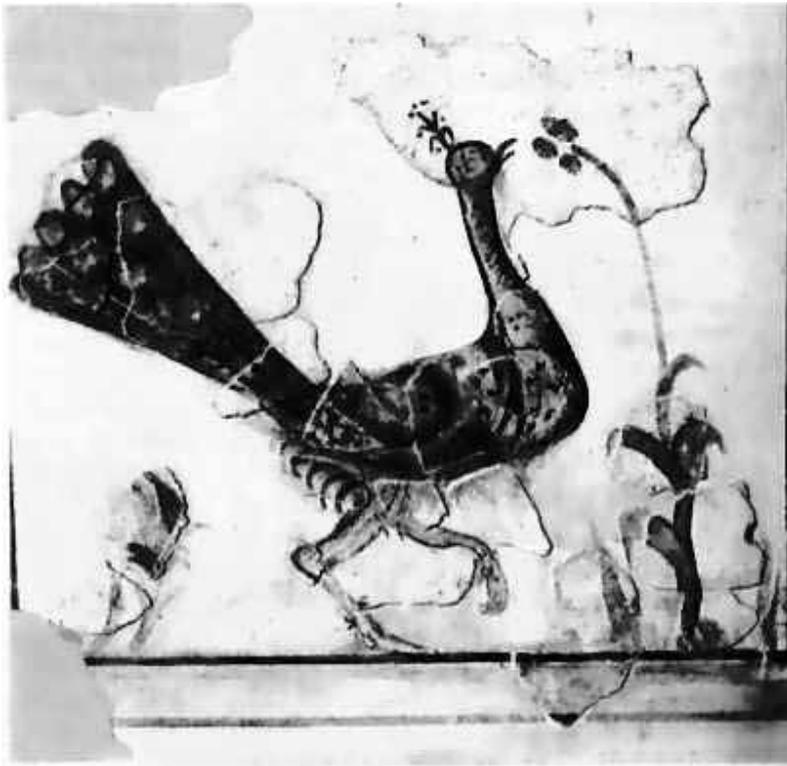
Aujourd'hui, cette accumulation de symboles et d'analogies aggrave considérablement le manque de clarté en diluant le sens de la figure à expliquer.

## II.2.b. Le bestiaire du Christ

Le symbolisme animal joue un rôle très important dans le christianisme. Pour Jung, le Christ est un *archétype du Soi*. Le Christ ainsi que les évangélistes sont très souvent personnifiés par des animaux, marquant ainsi la nature animale tout autant que la nature spirituelle de celui qui représente la personnification suprême de l'homme. A chaque étape de la vie de Jésus est associée une représentation animale rappelant son caractère miraculeux. Ainsi, la résurrection est symbolisée par le paon, le lion ou le serpent, le baptême est associé au poisson, le sacrifice divin à l'agneau, et l'aigle ou l'oiseau en général à l'ascension. Selon Jung, « *Le drame de la vie archétypique du Christ décrit par des images symboliques les événements qui se produisent dans l'existence consciente et transcendante à la conscience de l'homme transformé par sa destinée supérieure* » (23).

**Le paon**, à travers l'évolution de ses différentes symboliques peut être, d'une certaine façon, considéré comme une métaphore du christianisme. Le paon est originaire de l'Inde où sa roue somptueuse en faisait un symbole du soleil. Il passe ensuite par Babylone, la Perse et l'Asie mineure avant d'atteindre la Grèce. Au II<sup>e</sup> siècle av JC, il devient à Rome l'animal sacré de la Déesse Junon. En Occident, il a la réputation de tuer les serpents, et de pouvoir transformer leur venin en substance solaire. Puis la Chrétienté primitive s'en est emparée. Sa chair passait pour être imputrescible, en faisant le symbole du Christ au tombeau, la chute et la repousse de ses plumes évoquant le renouveau et la résurrection. La croyance populaire a longtemps accordé au sang de paon le pouvoir d'écarter les démons, et ses yeux étaient considérés comme un symbole de l'omniscience divine (Figure 14). Dans le même temps, l'orgueil affiché par l'animal lorsqu'il fait la roue lui a valu la réputation de vanité, réputation étendue aux prédicateurs, dont l'humilité se devrait d'être la première qualité. Le pêché de vanité expié par Jésus est ainsi représenté au Moyen-âge par un paon au pied du calvaire (5).

**Figure 14.** *Paon: détail d'une fresque, IIIe s., thermes d'Aquincum, Budapest (5)*



**Le lion**, lui aussi occupe une place ambivalente dans l'histoire du christianisme, illustrant d'une part la lignée de Judas, et d'autre part l'adversaire dont Dieu seul sait protéger (Daniel dans la fosse aux lions). Dans le « Physiologus », bestiaire datant de l'époque de la Chrétienté primitive, le lion est constamment comparé au Christ : Le lion efface ses traces avec sa queue, tel le christ effaçant les traces spirituelles de sa divinité. Le lion dort dans sa caverne les yeux ouverts tel le christ dont le corps dort sur la croix mais dont la divinité veille à droite de Dieu le père. Enfin, toujours selon le physiologus, la lionne met au monde un petit mort-né, et veille sur le corps durant trois jours jusqu'à l'arrivée du lion qui souffle sur le museau de son petit. Paradoxalement, le bestiaire se termine sur la symbolique négative du lion, qui représente le diable, et qui cherche à dévorer l'Homme, tout comme lui (5). Ainsi, la dualité éternelle entre humanité et déité est là parfaitement illustrée.

**Le serpent** est dans de nombreuses religions un symbole dual, représentant tour à tour des opposés qui se font face et se complètent. Il est souvent opposé à l'oiseau, probablement en raison de son mode de vie sous terrain, et de son appartenance au monde des ténèbres. Dans la religion chrétienne, il est bien sur le tentateur envoyé par le diable pour faire chuter l'Homme du paradis. Il symbolise ainsi à lui seul, dans une interprétation religieuse primaire, le mal absolu, et ainsi le manichéisme qui a longtemps prévalu dans la religion catholique, l'éternel combat du bien et du mal.

Or, dans « *Psychologie et Vie Religieuse* » (31), Jung remet en cause, toujours d'un point de vue psychologique la tendance à faire de Dieu le symbole absolu du bien, et de faire reposer le mal sur les épaules de l'Homme. « *Le serpent est son exemple fétiche en la matière. « (...) le serpent au Paradis, n'a pas été fait par l'homme, et (...) Satan était l'un des fils de Dieu, avant l'homme déjà. Si l'homme était en effet l'origine de tout le mal, sa puissance égalerait ou serait près d'égaliser celle du bien et donc de Dieu.* »

Dans les « *sept sermons aux morts* » (31), qu'il place sous l'égide de l'Alexandrin Basilide, et qui constituent un tournant après sa longue période sombre découlant de sa rupture avec Freud, Jung se confronte directement au Christianisme à travers la gnose des premiers siècles après JC.

Le serpent est aussi utilisé comme l'image du Christ sur la croix (22), là encore symbole de l'infrahumain, de l'être chthonien qui accède au surhumain, les deux natures ainsi réunies permettant l'accès au divin (Figure 15).

**Figure 15.** Double représentation du Christ sous sa forme humaine, et symbolisé par le serpent, monnaie médiévale (22)



Ainsi, là où Freud ne voit qu'un symbole à connotation sexuelle, Jung, puis plus tard Aeppli (1), voient dans le serpent un archétype puissant, *un animal qui remonte aux origines de la terre et aux régions les plus inaccessibles, et donc par extension, à l'énergie psychique elle-même.*

En ce sens, il est probablement l'un des symboles les plus puissants du passage de l'*animalité* au divin en religion, comme du passage de l'*inconscient* à la *connaissance en psychanalyse*, ces deux thèmes se mêlant intimement (27).

**Le Poisson** est souvent associé dans de nombreuses religions aux eaux maternelles, et donc à l'amour et à la fécondité. En psychanalyse, il représente le contenu des couches les plus profondes de la personnalité, et donc l'inconscient. A l'époque chrétienne, il est devenu le symbole du Christ en raison de son nom Grec, ichthus (ἰχθυς), acrostiche de la locution « *Iesos Khristos Theou Uios Soter* », qui signifie « *Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur* » (Figure 15). Par ailleurs, les bassins destinés au baptême contenaient systématiquement des poissons, seuls rescapés du déluge originel, épargnés par la colère divine, et comparables en ce sens aux chrétiens.

**Figure 16.** *Symbole des poissons sur un vitrail d'église, d'après Ronecker (55)*



**L'agneau** est le symbole de la pureté et de la candeur. Il contient une forte symbolique religieuse. Il évoque l'image du berger divin dans le nouveau testament. Dans la rencontre entre saint Jean Baptiste et Jésus, il est dit : « *Le lendemain, il voit Jésus qui vient vers lui et il dit : Voici l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde.* » (Evangile I, 29). L'agneau de Dieu était un symbole du Christ dans les catacombes romaines. L'agneau pascal est symbole de la résurrection. L'agneau sacrificiel symbolise ceux qui ont souffert le martyr.

**L'aigle** est le symbole de puissance et de combativité. C'est l'être qui peut regarder le soleil sans ciller, qui vole vers lui, et en des lieux inaccessibles à l'homme (5). Il est associé à l'ascension du Christ par les premiers chrétiens. En Chine, il est symbole de force et de solidité (se prononce de la même façon que le mot signifiant héros).

Il convient à ce stade de s'arrêter sur le tétramorphe, ou quatre vivants, qui représente les quatre créatures emblématiques des quatre évangélistes : Le lion pour Marc, le taureau pour Luc, l'homme pour Matthieu, et l'aigle pour Jean (22). (Figure 17)

L'évangile de Matthieu débute par la généalogie humaine de Jésus. Son emblème est l'homme. « *Livre de la genèse de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham : Abraham engendra Isaac ...* » (Mt 1, 1-2). Dans l'évangile de Marc, Jean Baptiste crie dans le désert, tel le lion poussant son cri. « *Voici que j'envoie mon messenger en avant de toi pour préparer ta route. Voix de celui qui crie dans le désert : Préparez*

*le chemin du Seigneur... »* (Mc 1, 1-3). Dans l'évangile de Luc, Zacharie offre un sacrifice à Dieu, d'où le boeuf sacrificiel. (Lc 1, 5). Enfin, l'évangile de Jean traite du mystère céleste, auquel est associé l'aigle, animal spirituel : Jean ouvre son évangile par un prologue (Jn 1-18) sur le Verbe, la voix venue du ciel (7).

Dans la vision d'Ezéchiel déjà (ancien testament), le prophète décrit l'arrivée de quatre êtres vivants à quatre faces et à quatre ailes. Ils possèdent des sabots de bœuf et ont chacun quatre faces d'homme, de lion, de taureau et d'aigle. Les quatre créatures, finit-il, ont leur place au pied du trône de la gloire de Dieu (36).

**Figure 17.** *Les symboles des quatre évangélistes autour du Christ (Bas relief de la cathédrale de Chartres), d'après Jung (22)*



## II.2.c. Les archétypes animaux communs aux différentes religions

Dans nos sociétés occidentales actuelles, croyances et religions se voient de plus en plus reléguées au rang de simples illusions. Et pourtant, chez l'homme moderne qui affirme très bien s'en passer, subsistent nombre de questions auxquelles la science n'a pas de réponses à apporter. Jung précise : « *il arrive que l'on pose au psychiatre des questions qui ont été autrefois du domaine de la théologie* » (21).

Car, illusions ou pas, l'homme a un profond besoin de convictions qui donnent un sens à sa vie, qui lui permettent de trouver sa place et de savoir qui il est réellement, en tant qu'individu.

C'est ainsi que, frappés par les plus grands malheurs, d'aucuns seront capables de les surmonter et de les transcender s'ils sont capables d'y voir un sens, alors que d'autres ne s'en relèveront pas.

C'est d'une certaine façon la thèse que défend Boris Cyrulnik dans ses ouvrages traitant de la résilience. « *Le sens donne un bonheur durable et transmissible (...) [il] se construit en nous avec ce qui est avant nous et après nous, avec l'histoire et la rêverie, l'origine et la descendance.(...).* Ce qui revient à dire que certaines familles, certains groupes humains et certaines cultures facilitent la résilience alors que d'autres l'empêchent » (9).

Jung rappelle donc : « *Le rôle des symboles religieux est de donner un sens à la vie de l'homme* » (42).

Parmi les phénomènes qui ont toujours inquiété l'être humain et suscité ses interrogations les plus profondes, se dresse la mort. S'il est un élément commun à toute l'humanité, c'est bien la conscience de sa propre mortalité, et la recherche de réponses, voire d'espoir, dans le sacré, et donc les religions qu'il a mises en place au cours de son histoire.

Que l'on parle d'au-delà, de vie éternelle, de réincarnation, de résurrection, d'immortalité, d'éternité, le passage des âmes se fait toujours par un intermédiaire, et bien souvent, cet intermédiaire se trouve représenté sous la forme d'un animal. Très souvent, il s'agit d'un animal volant, oiseau ou insecte, sensé élever l'âme vers le divin, mais d'autres animaux terrestres ont ces vertus de passage d'un monde à l'autre. Ces symboles sont qualifiés de *psychopompes*, éléments de transmigration, de passage d'un monde à l'autre (49).

L'apparition de corbeaux est souvent perçue comme présage de décès (5). Le cheval était associé au royaume des morts auxquels il était sacrifié (49).

Chez les Egyptiens, Anubis est l'embaumeur divin. Il est représenté avec une tête noire de chien sauvage ou de chacal (un charognard). Le chien est très souvent associé à la mort. Cerbère, le chien à trois têtes, est le gardien de la porte de l'au-delà. Autrefois, on sacrifiait souvent un chien aux morts afin qu'il serve de guide à l'âme des défunts dans l'autre monde. Hécate, déesse grecque de la mort était représentée accompagnée de chiens sombres. Chez les Aztèques, on déposait dans les tombes des chiens sensés là aussi servir de guide à l'âme.

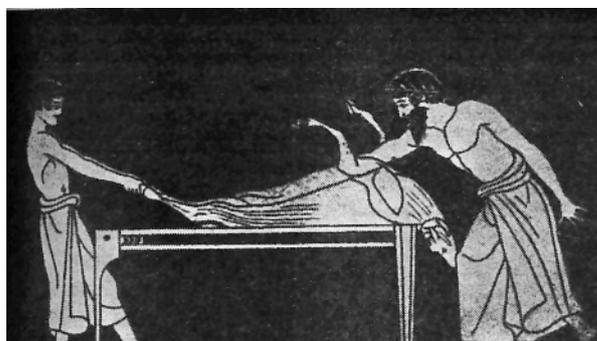
Le sacrifice constitue lui aussi un archétype récurrent.

D'une façon générale, le sacrifice est un don fait aux dieux ou aux esprits, aux fins de rendre grâce pour un bienfait passé, ou en vue d'obtenir d'autres bienfaits (Figure 18).

Il convient de s'arrêter sur la notion de bouc émissaire.

L'acte sacrificatoire peut avoir plusieurs significations. A l'image de l'agneau expiatoire (*agnus dei*) symbolisant le christ, il a souvent pour tâche de prendre sur lui les fautes de la communauté, et de libérer cette communauté par sa mort. On parle alors de sacrifice expiatoire.

**Figure 18** *Sacrifice animal. D'après un vase attique, vers 450 avant J.-C. Collection Czartiryski. Extrait de H. HAAS : Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Leipzig 1928. (36)*



La substitution d'un bélier à Isaac, lors du « *sacrifice* » d'Abraham, marque l'abandon des sacrifices humains par la civilisation naissante. Les sacrifices rituels d'animaux prescrits au peuple d'Israël font l'objet de nombreux versets du Lévitique. Le sacrifice dans le Coran, l'aïd el-Kebir repose lui aussi sur cet épisode du sacrifice d'Abraham, même si les versions varient.

D'un point de vue psychologique, le sacrifice chrétien marque une évolution par rapport à des cultes comme celui de Mithra. Dans le sacrifice chrétien, il ne suffit plus de sacrifier l'instinctivité animale représentée par la bête, mais « *l'homme naturel tout entier qui est plus que ne l'exprime son simple thériomorphe. Alors que l'animal représente l'instinctivité, c'est à dire la soumission exclusive à la loi de l'espèce, l'homme naturel est celui qui a le pouvoir de s'écarter de la loi, et par conséquent celui chez qui le développement spirituel est possible* » (30).

## II.2. Mythes, légendes et archétypes : Vers l'individuation

### II.2.a. Le mythe du héros et le mythe du fripon divin

Le mythe du héros est le plus répandu et le plus universel. On le retrouve dans la plupart des cultures, des religions, des mythologies. Il est constitué de thèmes communs, bien que né de groupes humains sans rapport les uns avec les autres. On le retrouve aussi bien dans la mythologie grecque et romaine, qu'au moyen âge, et même de nos jours. Il est présent chez les tribus africaines et les indiens d'Amérique du nord, en Occident comme en Orient. Il est pour Jung un archétype puissant de l'évolution de la psyché vers l'individuation.

Si les détails varient, la trame reste toujours la même (24).

Le héros vient au monde dans des circonstances exceptionnelles, voire miraculeuses, il fait rapidement preuve de force et de vertus surhumaines, il accède rapidement aux plus hauts niveaux d'influence ou de pouvoir, il vainc avec courage les forces du mal, est soumis à la tentation d'orgueil, puis meurt à la suite d'une trahison ou d'un sacrifice.

D'un point de vue psychologique, Jung analyse ce mythe récurrent comme l'illustration du développement et de l'évolution de la conscience de soi (22). Les premières phases de ce cycle sont très souvent associées à une figure animale, symbole primitif des premiers stades de l'évolution de l'homme –en tant qu'individu ou espèce– où la conscience de soi n'est encore qu'une ébauche.

Ainsi, Jung cite Paul radin pour illustrer son propos, à travers une tribu d'Indiens d'Amérique du Nord, les Winnebagos (32).

Il décrit ainsi quatre cycles propres au mythe du héros : Le cycle de *Trickster*, le cycle de *Hare*, le cycle de *Red Horn*, et le cycle de *Twin*.

Cette évolution représente « *les efforts que nous faisons tous pour résoudre les problèmes de notre croissance, aidés par l'illusion d'une fiction éternelle* » (32).

Le Trickster est le symbole de la première partie de la vie. Ce terme signifie approximativement « le joueur de tours », le fripon. Il apparaît très souvent dans les théories Jungiennes car il est un personnage récurrent des contes, mythes et mythologies humaines. Il est personnifié au début sous les traits d'un animal, très souvent un coyote ou un corbeau. Il est dominé par ses appétits primaires et a la mentalité d'un enfant. Son seul but est la satisfaction immédiate de ses besoins et de ses désirs les plus élémentaires, il est cruel, cynique et insensible. Chez les Winnebagos, il subit une transformation, et commence à prendre une apparence vaguement humaine à la fin de sa carrière de chenapan.

Dans la Chine du XVI<sup>e</sup> siècle, il est représenté par le singe qui amène par ruse les autres personnages à effectuer des actes à l'encontre de leurs intérêts. (Spectacles de l'opéra de Pékin.) (36).

Mais l'un des personnages les plus représentatifs de cet archétype est bien le dieu Loki de la mythologie nordique, le semeur de désordre par excellence, qui peut revêtir au choix plusieurs formes animales. Il peut aussi changer de sexe, rejoignant ainsi le thème de l'*anima*. Il a de plus engendré trois des plus horribles créatures du panthéon

nordique, Jörmungand le serpent de Midgar, Fenrir le loup géant, et Hel la déesse du royaume des morts.

En Occident, le fripon apparaît notamment dans le roman de Renart, dans les romans picaresques ou la *Comedia del arte*, sous la forme d'un être hybride, porteur d'un masque grotesque (26).

En Nouvelle Zélande, le weka, grand oiseau de la famille des Rallidés est l'équivalent de notre goupil, cynique et rusé, à l'origine de bien des dégâts, et pourtant si attachant.

Ce personnage archétypique, ce fripon, ce trickster « *erre à travers la mythologie de tous les temps et de tous les lieux, dans les contes facétieux, dans l'exubérance carnavalesque, dans les rites guérisseurs et magiques, dans les angoisses et dans les illuminations religieuses.(...).* Il s'agit là évidemment d'un « *psychogème* », c'est à dire d'une structure archétypique psychique provenant des âges les plus reculé. Car dans ses manifestations les plus distinctes elle représente une image fidèle d'une conscience humaine indifférenciée à tous les égards, correspondant à une psyché qui dans son évolution, a à peine quitté le plan animal » (32).

L'une des interprétations les plus évidentes de la persistance jusqu'à nous de cet archétype pourrait être de considérer ce mythe comme le reflet d'un « *niveau de conscience antérieur et élémentaire* », sur le plan collectif, comme « *l'image du souvenir de ce qui a été, et que l'on traîne derrière soi comme un absurde appendice* » (36)

Mais Jung va plus loin dans son analyse, car ses recherches reposent avant tout sur l'observation de milliers de cas individuels. « *Une personnification collective, telle qu'elle est représentée par le fripon, provient de la sommation de cas individuels ; chacun de son côté la retrouve comme quelque chose qu'il connaît ; (...) il continue à exister dans bien des civilisations* » (38).

L'homme d'aujourd'hui se trouve encore confronté au fripon, « *cette sorte de seconde personnalité de caractère enfantin et inférieur* » dont nous faisons pour la plupart l'expérience et qui nous laisse souvent perplexe.

Cette composante du caractère, Jung l'a désignée sous le nom d'*ombre* (29). « *Le fripon est le symbole collectif de l'ombre, une somme de toutes les qualités de caractère individuelles inférieures. L'ombre individuelle étant une composante qui fait toujours partie de la personnalité, il en résulte que le symbole collectif de l'ombre se reproduit toujours à nouveau.* »

Si l'on continue à se pencher sur le mythe des Winnebagos, le fripon se transforme et commence à prendre l'apparence physique d'un homme. Le second personnage est Hare, littéralement le lièvre. Sans être encore tout à fait humain, il est le personnage fondateur, celui qui devient un être civilisé, « *corrigeant les impulsions instinctives et enfantines du trickster* » (13).

Le troisième personnage est devenu homme. Il est l'archétype du héros, triomphant d'épreuves grâce à une ruse et une force hors du commun, voire surhumaines. Il est aidé d'un oiseau-tonnerre capable de compenser les défaillances de l'homme. Le héros est à ce stade aidé par des puissances surhumaines symbolisées par l'animal.

Puis la place est laissée aux jumeaux, qui sont essentiellement humains, et qui représentent les deux aspects de la nature humaine. L'un est conciliant et doux, l'autre dynamique et révolté. Ces deux héros, d'abord invincibles, finissent par être victimes de leur orgueil et de l'usage abusif de leur pouvoir.

Ainsi le mythe du héros contient-il en lui les phases du développement de la psyché humaine. *Elle passe d'un stade primitif enfantin à la recherche téméraire d'émotions fortes chez les adolescents* (13).

Puis, dans l'effort que mène l'homme pour atteindre la conscience, se développe le conflit avec l'ombre.

L'ombre projetée par l'esprit conscient de l'individu contient les aspects cachés, refoulés, défavorables ou néfastes de la personnalité. Mais elle n'est pas simplement l'inverse du Moi conscient. De même que le moi contient des attitudes nuisibles, et destructrices, l'ombre peut avoir des instincts normaux et des impulsions créatrices. Le Moi et l'ombre sont en conflit dans ce que Jung appelle « la lutte pour la délivrance » (21).

Ce conflit est symbolisé par le combat du héros archétypique contre des forces néfastes et surhumaines.



## II.2.b. Animaux mythiques en tant qu'archétypes : L'épreuve à surmonter

La tendance de l'homme à essayer de trouver sa place dans son environnement l'a amené à s'appropriier les qualités d'êtres qui semblaient bien plus adaptés à leur milieu, et pourvus d'une connaissance « *innée* » de la façon de survivre dans un univers hostile. L'homme primitif, on l'a vu, a donc cherché à acquérir ces propriétés à travers une sorte de fraternisation, une appartenance, ou des rites.

Pour des raisons très proches, l'homme, dans sa quête de développement de la conscience, a aussi utilisé l'animal à travers la magie, le conte et le mythe, pour tenter d'approfondir sa vision du monde. Ainsi, dans de nombreuses cultures, l'animal, réel ou fabuleux, garde un trésor ou un parcours de connaissance (55).

Parce que l'animal renseignait sur le rythme des saisons (rythmes migratoires), sur les points cardinaux (orientation des nids des insectes ou des terriers), sur le caractère comestible ou curatif de certaines plantes (52), son observation fut pour l'homme une source précieuse de connaissances.

C'est donc tout naturellement que l'animal s'est vu attribuer de fabuleux pouvoirs, parfois quasi initiatiques (49).

Dans beaucoup de légendes en effet, la faiblesse du héros, au cours de son processus allégorique d'évolution et de développement du Moi, se trouve secondé, aidé, ou guidé par une puissance tutélaire mi-bête mi-homme, symbole à la fois infrahumain par son zoomorphisme, et plus qu'humain par l'unité qu'il représente.

Ces personnages sont en fait « *des représentations symboliques de la psyché totale, cette entité plus vaste, plus riche qui fournit la force dont manque le Moi. Leur rôle particulier suggère que la fonction essentielle du mythe héroïque est le développement (...) de la conscience de soi – la connaissance de ses forces et faiblesses propres, d'une façon qui lui permette de faire face aux tâches ardues que la vie lui impose* » (36).

Parmi *les puissances tutélaires*, on peut citer Chiron, le centaure, qui fut l'instructeur d'Achille et de Jason (Figure 19). En règle générale, le Centaure, en raison de sa double nature, humaine et animale fut considéré comme la personnification de l'animalité, de la force sauvage et des pulsions, la partie humaine n'étant généralement pas suffisamment forte pour compenser la composante animale (5). Chiron fit pourtant exception, et sa double nature, par sa complémentarité, en faisait un sage bienveillant.

**Figure 19.** : *Achille et Chiron le Centaure. Gravure, Ier siècle (Herculanum), d'après Cazenave (5)*



Alors que rite et initiation se traduisent avant tout par un renoncement, un sacrifice, avant de pouvoir connaître la transformation qui mène à l'unification de la psyché, le développement de la conscience pour atteindre l'individuation est symbolisé par une épreuve à surmonter.

Cette épreuve, dans le mythe allégorique du héros, est souvent associée à un animal terrifiant qu'il faut terrasser. L'animal est l'archétype de l'instinct, l'ombre présente dans l'inconscient, qu'il convient de reconnaître et d'accepter pour pouvoir la dépasser. Qu'il s'agisse de figures religieuses, comme Saint-Georges terrassant le dragon (Figure 20), ou de figures mythologiques, comme Thésée vainquant le minotaure, le combat du héros contre une puissance supra-humaine est le symbole du passage à l'état d'homme *mûr qui se libère de l'inertie de l'inconscient et de ses tendances régressives et qui se transforme pour atteindre l'individuation* (33).

**Figure 20.** *Saint Georges terrassant le dragon (Icône du XIVe siècle) (10)*





## II.2.c. L'animal comme archétype dans les contes

Contes et mythes sont très proches dans beaucoup de cultures. Selon Bettelheim, ils contiennent un nombre incalculable d'archétypes qui permettent à la psyché de se repérer dans ses propres conflits intérieurs (4). Les mythes et les contes de fées, à travers un langage symbolique, s'adressent à nous et matérialisent des phénomènes psychologiques internes.

Selon Piaget, l'enfant est "animiste" et considère que tout ce qui bouge est vivant, que les objets ont une âme, et que les animaux sont animés de sentiments analogues aux nôtres.

*« La pensée de l'enfant part d'une indifférenciation entre les corps vivants et les corps inertes, faute de critérium pour faire la distinction. Pour nous, ou plutôt pour le sens commun adulte, deux sortes de critères permettent cette distinction. C'est d'abord le fait que les corps vivants naissent, croissent et meurent. Or, chose intéressante, les enfants que nous avons vus n'ont jamais invoqué ce critérium. Parfois, il est vrai, l'enfant nous dit que les plantes "poussent" mais c'était pour lui une manière de concevoir qu'elles sont animées d'un mouvement propre, et le mouvement de croissance était ainsi mis sur le même plan que le mouvement des nuages ou des astres. Bien plus, nous verrons en étudiant l'artificialisme enfantin, que, pour l'enfant, presque tous les corps naissent et croissent : les astres "naissent" et "poussent", les montagnes, les cailloux, le fer "poussent" etc. Les faits montrent assez que le mode d'apparition et de croissance des corps ne peut servir à l'enfant de critère pour distinguer le vivant de l'inerte. Il y a, de ce point de vue, continuité parfaite entre tous les êtres de la nature.*

*D'autre part, le sens commun adulte se sert aussi, pour différencier la vie de la matière inorganique, du principe d'inertie, lequel, depuis le développement de l'industrie, est entré de plus en plus dans nos habitudes intellectuelles. Un corps physique ne dispose que du mouvement qu'il a reçu ; un être vivant crée du mouvement. Mais il est évident que cette distinction est toute récente. Aussi ne peut-on s'étonner que nos enfants du 3ème stade (ceux précisément qui définissent la vie par le mouvement propre) soient encore incapables de faire la différence entre le mouvement apparemment spontané des astres, du vent etc... Et le mouvement des animaux » (53).*

L'évolution de la psyché de l'enfant passe par l'expérience et l'identification. La magie et les croyances sont alors aussi indispensables que les explications rationnelles. Par la valeur exemplaire du conte, l'enfant acquiert la confiance en lui et en le monde. Par l'identification en un héros souvent fragile, il comprend que, malgré sa faiblesse, il peut surmonter les obstacles qu'il rencontrera (4).

De plus, comme objets inanimés et animaux ont pour l'enfant une vie propre, ils permettent à celui-ci de se projeter dans les contes, et d'y trouver ses propres réponses. *« Le conte de fées aborde l'enfant tel qu'il est à une époque précise de sa vie, et tel qu'il resterait figé sans l'aide de l'histoire : persuadé qu'il est repoussé, négligé, avili. Puis, se servant de ses propres processus de pensée - très différents de la rationalité de l'adulte-, l'histoire ouvre des perspectives resplendissantes qui permettent à l'enfant de surmonter ses sentiments momentanés de profond désespoir. (...) Par ses associations libres, dérivées de l'histoire, (...) l'enfant tirera du conte son sens le plus personnel et sera ainsi aidé à régler les problèmes qui l'oppressent » (4).*

Bettelheim se repose sur les théories de Freud d'intégration chez l'enfant du ça, du surmoi, et du moi pour faire son analyse.

Jung, lui, voit dans les contes la constante présence des archétypes, figures symboliques qui mettent à jour les contenus inconscients, et parlera donc d'*ombre*, d'*animus* ou de *vieux sage* pour décrire ces contenus inconscients du conte (23). A ce titre il s'arrête dans sa *Phénoménologie de l'esprit dans les contes* (23) sur la symbolique thériomorphe présente dans celle-ci.

Le thème de l'animal-secourable, ou animal-guide se rencontre fréquemment dans les contes. Selon Jung, l'aspect animal n'est en rien dépréciateur, car celui-ci, ne s'étant pas encore « *fourvoyé dans sa conscience* », il ne se trouve pas confronté à un « *moi obstiné* », et « *accomplit la volonté qui l'habite d'une façon presque parfaite* » (22).

Ainsi, l'animal secourable apparaît comme plus sage et intelligent que l'homme. Il est, pour Jung, l'archétype de l'esprit, le soi vers lequel tend la psyché.

Dans les contes, source inépuisable d'archétypes, le rôle de conseiller est régulièrement joué par l'animal (49). De même que l'homme, en tant qu'espèce a continuellement oscillé entre sa part animale et instinctive et sa recherche de développement de la conscience, l'enfant retrouve toute cette ambiguïté à travers le conte (4).

Le lapin blanc surgit brusquement pour entraîner Alice dans les profondeurs d'un terrier, les profondeurs de son inconscient pourrait-on dire. Alice s'enfonce dans un monde de plus en plus absurde, où elle tente de faire appel à une logique qu'elle fuit pourtant dans la réalité. Elle se trouve confrontée à un univers surréaliste où elle subit de véritables crises d'identité, grandissant ou rapetissant au hasard de ce qu'elle ingère, un univers où le temps n'a pas de prise.

En raison de son absence de défense, le lapin (ou le lièvre) est souvent représenté dans l'iconographie chrétienne comme le symbole de l'homme qui place toute sa confiance en Dieu (5).

Dans la légende bouddhiste, un lièvre secourable se sacrifia pour nourrir le bouddha affamé, devenant ainsi le symbole du renoncement et de la confiance dans la délivrance future (5).

Enfin, chez les peuples amérindiens, il est un personnage fondateur qui donne au monde sa forme actuelle. Il est rusé et vient à bout d'animaux plus gros et plus forts que lui, et peut même devenir le trickster, forme enfantine et immature représentant les premières phases du développement de l'individu (32).

Dans le conte de la reine des abeilles, le plus jeune d'une fratrie de trois, appelé « le benêt », réussit à venir à bout d'épreuves insurmontables grâce à l'aide d'animaux secourables qu'il a auparavant protégés. Ainsi, de façon métaphorique, le conte traite de l'intégration et de la reconnaissance de la nature animale, qui permet de venir à bout des difficultés de la vie (4).

L'autre facette thériomorphe que l'on retrouve de façon insistante dans les contes est celle de l'animal fiancé, thème éternel qui traite de l'approche de la sexualité et de l'union entre l'homme et la femme. Cette thématique a pour origine l'histoire d'Eros et Psyché, extrait des métamorphoses d'Apulée (IIe siècle). Différentes variantes se sont succédées au cours du temps pour arriver jusqu'à nous à travers des contes comme « *La belle et la Bête* », ou « *Le roi grenouille* » (23).

Dans le mythe d'Eros et Psyché, Aphrodite, jalouse de la beauté de Psyché, demande à son fils Eros de rendre celle-ci amoureuse du plus abominable des hommes. Celle-ci est donc fiancée à un homme qu'elle ne doit pas voir et qu'elle pense être monstrueux. Lorsque elle découvre qu'il s'agit en fait d'Eros et qu'elle en tombe amoureuse, une série d'épreuves surhumaines lui est imposée avant de pouvoir retrouver son amour.

Ce mythe très ancien est à l'origine de la plupart des contes faisant intervenir l'animal-fiancé. La signification psychologique de la plupart de ces histoires repose sur la peur instinctive de la sexualité et de l'union avec l'autre sexe.

Dans un premier temps, la sexualité est associée à la bestialité, et inspire à la jeune fille crainte, dégoût, voire rejet. Dans la « belle et la bête », la jeune femme est contrainte de quitter son père qu'elle aime tendrement pour rejoindre la bête, et ce n'est qu'après une longue maturation qu'elle comprend qu'elle s'est attachée à la bête, et peut se détacher de son père pour vivre enfin pleinement son amour (57).

De même, dans le roi grenouille, la jeune fille, au début narcissique et insouciant, fait à la grenouille la promesse de l'accepter dans sa vie en échange du service qu'elle lui rend. Décidée à ne pas tenir sa promesse, elle se voit obligée de respecter cette promesse par son père le roi, et n'éprouve que dégoût et rejet pour la grenouille. Ce n'est qu'après un long développement que la jeune fille acquiert la maturité suffisante pour accepter la grenouille, lui permettant ainsi de devenir humain (23).

Le conte se fait métaphore du développement individuel de la psyché.



### **III. DU SYMBOLISME ANIMAL DANS LA METHODE ANALYTIQUE DE JUNG**

*« J'ai souvent vu que les hommes deviennent névrosés quand ils se contentent de réponses insuffisantes ou fausses aux questions de la vie. Ils cherchent situation, mariage, réputation, réussite extérieure et argent ; mais ils restent névrosés et malheureux, même quand ils ont atteint ce qu'ils cherchaient. Ces hommes le plus souvent souffrent d'une trop grande étroitesse d'esprit. Leur vie n'a point de contenu suffisant, point de sens. Quand ils peuvent se développer en une personnalité plus vaste, la névrose, d'ordinaire cesse. C'est pourquoi l'idée de développement, d'évolution a eu chez moi, dès le début, la plus haute importance » (19).*

Le processus d'individuation, la réunification de la psyché reste le cheval de bataille de Jung dans sa pratique médicale. Les névroses, pour une bonne part, résultent de cette dissociation entre la conscience, et ce vers quoi tend l'inconscient.

Sa méthode, si l'on peut la qualifier ainsi compte tenu de sa grande part d'empirisme, repose pour une bonne part sur l'interprétation des rêves afin de faire jaillir les contenus inconscients.

#### **III.1. Interprétation des rêves et exploration de l'inconscient**

On l'a vu, le rêve peut être interprété par les peuples primitifs comme évènement extérieur à l'individu, souvent source de l'éveil à de nouveaux pouvoirs. Ces rêves sont qualifiés de « *grands rêves* » et pris très au sérieux par celui qui en fait l'expérience, qui doit de le faire partager à l'ensemble de la collectivité (13). Bien avant Freud et l'apparition de la psychanalyse moderne, l'homme s'est intéressé à ses propres rêves et aux mystères qu'ils recélaient. Artémidore d'Éphèse, au deuxième siècle avant JC, pratiquait l'« *onirocritique* » (44).

##### **III.1.a. Sur la méthode de l'interprétation des rêves**

Sur la *méthode de l'interprétation des rêves*, Jung se révèle extrêmement prudent : Il décrit le rêve comme un « *phénomène naturel qui ne procède pas de la volonté et qu'on ne peut expliquer par une simple exploration de la conscience* » (35). Il compare ainsi le psychanalyste à un chercheur qui serait confronté à l'étude d'évènements dont il serait impossible de vérifier le sens et la régularité. Au contraire de Freud et d'autres psychanalystes qui ont essayé de déterminer des règles reproductibles, Jung s'attache au caractère individuel de chaque analyse. Il fait

preuve en ce sens d'une grande humilité, s'attachant à ne poser que des hypothèses, sachant que le doute persiste toujours. Ainsi, dans ses mémoires (19), il précise que l'interprétation la plus brillante soit-elle, reposant sur de solides bases et connaissances du thérapeute, n'est pas satisfaisante si elle ne convainc pas le patient et n'obtient pas son adhésion.

Ainsi, en préambule de son séminaire sur les rêves d'enfants, Jung se fonde sur son expérience d'analyste pour faire apparaître différentes possibilités quant à la signification du rêve (34) :

1. Le rêve peut être une réaction inconsciente à une situation consciente : Le contenu est alors restituitif, ou compensatoire.
2. Le rêve est une production spontanée de l'inconscient qui révèle une situation issue du conflit entre conscience et inconscient. A une situation consciente, l'inconscient en ajoute une autre, différente de la première, qui provoque le conflit.
3. Le rêve traduit la tendance de l'inconscient à transformer l'attitude consciente. Ces rêves sont très riches de sens, et ont parfois pour effet de transformer radicalement l'attitude consciente du sujet.
4. Le rêve semble n'avoir aucun rapport avec la situation consciente et l'environnement du rêveur, et laisse celui-ci face à un grand étonnement. Ces rêves sont rares et souvent extrêmement forts. Ils sont appelés « *grands rêves chez les peuples primitifs, souvent vus comme des oracles ou des sources d'inspiration. Ils sont parfois révélateurs de l'installation d'une névrose ou autre maladie mentale. Ils se caractérisent par la présence d'archétype difficilement explicable par le vécu ou la culture, même ancienne et oubliée, du rêveur. On se situe alors dans le thème de l'inconscient collectif* » (44).

«*Les rapprochements entre des motifs oniriques types et des thèmes mythologiques permettent de supposer (...) que la pensée onirique est une forme phylogénétique antérieure de notre pensée. Notre corps conserve des traces de son développement phylogénétique ; il en est de même de l'esprit humain. Il est donc possible de voir dans le langage allégorique de nos rêves un reliquat archaïque.* » L'inconscient collectif serait de l'ordre de la structure (25).

Selon Jung, il faut partir de l'idée, contrairement à Freud, que le rêve est précisément ce qu'il doit être, ni plus ni moins, il est son propre commentaire, et c'est à nous d'en comprendre le sens (22). C'est pourquoi, si méthode il y a, on ne peut pas parler de science exacte reproductible. La méthode repose sur la technique de l'amplification, recherche concentrique autour du noyau du rêve. Grâce à une culture immense dans les domaines de l'anthropologie, de la religion, de la mythologie, se met en place autour du rêve une masse d'éléments qui, mis bout à bout, pousse la dialectique toujours plus loin, afin de mettre à jour la signification la plus parlante pour le thérapeute, mais aussi surtout pour le patient. Contrairement à l'association libre de Freud qui s'éloigne toujours plus du rêve pour que le patient se trahisse et fasse apparaître ses complexes, Jung décrit lui-même sa méthode comme une promenade circulaire qui aurait l'image du rêve pour centre (22).

Au contraire de Freud, on l'a vu, Jung ne cherche pas dans sa méthode d'interprétation des rêves à établir une technique reproductible et valable pour tous les individus. Au contraire, il insiste sur le caractère unique du rêve et du rêveur. Symboles et archétypes, s'ils sont communs aux humains, n'en possèdent pas moins pas moins une interprétation individuelle (30).

Pour résumer la tendance naturelle de l'inconscient à *se faire entendre* de la conscience, Jung utilise, on l'a vu, le terme de compensation qu'il définit comme : « *l'affrontement, la comparaison, la confrontation de différentes données ou de différents points de vue, d'où peut résulter un redressement ou un équilibre* » (44).

Dans ce cadre, il dénombre trois possibilités. « *Si l'attitude consciente à l'égard d'une situation donnée de la vie est fortement unilatérale, le rêve adopte un parti opposé. Si la conscience se tient aux environs du « juste milieu », le rêve se contente d'exprimer des variantes. Si l'attitude de la conscience enfin est « correcte » (adéquante), le rêve coïncide avec cette attitude et en souligne les tendances, sans perdre pour autant l'autonomie qui lui est propre.* »

Cependant, pris de façon isolée, le rêve ne traduit qu'une petite partie de la psyché du rêveur, et, lorsque l'on observe des séries de rêves sur plusieurs mois, voire plusieurs années, apparaît un phénomène vers lequel tend la psyché, mais qui reste caché derrière la compensation dans le rêve isolé.

Ce phénomène est un processus évolutif de la personnalité, que Jung a désigné sous le terme de processus d'individuation, développement de la psyché à des fins de réunification de la conscience et de l'inconscient. Ce processus est en quelque sorte l'aboutissement vers lequel nous cheminons afin d'accorder tendances naturelles et volonté, afin peut être aussi de nous préparer à accepter notre propre mort.

C'est à ce niveau qu'intervient l'analyste, qui se doit, selon Jung, de posséder un savoir spécifique afin d'être capable d'identifier les archétypes, et d'en saisir toute la portée. « *Alors que je crois qu'un profane intelligent, disposant de quelques connaissances psychologiques, d'une certaine expérience de la vie et d'un certain entraînement, est à même de diagnostiquer, de façon pratiquement exacte, la compensation incluse dans un rêve, je pense par contre qu'il lui est impossible de comprendre la nature du processus d'individuation qui est, comme nous le savons, à la base de la compensation psychologique, sans avoir de solides connaissances dans les domaines de la mythologie, du folklore, de la psychologie des primitifs, et de l'histoire comparée des religions* » (38).

En ce qui concerne la symbolique de l'animal dans l'interprétation des rêves, il faut bien distinguer le symbole communément admis et qui sert de guide au psychanalyste, de l'histoire personnelle du rêveur : Dans son séminaire sur les rêves d'enfants, Jung explique en guise d'exemple que le patient qui rêve d'un éléphant peut très bien avoir visité un jardin zoologique la veille. Il convient donc de ne pas se précipiter sur le « *tout est symbole* », mais de proposer une interprétation propre au rêveur, où la signification peut entremêler symbolique et histoire personnelle (44).

Les rêves d'animaux sont fréquents, même chez l'homme actuel qui a plus ou moins perdu contact avec la nature. Ces rêves nous rapprochent de nos *instincts*, de cette partie inconsciente définie par Jung comme *la partie non réfléchie de notre psyché* (Annexe 1).

Pour tenter d'appréhender la méthode Jungienne, nous citerons des exemples développés par Jung lui-même, où des motifs semblables apparaissent, mais qui, confrontés au vécu individuel et à l'environnement du rêve, s'inscrivent différemment dans l'histoire de chacun des rêveurs.

En effet, comme on l'a vu, la méthode d'interprétation de Jung étant avant tout empirique, on n'établira pas de classification précise, mais l'on tentera une approche par

thème à l'aide de ces exemples, sachant que chaque symbole s'entremêle en permanence avec d'autres, chaque analyse n'est en fait qu'une interprétation parmi plusieurs possibles, et que ce qui est valable pour l'un ne le sera pas forcément pour l'autre.

Nous garderons de plus à l'esprit la notion d'individuation qui reste un fondement primordial dans la pensée du psychanalyste, la finalité vers laquelle tend, selon lui, toute analyse (30).

### III.1.b. Plongée dans l'inconscient : symbole reptilien

L'un des symboles récurrents que l'on retrouve dans toutes les religions et tous les mythes est l'image du serpent. Son apparition dans le rêve n'est jamais anodine et sous-entend souvent une très grande activité de l'inconscient. Il touche aux *instincts les plus profonds de l'homme*, et laisse souvent une impression très forte sur le rêveur.

Nous avons vu précédemment que serpents, dragons ou crocodiles tiennent une place de choix dans les mythes, religions et croyances collectives. Dans quelle mesure cette empreinte resurgit-elle au niveau individuel chez des contemporains qui ne vivent plus sous l'influence de la peur du diable ou même du danger physique de rencontrer un serpent ?

Dans un premier exemple, nous évoquerons le cas d'un jeune officier souffrant de douleur aiguë au talon, sans que puisse y être trouvé de raison fonctionnelle et physique (30). Avec une certaine timidité devant l'apparente incongruité de la démarche, Jung interrogea le jeune homme sur ses rêves. La vision onirique étudiée fut celle d'un serpent mordant le talon du jeune homme, immédiatement paralysé par cette morsure. Le patient n'avait qu'une connaissance très limitée de la bible, et notamment de la Genèse, où il est dit : « le serpent te blessera au talon lorsque tu marcheras sur sa tête » (genese3 :15) tiré lui-même d'un hymne égyptien plus ancien que l'on lisait pour le guérir à une personne mordue par un serpent (*Le mythe d'Isis*), (36).

Mais lorsque Jung évoqua un serpent métaphorique, le rêveur associa le serpent à la femme, sa fiancée qui, deux mois plus tôt l'avait repoussé pour en épouser un autre, événement qu'il avait soigneusement enfoui sous une apparente indifférence.

*« Il semble que ces couches hypothétiques plus profondes de l'inconscient, l'inconscient collectif, traduisent par la morsure du serpent les expériences faites avec les femmes, les élevant ainsi au rang de motif mythologique proprement dit. On peut d'ailleurs rapprocher ce motif au complexe maternel, en se souvenant du mythe d'Oedipe et du sphinx, dont la propre mère n'est autre qu'Echidna, belle jeune femme par en haut, serpent horrible par le bas, qui correspond à l'image de la mère, dont la moitié humaine est digne d'être aimée et attirante, et dont la partie animale est terrible et angoissante »* (30).

Dans un deuxième exemple, Jung cite le rêve d'une petite fille âgée de dix ans. Celle-ci décrit « un serpent aux yeux brillants comme des diamants » qui la poursuit et qui cherche à la mordre (35). La forte concrétisation et l'intensité de l'image du serpent semblent indiquer que l'inconscient cherche à s'imposer par la force. Quand c'est le cas, Jung en déduit que la conscience est détachée de l'inconscient, probablement en raison des conditions de l'environnement, et plus précisément dans la relation des parents entre eux qui empêche l'enfant de se trouver elle-même. En l'occurrence, le serpent représente « la vie instinctive et inconsciente, qui est muselée, la conscience donnant l'apparence d'une personnalité artificielle capable d'imiter pour s'adapter à son environnement ». Le serpent est ici l'image d'une dissociation, d'une double personnalité en quelque sorte.

Or, le serpent veut mordre la rêveuse, conscience et inconscient s'attirent mutuellement de façon très forte. De plus, celui-ci possède des yeux brillants comme

des diamants, tout comme le thème du serpent alchimique dont la pierre philosophale se trouve dans le cerveau (40).

Jung perçoit donc chez cette enfant une possibilité à venir d'un élargissement de la conscience.

Le serpent sauveur, ou *Soter* (ou salvateur) symbolise la sagesse cachée et renferme la promesse de révélation de choses et de jugements secrets. Il dispense une connaissance instinctive qui s'oppose à la connaissance intellectuelle. C'est pourquoi le Christ fut aussi comparé à un serpent (35).

Le serpent apparaît de plus comme l'instrument de la connaissance, voire en termes psychologiques, l'instrument de la prise de conscience. Dans bon nombre des mythologies, le Héros doit vaincre une figure reptilienne afin d'effectuer cette réunification entre instinct et conscience.

Dans ce cadre, le symbole est probablement le signe d'une évolution de l'enfant vers l'unification du Soi.

A d'autres rêves se rattacherait encore d'autres symbolismes du serpent. On pourrait citer en effet une figure récurrente qui est celle du temps, de Chronos, symbolisée par l'ouroboros, ou par le serpent représentant la force vitale dans le kundalini yoga (35) (*Annexe 2*).

Bien qu'il soit impossible d'établir une liste exhaustive de toutes les significations, trois des aspects principaux de la symbolique du serpent en tant qu'archétype, sont le serpent chthonien, le serpent Soter et le serpent du temps qui représentent des motifs très fréquents dans les rêves.

Là encore, nous nous attachons au fait que ces quelques exemples ne sont qu'un résumé des multiples interprétations effectuées par Jung sur des rêves portant sur des serpents. Les *généralités* qui en découlent ne sont que des résultats empiriques de son travail d'analyste et de la confrontation de ce travail avec les mythogènes qui lui servent de support.

### **III.1.c. Vers l'élévation: symbole aérien**

Le serpent (chthonien et symbole de l'inconscient) s'oppose à l'aigle (aérien et symbole de spiritualité), (36). Il était, on l'a vu, le symbole de saint Jean, le plus spirituel des évangélistes (22).

Dans « *Les racines de la conscience* » (33), Jung évoque le rêve d'un homme très intellectuel à l'attitude rationaliste, de confession juive qui fut déporté dans un camp de concentration. Dans sa vision, l'homme se trouve dans un camp de prisonniers, et voit un aigle imposant tracer des cercles en guettant sa proie. L'homme est angoissé et pense pouvoir abattre l'oiseau avec un oiseau à réaction.

L'interprétation consiste selon la méthode d'amplification, à découvrir ce que signifie l'aigle pour le rêveur, à titre personnel, et d'un point de vue général.

Le rêveur venait de lire le livre de Jung « *Réponse à Job* » (43), qui traite de la représentation de Dieu et de son destin. Dans son rêve, il oppose l'image d'un grand oiseau mythique au regard duquel rien ne peut échapper, à la rationalité de la technologie.

Dans l'interprétation qui en découle, il apparaît que l'homme connaît vraisemblablement une dissociation entre un conscient extrêmement rationaliste et une *part irrationnelle refoulée* de sa personnalité. « *Si nous admettons que l'aigle est une image archaïque de dieu en face de laquelle l'homme se sent dans une situation de contrainte, il importe fort peu dans la pratique que cet homme croie ou ne croie pas en Dieu* » (33).

Dans « *Les mythes primitifs et l'homme moderne* », Henderson évoque le motif de l'oiseau comme symbole de transcendance, motif destiné « *à délivrer l'homme de toute forme restrictive d'existence au cours de sa progression vers un niveau supérieur d'évolution* » (13).

Ainsi ce rêve d'un jeune homme voyant deux oiseaux s'envoler dans la crainte d'une éruption volcanique, rêve *annonciateur de son indépendance et de sa personnalité future*.

« *Lorsqu'on ne réduit pas les symboles oniriques à des situations, des choses ou des personnes que le médecin croit connaître par avance, mais qu'on les conçoit comme des symboles réels qui indiquent quelque chose de demeuré jusque-là inconnu, le caractère tout entier de la thérapie analytique se transforme : l'inconscient n'est plus réduit à ce qui est connu et conscient, réduction qui est bien impropre à faire cesser ce qui est précisément la dissociation entre le conscient et l'inconscient, mais il est reconnu comme effectivement inconscient ; le symbole alors n'est pas réduit, mais amplifié par le contexte fourni par le rêveur et par la comparaison avec des mythologèmes analogues, si bien que l'on peut reconnaître ce à quoi l'inconscient tendait par là* » (33).

Dans *Psychologie et alchimie* (40), Jung réalise l'analyse d'une série de rêves d'une personnalité dont il garda longtemps l'identité secrète. Ce n'est que tardivement qu'il révéla qu'il s'agissait de son ami le physicien Wolfgang Pauli. Dans l'un des rêves, un aigle noir sort de l'œuf et s'envole, suivi par le rêveur qui se trouve sur un bateau (Figure 21).

Là encore, Jung l'interprète comme un symbole de transcendance de la conscience. Se fondant sur la signification habituelle de l'oiseau qui s'envole : Les pensées et leur essor, les imaginations et les idées intuitives, ainsi que les potentialités spirituelles (Figure 22).

Il convient de préciser que Pauli traversa une crise personnelle, en proie à des contradictions entre la rigueur de son métier et ses aspirations spirituelles, et qu'il se fit analyser par un des disciples de Jung avant de connaître celui-ci personnellement.

Reptiles et Oiseaux sont deux symboles de transcendance très souvent présents dans les rêves, et très proches l'un de l'autre (15). Le reptile, en tant que symbole de l'inconscient, peut, on l'a vu, indiquer un conflit interne, les oiseaux, une tendance à l'élévation spirituelle. Ils sont les deux faces d'un même processus, à tel point que ces deux symboles sont souvent intimement liés, dans des représentations de type dragon ailé par exemple.

**Figure 21.** L'œuf philosophique dont sort l'aigle double portant les couronnes spirituelle et temporelle. Tiré du Codex Palatinus Latinus. XVe siècle (33)



**Figure 22.** L'aigle, symbole de l'esprit s'élevant hors de la matière. Tiré de l'*Hermphroditisches Sonn und Mondskind* (auteur inconnu), (33)



## III.2.Les archétypes de l'individuation

### III .2.a.L'archétype parental

*« Les symboles thériomorphes concernent toujours des manifestations inconscientes de la libido (...) Les enfants sont incapables de distinguer leurs propres instincts de l'influence de la volonté de leurs parents. Et cette incapacité propre à l'état d'enfant de faire la distinction est cause que les animaux qui représentent les instincts sont en même temps des attributs des parents qui apparaissent alors sous forme animale, le père comme taureau, la mère comme vache, etc. » (30).*

Pour décrire les processus symboliques (30), Jung utilise le chant d'Hiawatha pour effectuer des comparaisons avec l'archétype parental : *« L'animal est un représentant de l'inconscient. Ce dernier, qui est la matrice de la conscience a une signification maternelle (...). Tous les animaux appartiennent à la grand-mère archétypique (mater natura) et chaque gibier abattu représente un empiètement sur la mère. Quiconque réussit à abattre l'animal magique, représentant symbolique de la mère animale, celui-là conquiert un peu de sa force gigantesque » (Figure 23).*

**Figure 23.** *La patronne des animaux, figure archétypique de la « grand-mère » ou « mater natura ». Anse de l'hydrie de Grächwil. 600 ans avant J.-C. Œuvre grecque de l'Italie du sud. (d'après H. BLOESCH : Antike Kunst in der Schweiz. Erlenbach) (Zurich) 1943 (28)*



Et de citer le cas d'une patiente qui vouait à ses enfants affection et dévotion peu naturelles. Celle-ci fut atteinte d'une psychose dépressive dans laquelle elle croyait être un animal et se comportait comme tel, devenant elle-même symbole de la mère qui dévore tout.

Les représentations liées à l'archétype parental ne sont pas les parents, mais la rencontre des caractéristiques des parents avec les dispositions individuelles de l'enfant (ou *imago*). « *On retrouve alors dans les rêves des symboles thériomorphes, lions, taureaux, chiens ou serpents qui représentent une libido indifférenciée, pas encore domestiquée, formant une part de la personnalité humaine que l'on peut appeler âme anthropoïde* » (30). « *Cette âme anthropoïde n'entre qu'à regret et insuffisamment dans les formes culturelles rationnelles et résiste autant qu'elle peut au développement culturel. On dirait que sa libido aspire continuellement à revenir à l'état originel, à la régression et donc au sein maternel.* » La mère en tant qu'archétype anima, personnifie l'inconscient tout entier (33) ;

Cet archétype est à rapprocher du mythe de Jonas dans le ventre de la baleine, qui y vit « *d'énormes mystères* » (57) Dans l'ombre de l'inconscient est caché un trésor. C'est la possibilité d'une vie et d'un progrès spirituel ou symbolique qui constitue le but dernier mais inconscient de la régression (36). « *La régression, si longtemps combattue par la religion et la psychanalyse, si elle est dépassée et envisagée comme une rencontre avec l'inconscient, permet une introversion qui rend fécond, enthousiaste, qui provoque renaissance et ré enfanement* » (38).

### **III.2.b.L'archétype du sacrifice**

Le terme sacrifice vient du latin *sacrum facere*, littéralement, fabriquer du sacré. Le thème du sacrifice est à rapprocher de l'archétype du héros. Il signifie toujours le renoncement à un aspect de sa vie ou de sa personnalité pour évoluer vers un rapprochement des tendances inconscientes et de la conscience.

Comme on l'a vu dans le chapitre consacré aux religions, il existe deux types de sacrifices.

Le mythe du héros est souvent associé au combat et à la victoire sur un animal plus fort et généralement monstrueux. On retrouve souvent ce genre de rêves chez des enfants qui doivent vaincre un dragon ou autre monstre. Ce combat est en général celui de la victoire de la conscience sur les instincts (toujours au sens jungien du terme)

Un autre type de rêves se rapproche plus de la notion d'initiation, comme celle des peuples primitifs, où l'individu doit sacrifier sa propre personne, c'est à dire mourir (métaphoriquement) afin de « *renaître* » sous une personnalité plus mûre. Ce type d'initiation, on l'a vu, se retrouve dans beaucoup de cultures au moment de passages très significatifs de la vie humaine (passage de l'adolescence à l'état d'homme par exemple), et se traduit souvent par des atteintes physiques consenties (scarifications, circoncision...)(13).

Dans les deux cas de figure, l'animal est toujours le dépositaire de ce symbole de victoire ou de renaissance.

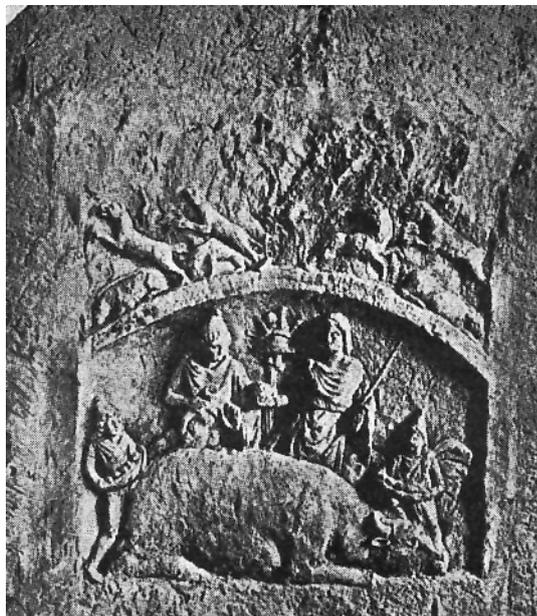
Dans « *L'analyse des rêves* », il est fait mention d'un jeune homme opéré sans anesthésie, sujet à des visions qui sont rapportées comme suit : « *Tout se passe à l'intérieur d'une montagne. En haut il y a un temple. Un sacrifice a eu lieu là, et la toison de l'animal sacrifié a été étendue sur le sol, devant l'autel. En dessous, il y a une caverne sombre qui est un endroit où personne ne va* » (26).

Dans les jours qui avaient suivi cette opération, les relations du jeune homme avec sa mère étaient devenues étranges, celui-ci s'accrochant à sa mère comme s'il était redevenu un petit garçon. La vision mit un terme à cette régression. Psychologiquement, c'est lui-même qui est sacrifié comme un agneau, accédant ainsi à sa condition d'homme, à travers une mort symbolique. L'opération, très douloureuse, fut vécue par le jeune homme comme une initiation lui permettant de dépasser le stade de l'enfant attaché à la mère, pour accéder à un nouveau stade de son évolution (26).

Dans cet autre rêve d'une jeune femme dépressive, celle-ci se trouve pendant une fête de la nature en compagnie d'un enfant qui place une fleur blanche sur la tête d'un taureau noir qui est ensuite transpercé par une flèche (27).

Par le sacrifice du taureau, on l'a vu, le dieu perse Mithra accède à la fertilité, qui en termes psychologiques peut être traduit chez la rêveuse par une aspiration à une vie de l'esprit plus pleine, voire à une « renaissance » qui ferait suite à une mort symbolique des anciennes croyances (Figure 24).

**Figure 24.** *Fécondité succédant au sacrifice mithriaque. Relief de Heddernheim. (d'après CUMONT : Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra). Bruxelles 1896 (28)*



« *Le sacrifice de l'animal (...) est toujours en étroite relation avec le héros ou la divinité.* » Il est le passage vers un nouvel état de conscience, le renoncement à une part de l'inconscient, le triomphe sur les passions animales primitives (36).



### III.2.c. Le symbole du soi réunifié, la monture et son cavalier

Les légendes attribuent généralement au cheval des caractéristiques qui, en psychologie, sont du domaine de l'inconscient. Qu'on lui accorde des facultés de clairvoyance, la capacité d'entendre les dernières paroles des morts qu'il transporte, ou qu'il soit perçu comme l'image des instincts sexuels, voire le représentant du diable, il symbolise en psychanalyse « *les pulsions instinctives et incontrôlables qui peuvent jaillir de l'inconscient, et que beaucoup s'efforcent de refouler* » (57).

L'apparition au cours du rêve de chevaux à l'état sauvage symbolise ces instincts.

Ainsi le rêve de cet homme d'une cinquantaine d'années, qui s'imposait travail et discipline plus que de raison. Entre autres détails, l'apparition de chevaux passant au galop près de lui, « *de beaux animaux fougueux mais bien soignés, sans cavaliers* » dont il se demande s'ils ont fui l'armée. Les chevaux en liberté, qui semblent avoir fui une discipline toute militaire que le rêveur s'impose dans sa vie consciente, montrent que les instincts peuvent « *échapper* » à la conscience et à la volonté (57). En l'occurrence, ils sont le signe d'une compensation vers une vie consciente laissant plus de place aux plaisirs de la vie. Dans le cadre de ce rêve, les chevaux sont l'incarnation de « l'ombre » du rêveur, « *son autre côté* », contenant les éléments dont sa conscience a besoin, mais qu'il lui est difficile d'intégrer (15).

Lorsque l'évolution psychique a permis une réunification de la psyché, il arrive que l'inconscient change d'aspect pour laisser apparaître des motifs nouveaux représentant le Soi, le noyau le plus profond de l'inconscient. Parmi les représentations les plus fréquentes, se trouve celle de la monture et de son cavalier. Le plus souvent, mais pas toujours, il s'agit d'un cheval.

Ainsi, le héros et son cheval « *paraissent représenter l'idée de l'homme avec la sphère instinctive [qui lui est] soumise* » (36).

Dans « *L'homme et ses symboles* », Van Franz explique le processus d'individuation selon Jung à travers plusieurs exemples. On trouve notamment le récit du rêve d'un homme d'âge mûr, décrivant la vision d' « *un jeune cavalier* » dont « *le cheval était petit, vigoureux et impétueux, un symbole d'énergie* » (57).

Selon cet auteur, « *le jeune homme symbolise le Soi et son renouveau de vie, un élan vital créateur et une nouvelle orientation spirituelle grâce à laquelle tout déborde de vie et d'initiative.* »

Il existe des représentations similaires de ce thème précis. On citera l'image du Christ sur l'âne, le Christ étant lui-même, en raison de ses caractéristiques de héros, de son sacrifice et de sa renaissance, un symbole d'unité. De même l'image de Mithra sur le taureau avant le sacrifice de celui-ci, sacrifice dispensateur de vie (33).



### III.3. Psychologie analytique et conception du monde

En étudiant au cours de sa vie des centaines d'individus, et en interprétant des milliers de rêves, Jung en est venu à modifier sa conception du monde. A travers des expériences personnelles et celles de ses patients, à travers ses rencontres aussi, il a, lui aussi, accordé du sens à certains événements particulièrement frappants.

C'est ainsi qu'il fut amené à introduire le phénomène de *synchronicité*, « *principe de relations acausales* » (45). On ne s'étendra pas sur les polémiques entre statisticiens, adeptes du *pur hasard probable*, et jungiens. On se contentera de relever une fois de plus l'importance du phénomène (réel ou pas, peu importe) sur l'esprit humain, et le sens profond qui en découle sur les orientations de la conscience.

Dans cette perspective, on se penchera sur les fondements du monde oriental, qui permirent à Jung de trouver un écho à ses théories acausales, notamment au travers du *yi king*, oracle traditionnel chinois ancestral.

Enfin, ces notions seront complétées par un regard sur le bouddhisme et les symbolismes qui s'y rattachent.

On notera que celui-ci a été classé à part des autres religions dans cette étude en raison des grandes différences que fait Jung entre Orientalisme et monde occidental.

#### III.3.a. Synchronicité

Les travaux de Jung sur le sens que l'homme tente de donner à son existence et les milliers d'observations recueillies au cours de sa pratique d'analyste l'amènèrent à envisager les interactions entre le monde intérieur et le monde extérieur d'une façon tout à fait nouvelle et inconcevable à nos yeux d'Occidentaux régis par le rationalisme (18).

Il s'interroge en effet sur les « *coïncidences significantes* », ces séries de hasards qui paraissent relever du domaine de la probabilité, et dont pourtant l'accumulation ou l'improbabilité apparente donne un sens à l'individu qui les vit.

« *Il [s'agit] en effet de « coïncidences » dont l'apparition présente un tel caractère de « sens » que dans leur cas, l'improbabilité d'un hasard ne pourrait s'exprimer que par un nombre d'une grandeur immense* » (45).

Ce concept a été élaboré conjointement avec le physicien Wolfgang Pauli, prix Nobel en 1945, et défini par Jung comme principe d'*acausalité*, principe reliant deux événements par le sens et non par la causalité (45).

« *La synchronicité signifie d'abord la coïncidence temporelle d'un état psychique donné et d'un ou de plusieurs événements extérieurs qui offrent un parallélisme de sens avec cet état subjectif du moment.* »

Il ne s'agit pas ici d'entrer dans des polémiques sur la validité scientifique du phénomène, mais seulement de décrire le principe d'une des grandes interrogations du psychanalyste, dans le cadre de ses observations et interprétations sur la psyché de

l'individu, de la même façon que la foi en dieu peut influencer l'homme, sans que l'on ait scientifiquement démontré l'existence de Dieu.

On ne se placera pas non plus du point de vue statistique, selon lequel un tel principe apparaîtrait fort peu convaincant.

Ce principe, qui a été largement repris par certains courants ésotériques comme un phénomène quasi magique, n'a de valeur que dans le contexte de l'approche jungienne de la psychologie. C'est ainsi qu'il sera abordé ici.

L'autre point important est que, pour Jung, ces phénomènes semblent reposer sur des fondements archétypiques qui frappent la conscience au même titre que leur apparition dans les rêves.

La symbolique de l'animal est très présente dans les phénomènes de *synchronicité* : Jung raconte le cas de cette jeune patiente, très intelligente, mais dont l'analyse était parvenue à une impasse du fait de sa forte réticence intellectuelle, et du besoin de rationaliser chaque événement de sa vie. La patiente était en train de raconter son rêve de la nuit précédente, où apparaissait un scarabée d'or, Jung était adossé à la fenêtre de son cabinet, quand une cétoine dorée vint s'écraser contre cette fenêtre. Le thérapeute la prit et la présenta à sa patiente, et l'insecte était ce qui se rapprochait le plus du scarabée d'or de son rêve. L'incident en soi n'avait pas une grande importance objective, mais fut créateur de sens pour la patiente, qui y vit une *sorte de signe*. Les mécanismes qui verrouillaient son esprit se débloquent, permettant ainsi de continuer l'analyse dans de bien meilleures conditions qu'auparavant (19).

Autre exemple, celui des oiseaux, en général, plutôt des corbeaux, qui font leur apparition au moment du décès d'un proche, et qui en sont, dans l'esprit de l'observateur, l'annonciateur. Ils sont dans certaines traditions populaires associés à la mort et au malheur, probablement en raison de sa couleur et du fait qu'il se nourrisse de charognes (5). La confrontation entre ce symbole inscrit dans les récits mythiques, et un événement personnel crée un sens dans la psyché de celui qui vit l'événement.

Ainsi l'exemple de cette patiente qui, à la mort de sa mère et de sa grand-mère, avait observé à chaque fois la présence de nombreux oiseaux rassemblés à la fenêtre de la mourante. Lorsque l'événement se reproduisit, elle fit bien sur le rapprochement avec le décès d'un proche, alors que dans le même temps, son mari était victime d'une attaque cardiaque au beau milieu de la rue (19).

*Deux événements qui ne sont pas liés par un lien de causalité, mais dont la simultanéité est créatrice de sens tissent une empreinte très forte sur le psychisme, allant parfois jusqu'à transformer la vision du monde de celui qui en fait l'expérience* (45).

*« Même chez les esprits les plus « éclairés », la superstition primitive est toujours là, bien près de la surface, et ce sont précisément ceux qui s'en défendent le plus qui succombent les premiers à sa puissance de suggestion »* (42).

Pour Jung, qui s'intéresse au vécu de l'individu, et non à la réalité objective de l'événement, cette concordance est créatrice de sens. Cette théorie accorde une importance de premier ordre à la réalité psychique (ou subjective) de l'être humain. Il est rejoint en ce sens par Naccache sur ces notions de *fictions personnelles* et *d'économie psychique* (51).

### III.3.b. Symbolique animale dans l'étude du yi king

Dans la lignée de ses recherches sur la *synchronicité* et ses implications psychologiques, Jung fut amené à étudier le *Yi King*. Ce livre, aussi appelé « *Livre des Métamorphoses* », ou « *Livre des transformations* » est un très ancien recueil de sagesse chinoise. Sa version actuelle date de plus de 3000 ans. Toute la richesse de la symbolique chinoise, symbolique accordant une très large part aux animaux, se trouve condensée dans ce manuel ancestral. Selon Jung, l'ouvrage constitue *la plus belle collection d'archétypes*, et il fut l'un des plus grands promoteurs du Livre en Occident (58), (18).

Le livre suit les principes du Tao, dont une des significations approximatives pourrait être « *la voie* », et les textes qui le composent, ainsi que ceux du « *mystère de la fleur d'or* » (18), tous deux traduits par Wilhelm, reposent sur une vision du monde tout à fait différente de la vision rationnelle occidentale, vision sur laquelle Jung s'est beaucoup appuyé pour finaliser son principe de *synchronicité*.

De façon très succincte et réductrice, nous dirons que le *Tao* repose sur deux forces primordiales, le yin et le yang, l'obscur et le lumineux. Ces deux forces sont complémentaires et en perpétuel mouvement (58). « *Les forces premières ne deviennent jamais immobiles mais le cycle du devenir se poursuit sans arrêt. La raison en est qu'entre les deux forces premières il naît un état de tension sans cesse renouvelé, une chute de potentiel qui tient les forces en mouvement et les pousse à s'unir, et, par suite, elles s'engendrent sans cesse à nouveau. C'est la VOIE qui opère ces effets, sans cependant se manifester aucunement.* »

Le livre des transformations était à l'origine une collection de signes à usage d'oracles, partout présents dans l'antiquité. Le oui était exprimé par un trait plein, le non par un trait brisé. La nécessité d'une différenciation apparut relativement tôt, et les traits simples engendrèrent des combinaisons par redoublement, puis un troisième élément s'ajouta encore, pour donner la série des huit trigrammes de base encore en vigueur aujourd'hui (Figure 25).

Figure 25: Les huit trigrammes de base (58)

	<i>Nom</i>	<i>Attributs</i>	<i>Image</i>	<i>Place dans la famille</i>
	K'ien, le créateur	fort	le ciel	père
	K'ouen, le réceptif	soumis, abandonné	la terre	mère
	Tchen, l'éveilleur	en mouve- ment	le tonnerre	1 <sup>er</sup> fils
	K'an, l'insondable, l'abîme	dangereux	l'eau	2 <sup>e</sup> fils
	Ken, l'immobilisa- tion	en repos	la montagne	3 <sup>e</sup> fils
	Souen, le doux	pénétrant	le vent	1 <sup>re</sup> fille
	Li, ce qui adhère	lumineux	le feu	2 <sup>e</sup> fille
	Touei, le joyeux, le serein	joyeux	le lac	3 <sup>e</sup> fille

Les deux premiers trigrammes sont respectivement le *créateur* qui est fort, yang, principe masculin, et le *réceptif*, soumis et abandonné, yin, principe féminin. Puis viennent *l'éveilleur* (le mouvement), *le doux* (pénétrant), *l'insondable* (dangereux), *ce qui s'attache* (la dépendance), *l'immobilisation* (l'arrêt), et *le joyeux* (le plaisir).

On trouve l'utilisation symbolique des animaux tout au long de l'ouvrage. Au cours des multiples évolutions qu'a connu le livre durant ces 3000 ans, ont été intégrés différents symboles issus de la culture, du folklore, et de la vie quotidienne chinoise, et notamment les animaux.

Ainsi, le *créateur* est symbolisé par le cheval à la course rapide. Le *créateur* est la force la plus puissante, celui qui engendre et auquel les êtres doivent leur commencement. Le *réceptif* est associé à la vache, forte mais paisible, ou à la jument, puissante mais soumise. Le *réceptif* est le principe qui reçoit la semence et qui enfante. *L'éveilleur*, dont l'image est le tonnerre, est symbolisé par le dragon qui, sortant des profondeurs, s'élève dans le ciel d'orage, provoquant bouleversement et fracas. Le dragon est la force lumineuse, il est yang, et est aussi parfois associé au créateur, l'un des deux principes fondamentaux. *Le doux* est symbolisé par le coq, considéré comme gardien du temps. *L'insondable* a pour attribut un animal domestique, le porc, vivant dans la boue et l'eau (symbole chthonien). *Ce qui s'attache* est représenté par un oiseau de feu ressemblant au faisan. *L'immobilisation* est associée au chien, gardien fidèle. *Le joyeux* a pour symbole un autre animal domestique, le mouton.

A ces attributs des huit trigrammes de base, s'ajoutent d'autres animaux de l'imagerie collective chinoise dans les commentaires des 64 hexagrammes (combinaisons aléatoires de deux trigrammes), étoffés au cours du temps par les différents sages qui en usèrent. Ces symboles sont tirés de la vie quotidienne des paysans et des rois de la Chine ancienne : « *Alors que dans les temps anciens Pao Hi gouvernait le monde, il leva les yeux et contempla les images dans le ciel, il abaissa les yeux et contempla les phénomènes sur la terre. Il contempla les signes des oiseaux et des animaux et leur adaptation aux régions. Il procéda directement à partir de lui-même, et indirectement à partir des choses. Il inventa ainsi les huit trigrammes pour entrer en connexion avec les vertus des dieux lumineux et classer les conditions de tous les êtres* » (58).

A chaque situation est associée un symbole particulier. On citera de façon non exhaustive le poisson, qui est un être rattaché au principe sombre ou yin, le porc et le taureau, tous deux reliés traditionnellement aux rites sacrificiels, d'où la promesse de fortune et de bénédiction, ou encore l'oie sauvage, image de la paix et de la concorde, qui *appelle ses compagnons quand elle a trouvé de la nourriture*.

Comme on peut le constater, les symboles utilisés ne sont pas très différents de ceux que l'on a pu voir précédemment, et, d'un point de vue psychologique, on comprend qu'ils parlent aussi bien à la conscience qu'à l'inconscient.

Jung s'est longuement intéressé au yi-king dans le cadre de ses recherches, notamment en raison de la formidable collection d'archétypes qu'il renferme, mais aussi pour son aspect synchronistique. Il qualifie le livre de « *méthode d'exploration de l'inconscient* » dans sa préface à l'édition anglaise du yi-king (45). La réalité décrite par le livre ne semble pas faire intervenir de relations causales, et seul le moment observé peut donner une idée de la totalité.

« *Dans le yi-king, le seul critère de validité de la synchronicité est l'opinion de l'observateur constatant que le texte de l'hexagramme correspond fidèlement à sa condition psychique* » (45).

A travers des éléments de la vie quotidienne, en l'occurrence des animaux, qui se sont enrichis au cours des siècles d'une portée symbolique très forte, l'oracle chinois a eu une influence considérable sur bon nombre de décisions humaines, et s'est étoffé au cours des millénaires de nombreux commentaires de sagesse .

La méthode, nous dit Jung, ne convient « *qu'à des gens de pensée et de réflexion qui aiment à méditer sur ce qu'ils font et sur ce qui leur arrive* » (45).

Ainsi le yi-king, à travers les questions qui sont posées et les jugements qui en résultent, mène avant tout à la connaissance de soi, même s'il a fait l'objet à toutes les époques de superstition et de crédulité.

De nombreux princes et hommes politiques chinois ont fait reposer leurs décisions sur cet oracle, qui n'incite en fait qu'à chercher au fond de soi les meilleures réponses.

Il est un remarquable instrument « *pour nous faire projeter dans son symbolisme abstrus des pensées non encore formulées* » (45).



### III.3.c. Du symbolisme archétypique bouddhique

Dans « *Psychologie et orientalisme* », Jung parle de son approche de l'univers spirituel du bouddhisme (32). Il ne s'en est pas approché par la voie de la religion ou par celle de la philosophie, mais bien encore dans le cadre de ses activités médicales, l'enseignement de Gotamo Bouddha étant avant tout motivé par la souffrance, la vieillesse, la maladie et la mort. Par l'étude des textes bouddhiques, qui incitent à une objectivation de la douleur, et à une évaluation générale de ses causes, Jung s'est forgé une approche médicale différente du malade et de la maladie.

Il voit de plus dans ces textes une possibilité de discipliner la vie psychique.

On retrouve une fois de plus la notion de sens : « *Une souffrance incomprise est, comme on sait, difficile à supporter ; d'un autre côté, on est parfois surpris de constater ce qu'un être humain peut supporter dès lors qu'il comprend la raison et la finalité de sa souffrance. Les moyens de cette compréhension lui sont apportés par des idées plus vastes, de nature religieuse ou philosophique, qui lui procurent une certaine vision du monde, et, pour le moins, lui fournissent des méthodes de salut sur le plan psychique* » (18).

Lorsqu'il *atteignit l'éveil*, le bouddha eut une vision de l'existence humaine, pleine de symboles, et se suffisant à elle-même (41).

On trouve encore ce symbole de totalité dans les monastères. Il s'agit de la *roue de la vie*. Cette image est porteuse à elle seule d'une somme colossale de symboles et d'archétypes chers à Jung (40).

La roue englobe toute la condition humaine dans sa globalité.

Elle tourne autour d'un moyeu composé de trois créatures (Figure 25). Un coq rouge, *picorant avidement le sol*, symbole de la *cupidité*, un serpent vert, les yeux rouges *brillant de colère*, symbole de *l'aversion et de la malice*, et un cochon noir, *vautré dans la boue*, symbole de *l'ignorance*. Ils représentent « *les trois poisons mentaux* » qui sont présents dans le cœur de l'homme. Ils sont l'image par excellence de *notre nature animale*, et *cette prise de conscience, aussi désagréable soit-elle est, selon le bouddhisme, le début de l'évolution spirituelle* (41).

**Figure 25.** : *La roue de la vie (détail) : Le moyeu (41)*



Se trouve autour de ce moyeu un cercle plus grand divisé verticalement en une zone blanche dans laquelle les figures se meuvent vers le haut, et en une zone noire dans laquelle les figures tombent vers le bas. Ce cercle représente *les choix que nous faisons à chaque instant, selon que nous décidons de monter ou de descendre, d'évoluer ou de régresser*. Le cercle suivant est divisé en six segments représentant six mondes entiers. Chaque segment représente un état d'esprit, voire un niveau de conscience. Ces six mondes sont celui des dieux, des titans, des esprits affamés, des êtres en enfer, des animaux et des humains. Le monde des dieux représente un état d'esprit heureux, un état de contentement et de repos. Le monde des titans est le monde de l'agressivité, de la compétition, de la suspicion, de la jalousie et de l'égoïsme. Le monde des esprits affamés est celui du désir névrotique. Le monde des êtres tourmentés est l'état de souffrance mentale intense, de la dépression, voire de la folie. Le monde des animaux est celui des plaisirs sensuels, où seuls comptent la nourriture, le sexe et le confort. Enfin on trouve le monde des hommes, celui du développement spirituel et de la conscience de soi. Le dernier cercle de la roue, « la jante », est divisé en douze segments représentant les étapes par lesquelles les êtres passent d'un monde à l'autre (Figure 26).

Nous ne rentrerons pas dans une étude approfondie des textes bouddhiques, ni de toute la richesse symbolique que représente la roue de la vie en matière d'évolution spirituelle.

Il convient toutefois d'insister sur le fait que le moyeu, avec ses « *trois poisons* », est le « *moteur* » de la roue, leur succession incessante la faisant tourner en permanence, *empêchant d'atteindre l'éveil*.

**Figure 26.** *La roue de la vie (41)*



Une fois encore, on constate que l'animal est le symbole des instincts et des pulsions humaines, de ceux qu'il faut surpasser. Les trois animaux du moyeu, le serpent, le coq et le cochon, sont en psychanalyse des symboles chtoniens qui renvoient aux plus basses couches de l'inconscient. Enfin, les douze segments sont eux aussi illustrés par des symboles animaux, preuve que notre existence est partagée entre tous les niveaux de conscience possibles. Cette roue est encore une fois une vision globale de l'existence, tout comme le tao évoqué précédemment. Pour comprendre l'instant ou le détail, il faut regarder l'ensemble.

C'est le point sur lequel Jung insiste dans sa vision de l'orientalisme, et qui se rapproche de son principe acausal. Il met pour ainsi dire, de cette façon, l'Orient et l'Occident face à face. « La base de l'Orient est la réalité psychique, c'est à dire la psyché en tant que condition principale et unique de l'existence. (...) Il s'agit d'un point de vie typiquement introverti par rapport au point de vue tout aussi extraverti de l'Occident (18). Ainsi, l'occident s'est d'abord attaché à une déité externe, puis à la compréhension intellectuelle, fabricant un conflit entre science et religion. En Orient, il n'y a pas ce conflit, car « aucune science n'a été fondée sur la passion des faits, et aucune religion sur la seule foi » (40). En Occident, la religion repose sur la grâce divine, en Orient, l'homme est dieu et se délivre lui-même.

On retrouve ces différences dans les représentations symboliques animales. Si les espèces peuvent être les mêmes, leur place au sein de l'univers est totalement différente.

Dans la roue de la vie, comme dans le yi king, l'homme repose sur un pied d'égalité avec l'animal, les caractéristiques de l'humain et de la bête se mêlant intimement, en une allégorie des *différents états de conscience* de l'être humain. Au-dessus de cette catégorie se situe l'homme noble (pour le yi king), ou l'homme saint (pour le bouddhisme), celui qui a déjà parcouru une partie du chemin vers *l'individuation* pourrait on dire avec Jung (41).

Dans les représentations judéo-chrétiennes, l'animal représente très souvent le diable, les pulsions qu'il faut combattre, ou au contraire la divinité. L'homme semble être bien seul et fragile au milieu de toutes ces créatures, et l'on peut certainement y voir les germes de son désir de domination sur la nature et son environnement (42).

Il est probable que si l'homme parvenait à établir un pont entre ces deux modes de pensée, il grandirait en sagesse et en connaissance.

# CONCLUSION

Dans sa quête de connaissance, l'être humain a réussi à expliquer, à quantifier, à classer bon nombre de phénomènes qui relevaient autrefois de la magie ou de la foi. Pourtant, au delà des réalités objectives, certains neurobiologistes rejoignent les psychanalystes sur un point précis, la faculté que possède l'homme à se créer des fictions indépendantes du monde extérieur, qui constituent une réalité psychique (51).

Carl Gustav Jung a passé toute sa vie à explorer la psyché humaine dans le but de comprendre, mais aussi de soigner. Il a fondé ses recherches sur le grand pouvoir de sens que peuvent avoir les symboles sur l'esprit humain.

Parmi ceux-là, les symboles animaux tiennent une place capitale. Avec sa notion d'inconscient collectif, réservoir de toutes les images primordiales accumulées au cours de l'histoire humaine, et les archétypes qu'il renferme, le psychanalyste s'est attaché à décrypter les contenus de l'inconscient, à les faire émerger pour les confronter à la conscience.

Depuis les représentations pariétales préhistoriques, en passant par les différentes religions, et toutes les formes de contes ou de mythologie, les représentations animales ont toujours constitué selon lui un médium entre conscience et inconscient.

Les archétypes communs à l'homme se manifestant sous la forme de ces symboles intemporels, Jung s'est servi de ce formidable vivier pour appliquer sa méthode analytique à l'individu.

Par la technique de l'amplification dans l'analyse des rêves, il met à jour des contenus aussi variés qu'un besoin d'élévation spirituelle à travers le vol d'un aigle, un complexe maternel à travers l'apparition d'un ours, ou un processus d'individuation dans le galop d'un cheval.

Dans sa quête de compréhension, il s'est de plus engagé sur les terrains de la pensée orientale, où l'homme et l'animal sont vus comme les parties d'un tout, et où le symbole tient autant de place, sinon plus, que la réalité objective, et permet à l'homme de réaliser son processus *d'individuation*, finalité de toute évolution psychique selon Jung.



# BIBLIOGRAPHIE

- (1) AEPPLI E. *Les rêves et leur interprétation*. 3<sup>e</sup> éd. Paris: Payot. 2002. 415 p.
- (2) ANDERSON A.K., GREEN C. *Suppressing unwanted memories by executive control*. *Nature*. 410 (6826). 2001. p. 366-369
- (3) BANDI H.G., BREUIL H., LHOTE H., HOLM E., LOMMEL A. *L'âge de pierre. Quarante millénaires d'art pariétal*. Paris : Albin Michel. 1960. 242 p.
- (4) BETTELHEIM B. *Psychanalyse des contes de fées*. Paris : Robert Laffont. 1976. 477p.
- (5) CAZENAVE M. *Encyclopédie des symboles*. Paris : Librairie Générale Française. 1996. 818 p.
- (6) CLOTTES J., LEWIS-WILLIAMS D. *Les chamanes de la préhistoire, polémiques et réponses*. Paris : Maison des roches. 2001. 231 p.
- (7) COLLECTIF *La Bible. Nouveau testament*. Paris : Librairie Générale Française. 2003. 457 p.
- (8) COLLECTIF *Le Petit Larousse Illustré*. Paris : Larousse. 2005. 1787 p.
- (9) CYRULNIK B. *Parler d'amour au bord du gouffre*. Paris: Odile Jacob. 2004. 253p.
- (10) FONTANA D. *Le langage des symboles*. Paris : Gründ. 2004.320 p.
- (11) FREUD S. *L'avenir d'une illusion*. Paris : P.U.F. 1927. 102 p.
- (12) FREUD S. *Le moi et le ça* in *Essais de psychanalyse*. Paris: Payot. 1981. 320 p.
- (13) HENDERSON J.L. *Les mythes primitifs et l'homme moderne* in *L'homme et ses symboles*. C.G. JUNG. Paris: Robert Laffont. 1964. 104-157.
- (14) JACKSON, J.H. *Selected writings of John Hughlings Jackson*. Londres: Taylor. 1932. 1010 p.
- (15) JACOBI J. *Les symboles à l'intérieur d'une analyse individuelle* in *L'homme et ses symboles*. C.G. JUNG. Paris : Robert Laffont. 1964. 272-303.
- (16) JAFFE A. *Le symbolisme dans les arts plastiques* in *L'homme et ses symboles*. C.G. JUNG. Paris : Robert Laffont. 1964. 230-271.
- (17) JERMANN P. *Psychologie et Religion selon C. G. Jung*. 1995 [[http://tecf.unige.ch/~jermann/staf14/jung/jung\\_1.html](http://tecf.unige.ch/~jermann/staf14/jung/jung_1.html)].
- (18) JUNG C G. *Commentaire sur le mystère de la fleur d'or*. 2<sup>nd</sup> ed. Paris : Albin Michel. 1979. 149 p.
- (19) JUNG C.G. « *Ma Vie* » : *Souvenirs, rêves et pensées*. 2<sup>e</sup> éd. Paris : Gallimard. 1973. 528p.
- (20) JUNG C.G. *Aïon: études sur la phénoménologie du Soi*. Paris: Albin Michel. 1983. 332 p.
- (21) JUNG C.G. *Dialectique du Moi et de l'inconscient*. 2<sup>e</sup> éd. Paris : Gallimard. 1967. 287 p.

- (22) JUNG C.G. *Essai d'exploration de l'inconscient in L'homme et ses symboles*. Paris: Robert Laffont.1964. 18-103.
- (23) JUNG C.G. *Essais sur la symbolique de l'esprit*. Paris : Albin Michel. 1991. 321 p.
- (24) JUNG C.G., KERENYI C. *Introduction à l'essence de la mythologie*. Paris : Payot 1953. 286 p.
- (25) JUNG C.G. *L'âme et la vie*. Paris : Buchet-Chastel. 1965. 415 p.
- (26) JUNG C.G. *L'analyse des rêves. Notes du séminaire de 1928-1930, Tome1*. Paris : Albin Michel. 2005. 442 p.
- (27) JUNG C.G. *L'analyse des rêves. Notes du séminaire de 1928-1930, Tome2*. Paris : Albin Michel. 2006. 652 p.
- (28) JUNG C.G. *L'énergétique psychique*. 2<sup>e</sup> ed. Paris : Buchet-Chastel. 1973. 287 p.
- (29) JUNG C.G. *L'homme à la découverte de son âme*. 6<sup>e</sup> ed. Paris : Albin Michel. 1986. 354 p.
- (30) JUNG C.G. *La réalité de l'âme. 1. Structure et dynamique de l'inconscient*. Paris : La pochothèque. 1998. 1177 p.
- (31) JUNG C.G. *La vie symbolique. Psychologie et vie religieuse*. Paris : Albin Michel. 1989. 268 p.
- (32) JUNG C.G., KERENYI C., RADIN P. *Le fripon divin*. Paris : Albin Michel. 1958. 205 p.
- (33) JUNG C.G. *Les racines de la conscience*. Paris : Buchet-Chastel. 1971. 706 p.
- (34) JUNG C.G. *Les rêves d'enfants. Séminaires. Tome 1*. Paris : Albin Michel. 2004. 345 p.
- (35) JUNG C.G. *Les rêves d'enfants. Séminaires. Tome 2*. Paris : Albin Michel. 2004. 351 p.
- (36) JUNG C.G. *Métamorphose de l'âme et ses symboles*. 2<sup>e</sup> ed. Paris : Buchet-Chastel. 1973. 771 p.
- (37) JUNG C.G. *Présent et avenir*. Paris : Buchet-Chastel. 1962. 213 p.
- (38) JUNG C.G. *Problèmes de l'âme moderne*. Paris : Buchet-Chastel. 1961. 471 p.
- (39) JUNG C.G. *Psychologie de l'inconscient*. 6eme ed. Genève : Librairie de l'Université. 1986. 221 p.
- (40) JUNG C.G. *Psychologie et alchimie*. 2<sup>e</sup> ed. Paris : Buchet-Chastel. 1951. 705 p.
- (41) JUNG C.G. *Psychologie et orientalisme*. Paris : Albin Michel. 1985. 293 p.
- (42) JUNG C.G. *Psychologie et Religion*. Paris: Buchet-Chastel. 1958. 218 p.
- (43) JUNG C.G. *Réponse a Job*. Paris : Buchet-Chastel. 1964. 306 p.
- (44) JUNG C.G. *Sur l'interprétation des rêves*. Paris : Albin Michel. 1998. 320 p.
- (45) JUNG C.G. *Synchronicité et Paracelsia*. Paris : Albin Michel. 1988. 352 p.
- (46) JUNG C.G. *Types psychologiques*. 2eme éd. Genève : Librairie de l'Université. 1958. 506 p.
- (47) LEROI-GOURHAN A. *L'Art pariétal, langage de la préhistoire*. Grenoble: Ed Jérôme Million .1992. 420 p.
- (48) LEROI-GOURHAN A. *Dictionnaire de la préhistoire*. Paris : PUF. 1988. 1277 p.

- (49) MARCHESINI R., TONUTTI S. *Animaux : Symboles et magie. Traditions et interprétations*. Paris : Editions De Vecchi. 2001. 154 p.
- (50) MERIKLE P.M., JOORDENS S., STOLZ J.A. *Measuring the relative magnitude of unconscious influences*. *Consciousness and Cognition*, 4, 1995. p. 422-439.
- (51) NACCACHE L. *Le nouvel inconscient. Freud, Christophe Colomb des neurosciences*. Paris : Odile Jacob. 2006. 465 p.
- (52) PHILIBERT M. *La naissance du symbole. Les racines du sacré et les origines du symbolisme à partir de la préhistoire*. St-Jean-De Braye : Editions Dangles. 1991. 389 p.
- (53) PIAGET J. *La représentation du monde chez l'enfant*. Paris : PUF. 2003. 336p
- (54) PICQ P, SERRE M, VINCENT J-D. *Qu'est-ce que l'Humain ?* Paris : Editions Le Pommier et le Collège de la Cité. 2003 .128 p.
- (55) RONECKER J.P. *Le symbolisme animal*. 2<sup>e</sup> éd. St-Jean-De Braye : Editions Dangles. 1994. 355 p.
- (56) VEZINA J.F. *Les hasards nécessaires*. Montréal : Les éditions de L'homme. 2001. 221 p.
- (57) VON FRANZ M.L. *Le processus d'individuation in L'homme et ses symboles*. C.G.JUNG. Paris: Robert Laffont. 1964. 160-229.
- (58) WILHELM R. *Yi king. Le livre des transformations*. Paris : Librairie de Médecis. 1973. 804 p.



# ANNEXES

## Annexe 1 : Les animaux dans le monde des rêves

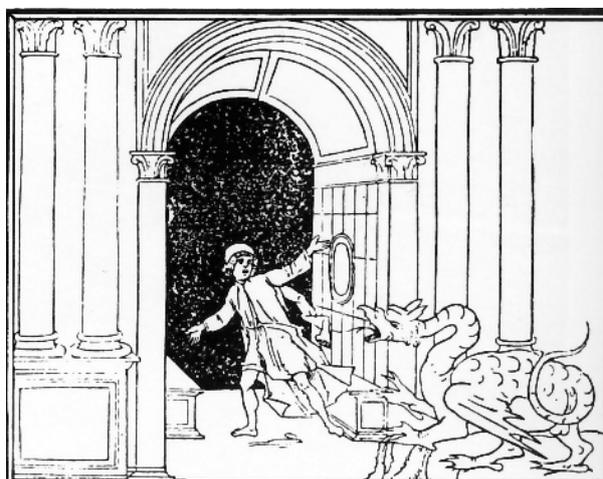
**Figure 27.** *Tableau de Chagall (détail) (16)*



**Figure 28.** *Tableau de Goya (16)*

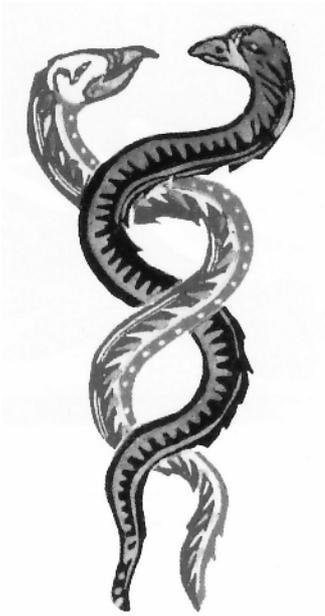


**Figure 29.** *Le songe de Poliphile, par le moine Francesco Colonna (XVe siècle)(16)*



**Annexe 2 : Les multiples facettes symboliques du serpent**

**Figure 30.** *Les serpents enlacés, symboles des contraires, d'après Fontana(10)*



**Figure 31.** *Méduse, la gorgone, d'après Fontana (10)*



A l'origine associé à Hermes, le messager des dieux, et à Asclepios, le dieu de la médecine, le symbole des deux serpents enlacés représente l'union entre le monde des hommes et celui des dieux, entre la paix et la guerre, entre la maladie et la guérison. (5)

Persée est celui qui décapita Méduse la gorgone à la tête couverte de serpents, qui figeait en pierre quiconque la regardait. Méduse symbolise les peurs de la confrontation avec l'inconscient, et notamment avec l'anima. (36)

**Figure 32.** *L'Ouroboros, le serpent qui se mord la queue, symbole millénaire de l'éternel retour, à la fois principe et finalité. Manuscrit grec du troisième siècle avant J.-C. (22)*



**Figure 33.** *Manuel de chimie organique du chimiste allemand Kekule (XIXe siècle) (22)*



On raconte que le chimiste, qui cherchait la structure moléculaire du benzène, rêva d'un ouroboros, et conclut de son rêve que cette structure était cyclique. (22)



# L'ANIMAL EN TANT QUE SYMBOLE ET/OU ARCHETYPE DANS LA PENSEE JUNGIENNE

**Nom : TZANAVARIS**

**Prénom : CORINNE**

## **Résumé :**

Dans son rapport au monde, l'être humain tend à se créer des représentations, des interprétations parfois très éloignées de la réalité objective. Quelque soit sa culture, sa propension à l'anthropocentrisme le pousse à projeter sur les figures animales qu'il côtoie des pouvoirs, des sentiments, des caractéristiques qui confèrent à ces représentations idéalisées une valeur symbolique.

Chez les primitifs, cette représentation animale est le « *bush soul* », l'esprit de la brousse, auquel s'identifie l'individu humain pour en acquérir les qualités. Dans les mythologies, elle est divinité ou monstre à terrasser. Dans les contes, on la retrouve secourable ou bien tentatrice, animal-fiancé ou bonne conscience. Dans les religions, l'image du diable ou de la divinité prend un visage animal, de même que les *bas instincts* qui freinent l'élévation spirituelle. A travers toutes ces représentations, le symbole animal traduit la richesse et la complexité de la psyché humaine.

Le psychologue C.G.Jung s'est attaché toute sa vie à décrypter le symbole et sa signification dans l'esprit humain. A travers ses recherches sur l'histoire comparée des civilisations, des religions, des mythologies, il a développé les concepts d'inconscient collectif ou d'archétype. Il identifia ainsi des contenus inconscients dépassant de beaucoup la sphère personnelle de l'individu. Parmi ces archétypes, on trouve de nombreux symboles animaux qui se manifestent au seuil de la conscience et notamment à travers les rêves. Jung les interprète selon sa technique d'amplification. L'interprétation de ces symboles permet à l'homme d'identifier ses conflits intérieurs et de réaliser son processus d'individuation.

**Mots clés :** Jung, Symbolisme animal, Inconscient collectif,

Archétype, Psychologie analytique, Rêves

## **Jury :**

**Président : Pr**

**Directeur : Dr Mailhac**

**Assesseur : Pr Deputte**

## **Adresse de l'auteur :**

**28 rue de Meaux**

**77515 POMMEUSE**

# ANIMAL AS A SYMBOL AND/OR ARCHETYPE IN JUNG'S THEORIES

**Surname:** TZANAVARIS

**Given name:** CORINNE

**Summary:**

In his relation to the world, the human being tends to create representations, interpretations which are sometimes very far away from objective reality. Whatever his culture, his propensity with the anthropocentrism pushes him to project on the animal figures capacities, feelings, characteristics which confer to these idealized representations a symbolic value system.

In the primitive ones, this animal representation is the “bush soul”, to which is identified the human individual to acquire its qualities. In mythologies, this animal representation is a divinity or a monster that has to be defeated. In fairy tales, this representation is found to be helpful or temptress, animal-groom or good conscience. In religions, the image of the devil or the divinity takes an animal face, just as the *low instincts* which slow down spiritual rise. Through all these representations, the animal symbol expresses the richness and the complexity of human psyche.

As a psychoanalyst, C.G.Jung endeavoured all his life to decipher the symbol and his significance in the human mind. Through comparison of history of civilizations, religions, mythologies, he developed the concepts of collective unconsciousness or archetype. He thus identified unconscious contents which are beyond the personal sphere of the individual. Among these archetypes, one finds many animal symbols which appear on the threshold of consciousness and especially in dreams. Jung interpreted dreams with so called *amplification technique*. The interpretation of these symbols makes possible to man to identify his inner conflicts and to carry out his individuation process.

**Keywords:** Jung, Animal symbolism, Collective subconsciousness,  
Archetype, Analytic psychology, Dreams

**Jury:**

**President : Pr**

**Director : Dr Mailhac**

**Assessor : Pr Deputte**

**Author's address:** 28 rue de Meaux  
77515 POMMEUSE

