

Le retour au Moyen Âge dans *Le Livre Rouge* de Carl Gustav Jung

Françoise Bonardel⁵

Ainsi désigné en raison de la couleur de sa couverture, le *Livre Rouge* occupe une place très particulière dans l'œuvre de Carl Gustav Jung (1975-1961), qui s'en est d'ailleurs expliqué dans le chapitre de son autobiographie intitulé « Confrontation avec l'inconscient » : « Il m'a fallu pour ainsi dire quarante-cinq ans afin d'élaborer et d'inscrire dans le cadre de mon œuvre scientifique les éléments que j'ai vécus et notés à cette époque de ma vie. [...] Ce courant de lave fut la matière première qui s'est imposée et mon œuvre est un effort plus ou moins réussi pour inclure cette matière brûlante dans la conception du monde de mon temps⁶. » On sait d'autre part que Jung abandonna la rédaction de ce manuscrit à laquelle il avait travaillé durant 16 ans – de 1913 à 1929 environ – au moment où sa rencontre avec l'alchimie (vers 1928) lui permit de commencer à intégrer ces contenus inconscients dans une totalité psychique qu'il a nommée le Soi, et souvent associée à la figure du mandala. Lisant aujourd'hui ce livre resté longtemps inédit, on ne peut que constater à quel point le rouge de sa couverture est en parfait accord avec son contenu incandescent.

Ce qui est rapporté dans cet ouvrage inclassable, dans un style rappelant plus d'une fois certains récits moyenâgeux, est le bouleversement intérieur survenu alors que Jung entraînait dans sa quarantième année, et caractérisé chez la plupart des individus qui en font l'expérience, généralement entre 35 et 45 ans, par un changement radical *d'orientation* : « Le soleil rentre ses rayons comme pour s'éclairer lui-même après avoir gaspillé sa lumière sur le monde » écrira plus tard Jung⁷. Cette « crise du midi de la vie » marqua dans sa propre existence une coupure, une césure qui s'est peu à peu révélée être le *pont* dont le franchissement pé-

5 Université Paris 1 Panthéon Sorbonne - Paris

6 C.G. Jung, « *Ma vie* », *souvenirs, rêves et pensées* recueillis par Aniela Jaffé, trad. R. Cahen et Y. Le Lay, Paris, Gallimard, 1973, p. 231-232.

7 C.G. Jung, « Au solstice de la vie », *Problèmes de l'âme moderne*, trad. Y. Le Lay, Paris, Buchet / Chastel, 1976, p. 236-237. Cf. aussi Murray Stein, *In Midlife*, Spring Publications, 1983, 2009.

rilleux était en fait la première étape vers l'individuation. Il se trouve que l'épreuve affrontée à ce moment crucial de l'existence présente une analogie troublante avec ce que rapportent certains récits médiévaux relatifs à la légende du Graal selon lesquels Perceval fut un jour contraint de franchir un pont transparent, et donc ses yeux inexistant, ou de s'engager sur un pont inachevé dont la demi-arche, pivotant au dernier moment, lui permit de passer sur l'autre rive⁸.

C'est de ce même type de passage, *a priori* improbable voire impossible, qu'il est question dans *Le Livre Rouge* dont le style narratif, la calligraphie et nombre de thèmes récurrents renvoient fréquemment le lecteur au Moyen Âge. Ce n'est évidemment pas le seul angle d'approche possible de cet ouvrage où se fait fortement sentir l'influence du *Faust* de Goethe et du *Zarathoustra* de Nietzsche ; où de nombreuses références sont faites à l'Ancien et au Nouveau Testament, à des cultes païens tel celui de Mithra qui impressionnait beaucoup Jung, et à la gnose dont il n'a cessé depuis cette époque de méditer l'enseignement censé lui avoir été transmis par le sage Philémon (*Sept sermons aux morts*), personnage du *Livre Rouge* très composite faisant lui-même le lien entre le Moyen Âge chrétien et le monde biblique et païen. Se refusant à voir dans le gnosticisme antique le seul courant spirituel détenteur de la « gnose » (connaissance révélée et salvatrice), Jung en vint à considérer l'alchimie médiévale comme l'héritière légitime de ce savoir transformateur dont elle aurait assuré la transmission secrète, parallèlement au christianisme et parfois contre lui. Ainsi le Moyen Âge tel que le conçoit Jung constitue-t-il un maillon historique et symbolique capital de la « Chaîne d'or » (*Aurea catena*) reliant à travers les âges les disciples d'Hermès.

La référence faite à cette période de l'histoire occidentale dans *Le Livre Rouge* n'a donc rien d'anecdotique puisque c'est celle qui permet le mieux d'entrevoir pour la première fois dans toute son ampleur et sa profondeur la question qui ne cessera par la suite de préoccuper Jung : Comment Dieu peut-il à nouveau naître dans l'âme de l'homme contemporain, sachant que le christianisme, tel qu'il a été enseigné et

8 Emma Jung et Marie-Louise von Franz, *La légende du Graal*, trad. M. Hagenbourger et A. Berthoud, Paris, Albin Michel, 1988, p. 225-226.

pratiqué depuis l'époque médiévale, est pour partie responsable du rejet de Dieu et de la blessure psychique qui s'en est suivie dans l'âme humaine ? L'inconscient en sait à l'évidence davantage à ce sujet que le conscient puisque *Le Livre Rouge* est d'abord le récit des « retrouvailles » de Jung avec son âme dont ses occupations scientifiques et la tournure d'esprit antireligieuse de son époque l'avaient éloigné, au risque d'un dessèchement intérieur comparable à celui ressenti par Faust, vendant son âme au Diable dans l'espoir de retrouver un contact vivant avec le monde qui l'entoure : « Fais-moi voir un fruit qui ne pourrisse pas avant de tomber, et des arbres qui tous les jours se couvrent d'une verdure nouvelle⁹ », supplie-t-il en vain Méphistophélès.

C'était là un risque déjà évoqué par Jung dans ses écrits de jeunesse : « La sécularisation absolue des intérêts constitue toute la différence entre l'homme moderne et l'homme médiéval », écrivait-il alors¹⁰ ; et le plus intéressant n'est pas cette opposition, préfigurant celle de l'introversion et de l'extraversion qu'il développera plus tard dans *Types psychologiques* (1921), mais l'intuition que l'« égoïsme transcendantal » de l'homme médiéval faisait de lui un véritable « individu », à ce titre capable de se soucier de la santé et du salut du monde. On peut dire en ce sens qu'en reprenant dans *Le Livre Rouge* le dialogue avec son âme au prix d'une *intériorisation* dont il ignorait alors l'issue, Jung est parti à la recherche de ce qu'il y avait en lui de « médiéval », et donc aussi d'une nouvelle relation avec le monde. Or, la réponse qui commence à s'esquisser dans *Le Livre Rouge* met également au jour l'étonnante convergence entre les premiers acquis de la psychologie analytique et une vieille légende comme celle du Saint Graal dont le « mythe impressionnant¹¹ » enseigne qu'on ne peut efficacement traiter le mal que par le mal, et non par un simple rejet : « Nous sommes loin d'en avoir fini avec le christianisme, si nous nous contentons de le mettre de côté. Il me semble qu'il y a plus à y trouver que ce que nous pouvons y voir¹². »

9 Goethe, *Faust*, trad. G. de Nerval, Paris, Éditions Garnier, 1969, p. 71.

10 C.G. Jung, *Psychologie et philosophie – Conférences Zofingia (1896-1899)*, trad. A. Lefauchaux, Paris, Albin Michel, 2013, p. 94.

11 C.G. Jung, *La vie symbolique*, trad. Cl. Maillard et Ch. Pflieger-Maillard, Paris, Albin Michel, 1989, p. 206.

12 C.G. Jung, *Le Livre Rouge* (édition de poche), trad. sous la dir. de Ch. Maillard, Paris, L'Iconoclaste / La Compagnie du Livre Rouge, 2012, p. 364.

Je ne m'attarderai pas sur les aspects extérieurs les plus voyants de ce « retour » au Moyen Âge, à commencer par le *Livre* lui-même dont le volume et le poids (11 kg) sont comparables à ceux de certains manuscrits ou incunables médiévaux, et dont le premier livre (*Liber primus*) fut d'abord calligraphié sur parchemin. Ces pages furent ensuite insérées dans le livre définitif en cuir rouge, réalisé spécialement par un artisan selon les instructions de Jung qui, transcrivant à la main les visions et réflexions d'abord consignées dans ses *Cahiers noirs*, souhaitait à l'évidence restituer à la calligraphie le rôle spirituellement formateur que lui avaient accordé les moines copistes du Moyen Âge. C'était du même coup redonner ses chances à une temporalité, à un tempo d'une tout autre nature que le rythme frénétique imposé par « l'esprit de ce temps » (*Geist dieser Zeit*), hostile à toute forme de concentration méditative. C'était même lui tourner résolument le dos, et épouser la posture ancestrale du scribe dont la main accomplit avec précision mais lenteur les promesses du regard, émergeant des profondeurs insoupçonnées du corps et de l'esprit humains unis et mobilisés par cette tâche.

Renouant également avec l'art de l'enluminure, et ornant certaines capitales de motifs complexes constituant pour le lecteur autant d'énigmes visuelles, Jung parachevait le caractère moyenâgeux de ce livre dont les illustrations empruntent par contre rarement à des motifs spécifiquement médiévaux. Il semble que la vie intense de l'inconscient qui s'y manifeste ait imposé à la figuration d'être à la fois archétypale quant au fonds, et novatrice du point de vue stylistique. C'est sans doute pourquoi les grandes planches du *Livre Rouge* éveillent en chaque spectateur un écho si profond, tout en ne ressemblant à rien de déjà connu même si certaines réminiscences artistiques y sont parfois repérables : l'art de l'arabesque par exemple, emprunté au monde arabo-musulman ; la délicatesse de la miniature indienne mais aussi le trait anxieux de l'Expressionnisme allemand et l'envolée lyrique de l'Orphisme, revisité par Sonia et Robert Delaunay. Jung, qui peignait jusqu'alors des paysages et à qui l'inconscient a imposé un mode d'expression nouveau, s'est en tout cas vigoureusement défendu d'avoir voulu faire là de l'art.

Il semble indéniable qu'en se livrant ainsi durant des années à ce travail méticuleux et fastidieux, Jung a voulu casser en lui tous les réflexes de l'homme savant et cultivé qu'il était déjà à cette époque de sa vie. Qu'il ait voulu réaliser cet objet venu d'ailleurs avec des moyens

eux-mêmes archaïques depuis longtemps abandonnés par l'homme moderne occidental, témoigne de ce que la forme n'était pas à ses yeux dissociable de la vie tumultueuse du tréfonds inconscient dont il entreprenait la narration, et dont le sens ne pouvait lui être délivré que grâce à ce patient labeur, détournant l'esprit des préoccupations quotidiennes au profit du service dû à l'âme. C'est d'ailleurs sur des mots à première vue énigmatiques que se termine le *Liber secundus* ; des mots relatifs au Moyen Âge qui ne deviennent pleinement compréhensibles que si l'on a d'abord effectué avec le narrateur du *Livre Rouge* la totalité du parcours permettant d'en déchiffrer la signification, et que je cite comme s'ils étaient déjà inscrits, mais en caractères encore flous, au fronton d'un château ou d'un temple qu'il nous reste à découvrir :

« J'ai une part de Moyen Âge à rattraper – en moi. Nous venons seulement de terminer le Moyen Âge – en l'autre. Je dois commencer tôt, à l'époque où les ermites disparurent. L'ascèse, l'Inquisition, la torture sont à portée de main et s'imposent. Le barbare a besoin de moyens d'éducation barbares. Mon moi, tu es un barbare. Je veux vivre avec toi, c'est pourquoi je vais te traîner à travers tout un enfer médiéval, jusqu'à ce que tu sois capable de rendre supportable la vie avec toi. Tu dois être le réceptacle et la matrice de la vie, aussi vais-je te purifier¹³. »

L'opposition est ainsi clairement marquée entre un Moyen Âge extérieur, historique, dont l'homme moderne pense à tort ou à raison s'être distancé grâce à un savoir rationnel supposé libérateur ; et un Moyen Âge intérieur, personnel, par rapport auquel chaque individu resterait par contre plus ou moins en retard et en dette. Cette exhortation servant de conclusion au *Liber secundus*, le lecteur est censé savoir pourquoi il va lui falloir pour ce faire renouer avec l'esprit et les pratiques de l'anachorétisme tel qu'il s'est épanoui aux premiers siècles de l'ère chrétienne dans les déserts de Syrie, de Palestine et d'Égypte. Au cours du récit en effet, Jung dit avoir à plusieurs reprises rendu visite à un anachorète dans le désert libyque, qui lui a enseigné à se méfier des mots qui ne doivent en aucun cas « devenir

13 C.G. Jung, *Le Livre Rouge*, cit., p. 506.

des dieux¹⁴ », et à leur préférer le silence au sein duquel la vie illimitée du Tout s'offrirait alors à lui dans toute sa plénitude. Mais la douceur contemplative, la splendeur des nuits dans le désert suffiront-elles à la rééducation psychologique et spirituelle de l'homme moderne ?

La réponse est non, et c'est là où le Moyen Âge intervient, en des termes et avec des images d'une violence extrême : Inquisition, torture, enfer. Le Moyen Âge n'a-t-il été que cela ? Jung n'en croit rien bien évidemment, mais s'en explique aussitôt : « Le barbare a besoin de méthodes d'éducation barbares ». De fait, ce n'est pas seulement grâce à des méthodes de torture empruntées au Moyen Âge que Jung entend purifier son moi de la « barbarie » qui lui est propre fin d'en repousser les limites et le rendre capable d'accueillir et intégrer des contenus jusqu'alors inconscients. C'est en effet en laissant l'inconscient s'exprimer, et en apprenant à dialoguer avec lui grâce à l'imagination active, que Jung va découvrir l'étonnante similitude entre le processus de transformation dans lequel il est à son insu engagé, et ce que l'imagerie médiévale donne à voir des tourments réservés aux damnés et de la jubilation des élus. D'un point de vue psychologique cependant, il n'est d'autre « péché » que de laisser le moi imposer sa barbarie à cette part de la psyché encore inconsciente qui aspire à s'individualiser, autant dire à se civiliser. Lecteur et commentateur attentif des *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (1795), Jung fut moins frappé par la subtile distinction du sauvage et du barbare effectuée par Schiller¹⁵ que par la tentative, pour la première fois assumée par un auteur moderne, d'associer l'union des opposés à un projet civilisateur dont la réalisation suppose la nécessaire confrontation de chaque être humain à sa « barbarie » intérieure, autant dire à ce que Jung nommera plus tard *l'ombre*.

Dans divers passages du *Livre Rouge* en effet le moi vit tout d'abord

14 Ivi, p. 275.

15 C.G. Jung, *Types psychologiques*, trad. Y. Le Lay, Genève, Georg & Cie, 1983, p. 68-126. Dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* Schiller écrivait : « Il y a deux façons pour l'homme d'être en opposition avec lui-même : il peut l'être à la manière d'un sauvage si ses sentiments imposent leur hégémonie à ses principes ; à la manière d'un barbare si ses principes ruinent ses sentiments » : trad. R. Leroux, Paris, Aubier, 1992, p. 107.

une descente aux enfers « initiatique » à la manière antique, ou fait l'expérience de l'enfer tel que les représentations médiévales le donnent à imaginer. On comprend dès lors que le moi ne pourra se libérer de la vision égocentrée et unilatérale qui est la sienne qu'au prix de son propre sacrifice, qui ne consiste pas à s'anéantir comme le préconise l'Orient indien mais à se transformer, s'affiner au contact des images immémoriales qui le guident sur cette voie purificatrice. Parmi ces images archétypales celles du Graal et de la Pierre philosophale, toutes deux très présentes dans l'imaginaire médiéval, préfigurent la réalisation du Soi dont le Christ est en Occident la figure majeure, et confirment le rôle médiateur de l'inconscient collectif entre les hommes d'hier et ceux d'aujourd'hui : « Quiconque cherche à comprendre le symbolisme des rêves ne peut fermer les yeux sur le fait que des songes d'hommes modernes contiennent à l'occasion les images et les métaphores que nous rencontrons dans les traités savants du Moyen Âge¹⁶. »

Pour comprendre pleinement le sens de ce programme purificateur, mieux vaut donc se débarrasser d'emblée de toutes les images conventionnelles relatives au Moyen Âge. L'invitation au « retour » formulée par Jung n'a rien d'un *revival* comparable à celui effectué par les élites artistiques dans la seconde moitié du XIX^e siècle où le Moyen Âge redevint à la mode, et où son « esprit » supposé donna naissance à ce style néo-gothique que l'on vit alors fleurir un peu partout en Europe, et jusque dans les drames musicaux de Richard Wagner : *Les Maîtres chanteurs de Nuremberg*, *Lohengrin* et *Parsifal*. Or, ce qui retint l'attention de Jung commentant *Parsifal* (1882) est la mise en scène grandiose du drame qui fut celui de la chrétienté médiévale et qu'incarne Amfortas, piégé par son anima primitive en la personne de Kundry, et incapable de la transformation intérieure qui l'aurait fait bénéficier des pouvoirs guérisseurs du Graal. Aussi est-ce pour Jung l'occasion de se démarquer de la conception freudienne de la sexualité, et d'esquisser sa propre vision de « l'énergétique psychique » dont la légende du Graal est à ses yeux l'illustration. Cette tension entre la chair et l'esprit vécue par Amfortas, et que Parsifal libéré des opposés

16 C.G. Jung, *Les racines de la conscience*, trad. Y. Le Lay, Paris, Buchet / Chastel, 1971, p. 149-150.

par sa chasteté a été capable de transcender, est ce dont l'homme moderne aurait hérité sans parvenir encore à lui trouver une issue qui demeurât digne du mystère du Graal : « Il s'agit ici de la domination de l'élément animal de notre psyché. Qui est terrassé par l'animal reçoit la blessure sacrificatoire qui lui était destinée (en vue du développement ultérieur de l'homme)¹⁷. »

Si l'histoire rapportée dans *Le Livre Rouge* s'apparente aux récits médiévaux, c'est aussi qu'elle se situe en permanence sur un double plan, très personnel et impersonnel (archétypal), et qu'elle fait se côtoyer, s'interpénétrer parfois, des plans de réalité différents tout en se jouant de la chronologie usuelle. Aussi l'émergence des images et des personnages issus de l'inconscient, personnel et collectif, donne-t-elle au lecteur l'impression de passer d'un monde à l'autre et d'entrevoir parfois un « Autre monde » où règne le Surnaturel, si présent dans le quotidien des héros des grandes quêtes médiévales. Cette histoire intemporelle où il y va de la vie de l'âme prend dès lors la tournure d'une Aventure, au sens moyenâgeux du terme, au cours de laquelle s'entrecroisent des faits et gestes sans liens apparents tandis qu'adviennent des rencontres improbables et des révélations inattendues. En ce sens, rien n'est régi dans ce récit par la loi de causalité, mais par ce principe méta-rationnel que Jung nommera « coïncidence significative » ou bien encore « synchronicité »¹⁸. Le fait que la trame de cette odyssée intérieure évoque le tissu narratif des récits chevaleresques médiévaux tend à prouver que l'inconscient a imposé dans l'un et l'autre cas son propre style, indépendamment de l'espace et du temps où surviennent les événements.

Le Livre Rouge revêt par ailleurs un caractère théâtral tant en raison des mises en scènes spectaculaires inventées par l'inconscient, que du caractère dramatique de certaines scènes - L'enfer par exemple (chap. XII) - et des nombreux dialogues au cours desquels Jung s'entretient avec les différents personnages que la pratique de l'imagination active a contribué à faire apparaître : son âme tout d'abord, et son incarnation féminine en Salomé (anima) ; mais aussi le prophète Élie, le Dia-

17 C.G. Jung, *Types psychologiques*, cit., p. 213.

18 C.G. Jung, *Synchronicité et Paracelsica*, trad. Cl. Maillard et Ch. Pflieger-Maillard, Paris, Albin Michel, 1988, p. 41.

ble, le bibliothécaire, la cuisinière, le Serpent, Philémon. À un niveau plus profond, la narration tient son unité de l'orchestration inconsciente qui l'apparente aux anciens Mystères dans leur double dimension païenne et chrétienne que Jung se refuse de dissocier, et que ses réflexions ultérieures vont s'employer à rapprocher en se tournant vers le Moyen Âge justement où la philosophie de la nature d'inspiration hermétiste, la gnose et l'alchimie pouvaient encore cohabiter avec la révélation du mystère chrétien. Le Moyen Âge est à cet égard pour Jung la matrice, le creuset vers lequel l'homme moderne devrait se tourner s'il veut redécouvrir les matériaux encore bruts qu'il lui appartient de transmuier, comme l'y invite expressément son âme : « Eh bien ! dit-elle, je veux me mettre à l'ouvrage. Mais il faut d'abord que tu construises le fourneau pour la fusion. Jette dans le creuset tout ce qui est vieux, cassé, usagé, inutilisé et détruit, afin que cela soit remis en état pour un nouvel usage¹⁹. »

C'est donc essentiellement en tant que psychologue, endossant le rôle de conducteur d'âme (*Seelenführer*) qui était celui d'Hermès afin de répondre aux injonctions de « l'esprit des profondeurs » (*Geist der Tiefe*), que Jung a tenté pour lui-même puis préconisé à l'homme moderne cet étonnant « retour » à une époque trop souvent considérée soit comme un Âge d'or suscitant une nostalgie passéiste, soit comme une période d'obscurantisme dont la Renaissance aurait délivré les esprits jusqu'alors inféodés aux superstitions propagées par la religion : « Nous nous jugeons alors d'emblée beaucoup plus sensés que tous les esprits confus de l'obscur Moyen Âge et nous avons alors tôt fait de jeter l'or avec les crasses²⁰. » Le premier intérêt de la position de Jung est donc d'écarter ces extrêmes entre lesquels la pensée oscille encore trop souvent aujourd'hui, comme l'a montré Rémi Brague dans *Au moyen du Moyen Âge*²¹, et d'inviter ses contemporains à redécouvrir leur propre Moyen Âge intérieur dont dépend leur évolution ultérieure : « Nous sommes loin d'avoir liquidé le Moyen Âge, l'antiquité,

19 C.G. Jung, *Le Livre Rouge*, op. cit., p. 557.

20 C.G. Jung, *Essais sur la symbolique de l'esprit*, trad. A. et Ch. Gaillard et G. Marie, Paris, Albin Michel, 1991, p. 242.

21 R. Brague, « La légende du Moyen Âge », *Au moyen du Moyen Âge*, Paris, Flammarion (« Champs essais »), 2006, p. 56-65.

la primitivité et d'avoir répondu à leur propos aux exigences de notre psyché !²² »

À aucun moment Jung n'idéalise donc le Moyen Âge historique vis-à-vis duquel le savant, l'homme moderne qu'il est aussi se montre souvent très critique : « Dans le cours du Moyen Âge, avec sa juridiction cruelle et incertaine et ses conditions féodales, les droits de l'homme et la dignité humaine étaient bien mal en point²³. » De ce point de vue, l'hypothèse d'une possible *régression* de l'homme moderne vers des « ténèbres » comparables à celles du Moyen Âge n'est pas écartée, tant la civilisation est chose fragile et toujours menacée par l'être humain lui-même : « Du développement dans les années à venir va dépendre le sort de l'Europe, qui croyait avoir échappé au moyen âge et qui risque d'être replongée une seconde fois dans un obscurantisme plusieurs fois millénaire²⁴. » Que cet obscurantisme soit « plusieurs fois millénaires » montre qu'il n'est pas attaché à cette période charnière de l'histoire occidentale mais à cette part obscure de l'homme que Jung a nommée l'ombre, et dont Dieu lui-même ne serait pas dépourvu si on en croit la fameuse *Réponse à Job* (*Antwort auf Hiob*, 1952) ; l'ombre étant la partie inférieure de la personnalité, mais aussi ce qui rattache chaque individu à la matière, à la terre et à la Nature et lui permettent de s'incarner.

Du moins était-ce là la vision « traditionnelle » de l'homme mise à mal par la modernité rationaliste qui, développant à l'excès l'intellectualisme, a créé sa propre ombre appelant le retour d'un « féminin » compensateur et salvateur coïncidant justement avec le symbolisme du Graal par lequel l'homme moderne devrait se sentir plus que jamais concerné. On sait que Jung s'est délibérément abstenu d'approfondir, dans ses travaux sur l'alchimie, les éléments de comparaison possibles avec la légende du Graal, et cela par respect pour les recherches de sa femme Emma, tout aussi attentive que son époux à ce qu'elle nomme la « surestimation des valeurs masculines » : « Durant des siècles, il (l'homme moderne) s'est de plus en plus identifié au bien ou à l'es-

22 C. G. Jung, « *Ma vie* », *op. cit.*, p. 273.

23 C. G. Jung, *Les racines de la conscience*, *op. cit.*, p. 386.

24 C. G. Jung, *La guérison psychologique*, trad. R. Cahen, Genève, Georg éditeur, 1953, p. 231.

prit, et c'est pourquoi il ne demeure plus dans l'obscurité mais dans la lumière, ou du moins s'imagine-t-il être dans la lumière. Pour cette raison il est nécessaire qu'il revienne sur ses pas et rejoigne sa part sombre et instinctive²⁵. »

La tâche de l'homme moderne est alors de convertir ce risque de régression inconsciente en « retour » de plus en plus conscient vers cette ombre sans laquelle il ne peut évoluer et que le Moyen Âge n'avait pas encore occultée, pour le meilleur comme pour le pire. C'est là ce qui se joue dans *Le Livre Rouge* où le risque de régression est peu à peu écarté à mesure que l'anima (Salomé) se dissocie de l'ombre en ce qu'elle a de primitif et de chthonien, et révèle la dimension spirituelle qui est aussi la sienne (Marie, Sophia). Il y va également pour le moi de la possibilité de s'engager de manière irréversible dans la quête du Soi, au prix d'un abaissement que Jung associe dans une lettre (1952) à la fois à la nigredo alchimique et à la kénose christique :

« Chacun porte en lui, dans les données de son caractère, l'humiliation dont il a besoin. S'il se met sérieusement en quête de sa totalité, il mettra le pied, sans même s'en apercevoir, dans le trou qui lui est destiné, et de cette obscurité naîtra pour lui la lumière ; mais la lumière elle-même ne peut être illuminée. Si quelqu'un devait avoir l'impression de se trouver dans la lumière, jamais je ne chercherais à le convaincre de se tourner vers l'obscurité, car il se mettait alors, avec sa lumière, en quête d'une noirceur qui n'est pas la sienne, et il la trouverait²⁶. »

Tel est selon Jung le message transmis à l'homme moderne par la légende du Graal, invitant chaque être humain à découvrir, identifier et guérir par une sorte d'homéopathie spirituelle l'ombre blessante qui lui est propre : « Seule guérit la plaie l'arme qui la fit » fait dire Wagner à Gurnemanz dans *Parsifal*. Peu de temps d'ailleurs avant que débute (1913) l'aventure intérieure rapportée dans *Le Livre Rouge*, Jung dit avoir rêvé qu'un chevalier en armure – un Croisé précise-t-il – ve-

25 E. Jung et M.-L. von Franz, *La légende du Graal*, op. cit., p. 302.

26 C.G. Jung, *Correspondance III* (1950-1954), trad. Cl. Maillard et Ch. Pflieger-Maillard, Paris, Albin Michel, 1994, p. 85.

nait à sa rencontre à l'heure de Midi dans une ville italienne ensoleillée. Il eut alors le pressentiment qu'un choix allait bientôt s'imposer à lui car dans un autre rêve Freud lui était apparu sous les traits d'un douanier, morose et quelque peu mélancolique, avec lequel il ne se sentait aucune affinité :

« Depuis ma jeunesse les histoires du Graal jouèrent chez moi un grand rôle. À quinze ans je lus pour la première fois ces histoires et ce fut un événement inoubliable, une impression qui ne disparut jamais plus ! Je soupçonnais qu'un mystère y était caché. Aussi me semblait-il tout naturel que le rêve évoquât à nouveau le monde des chevaliers du Graal et leur quête ; car c'était là mon monde, au sens le plus intime, et il n'avait guère de rapports avec celui de Freud. Tout en moi cherchait cette part encore inconnue qui puisse donner un sens à la banalité de la vie²⁷. »

Or un autre rêve, survenu lors d'un voyage en Inde en 1938, est venu confirmer le sens du premier et clarifier la mission « chevaleresque » de Jung comparant qui plus est, il faut le rappeler, la souffrance intérieure de son père pasteur à celle d'Amfortas : « Un Roi-Pêcheur dont la blessure ne voulait pas guérir...affligé ainsi de la souffrance chrétienne contre laquelle les alchimistes cherchaient la panacée²⁸. » Alors même qu'il s'avoue séduit par « les merveilles de l'Inde et sa misère indescriptible, sa beauté et son obscurité²⁹ », Jung se voit dans ce rêve partir seul à la recherche du Graal tandis que ses compagnons de route se perdent en bavardages savants à son sujet. Aussi ce rêve agit-il sur lui comme un salutaire rappel à l'ordre : « C'était comme si le rêve me demandait : « Que fais-tu aux Indes ? Cherche plutôt pour tes semblables le calice du salut, le *salvator mundi* dont vous avez un besoin si pressant. N'êtes-vous pas sur le point de démolir tout ce que les siècles ont construit ?³⁰ »

27 C.G. Jung, « *Ma vie* », cit., p. 193.

28 Ivi, p. 251.

29 Ivi, p. 322.

30 Ivi, p. 24.

Jung s'est à cet égard montré très sévère à l'endroit de tout exotisme spirituel et même de ceux qui se consacrent, comme le Docteur Schweizer en Afrique, à une tâche humanitaire au détriment de la mission qui devrait être la leur en Europe, devenue une terre spirituellement aussi « gaste » que celle du Roi-Pêcheur. Si le Moyen Âge symbolique constitue donc bien pour Jung une phase de transition comparable à ce que fut pour les Occidentaux le Moyen Âge historique, ce n'est pas pour des raisons chronologiques mais parce qu'il détient à ses yeux des matériaux psychiques que l'homme moderne devrait réapprendre à utiliser dès lors qu'il prend conscience de ce qui reste en lui d'inaccompli et donc de dangereusement régressif par rapport à lui-même et à la société. Aussi le Moyen Âge jungien est-il, tout comme la *prima materia* des alchimistes, à la fois lumière et obscurité, raffinement et cruauté ; et qui n'en revit pas l'ambivalence ne pourra unir en soi les opposés. Jung écrit en 1921, alors qu'il est toujours en train de travailler à la rédaction du *Livre Rouge* : « Si trois des plus grands esprits allemands (Maître Eckhart, Goethe et Nietzsche) se rattachent dans leurs œuvres les plus importantes à la psychologie du début de moyen âge, cela prouve, ce me semble que cette époque a laissé en suspens une question qui n'a pas encore été résolue³¹. »

Jung dit en effet avoir découvert dans les études qu'il entreprit à cette époque sur quelques-uns des grands penseurs du Moyen Âge – théologiens, mystiques, alchimistes – la confirmation de ce que l'expérience décrite dans *Le Livre Rouge* lui avait révélé quant au rôle de l'anima dans tout processus de transformation : « Servir la Dame, c'est aussi servir l'âme³². » Prendre soin de son âme, comme y invitaient déjà les auteurs grecs et romains anciens³³, va se révéler être la condition pour que naisse un jour en elle une image de Dieu unissant les opposés que la pensée diurne et rationaliste avait cherché à séparer. Aussi la pensée de Maître Eckhart parut-elle à Jung préfigurer ce qu'allait lui révéler son expérience de thérapeute quant à la « naissance de Dieu » dans l'âme humaine. Mais on sait aussi que cette découverte allait lui

31 C. G. Jung, *Types psychologiques*, cit., p. 234.

32 Ivi, p. 229.

33 F. Bonardel, *Prendre soin de soi*, Paris, Éditions Almora, 2016 (à paraître).

attirer les foudres des théologiens l'accusant de « psychologiser » l'acte de foi, et demeura son cheval de bataille jusqu'à la fin de son existence : « La conception orthodoxe fait de Dieu un être naturellement absolu, existant en soi. Elle traduit ainsi une dissociation totale d'avec l'inconscient, ce qui veut dire psychologiquement que nous n'avons pas conscience que l'effet divin est issu de notre propre fonds³⁴. »

L'allusion répétée à cette mystérieuse « question » léguée par le Moyen Âge, mais que plus personne n'est capable de se poser, fait d'elle une sorte de trésor caché, gardé par un dragon dont la nature a nécessairement évolué depuis l'époque médiévale. Le monstre qui interdit l'accès à cette question vitale et salvatrice n'est plus seulement l'incarnation redoutable des puissances chthoniennes, invitant à régresser vers une obscurité matricielle. Il est devenu l'envers, la face cachée de l'excessive clarté dispensée par la modernité rationaliste appelant de ce fait l'homme moderne à découvrir *quelle ombre* est désormais la sienne ; cette reconnaissance étant indispensable à l'intégration de cette part d'obscurité dans la psyché. C'est aussi pourquoi *Le Livre Rouge* met en scène de façon aussi spectaculaire le meurtre du héros dont les vertus guerrières dissuadent de se poser ce type de question relative à l'existence de l'ombre – et donc aussi à la nature de la blessure – et à la nécessité d'en intégrer l'apparente négativité. Emma Jung écrit à ce propos : « Le Roi du Graal malade correspond à une *imago Dei* qui, dans la souffrance, ne parvient pas à dépasser le problème des opposés ; il est l'image de l'ère chrétienne et plus particulièrement celle de sa seconde moitié³⁵. »

Aussi la mise à mort de Siegfried, héros solaire par excellence, est-elle à la fois injuste eu égard à ses vertus guerrières, et nécessaire afin que l'homme moderne, s'identifiant à Perceval, puisse à son tour découvrir ce Graal, cette Pierre philosophale qu'est pour Jung le Soi dont le Christ est l'une des figurations archétypales majeures. Accepter de tuer en soi le héros c'est se donner le droit et les moyens de revêtir les attributs chevaleresques permettant d'entrer dans le monde enchanté du Graal ; ce monde que Jung dit être depuis toujours le sien, et qu'il s'offre de faire

34 C. G. Jung, *Types psychologiques*, cit., p. 236.

35 E. Jung et M.-L. von Franz, *La légende du Graal*, op. cit., p. 239.

redécouvrir à ses contemporains en *libérant l'accès* à cette question tout comme le fit Perceval jadis, condamné à errer jusqu'à ce qu'il lui soit capable de poser au bon moment la bonne question concernant la lance puis le Graal. Encore faut-il que l'homme moderne reconnaisse être à la fois Perceval et Amfortas ; l'homme blessé et celui qui guérit n'étant qu'un dès lors qu'entre eux agit le Graal.

D'une manière générale, ce sont les relations complexes entre christianisme et paganisme que l'inconscient remet ici en scène en vue d'une intégration des opposés, et d'un équilibre supérieur de la psyché. On conçoit dès lors que cet équilibre encore très instable penche tantôt en faveur de l'un, tantôt de l'autre, jusqu'à ce que l'émergence du Soi restitue au Christ la puissance archétypale numineuse dont le christianisme institutionnel l'avait privé. C'est ce qui ressort très clairement des deux dialogues du *Liber secundus* au cours desquels Jung s'entretient d'abord de cette question avec le Diable (« L'homme en rouge », chap. I), puis avec le bibliothécaire incarnant la lettre et non l'esprit du christianisme (« La folie divine », chap. XIV). Je n'aborderai pas ici la question de savoir *qui* est aux yeux de Jung le Diable car elle touche à celle, infiniment plus complexe encore, de la réalité du mal que Jung se refusait de considérer comme une simple *privatio boni*³⁶. Je retiendrai par contre de ce dialogue que Jung s'oppose au discours séducteur et relativiste du Diable en lui rappelant fermement que l'imitation de Jésus-Christ, revisitée par la psychologie des profondeurs qui en dévoile toute la portée, est le chemin sacrificiel par où l'homme moderne occidental doit passer s'il veut marcher vers la totalité (Soi) et assainir par là même son rapport au christianisme : « Je répète que quiconque n'a jamais brisé son cœur avec le Seigneur Jésus-Christ traîne avec soi un païen qui l'empêche d'atteindre le meilleur [...]. Je crois aussi que cela a été la tâche de l'humanité occidentale de porter le Christ dans son cœur et de grandir par sa souffrance, sa mort et sa résurrection³⁷. »

Réhabilitant peu après la « folie divine », ce n'est pas à Dionysos ou

36 F. Bonardel, « Conjonction des opposés, non-dualité ou catharsis tragique : trois visions du mal et de son intégration par la psyché » : à paraître dans le *Eranos Jahrbuch* 2016 (Fondation Erano, Suisse).

37 C. G. Jung, *Le Livre Rouge*, cit., p. 242.

à Shiva que pense Jung, mais au Christ dont l'Imitation ne peut être effective sans une comparable « folie » : « Allez, buvez le sang et mangez le corps de celui dont on s'est moqué et que l'on a torturé à cause de notre péché, afin que vous deveniez entièrement sa nature, niez son être-en-dehors de vous, vous devez être lui-même, non pas des *christiani* mais des *christi*, sinon vous ne serez pas dignes d'incarner le Dieu à venir³⁸. » Mais ce sur quoi insiste plus encore Jung est que le Christ, n'ayant imité personne, ne peut être à son tour « imité » que par qui accepte de vivre la crucifixion symbolique nécessairement attachée à la recherche d'un chemin d'individuation que personne n'ait jusqu'alors emprunté : « Quiconque marche sur le chemin menant à la totalité ne peut échapper à cette suspension singulière représentée par la crucifixion », écrit Jung dans *Psychologie du transfert*³⁹. Si l'on reconnaît là la grande leçon léguée par le Zarathoustra de Nietzsche⁴⁰, on est également frappé par la proximité entre la vision jungienne de l'Imitation, issue de l'inconscient puis élaborée par le conscient, et celle du penseur danois Søren Kierkegaard invitant lui aussi qui se prétend chrétien à devenir *contemporain* du Christ jusque dans son état d'abaissement : « Être imitateur de Christ, cela signifie que ta vie offre avec la sienne toute la ressemblance dont la vie humaine est susceptible⁴¹. »

Pour l'un comme pour l'autre – et c'est sans doute là aussi l'héritage du protestantisme – l'Imitation authentique n'a rien d'une *mimesis* conservatrice dans la mesure où le christianisme n'est pas une doctrine mais un *chemin de vie* sur lequel on est seul à cheminer, tout comme le chevalier Perceval jadis et plus encore le Christ dont la solitude devint déchirante au Jardin des Oliviers. Insistant comme il le fit sur la dimension nécessairement sacrificielle de l'Imitation authentique, Jung ne pouvait que se dissocier de la conception commune se-

38 Ivi, p. 159.

39 C. G. Jung, *Psychologie du transfert*, trad. É. Perrot, Paris, Albin Michel, 1980, p. 127.

40 On trouve en effet dans *Ainsi parlait Zarathoustra* de nombreuses allusions à l'*unicité du chemin* propre à chacun : « Solitaire, tu suis le chemin qui mène à toi-même. Et sur ce chemin, tu te rencontreras toi-même, et tes sept démons » : « Des voies du créateur », trad. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1954, p. 149.

41 S. Kierkegaard, *L'École du christianisme, Œuvres complètes* t. XVII, trad. P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 1982, p. 99.

lon laquelle le Christ aurait « pris sur lui » les péchés des hommes, dès lors dispensés d'une confrontation à leur ombre. Imiter le Christ, c'est au contraire selon Jung prendre conscience de ce qu'il y a de « pué- ril », et de profondément contraire à l'individuation, dans le fait de se décharger sur autrui de son propre fardeau : « Les profondeurs ne tardent pas davantage et te contraignent à entrer dans le mystère du Christ. Il fait partie de ce mystère que l'homme ne soit pas sauvé par le héros, mais qu'il devienne lui-même un Christ. [...] Vous êtes des chrétiens, vous courez après les héros et vous attendez des rédempteurs qui, pour vous, doivent prendre sur eux la souffrance et vous épargner le Golgotha⁴². »

Que l'Imitation authentique soit indissociable de la quête du Graal est attesté dans *Le Livre Rouge* par le fait qu'en quittant le bibliothécaire Jung assiste en direct, si l'on peut dire, à l'enchantement du Vendredi Saint par lequel il est subjugué. À la différence du héros de Wagner toutefois, Jung ne se perd pas dans une extase mystique magnifiquement sublimée par la musique, mais prend peu à peu conscience de ne faire qu'un avec Parsifal dont les faits et gestes chevaleresques deviennent alors les siens au quotidien : « Je me débarrasse de mon armure chargée d'histoire, de ma parure chimérique, et portant le silice blanc je me rends à la source, et je lave sans l'aide de personne mes pieds et mes mains. Puis je retire également mon silice et j'enfile mes vêtements de ville. Je quitte la scène et je m'approche de moi-même qui, dans le rôle du public, suis toujours agenouillé, absorbé dans une prière. Je me sou- lève moi-même du sol et je redeviens un avec moi-même⁴³. »

Ainsi la Passion du Christ, leitmotiv de l'iconographie médiévale, est-elle évoquée dans *Le Livre Rouge* en tant que figuration archétypale incontournable sur le chemin conduisant vers le Soi. Les termes, les images dictés par l'inconscient sont de ce fait tout aussi tragiques qu'apaisants puisque la guérison de la psyché malade de l'homme moderne dépend de sa capacité à surmonter ce déchirement. Il ne s'agit pas de retrouver la foi à tout prix, Jung y insiste, mais de se mettre en condition de vivre une expérience intérieure susceptible de frayer à

42 C.G. Jung, *Le Livre Rouge*, cit., p. 229.

43 Ivi, p. 402.

nouveau dans l'âme humaine un chemin au divin qui en avait été re-foulé, et de guérir par là même l'homme occidental d'une blessure tenant autant à la sécularisation dont la pensée rationnelle a été l'instigatrice, qu'à un rapport maladif au christianisme ; l'un confortant l'autre depuis le Moyen Âge. C'est donc sur ces deux fronts qu'il convient de guérir la blessure faisant de l'homme moderne un nouvel Amfortas : « Il nous faut guérir de Dieu, car il est aussi notre plus grave blessure⁴⁴. »

Entendons bien qu'il ne s'agit pas de se guérir de Dieu par l'incrédulité ou l'athéisme puisque tel est déjà, selon Jung, l'un des aspects de la maladie de l'âme moderne ; une maladie dont il lui a été donné de constater les conséquences psychologiques désastreuses chez ses patients. Cette guérison ne peut davantage venir du moi, malade de lui-même, mais du Soi dont le pouvoir guérisseur est de ce fait associé à celui du Graal dont Perceval est devenu le serviteur après avoir effectué un long et douloureux voyage vers cette forme supérieure d'attention que permet la conscience quand elle dialogue avec l'inconscient. Que Jung soit resté relativement discret sur l'analogie symbolique entre Graal et Pierre philosophale tient, comme je l'ai déjà mentionné, à son souci de ne pas empiéter sur les recherches de son épouse. De même a-t-il davantage insisté sur le symbolisme féminin du Graal en tant que « vase mystique de la transformation⁴⁵ » que sur le parallèle possible entre la figure du Roi malade tel que l'a représenté l'alchimie médiévale, et celle du Roi-Pêcheur dont la faute a fait dépérir le Royaume, atteint de la même langueur que celle de son Souverain.

Toujours est-il que dans l'esprit de Jung la guérison de ce type de maladie relève toujours d'une alchimie dont le mythe, symboliquement proche de celui du Graal, compensa et corrigea tant bien que mal durant tout le Moyen Âge la difficulté du christianisme à intégrer la dimension féminine et chthonienne de l'âme⁴⁶. Plus encore qu'une

44 C. G. Jung, *Le Livre Rouge*, op. cit., p. 531. Jung a repris cette idée dans l'une de ses lettres (1952) : « Dieu est une souffrance qu'il incombe à l'homme de guérir », *Correspondance III*, cit., p. 84.

45 C. G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, trad. É. Perrot, Paris, Albin Michel, 1982, t. II p. 34.

46 C. G. Jung, *Psychologie et alchimie*, trad. H. Pernet et R. Cahen, Paris, Buchet / Chastel, 1970, p. 33 : « Car l'alchimie constitue comme un courant souterrain accompagnant le christianisme qui, lui, règne à la surface. À l'égard de ce dernier,

incitation au « retour » vers les profondeurs inconscientes de la psyché, le Moyen Âge s'impose dans *Le Livre Rouge* comme figure du *recours*, et plus encore du *secours* apporté à l'homme moderne par le Graal dont le symbolisme guérisseur est appelé une nouvelle fois à Œuvrer pour le plus grand bien de chaque individu et de toute l'humanité.

elle se comporte comme un rêve par rapport à la conscience et, de même que le rêve compense les conflits du conscient, l'alchimie s'efforce de combler les lacunes que laisse subsister la tension régnant entre les contraires dans le christianisme. »