B
20.5
UL
2001
G135

BARBARA GAGNÉ

L'ANDROGYNIE PSYCHIQUE CHEZ CARL GUSTAV JUNG

Mémoire
présenté
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de maître ès arts (M.A.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL

AVRIL 2001

© Barbara Gagné, 2001

BIBLIOTHÈQUE ★ UNIVERSITÉ LAVAL ★

RÉSUMÉ

Animus, Anima et androgynie psychique chez Jung

Survol et description de ce que l'on entend par «*psyché androgyne*» ou «*bisexualité psychique*», *pour répondre à la question suivante : e*st-ce qu'au bout du processus d'individuation, (définition du processus d'individuation : processus de formation et de particularisation de l'individu; plus spécialement de l'individu psychologique comme être distinct de l'ensemble, de la psychologie collective.) présenté par Jung, après l'intégration du principe féminin chez l'homme que l'on appelle «*anima*» et inversement pour la femme, c'est-à-dire l'intégration du principe masculin qui se nomme «*animus*», nous en arrivons à une psyché androgyne? Présentation du processus d'individuation chez Jung et l'apport du néo-jungien, James Hillman.

AVANT-PROPOS

Infinis remerciements à mon directeur Monsieur Raynald Valois, qui, avec sagesse, a su me conseiller au cour de ce processus.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ i
AVANT-PROPOS ii
TABLES DES MATIÈRES iii
INTRODUCTION 1

CHAPITRE I
L'ANDROGYNIE DU MYTHE À LA RÉALITÉ 4
1.1 L'androgynie chez les anciens 4
1.1.1 Androgynie : chez Platon 4
1.1.2 L'androgyne, dans les religions traditionnelles, selon Mircea Eliade 5
1.2 L'androgynie chez les auteurs contemporains 7
1.2.1 Quelques définitions 7
1.2.2 De l'androgynie psychique 10
1.2.3 L'androgynie selon Fabio Lorenzi-Cioldi 11
1.2.4 L'androgyne selon Élizabeth Badinter 19
1.2.5 L'androgynie selon Jean Libis 22
CHAPITRE II
LE PROCESSUS D'INDIVIDUATION JUNGIEN 29
2.1 Introduction au processus d'individuation 29
2.2 L'individuation ou l'union des contraires 33
2.2.1 Conscient et inconscient 35
2.2.2 Le Moi, la Personna et l'Ombre 39
2.2.3 L'Animus et l'Anima 45
2.2.4 Soi-Mandala-Totalité 51
2.2.5 Individuation et alchimie ou à la recherche de l'homme total 55
CHAPITRE III
JUNG : INDIVIDUATION ET ANDROGYNIE 60
3.1 Processus d'individuation et androgynie psychique 60
3.1.1 Introduction 60
3.1.2 Jung et Héraclite 60
3.1.3 Androgynie et dualité intégrée 62
3.2 Andogynie asymétrique 65
3.2.1 Jung et les modèles de Lorenzi-Cioldi 66
3.2.2 Jung et le modèle de Badinter 68
3.2.3 Jung et Jean Libis 70
3.3 Perspective hillmannienne de la rencontre du féminin et du masculin 71
CONCLUSION 81
BIBLIOGRAPHIE 84

INTRODUCTION

Il y a, au sein de la psychologie des profondeurs de Carl Gustav Jung, un thème récurrent, une trame qui semble être fondamentale de toute sa pensée; je parle ici de la rencontre des contraires, de l'union des opposés, de ce qui semble être irréconciliable. Voilà un thème tout à fait héraclitéen. L'union amour-haine, conscient-inconscient, l'union de ce qui semble à priori inconciliable, finit pour Jung par s'harmoniser dans le but de former un tout. Les opposés se réunissent afin de former une unité, une totalité. Réunion des contraires, formation d'une entité globale, tel est le projet d'une vie, que chaque homme tend à réaliser. Ce projet, fondamental pour Jung, se nomme processus d'individuation. Un processus par lequel chaque être humain réalise sa propre personnalité. Nous décrirons plus amplement au cours du chapitre deux en quoi consiste exactement ce processus.

Jung insiste sur cette théorie de l'union des contraires. Cette union est accomplie sous l'impulsion du soi, noyau central de notre personnalité. Selon Jung, il y aurait au sein de l'inconscient de l'homme et de la femme une partie représentant le sexe opposé. C'est-à-dire qu'il y aurait chez la femme une partie de son inconscient qui serait masculine et inversement pour l'homme. Pour réaliser le processus d'individuation, l'homme et la femme devraient intégrer cette partie inconsciente au conscient afin d'atteindre la totalité que formerait cette union du masculin au féminin.

La question proposée est la suivante :
Est-ce que, au terme du processus d'individuation, qui implique l'intégration du pôle féminin de l'inconscient pour l'homme et du pôle masculin pour la femme, on en vient à atteindre une forme d'androgynie psychique et, si la

réponse est positive, comment peut-on définir cette androgynie et les transformations psychologiques qu'elle implique ?
Pour répondre à ces interrogations, nous devons tout d'abord nous attarder à l'éclaircissement du concept d'androgynie et, plus spécifiquement, d'androgynie psychique. Nous exécuterons cette tâche dès le premier chapitre où, à l'aide de quelques spécialistes de la question, nous tenterons d'éclaircir ce concept.

Cet éclaircissement s'articulera essentiellement autour de trois auteurs qui se sont intéressés à la problématique de l'androgynie. Dans un premier temps nous exposerons le résultat des recherches de Fabio Lorenzi-Cioldi, recherches faites dans le cadre de la psychologie expérimentale sur la personnalité androgyne. Ensuite nous poserons notre regard sur le travail d'Elisabeth Badinter, philosophe essayiste, qui s'est penchée sur l'identité masculine et son développement jusqu'à une possible androgynie, dans son ouvrage : *XY DE L'IDENTITÉ MASCULINE.* Enfin, troisième étape de ce premier chapitre, nous terminerons le survol du concept de l'androgynie avec Jean Libis, philosophe, qui a étudié le mythe de l'androgyne et son possible lien avec les développements de la question au sein du monde scientifique.

Après avoir clarifié la question, nous consacrerons le deuxième chapitre à une description du processus d'individuation jungien. Procéder à cet inventaire n'est pas une chose simple puisque la théorie psychanalytique de Carl Gustav Jung pourrait se comparer à une sphère. On ne peut en exprimer la forme sans la représenter entièrement. Pour bien représenter la pensée de Jung il est difficile d'en isoler un élément et de le décrire sans devoir survoler tout son système. La pierre angulaire de notre travail apparaîtra en fait au dernier chapitre, le troisième, où nous allons répondre à notre question de départ en vérifiant si le processus d'individuation jungien

culmine dans l'androgynie. Une autre question va alors se poser, à savoir, en quoi l'aboutissement du processus qui nous pousse à devenir nous-mêmes correspond-t-il à l'androgynie psychique, et à quelles définitions (vues au premier chapitre) peut-on comparer ce type d'androgynie?

Pour conclure, nous présenterons une théorie sur l'androgynie développée par James Hillman, un psychanalyste néo-jungien, qui développe une nouvelle perspective de la psyché androgyne.

Chapitre 1

L'ANDROGYNIE, DU MYTHE À LA RÉALITÉ, DÉFINITIONS.

1.1 L'ANDROGYNIE CHEZ LES ANCIENS

1.1.1 Androgynie : chez Platon

Platon est un des premiers à introduire dans le langage philosophique le thème de l'androgynie. Dans *Le Banquet* il nous livre, à travers le discours d'Aristophane, une magnifique image de l'androgyne. Dans un temps lointain il y aurait eu trois types d'être humain: le mâle, la femelle et un troisième, celui-là étant l'union des deux premiers, l'androgyne. Il s'agissait d'êtres doubles, de forme ronde avec deux têtes, quatre bras et autant de jambes. D'un côté, les hommes étaient doublement hommes et les femmes doublement femmes. De l'autre, les androgynes étaient doublement doubles, c'est-à-dire non seulement constitués de deux corps mais de deux corps différents, l'un masculin, l'autre féminin. Les dieux décidèrent de punir ces êtres doublement constitués parce que ces humains avaient été insolents envers leurs dieux. Ils les punirent en les séparant, les condamnant alors à chercher éternellement la moitié perdue. C'est ainsi que furent favorisées la création et surtout la procréation, chaque être humain tentant de recréer, avec l'autre, cette unité fondamentale que représentaient les êtres humains de forme ronde. Hymne à l'amour, hommage au dieu Éros, Platon met en scène le caractère guérisseur de l'amour. Lorsque le coup de foudre s'abat sur deux êtres qui avaient été séparés par les dieux vengeurs, l'amour agit comme un baume sur leurs plaies. Aristophane raconte que ces êtres doubles rivalisaient avec les dieux, ce qui explique la punition. Ils avaient quelque chose de divin. L'androgynie a quelque chose de mystique. La totalité qu'elle représente la rapproche de la perfection habituellement réservée aux

dieux. Retrouver sa moitié guérit, apaise, soulage et rend fort. Former un couple, unifier ce qui a été séparé, retrouver en quelque sorte son statut originel est thérapeutique.

> Lors donc qu'un amoureux des garçons, ou des femmes, se trouve rencontrer sa moitié complémentaire, ils sont saisis l'un pour l'autre de tant d'affection, de confiance et d'amour qu'ils ne supportent plus d'être une seule minute détachés, si j'ose dire, l'une de l'autre. Et ces mêmes êtres qui passent toute leur vie ensemble seraient pourtant bien incapables de dire ce qu'ils attendent de leur union; qui croirait en effet que le seul plaisir des sens pût les attacher pareillement à leur vie commune? Leur âme, évidemment cherche autre chose qu'elle ne peut dire mais qu'elle pressent et sait laisser entendre. [1]

1.1.2 L'androgynie, dans les religions traditionnelles, selon Mircea Eliade

Dans *Méphistophélès et l'androgyne*[2], Mircea Eliade nous présente le mythe de l'androgyne à travers diverses cultures ainsi que plusieurs âges. Il recense au sein des écrits religieux, ainsi que dans les mythes anciens, les différentes formes que l'androgyne peut prendre. Essentiellement, l'androgyne est perçu comme le symbole de la rencontre des contraires, de l'atteinte de la perfection, un rapprochement vers le divin. L'androgyne comme réunion du féminin et du masculin, réalisation de la totalité, le modèle d'un être complet, parfait.

Eliade note deux choses à propos de l'androgyne. D'abord cet état concrétise la «coincidencia oppositorum» définie comme :

[1] Platon,1964, *Le Banquet*, Trad. Emile Chambry, Paris, Garnier Flammarion, p. 50-51. (192b-c-d).
[2] Eliade Mircea, 1964, Méphistophélès et l'androgyne, Paris, Gallimard.

> Le désir de recouvrer cette unité perdue qui a contraint l'homme à concevoir les opposés comme les aspects complémentaires d'une réalité unique. C'est à partir de telles expériences existentielles, déclenchées par la nécessité de transcender les contraires, que se sont articulées les premières spéculations théologiques et philosophiques. Avant de devenir les concepts philosophiques par excellence, l'Un, l'Unité, la Totalité constituaient des nostalgies qui se révélaient dans les mythes et les croyances, et s'exhaussaient dans les rites et les techniques mystiques. Le mystère de la totalité traduit l'effort de l'homme pour accéder à une perspective dans laquelle les contraires s'annulent(...).[3]

Puis, non seulement l'androgyne apparaît comme ce qui réunit la polarité mais aussi ce qui, une fois cette union réalisée, forme un tout complet, une totalité. L'androgyne serait l'incarnation d'un personnage ancien, un être originaire qui non seulement serait complet, parfait, mais qui contiendrait aussi en puissance toutes les possibilités. Eliade souligne que selon la spiritualité indienne, inspirée du yoga, il est possible, grâce à la réflexion philosophique et à la contemplation, de dépasser les oppositions. Nous parlons donc ici d'une forme d'androgynie plus spirituelle que physique et c'est surtout sur cet aspect que nous allons insister. Cet être parfait, bisexué, entretient un rapport constant avec le divin. Il semble définitivement y avoir quelque chose de divin dans l'androgyne. Il est intéressant de remarquer la richesse et la diversité des origines de ce concept. Des mythes les plus anciens aux discours religieux plus récents, qu'ils soient orientaux ou occidentaux, on traite à travers l'histoire, sans relâche, de l'androgyne. Parfois conçue comme la rencontre Dieu-Diable, Bien-Mal, Soleil-Lune et de multiples autres mariages d'opposés, l'androgynie serait la réalisation du *nirvâna,* qui représente, dans la religion bouddhiste, un état de sérénité suprême, libre de tout opposé. L'androgyne peut parfois représenter la honte,

[3] *ibid.*, p.177.

un danger, souvent un état de béatitude et, surtout, un état hors d'atteinte pour le commun des mortels. Voici un extrait de *Méphistophélès* d'Eliade:

> En somme nous avons toujours affaire à une situation transcendantale, qui, impossible à concevoir, est exprimée par des images contradictoires ou paradoxales. C'est la raison pour laquelle la formule de la *coincidentia oppositorum* est toujours appliquée lorsqu'il s'agit d'exprimer une situation inimaginable dans notre cosmos ou dans notre histoire. Le syndrome eschatologique par excellence, le signe que le temps et l'histoire ont pris fin, c'est l'agneau auprès du lion, et l'enfant jouant avec la vipère. (...) Mais le fait que l'agneau reste auprès du lion et l'enfant s'endort auprès de la vipère implique également qu'il ne s'agit plus de notre monde, mais du paradis. Bref il s'agit d'un monde paradoxal, puisque vidé des tensions et des conflits qui définissent tout Univers.[4]

Eliade fait un lien direct entre cet être complet, parfait, présenté par les mythes ainsi qu'à travers le discours religieux et le travail de Carl Gustav Jung. Il est intéressant de remarquer que la plupart des auteurs que nous étudierons dans ce travail ne manquent pas de souligner une certaine parenté entre leurs conceptions et la psychologie des profondeurs de Jung. Nous tenterons d'ailleurs, dans notre troisième chapitre d'établir les liens qui relient les différentes théories sur l'androgynie et la psychologie des profondeurs de Jung.

1.2 L'ANDROGYNIE CHEZ LES AUTEURS CONTEMPORAINS

1.2.1 Quelques définitions

Avant d'aborder les auteurs plus récents qui ont réfléchi à cette question, il est essentiel de clarifier la terminologie utilisée dans ce mémoire afin d'éviter toute forme de confusion. Nous distinguerons le concept d'hermaphrodisme

[4] *ibid.*, p. 150-151.

et celui de bisexualité de celui de bisexualité psychique. C'est ce dernier qui nous intéresse ici et nous l'utiliserons, et ce indépendamment, comme synonyme du concept d'androgynie psychique et de celui d'hermaphrodisme psychique. Ainsi, ce qui nous intéresse de l'androgynie, c'est essentiellement son aspect psychologique et non physique.

L'hermaphrodite et l'androgyne sont des personnages mythiques qui portaient les deux sexes. «(...) c'est-à-dire soit la réunion soit la confusion des sexes en un même individu (...) nous devons rencontrer celui-ci dans cette région essentielle du discours mythique qui a trait aux origines.»[5] La définition contemporaine nous dirait de l'hermaphrodite qu'il est celui qui physiquement porte en lui les attributs sexuels de l'homme et de la femme simultanément, ce qui en soi est très rare et est considéré comme une tare.

Quant à l'être dit bisexuel, c'est celui qui sexuellement est attiré aussi bien par les hommes que par les femmes; l'accent est alors mis sur la composante physiologique de l'attrait sexuel. Un deuxième sens, celui-là à caractère psychologique, peut être attribué à la bisexualité, décrite comme une disposition psychique à la fois féminine et masculine inhérente à tout individu. Nous pouvons donc déjà remarquer le caractère polysémique du terme «androgynie psychique». C'est pourquoi nous procédons à cet exercice de clarification pour que, d'entrée de jeu, les choses soient limpides, même si notre sujet ne favorise pas cette clarté, du fait de sa complexité.

Nous traitons donc de bisexualité, d'hermaphrodisme, d'androgynie mais spécifiquement dans leur aspect psychologique ou psychique. Les auteurs qui s'intéressent au sujet utilisent ces différents concepts sans distinction. Certains vont même jusqu'à supprimer la deuxième partie et entendent tout de même par ce simple mot androgynie de l'esprit.

> (...) l'androgynie psychologique peut-être conçue comme la traduction de cet idéal mythologique sans les termes des catégories de la science. Les théories actualisent d'anciens mythes, mais elles inversent le mouvement qui, dans ceux-là, partait de la fusion des sexes et culminait dans leur division. La psychologie parcourt la mythologie à rebours. (...) les théories sont désormais inspirées par l'idée de la reconquête d'un état originel, et forgent une personnalité dans laquelle s'harmonisent les principes masculins et féminins.[6]

La première définition de l'androgynie que nous proposerons sera celle du Larousse de la psychologie : «Conception de l'humain selon laquelle les différences psychologiques entre individus de sexe masculin et féminin sont considérées comme beaucoup moins importantes que les ressemblances psychologiques entre les individus des deux sexes.»[7] Selon cette définition, les théories de l'androgynie psychologique considèrent que la différence biologique sexuelle n'a pas nécessairement pour conséquence une différence au sein de la psyché. En fait, on considère que ce qui contribue essentiellement à distinguer l'homme de la femme, dans leur esprit et leur comportement, prend sa source dans la culture et l'éducation. Autrement dit, les différences d'attitudes que l'on observe entre les sexes ne sont pas innées mais plutôt acquises.

Selon les défenseurs de la théorie de l'androgynie psychologique, comme nous le verrons plus loin, le fait de s'identifier aux stéréotypes féminins pour une femme et aux stéréotypes masculins pour un homme constituerait un empêchement au développement de la personnalité et ce, dans toute son amplitude, sans égard à aucune prédétermination. La personnalité androgyne, constituée d'un mélange de féminin et de masculin, ne

---

[5] Jean Libis, 1980, *Le mythe de l'androgyne*, Paris, Berg International Éditeur, p.26.
[6] Fabio Lorenzo-Cioldi, 1994, *Les androgynes*, Paris, P.U.F., p.4.
[7] *Grand dictionnaire de la psychologie*, éd.1990, SOUS «androgynie psychologique», Paris, Librairie Larousse.

s'épanouirait pas dans une société où l'homme et la femme se contenteraient de se conformer aux stéréotypes masculins et féminins. La personnalité androgyne prendrait racine dans une part du monde où hommes et femmes pousseraient au maximum leur potentiel sans égard à aucune différenciation.

Voilà ce à quoi nous nous intéresserons : non pas à une bisexualité d'attrait sexuel ni à une androgynie de double génitalité (hermaphrodisme), mais plutôt à cette rencontre dans l'esprit des deux principes, féminin et masculin, ainsi qu'à cette dualité psychologique que constitue l'androgynie psychique. Mais même en ce qui concerne ce dernier terme, il faut encore noter qu'il n'y a pas qu'une seule façon de le définir, comme nous le verrons dans les prochains développements.

1.2.2 De l'androgynie psychique

Il existe dans la littérature un foisonnement d'ouvrages concernant l'androgynie psychologique. Nous avons donc dû procéder à une certaine sélection. Cette sélection comprend trois auteurs, un psychologue et deux philosophes, qui ont posé leur regard sur le sujet qui nous intéresse. Ils ont, d'une part, étudié la question qui nous intéresse dans son aspect historique et, d'autre part, dans son aspect sociologique et psychologique. Cela représente pour nous un survol de la question, suffisamment complet pour procéder à des recoupements entre ces conceptions et celle de Carl Gustav Jung.

1.2.3 L'androgynie selon Fabio Lorenzi-Cioldi

Chercheur en psychologie, Lorenzi-Cioldi, s'intéresse à la personnalité androgyne. C'est dans son ouvrage *Les androgynes*[8] qu'il nous fait part des résultats de toutes ses recherches effectuées sur ce sujet. Ce qu'il remarque, essentiellement, c'est qu'il y a autant de définitions de la personnalité androgyne qu'il y a d'images différentes du personnage androgyne dans les mythes.

D'entrée de jeu, Cioldi nous fait part de la difficulté que représente la recherche sur la personnalité androgyne. Selon lui, les chercheurs qui se sont penchés sur la question étaient ou sont biaisés dans leur recherche, ce qui invalide la crédibilité des résultats de ces travaux. Les questionnaires servant à mesurer l'indice d'androgynie dans la personnalité formulaient dès le départ une distinction claire entre les tempéraments féminin et masculin. Ce qui a des conséquences directes quant au classement des sujets étudiés. Comme il n'y a pas de place, dans ces questionnaires qui visent à déterminer le degré de féminité et de masculinité, pour l'entre-deux (androgyne), il est impossible d'y déceler ce que représente l'androgynie psychique. Dans ces recherches, les femmes se retrouvent donc généralement classées dans le camp des comportements et tempéraments stéréotypés dits féminins et inversement pour les hommes. Selon Cioldi, le problème tient au fait que le paradigme de la différence des sexes était (ou est) assez puissant pour résister aux résultats des recherches qui n'entrent pas nécessairement dans ces deux catégories. Ce paradigme influence fortement toutes les recherches faites sur la personnalité. «Les observations empiriques cadrent parfois fort mal avec le postulat d'une opposition intrinsèque des sexes, mais ce postulat

[8] Lorenzi-Cioldi, *op. cit., Les Androgynes.*

persiste au-delà d'évidences qui ne peuvent être systématiquement reconduites à l'état homosexuel.» [9]

Nous pouvons, selon Cioldi, distinguer deux étapes dans l'approche des études faites sur le sujet, ainsi que trois définitions. À la question : «Quelles origines ont le tempérament féminin et masculin : biologiques ou culturelles ?» Cioldi nous propose deux réponses. Il est important de distinguer deux étapes essentielles à la compréhension du développement du concept d'androgynie psychologique. Ces étapes concernent précisément la question de l'approche, de la conception derrière la recherche, qui peuvent avoir un impact certain sur les résultats.

La première approche consiste à considérer l'origine des tempéraments différents de l'homme et de la femme comme une donnée biologique, la différence au niveau culturel n'en étant que le résultat. La deuxième approche consiste à concevoir la source du masculin et du féminin non pas dans la différence sexuelle mais plutôt dans le conditionnement culturel. Ce qui revient à dire que l'identité de l'homme avec son sexe ne serait en rien reliée au biologique mais bien plus à la culture, cette culture étant elle-même transmise à travers l'éducation. Autrement dit, la différence marquée, s'il y en à une, n'est pas innée mais acquise.

Il est à noter que pour les trois définitions que nous verrons, l'approche adoptée sera la deuxième, celle qui postule que la différence de tempérament entre les sexes est conditionnée par la culture et non par la nature.

---

[9] *ibid.*, p.24.

> Une innovation importante de toutes les approches de l'androgynie concerne l'origine présumée du masculin et du féminin chez l'individu, qui ne doit plus être recherchée dans le dimorphisme biologique, mais dans les normes culturelles qui prescrivent les rôles aux hommes et aux femmes. La théorie de l'androgynie prône en conséquence la dissociation du sexe biologique et du genre culturel : l'identité sexuelle provient de l'extérieur, de la culture et non pas de l'intérieur de l'individu. Dans l'approche classique, le biologique était les deux faces d'une même médaille : le genre ne pouvait brouiller les frontières du sexe. Biologie et culture devaient produire des résultats convergents. [10]

1ère DÉFINITION : ALTERNANCE DES SEXES OU L'ÊTRE CAMÉLÉON

Le premier type de personnalité androgyne que relève Cioldi est défini comme étant capable d'adopter, selon les circonstances, un comportement soit féminin soit masculin, peu importe qu'il soit biologiquement une femme ou un homme. C'est un être doté d'un sexe biologique déterminé mais qui, dans son comportement, sera capable d'ajuster l'attitude ou les gestes à poser, non pas en fonction des comportements correspondant à son sexe mais plutôt à ce qui serait favorable à tel ou tel contexte. Un être qui peut jouer, selon les circonstances, sur plusieurs modes ou plusieurs registres, sans égard à la division classique des sexes ni aux stéréotypes en vigueur. Comme le caméléon, l'androgyne de ce type prendra la couleur de la situation. Cioldi nomme ce type de personnalité androgyne : «coprésence». Il entend par là un individu dans lequel pourra coexister, et ce, en alternance, le mode féminin et le mode masculin, selon ce qui sera le plus approprié. Il serait perçu comme un être flexible à l'adaptabilité infinie, ce qui ferait de lui un être plus libre, plus autonome. «L'androgyne va adopter les compétences de l'un ou de l'autre sexe selon les situations; masculin et féminin sont désormais des

[10] *ibid.*, p.62.

qualités unipolaires et leurs saillances respectives vont être du ressort des situations dans lesquelles pensent et agissent les individus.»[11]

D'après cette théorie, il y aurait d'un côté les êtres sexués, c'est-à-dire les êtres qui adoptent des comportements congruents avec leur sexe, et de l'autre les êtres androgynes, qui eux, adoptent des comportements sans égard à leur sexe. Selon cette conception, l'individu de type androgyne peut, au gré des circonstances de la vie, adopter le comportement le plus cohérent. Selon les tenants de cette théorie, les êtres qui agiraient seulement de manière congruente avec leur sexe seraient en quelque sorte coincés à l'intérieur de ce carcan qui brimerait leur liberté d'agir au-delà des stéréotypes ou de ce qui est socialement accepté. La personnalité androgyne ne serait pas féminine ni masculine, elle serait double en puissance, multiple, plurielle en latence.

La théorie derrière cette première définition de l'androgyne est vivement critiquée par plusieurs chercheurs, essentiellement les chercheurs féministes, entre autres Sandra Bem[12], spécialiste de la question, qui reproche à la conception de l'androgyne «caméléon» de perpétuer la polarité féminin-masculin que voulait ou que doit dépasser l'androgyne. Le problème est que l'individu «caméléon» vit la dualité, entre le féminin et le masculin, non pas en relation avec l'autre mais en lui-même sous la forme d'une lutte intérieure. C'est sur la base de ces critiques que l'on a développé la définition qui suit.

---

[11] *ibid.*, p.70.
[12] Bem S. L., Martyna W. et Watson C.,1976, *Sex-typing and androgynie : further exploration of the expressive domain*, Nebraska, Journal of personality and Social Psychologie, NO.34, 1976, 1016-1023.

2ième DÉFINITION : L'ANDROGYNE DE TYPE FUSION

Comme la théorie de l'androgynie psychologique de type «caméléon» entretenait la dualité sexuelle, ne faisant que perpétuer l'altérité que l'androgyne tente de dépasser, les chercheurs ont tenté l'élaboration d'une nouvelle conceptualisation. Cioldi remarque la formation d'une nouvelle définition : l'androgyne de type «fusion». Cette conception, moins polarisante, comme son nom l'indique, n'implique pas l'adoption d'un comportement soit féminin soit masculin selon les situations, mais apparaît davantage comme un lien qui fait s'unir la polarité sans distinction aucune. L'androgynie de type «fusion» implique l'annulation de toute forme de dualité ainsi que de toute forme de nomination du féminin et du masculin. La personnalité de ce type, contrairement aux personnalités sexuées (qui agissent conformément à leur sexe biologique), ne fera aucune distinction entre un type de comportement et un autre parce que sa personnalité aura fusionné le féminin et le masculin en son sein. Ce type d'androgyne développera ainsi un comportement dénué de tout lien avec la stéréotypie sexuelle. Le geste ou l'attitude qui sera adopté dans une situation donnée ne sera pas un comportement masculin parce que ce serait le plus adéquat, mais un comportement x tout simplement parce que ce sera le plus approprié.

> Si selon la conception de coprésence les qualités masculines et féminines préservaient leurs distinctions et leurs utilités au sein de la personne androgyne, et si elles intervenaient dans des situations dont la teneur sexuée n'était pas remise en cause, selon la conception de fusion, masculinité et féminité interviennent simultanément pour caractériser un comportement original, singulier, que l'androgyne devrait déployer dans toute situation.[13]

[13] *op. cit.* , *Les Androgynes*, p.77.

Cette deuxième définition contemporaine de l'androgynie a, elle aussi, subi la critique de Bem[14]. Ce que l'on reproche à cette conception c'est de perpétuer la dualité et la différence. L'androgyne de type «fusion» ne dépasserait ni ne transcenderait la différence, il l'intégrerait. La dualité sexuelle serait toujours vivante chez ce type de personnalité mais cette fois-ci la polarité se fondrait et serait animée par une seule et même personne et non par un homme et une femme. Pour que l'androgyne de type «fusion» soit viable, la société devrait être exempte de tout présupposé sexuel (du moins en ce qui concerne le tempérament). En réponse à cette difficulté, une troisième définition du concept de l'androgynie psychique prendra donc forme.

3ième DÉFINITION : TRANSCENDANCE, L'ANDROGYNE QUI DÉPASSE LE SEXUÉ

Cioldi définit l'androgyne de type «transcendant» comme celui qui n'est plus double car il évacue toute polarité sexuelle. Il dépasse l'agir pour s'élever jusqu'à la pensée. Il transcende toute dualité des sexes et dépasse la dichotomie faite entre masculin et féminin. L'esprit androgyne n'est plus conçu comme un lieu où peuvent se côtoyer les principes féminin et masculin en alternance, comme nous l'avons vu dans la première définition, ni comme un lieu où se fusionnent masculin et féminin dans une seule personne, mais désormais comme un être qui n'est ni masculin ni féminin. C'est un être qui se distingue de tous les autres, même de ceux du type androgyne, parce qu'il existe indépendamment des schémas sexués. Ce nouveau type d'androgyne s'élève au-delà de toute marque sexuée : il n'est plus associé aux nombreux mythes comme celui de Platon. D'un même élan,

[14] Bem S.L. 1977, *Androgyny and gender- schema theory : a conceptual and empirical integration,* in T.B.Sonderegger Ed, *Nebraska Symposium on Motivation,* Nebraska, University of Nebraska Press.

la conception d'androgynie est intronisée dans certains milieux scientifiques qui, auparavant, ne lui accordaient pas d'importance.

L'androgyne de type «transcendant» se distinguerait particulièrement des autres êtres dit sexués en ce qu'il agirait en accord avec aucun schème impliquant une quelconque division des sexes, ne prédisposant donc pas ses réflexions et son action à la division. On distinguerait des individus sexués qui vivent en accord avec leur sexe, que l'on nomme «schématiques», et des androgynes que l'on désigne alors comme des êtres «a-schématiques». Chez les individus sexués, tous les processus cognitifs se feraient sur la base du schème de la division sexuelle. Le monde serait donc pour eux comme scindé en deux parties distinctes. Pour l'être «a-schématique», il n'y aurait pas d'accord entre les processus cognitifs et un schème représentant la division des sexes.

> Mais, affirment les partisans de l'androgynie, un schème de perception, quel qu'il soit, assume des intensités variables selon les individus. Présent chez tout le monde, car appris à travers les instances de socialisation, la famille et l'école en particulier, les schèmes de genre ne se manifesteraient pas de manière uniforme. La théorie prédit que les individus se distinguent par le degré auquel ce schème leur est accessible. Les individus sexués feraient précisément un plus grand usage de ce schème, qui est pour eux la grille d'interprétation du réel. Leur environnement serait calqué sur la dichotomie du masculin et du féminin.[15]

Il semble bel et bien que l'androgynie prenne forme bien au-delà du mythe platonicien, et cela dans un monde bien réel qui ne contient aucun être double, de forme ronde, avec huit membres et deux sexes. L'androgynie de l'esprit semble dorénavant faire partie de la réalité concrète et elle tend à dépasser la fiction. Par contre, ce type de personnalité semble inclassable

parce que, entre deux, il se trouve dans une forme de néant, un vide existentiel que la psychologie tente de remplir et cela, en lui donnant un point d'ancrage au sein de sa recherche. Un fait demeure : l'androgynie n'est pas un concept qui se résume ni se définit d'un trait de plume.

Une évolution s'est effectuée, entre la conception «caméléon » de l'androgyne, qui s'exprime sous la forme d'une addition des deux genres qui demeurent intacts malgré la rencontre dans un même esprit, et la deuxième conception, qui en vient à évacuer la dualité, représentant l'androgyne comme un être «a-schématique». L'ultime définition de l'androgyne, présentée par Cioldi, nous donne à voir un être qui s'identifie à son sexe biologique mais qui ne va pas construire sa personnalité sur le schème de la division des sexes que la culture transmet.

Cioldi explique la mouvance constante et l'évolution de la définition de l'androgynie psychologique par le fait que la dichotomie sexuelle est fossilisée dans l'esprit et dans les mœurs de nos sociétés. Il faut être prudent car si de la dichotomie nous passons à trois entités qui s'opposent, le problème n'est toujours pas résolu. On remarque, les études avançant, qu'il n'y a pas qu'une manière d'être à soi, d'être soi. Il nous est possible d'adopter un genre féminin schématique lorsque nous sommes une femme ou de nous situer au-delà de la division sexuelle et ainsi être classée androgyne. Il y a entre ces typologies une pléiade de possibilités d'être, entre le noir, le gris et le blanc. «Les études présentées dans ce livre montrent que la frontière qui sépare les types de personnalités masculine et féminine du type «a-schématique» n'est pas aussi imperméable que le prétendent les partisans de

[15] Fabio Lorenzi-Cioldi, *op. cit., Les androgynes*, p. 85.

l'androgynie(...).»[16] Il semble y avoir autant de possibilités d'être femme, homme ou androgyne qu'il y a de groupes différents dans une société donnée.

1.2.4 L'androgyne selon Élisabeth Badinter

Philosophe, essayiste, spécialiste de la condition féminine, Élisabeth Badinter s'intéresse, dans son ouvrage intitulé : *XY de l'identité masculine*[17], à la difficulté pour les hommes contemporains de vivre leur masculinité au cœur d'un patriarcat qui, selon elle, rend son dernier souffle. Selon notre philosophe, la pierre de touche du développement de l'être humain prendrait forme à travers l'androgynie. Badinter la conçoit non pas comme première, c'est-à-dire comme une donnée présente dès la naissance, mais davantage comme le fruit d'un long processus, comme un aboutissement : L'androgynie conçue comme un acquis et non comme innée. Hommes et femmes y atteindraient leur plein développement, le sommet de leur réalisation. Il est à noter que Badinter développe une conception psychologique de l'androgyne à travers l'androgynat, qui représente l'état de celui qui a intégré l'altérité sans toutefois se rendre jusqu'à la fusion. Pour que les choses soient claires, il est important de bien faire la distinction entre l'image mythique de l'androgyne, souvent associée à l'hermaphrodisme, parfois monstrueuse, parfois représentée de façon romantique, et le sens que donne Badinter au terme «androgyne».

C'est une androgynie de l'esprit dans laquelle peuvent alterner le féminin et le masculin et non pas une androgynie dans laquelle se retrouvent simultanément les deux sexes, ni une androgynie de type hermaphrodite. Sans tomber dans la définition négative, il est important d'ajouter, pour

[16] *ibid., p.*229.
[17] Élisabeth Badinter, 1992, *XY de l'identité masculine,* Paris, Odile Jacob.

BIBLIOTHÈQUE ★ UNIVERSITÉ LAVAL ★

rendre limpide notre sujet, que l'androgyne vu par Badinter n'est pas représenté par un être féminisé (efféminé), ni par une femme masculinisée (hommasse), et surtout pas par un être dénué de «caractéristiques sexuelles». L'androgyne psychologique n'est pas un être neutre ni un entre-deux : c'est plutôt un être aux multiples possibles. « Une troisième erreur possible consiste à confondre l'androgyne et le neutre ce qui oblitère totalement le dualisme sexuel. »[18]

Badinter nous parle du processus qui mène à l'androgynie comme celui qui mène à la réconciliation des genres et non à l'osmose des pôles sexuels car elle insiste sur l'importance de la préservation de la dualité pour éviter la confusion, surtout chez les enfants.

Comme nous naissons dans l'indétermination sexuelle, il est risqué d'évacuer la dualité, l'altérité, car elle est essentielle à l'enfant, qui doit être éduqué dans un schéma de genre impliquant l'altérité, une altérité qui va au-delà de la différenciation sexuelle. Autrement dit, il n'est pas suffisant pour un enfant de distinguer son sexe biologique de celui de l'autre. L'identité de l'enfant doit être en accord avec son sexe biologique. Une éducation qui n'en tiendrait pas compte, qui serait faite dans l'indifférenciation, n'est pas saine pour l'enfant. Enfin, ce qui est clair, c'est que faire abstraction de la dualité et lui préférer l'ambiguïté n'est pas la solution mais plutôt une source de confusion.

Pour Badinter, il semble que la différenciation sexuelle soit fondamentale. Non pas qu'il y ait une masculinité et une féminité universellement identiques, mais plutôt une différence et un caractère distincts qui doivent être préservés afin de faciliter la compréhension ainsi que l'assimilation du monde, qui, lui, n'échappe pas à la dualité. Un monde tout en polarité pourra

[18] Élisabeth Badinter, *op.cit., XY De l'identité Masculine,* p 243.

mieux être intégré par un enfant qui aura appris à distinguer le pôle féminin et ses composantes, du pôle masculin.

> S'il est vrai que la division des sexes à été utilisée par le patriarcat comme une arme redoutable contre les femmes, il est non moins vrai que c'est une donnée élémentaire de la conscience identitaire de l'enfant. Le dénier serait courir le risque de la confusion sexuelle qui n'a jamais été propice à la paix entre hommes et femmes. Lui reconnaître le statut d'une étape nécessaire est peut-être le seul moyen de la reconnaissance ultérieure d'une commune bisexualité, autrement dit de la ressemblance des sexes.[19]

Nous ne naissons pas femme ni homme, nous le devenons. Même chose pour l'androgynie : elle n'est pas première ; c'est un aboutissement une réalisation tardive, le but d'une vie, autrement dit l'androgynie est un état que l'on atteint sur le tard.

La première étape qui nous mène à l'androgynie psychique, nous l'avons vu, consiste à passer de l'indétermination sexuelle (celle du nourrisson) à l'intégration du schème de la division des sexes, afin de bien intégrer son identité sexuelle propre. C'est seulement après avoir assimilé son propre sexe, l'identité congruente à son propre sexe, qu'il nous est alors possible de nous rapprocher de l'autre sexe en nous et d'intégrer l'androgynie psychique.

Dans *XY*, Badinter se concentre évidemment sur le masculin. Elle nous parle surtout de l'androgyne au masculin comme étant l'image de l'homme réconcilié, un homme qui aurait fait la paix avec la femme dans le monde et le genre féminin en général, un homme qui aurait fait la paix avec la part féminine en lui. Celui qui ne procéderait pas à cette réconciliation serait un

[19] *ibid.*, p. 245.

homme mutilé, c'est-à-dire à qui il manquerait un morceau, une part d'humanité, une part de féminité. Il en est de même pour la femme. « L'androgyne humain est un être sexué distinct de l'autre qui ne peut intégrer l'altérité que lorsqu'il s'est trouvé lui-même. Certes, jamais homme et femme n'ont été plus ressemblants, jamais les genres n'ont été moins contrastés»[20]

Pour Élisabeth Badinter, l'androgyne contemporain est celui à l'intérieur duquel peuvent librement alterner les caractéristiques féminines et masculines selon le besoin des circonstances. Il n'est absolument pas question d'indétermination, ni d'identité floue, qui constituent un vide existentiel dangereux, risqué, pour l'homme aussi bien que pour la femme et surtout pour l'enfant. Même lorsque l'on atteint l'androgynie psychique, persistent toujours des différences entre l'homme et la femme. «Mais la ressemblance n'est pas l'identité et les différences subtiles subsistent. Les enfants de parents androgynes finissent toujours par les détecter.»[21]

Il est intéressant de remarquer que la conception de l'androgyne développée par Badinter ressemble en plusieurs points à la première définition donnée par Cioldi, celle qu'il nomme : «être caméléon».

1.2.5 L'androgynie selon Jean Libis

Philosophe, Jean Libis nous propose une méta-analyse du concept de l'androgyne à travers toutes les formes qu'il a pu prendre, du mythe jusqu'à la science positive. Il efface en quelque sorte la frontière tracée entre les racines du concept qui remonte jusqu'aux mythes anciens, et son aboutissement dans le monde scientifique. Il fait un survol de toutes les

[20] *ibid.*, p.246.
[21] *ibid.*, p.246.

formes qu'a pu prendre l'androgyne à travers les âges ainsi que dans les nouveaux champs d'intérêt où fleurit ce concept. Pour son analyse, Libis n'exclut pas le discours mythique, où la figure de l'androgyne est en quelque sorte omniprésente. Ensuite il survole la littérature, qui, elle aussi, propose de multiples images de l'androgyne, que ce soit à travers les romantiques allemands, ainsi que le personnage de *Seraphitus-Seraphita,* magnifiquement présenté par Balzac, jusqu'à *Orlando,* que nous propose Virginia Woolf. Jean Libis trace un portrait de l'androgyne revu et corrigé par la psychologie et la psychanalyse, qui proposent l'androgynie soit comme fondement, soit comme aboutissement du développement de la personnalité.

Une des hypothèses de l'ouvrage de Libis consiste à déduire de la mutiplication du thème de l'androgyne, à travers de multiples champs d'exploration, une probable part biologique qui serait à l'origine de ces représentations androgyniques. Pour cela il se réfère au concept d'archétype développé par Jung, qui consiste essentiellement en « (...)une organisation biologique de notre fonctionnement psychique, de la même manière que nos fonctions biologiques, physiologiques suivent un modèle.»[22] L'androgyne serait un archétype, c'est-à-dire une forme de prédisposition de l'esprit, un tatouage de l'inconscient qui ferait en sorte que nous en fassions une probable projection à travers les mythes. L'androgynie, comme image, marquerait notre mémoire dans ses couches inférieures, voire primitives. Autrement dit, les multiples variations sur un même thème, en l'occurrence l'androgynie à travers le mythe, s'expliqueraient par la nature archétypale du concept, comme si l'androgynie était inscrite en nous depuis l'aube des temps.

[22] Richard Evans, 1964, *Entretiens avec C. G. Jung,* avec des commentaires de E. Jones, préface et adaptation de Ph. Coussy, Paris, Payot. Petite Bibliothèque, p.37.

> (...) tout archétype nous semble relié de quelque manière à une logique désirante, soit positive (désir d'être, de faire ou d'avoir) soit négative (désir d'abolition, de mutation, d'exorcisation). L'archétype serait un schème psychique par lequel l'homme en général règle et négocie ses rapports avec le monde, en désamorce les dangers, en résoud les contradictions.»[23]

Voilà le principal postulat que nous propose Libis afin de rendre compte de la résurgence de l'image androgynique à travers la mythologie de tous les temps, dans toutes les sociétés confondues. Comment mettre à jour autrement cet état de fait ? Il fait s'embrasser l'androgynie mythique et ses nouveaux développements, en sciences et surtout en psychologie, parce qu'ils procèdent, selon lui, de la même origine.

Voilà toute l'originalité de son projet : ne pas faire de distinction, ou presque, entre le contenu androgynique des mythes et la présence de ce concept au cœur des sciences positives.

> (...) entre les conceptions élaborées par l'homme de science et les contenus de certains mythes il existe de singulières similitudes. Ce ne serait plus le discours mythique qui viendrait subrepticement troubler l'objectivité du propos scientifique, ce serait plutôt ce dernier qui viendrait paradoxalement confirmer ce que le premier pouvait contenir de prémonitoire.[24]

Il est évidemment extrêmement difficile d'apporter les preuves tangibles d'une quelconque androgynie psychique. Nous devons donc nous rabattre sur ce que l'histoire peut nous offrir, à travers les mythes et la littérature de tout genre. Libis est tout à fait conscient que ces exemples sont de loin insuffisants pour prouver, corroborer l'hypothèse androgynique d'un point de vue scientifique. Un fait demeure, l'archétype de l'androgyne semble assez

[23] Jean Libis, 1980, *Le Mythe De L'androgyne*, Paris, Berg International Éditeurs, p. 28.
[24] *ibid.*, p.94.

puissant pour servir de base à la mythologie, et ce, de manière récurrente, à travers l'histoire, et pour servir de tremplin à de nombreuses théories scientifiques.

C'est ainsi que Libis explique l'intrusion de l'androgynie dans l'horizon scientifique par l'impulsion d'un désir archétypal d'origine lointaine que l'on projette sur l'objet de son étude.

> Toutefois il faut d'emblée émettre ici une réserve. L'idée de bisexualité originelle lorsqu'elle s'épanouit dans un cadre scientifique reste toujours une idée limite, ou si l'on veut, un schème explicatif conçu par voie d'extrapolation inductive ; quel que soit le matériau empirique à partir duquel il s'édifie, il ne présente jamais un caractère de certitude intangible(...) il demeure invérifiable, il est rebelle à toute possibilité d'une expérience cruciale.[25]

Ainsi le discours mythique et le discours scientifique seraient proches parents: leur lien se situerait dans les premières couches de l'inconscient, probablement dans cette partie que Jung a nommé « inconscient collectif ». Le contenu des mythes ne serait donc pas totalement issu de l'imaginaire et la science ne serait pas qu'un pur produit de la raison ; quelque chose d'autre interviendrait dans le développement de chacun de ces discours. La nature de cette chose est indéterminée. Peut-être est-ce pour cela que l'androgyne ne se trouve de réelle place nulle part ailleurs que dans le discours mythique. Autrement, aucun fondement ne peut venir étayer son existence. Le mystère semble indéchiffrable.

Si la racine de l'androgynie ne se trouve pas dans le biologique ni dans les archétypes, on peut tout de même lire dans l'intérêt porté à l'image de l'androgyne un profond désir d'annihiler les différences et les oppositions.

L'androgyne réalisé ou idéalisé serait une manière de dépasser la division sexuelle, celle des contraires, le mariage de ce qui est divisé, le symbole de l'union de ce qui, par nature, est séparé. Quelque chose comme un fantasme réalisé. Un désir profond d'union, de rencontre, de totalité, de paix. Pour Libis, le mythe constituerait la métaphore du malaise profond ressenti par l'humain face à la division sexuelle, qu'il tente d'apaiser avec la construction du mythe. «En effet l'humanité primitive a pu ressentir comme un scandale la différence des sexes.»[26] Le mythe traduirait un profond malaise vécu face à un monde qui semble se scinder entre le noir et le blanc, éros et thanatos, femme et homme. L'androgyne dépasse tout cela, il intègre ce que l'univers est incapable d'unir. Ce que le langage a peine à expliquer, ce que les mots ont peine à dire, puisque la «réalité androgyne » semble dépasser toute réalité, le mythe est à même d'en rendre compte.

> Le mythe se trame dans cet espace pétri d'inconscient qui sépare le désir de la réalité, plutôt que dans le spectacle du monde, spectacle d'ailleurs entièrement façonné par le langage. C'est dire qu'il est moins expression d'une vitalité positive que protestation secrète contre une césure et un désordre. Il est langage du désir, c'est-à-dire du manque.[27]

L'androgyne semble être protéiforme. Il peut prendre selon les circonstances à peu près mille et une formes. Il est parfois représenté comme une sphère avec, d'un côté les attributs sexuels féminins et de l'autre ceux du sexe masculin. Parfois on le représente comme un corps qui possède, l'un à côté de l'autre, ou l'un au-dessus de l'autre, le sexe de l'homme et celui de la femme. Dans certaines images mythiques on présente un corps arborant la poitrine d'une femme et le sexe de l'homme.

---

[25] *ibid.*, p.93.
[26] *ibid.*, p. 98.
[27] *ibid.*, p. 103.

L'androgyne ce serait :

-ce que nous ne sommes pas ou ne sommes plus, c'est-à-dire un être doublement sexué ;

-ce que nous pensons avoir été, un fantasme que nous entretenons, celui qui veut que nous ayons été, à l'origine des temps, au commencement, un tel être ;

-ce que nous voulons être, sachant que nous ne le sommes pas, désirant atteindre un état de plénitude, de totalité, ce qui représente une forme d'idéal ;

-ce que nous serons, ce que nous deviendrons, parce qu'il semble constituer une forme d'aboutissement, d'ultime moment où nous deviendrons des êtres complets ;

-ce que nous devons devenir, parce que nous sommes incomplets, impuissants et faibles lorsque nous sommes monosexués;

-ce qu'il serait affreux d'être, parce que cela représente l'anormal, le non conforme, l'inconnu qui fait peur ;

-ce qu'il faut à tout prix refuser d'être.

Pour Libis, l'androgyne serait en quelque sorte ce qui représente le mieux la profonde blessure que porte en lui chaque humain, celle qui le fait se sentir incomplet. Pourquoi se sent-il ainsi ? Parce qu'il y a l'autre, l'autre sexe, différent de lui à tout jamais. L'être humain est confronté à cette incomplétude, et ce, dès sa naissance. L'androgyne serait alors ce qui agirait comme un baume sur cette blessure qui semble inguérissable. Cette définition rejoint la description platonicienne de l'androgyne. Cet idéal à atteindre ne serait donc pas tant à venir mais plutôt comme quelque chose de passé, ce qui rendrait nostalgique.

> Cumulant les sexes ou plutôt les annulant le plus souvent en les dépassant dans une subtile synthèse. L'archétype androgynique n'implique-t-il pas fondamentalement le désir de nier la différence des sexes inscrite dans une sorte de nécessité naturelle et d'abolir du même coup le drame ontologique qui s'y joue.[28]

Les mots et les images serviraient à combler le vide qui nous effraie, un vide présent entre nous et le monde, entre nous et les autres, entre l'homme et la femme. Les mots apaiseraient le drame de «l'autre», celui qui n'est pas comme moi, ils expliqueraient aussi le choc de l'humain face à l'univers qui lui semble hostile. L'image de l'androgyne serait la cure au sentiment puissant d'incomplétude qu'il ressent. Soit que nous l'imaginions comme originaire et alors nous devenons nostalgiques, soit que nous le percevions comme présent ontologiquement et nous voilà satisfaits, soit que nous le projetions dans l'avenir comme quelque chose à atteindre et nous voilà enthousiastes et prêts à nous diriger dans cette direction. Quel que soit le point de vue adopté, ce qui semble importer c'est d'entretenir une relation d'objet avec cette image, qu'elle soit mythique ou non, ou cette structure, qu'elle soit biologique ou non, la question important finalement peu.

[28] *ibid.*, p. 217.

Chapitre 2

LE PROCESSUS D'INDIVIDUATION JUNGIEN

2.1 INTRODUCTION AU PROCESSUS D'INDIVIDUATION

Notre question de départ mettait en relief l'androgynie psychique, mise en rapport avec le processus d'individuation chez Jung. Est-ce qu'au bout du processus d'individuation, l'individu développe un esprit androgyne ? La première partie de notre travail consistait à mettre en relief différentes définitions de l'androgynie psychologique. Nous voilà donc dans la deuxième partie, celle où nous décrirons, dans la mesure où cela est possible, en quoi consiste ce processus au bout duquel, selon la théorie jungienne, nous deviendrions des individus entiers. La psychologie des profondeurs développée par Jung forme un tout «organisé», «structuré» (à sa manière); il est donc difficile d'en soustraire un élément afin de l'étudier sans devoir expliquer les tenants et les aboutissants de ce concept. Pour rendre compréhensible le déroulement du processus, nous devrons donc survoler plusieurs thèmes reliés au concept.

Ce travail d'individuation consiste essentiellement dans le développement d'un dialogue entre les polarités, qui constituent notre personnalité. Parmi ces polarités nous retrouvons d'un côté la partie consciente de notre psyché et de l'autre la partie inconsciente. Toutes deux doivent en venir à pouvoir s'ouvrir l'une à l'autre. Il doit aussi se créer un lien entre la partie plus sombre de notre personnalité, que Jung nomme «ombre » , et la carapace qui nous protège des autres, qui, elle, se nomme «persona». Une intégration doit se faire entre notre conscience et la partie de notre inconscient que Jung postule être la représentante du sexe opposé. Cette partie se nomme chez la

femme : «Animus» et chez l'homme : «Anima». L'instigateur de ce processus est le «soi». Il est l'archétype qui dirige le processus vers l'atteinte d'une forme de complétude, de totalité. C' est le travail d'une vie. Essentiellement, il s'agit de devenir ce que nous sommes, de développer notre propre personnalité dans son entièreté. C'est le travail d'une vie surtout parce qu'il y a de nombreuses étapes à franchir qui demandent un travail prolongé sur soi-même. Nous terminerons ce chapitre par un élément très surprenant, celui qui consiste à comparer le processus d'individuation à la méthode alchimique de transmutation des métaux.

Ce processus qui se déroule en nous n'atteindra pas nécessairement son but. En fait son importance ne se situe pas nécessairement dans la réalisation de l'unité. Ce qui importe, pour Jung, c'est le chemin pour s'y rendre. Jung le définit comme un : « (...) processus de différenciation qui a pour but de développer la personnalité individuelle. L'individu n'est pas seulement unité, son existence même présuppose des rapports collectifs; aussi le processus d'individuation ne mène-t-il pas à l'isolement mais à une cohésion collective plus intensive et plus universelle.»[29] Dans *Dialectique du moi et de l'inconscient,* il dit : «L'individuation est une nécessité psychologique inéluctable, le poids écrasant et tout-puissant du collectif clairement discerné nous fait mesurer l'attention toute particulière qu'il faut vouer à cette plante particulière nommée individualité.»[30]

Si nous comparions notre personnalité à une pierre nous pourrions dire du processus d'individuation qu'il est l'œuvre d'un sculpteur qui, à mesure qu'il taille ce matériau, découvre ce qu'il renfermait en puissance, en possibilité. Aristote, lui, dirait que ce qui était en puissance dans l'être humain se réalisera à travers le processus. À mesure que ce processus avance, l'individu

[29] C.G.Jung, 1951, *Types psychologique,* Trad. Y. Le Lay; Paris, Buchet-Chastel, p. 449
[30] C.G.Jung, 1964, *Dialectique du moi et de l'inconscient,* Trad. Dr. R. Cahen, Paris, Gallimard, p.78.

se détermine de plus en plus; il en vient à bien distinguer ce qui correspond réellement à ce qu'il est fondamentalement en tant qu'être distinct des autres membres de la société. Devenir «soi», c'est aussi et surtout nous distinguer des autres, dépasser le regard de l'autre, que ce soit celui de notre père, de nos amis ou de notre conjoint. Il est primordial d'en venir à pouvoir nous distinguer de tout cela afin de ne pas nous perdre et nous fondre dans ce que les autres perçoivent de nous, et qui appartient beaucoup plus souvent à eux qu'à nous. Selon Jung, tout ce qui est inconscient est projeté sur les autres. Si notre entourage n'est pas conscient de cela, il devient risqué pour nous de nous identifier aux projections que les autres font sur nous, à ce qui ne nous appartient absolument pas. Il faut, par contre, surtout devenir conscient des contenus que nous projetons sur les autres et qui nous appartiennent. Ce travail de différenciation se déroule entre nous et notre environnement ainsi que dans notre psyché, entre la partie consciente et la partie inconsciente. Ces deux dernières doivent en venir à s'ouvrir l'une à l'autre afin de laisser libre cours à l'énergie qu'elles contiennent respectivement. Pour atteindre et former l'unité de notre personnalité, il est important de faire le pont entre tous les opposés, tous les éléments contradictoires en nous. Ce dont nous évitons de prendre conscience agit souvent contre nous. Pour devenir ce que nous sommes, nous devons affronter tout ce que nous avons refusé et qui se trouve enfoui dans l'ombre. Nous devons aussi faire la distinction, comme nous le disions plus haut, entre ce que nous sommes réellement et la carapace qui nous relie aux autres et qui nous protège d'eux. Cette protection, Jung la nomme : «persona».

Pour Jung, ce processus commence par une pulsion. La tendance à l'individuation fait partie de l'instinct, mais n'est pas réalisée par tous. Selon Jung, sa réalisation n'est pas accessible à tous et ne peut d'ailleurs pas être atteinte à tout âge. Ce serait la tâche de l'âge mûr, c'est-à-dire à partir de

trente-cinq ans. Avant cela, l'énergie de l'individu est consacrée à l'adaptation à son environnement.

Cette pulsion, Jung la nomme: «énergétique psychique». Elle est décrite comme une énergie qui relève de l'instinct et qui se situe au niveau de la psyché. Elle prend plusieurs formes, entre autres la «progression» et la «régression». Ces deux types d'énergie constituent des mouvements nécessaires au développement de la personnalité et à l'équilibre psychique. La progression nous permet de nous adapter au monde extérieur. Elle n'est pas nécessairement synonyme d'évolution. La régression est un mouvement qui nous fait descendre vers l'intérieur de nous-mêmes, sans nécessairement vouloir dire dépression. Voici ce que Jung dit à ce propos:

> On comprend sans plus que la progression et la régression sont des phénomènes de forces. (...) L'intensité de la progression réapparaît dans l'intensité de la régression. Il ne ressort nullement de la nature du point de vue énergétiste qu'il doit y avoir progression et régression de la libido, mais uniquement qu'il doit y avoir des transformations équivalentes. (...) Progression et régression sont donc des processus spécifiques que nous devons concevoir comme dynamiques et qui, comme tels, sont conditionnés par les qualités de la substance.[31]

On pourrait se demander pourquoi l'être s'individualise. Quel est donc le but de ce travail qui a comme objectif le développement de l'individu, et ce, dans ce qu'il a de plus particulier ? Là-dessus, Jung répond que :

> C'est absolument indispensable pour l'excellente raison que sans sa différenciation, que sans son individualisation, l'être demeure dans une condition de mélange et de confusion avec autrui ; dans cet état, il accomplit des actions qui le placent en désaccord et en conflit avec lui-même. Car de tout ce méli-mélo inconscient qui se déroule dans le no man's land qui à la fois

[31] C.G.Jung, 1981, *Énergétique psychique*, Trad. Yves Le Lay, Genève, Georg, p.60-61.

> sépare et rapproche les individus, de tout cet " à peu près ", plus ou moins confusionnel et identificatoire, qui est la monnaie courante de nos interrelations, de toute cette confusion inconsciente des appartenances, émanent une astreinte et une contrainte à vivre et à agir comme la personne que l'on n'est précisément pas. On ne peut alors ni s'accorder et se sentir d'accord avec son mode d'être et d'action, ni en assumer valablement la responsabilité : on se sent dans une situation dégradante de dépendance tant psychologique que morale. Mais le désaccord avec soi-même constitue fondamentalement l'état névrotique et insupportable dont on cherche à se libérer, hors duquel on cherche son salut. Or, une libération de cet état ne peut survenir que lorsqu'on peut exister et agir en conformité avec ce que l'on sent sa vraie nature. Ce sentiment de leur vraie nature, les hommes l'éprouvent tout d'abord de façon peut-être estompée, nébuleuse et incertaine ; mais, leur évolution aidant, il s'affirme en force et en clarté.[32]

Dans les pages qui suivent nous verrons plus en détail les étapes à franchir qui conduisent au développement de la personnalité complète et totale sous l'impulsion du «soi».

2.2 L'INDIVIDUATION OU L'UNION DES CONTRAIRES

La réalisation de notre individuation implique un travail de réconciliation entre tous les pôles opposés dans notre psyché, lieu où des entités contraires pourraient lutter entre elles et influencer notre agir sans que nous nous en rendions compte. C'est pourquoi il est essentiel que nous procédions à un certain inventaire des forces agissantes, qu'elles soient conscientes ou non, et que nous les mettions en rapport entre elles afin qu'un certain équilibre se crée.

---

[32] *ibid.*, p.220-221.

Tant que nous sommes inconscients des forces qui agissent en nous, nous demeurons à leur merci. Comme nous avons tendance à projeter sur les autres ce qui, en nous, est encore au niveau inconscient, il est donc très important de procéder à ce travail afin de bien distinguer ce qui nous appartient vraiment de ce qui appartient aux autres.

Quels sont donc ces contraires qu'il nous faut absolument réunir ? Dans un premier temps, nous allons concentrer notre attention sur l'union entre le conscient et l'inconscient, qui doivent pouvoir développer une forme de dialogue entre eux. Ensuite notre attention se dirigera vers la rencontre de l'ombre avec le moi, c'est-à-dire la rencontre entre la partie sombre en nous, celle que nous tentons désespérément de cacher aux autres et à nous-mêmes et le moi qui représente la conscience. Une autre distinction interviendra entre la persona, le moi et la partie inconsciente de notre personnalité. Nous devrons également intégrer le pôle sexuel psychique opposé à notre sexe biologique. Enfin la dernière étape consistera à intégrer le «vieux sage» et la «grande mère» qui sont tous deux annonciateurs du point culminant du processus d'individuation.

Ce processus, qui fait en sorte que l'union des principes opposés participe à quelque chose de plus grand, n'est pas sans rappeler la théorie d'Héraclite selon laquelle tout proviendrait de l'union des contraires. Ce principe se nomme : «énantiodromie». On le retrouve, et cela d'une manière beaucoup plus achevée, dans la pensée orientale. Richard Wilhelm, spécialiste de la philosophie orientale, nous cite un passage du *yi-king* : «Ces oppositions entre le ciel et la terre, l'esprit et la matière, l'homme et la femme réalisent par leur équilibre la création et l'éclosion de la vie.»[33] Même si Jung tente par tous les moyens d'intégrer cette notion d'union des contraires dans le but de réaliser le plein potentiel de la personnalité humaine, un fait demeure :

> Malheureusement notre esprit occidental en conséquence de son manque de culture dans cette perspective n'a pas encore trouvé une notion et encore moins une dénomination pour exprimer l'union des contraires à mi-chemin, cette cheville ouvrière fondamentale de l'expérience intérieure telle que l'exprime par exemple le " Tao " des Chinois. Une telle union des contraires constitue à la fois le fait le plus individuel et l'accomplissement le plus rigoureux, le plus universel de la vie en nous et de son sens.[34]

Selon Jung, plus le contraste entre les différentes entités de notre psyché est grand, plus l'énergie déployée par leur confrontation sera grande; ce qui donne à penser qu'une personnalité tiraillée par des tendances très contradictoires est d'autant plus riche en puissance.

2.2.1 Conscient et inconscient

La conscience est un acquis et non un donné. «L'inconscient a précédé le conscient, il constitue le donné primordial d'où ne cesse de surgir le conscient. Ainsi donc, le conscient ne s'édifie que secondairement. Les enfants commencent leur existence dans l'état d'inconscience, et se développent progressivement dans le domaine du conscient».[35]

La plus grande partie de notre psyché demeure inconsciente. Cette partie agit et utilise un langage bien différent de celui de la conscience. Son mode d'expression est celui de l'image, du fantasme et du mythique. L'inconscient s'exprime à travers les rêves, les «actes manqués», surtout en sourdine, malgré nous, et ce, tant que nous ne lui accordons pas l'espace et l'écoute dont il a besoin. Généralement son contenu nous effraie, nous avons le

---

[33] Richard Wilhelm, 1973, *Yi-King*, Trad. Étienne Perrot, Paris, Librairie de médicis, p.180.
[34] Jung, Op.cit., *Dialectique du moi et de l'inconscient*, p. 186.
[35] Yolande Jacobi, 1950, *Psychologie de Carl Gustav Jung*, Trad. V. Baillods, Genève, Édition du Mont Blanc, p.31-32.

sentiment que ce qui surgit de lui ne nous appartient pas, tant il contient et retient des éléments qui nous semblent étrangers. L'inconscient est un lieu où toutes les contradictions peuvent exister et cohabiter sans difficulté. Voici ce que dit Jung à propos de la relation entre la conscience et l'inconscient :

> Le rêveur pourrait entrevoir que ce conflit, en apparence insoluble, n'est dû peut-être qu'aux présupposés qu'entraîne notre forme d'esprit - chaque forme d'esprit en effet comporte ses avantages et ses limitations dépendant du lieu et du temps. Les images en apparence complexes du rêve pourraient alors se révéler aisément comme l'expression imagée d'une espèce de bon sens instinctif, la première esquisse d'une élaboration raisonnable de pensée à laquelle un esprit plus mûr aurait pu tout aussi bien aboutir par des démarches conscientes. En tout cas la philosophie chinoise depuis très longtemps à fait sienne une pareille notion. L'élaboration imagée, singulière, mais singulièrement pertinente, donnée à la pensée de notre rêve est une prérogative de cet esprit naturel et primitif qui vit en chacun de nous et qui n'a pu être obscurci que par un conscient unilatéralement développé.[36]

Une des hypothèses toute personnelles à Jung consiste à postuler qu'il y a une partie de notre psyché qui serait composée de sédiments anciens, c'est-à-dire que nous viendrions au monde non pas avec un esprit «tabula rasa», mais avec un certain bagage légué par nos ancêtres. «L'inconscient ne se compose pas seulement des éléments refoulés, mais aussi de tous les éléments psychiques qui n'ont pas atteint le seuil de la conscience.»[37] C'est un bagage hérité de notre famille, de notre nation, qui descendrait de la race humaine ainsi que des animaux. Cela aurait pour conséquence que notre esprit serait, en quelque sorte, préformé par la vie et l'esprit de nos aïeux. Il serait marqué par certaines images ancestrales qui y seraient tatouées. Ces prédispositions Jung les appelle : «archétypes». Nous nous attarderons plus longuement sur les différents archétypes répertoriés par Jung au sein de sa

[36] Jung, *op.cit., Dialectique du moi et de l'inconscient,* p.134.

littérature. Comment a-t-il eu cette intuition ? En analysant de nombreux rêves, en étudiant la mythologie de plusieurs origines, il a répertorié plusieurs thèmes récurrents, soit à travers l'histoire soit entre tous les patients dont il analysait les rêves.

> Il faut constater qu'il existe des thèmes c'est-à-dire des figures typiques, dont on peut trouver la trace loin dans l'histoire et même dans la préhistoire... Ils me semblent appartenir de façon absolue aux facteurs structurels de l'inconscient humain. Sans cela je ne saurais expliquer leur présence universelle et partout identique à elle-même[38]

De l'autre côté, il y a la conscience qui semble émerger de l'inconscient. Elle est, pourrait-on dire, flottante, dans une mer nommée inconscient. Elle peut parfois être submergée par cette mer qui n'est pas toujours d'huile. Notre conscience est, en quelque sorte, tributaire de l'inconscient qui représente une force plutôt stable. Comme c'est une nouvelle acquisition, en cas de trouble, étant la première au front, c'est souvent elle qui encaisse le choc. Elle peut même aller jusqu'à se perdre, parfois en partie, parfois totalement, dans l'inconscient. Selon Jolande Jacobi, une proche collaboratrice de Jung, on pourrait comparer la conscience à «l'épiderme de la vie psychique».

En fait, le processus d'individuation consiste à laisser émerger les contenus de l'inconscient et à les intégrer à la conscience. Pour ce faire, celle-ci doit s'ouvrir au langage qu'utilise l'inconscient afin d'entamer un dialogue dynamique avec son «alter ego ». Le but n'est pas d'épuiser le contenu de l'inconscient car son activité ne cesse jamais ; ce qu'il faut, c'est lui permettre de s'exprimer ouvertement. C'est par la conscience que passe le processus

---

[37] Jung, 1938, *Le moi et l'inconscient*, Trad. A. Adamov. Paris, Gallimard, p. 10.
[38] Jung, 1953, *La guérison psychologique*, Préface et adaptation du Dr, R. Cahen, Paris, Librairie de L'Université, Genève et Buchet Castel, p.250.

d'individuation qui a pour but de construire un pont entre elle et l'inconscient.

> Pour Jung, devenir conscient ne vise donc pas à résorber l'inconscient mais à permettre le fonctionnement satisfaisant de la structure psychique. Il s'agit d'un système d'échange dont l'optimum varie grandement d'un individu à l'autre, mais qui, de toute façon, conditionne la santé de chacun.[39]

Une tension se crée alors entre la conscience et l'inconscient, ces deux entités se trouvant désormais en équilibre. Tel est le but du processus d'individuation.

> Dans la mesure où (ce processus) se déroule en règle générale de façon inconsciente, ainsi qu'il l'a toujours fait, il ne signifie ni plus ni moins que la transformation d'un gland en chêne, d'un veau en vache et d'un enfant en adulte. Mais si ce processus d'individuation est rendu conscient, le conscient doit être alors confronté avec l'inconscient, en vue de trouver un équilibre entre les contraires. Ces symboles sont créés par l'inconscient et seront amplifiés par le conscient et sa médiation.[40]

L'individuation prendrait forme dans l'inconscient pour ensuite culminer dans la conscience. Pour Jung, l'individu est complet à partir du moment où est reconnu le caractère autonome et distinct de l'inconscient, et où la conscience s'accorde avec cet élément que Jung appelle : le soi.

En fait, l'union des contraires, que représente celle de la conscience avec l'inconscient, a pour but la formation d'une nouvelle entité complète qui ne nie pas ses composantes mais qui les intègre. Jung appelle : « fonction

[39] Elie G. Humbert, 1983, *Jung,* Paris, Édition Universitaire, Presse Pocket, p. 123.
[40] Jung, 1964, *Réponse à Job* , poste face d'Henri Corbin, Trad. Dr. Roland Cahen, Paris, Buchet Chastel, p.234-235.

transcendante » le phénomène permettant un échange entre la conscience et l'inconscient. Elle consiste essentiellement à rendre possible l'échange entre le monde extérieur et le monde intérieur. Cette fonction agit comme autorégulatrice de toute la dynamique psychique. La fonction transcendante est d'une importance capitale pour le bon déroulement de l'individuation, car, à partir du moment où le dialogue est entamé entre les deux principales parties de la psyché, certains conflits peuvent entraver l'individuation et c'est là qu'intervient la fonction transcendante.

2.2.2 LE MOI, LA PERSONA ET L'OMBRE

LE MOI

Le centre de notre conscience se nomme le moi. Ce noyau conscientiel doit s'ouvrir à deux éléments constitutifs de la psyché. Premièrement à la persona et deuxièmement à la partie plus sombre de l'inconscient l'ombre. Voyons, dans un premier temps, comment doit s'effectuer ce travail, et de quoi ces instances sont constituées.

Le moi est, en quelque sorte, le noyau autour duquel gravite tout ce que peut contenir la conscience. Il n'est pas cependant la conscience elle-même, il en fait simplement partie. Il est à cheval entre le monde extérieur et le monde intérieur, entre la conscience et l'inconscient. «Sous le terme de moi, il faut comprendre ce facteur complexe auquel se rapportent tous les contenus de la conscience. Il forme en quelque sorte le centre du champ de la conscience et, pour autant que ce dernier embrasse la réalité empirique, le moi est le sujet de tous les actes de consciences personnels».[41] Le moi est un acquis de l'émergence de la conscience du monde inconscient. Parce qu'il est un peu

comme un échappé de l'inconscient, le moi doit l'affronter et se différencier de lui pour éviter d'être aspiré et de retourner dans l'oubli et la confusion.

> La psyché est un système des plus dynamique; une énergie des plus puissante anime cet esprit, une énergie créée par les forces opposées qui luttent entre elles. Jung appelle cette puissance : «énergie psychique» ; voilà ce qu'il en dit : «ensemble des forces qui animent et relient toutes les formes et toutes les activités du système psychique» .[42]

Jung, au début de sa carrière, appelle aussi cette énergie «libido», comme Freud. Par contre, la définition qu'il en donne dépasse le concept freudien de libido qui représente essentiellement l'énergie sexuelle. Pour Jung, tous les éléments de la psyché constituent autant de sources d'énergie qui doivent être canalisées afin qu'aucune ne domine l'autre. Jung nomme chacune de ces forces «complexe». Chacun de ces complexes dégage un potentiel énergétique dont on doit prendre conscience afin de ne pas être dominé par lui.

> Il (le complexe) comprend de nombreuses associations connexes caractérisées par un même accent émotif et dépendant à leur tour, d'une part des dispositions primordiales personnelles, d'autre part d'expériences reliées de façon causale à l'entourage. Chaque complexe représente, tant au point de vue individuel que phylogénique, une sorte de point névralgique, un centre de perturbation fonctionnelle qui dans certaines circonstances externes et internes, devient virulent, capable de s'emparer de tout l'équilibre psychique et de mettre sous son emprise l'individu tout entier.[43]

---

[41] C.G.Jung, 1980, *AION*, Trad. Étienne Perrot, Paris, Albin Michel, p. 15.
[42] Yolande Jacobi,1950, *LA PSYCHOLOGIE DE C.G. JUNG*, Trad. V.Baillods, Neuchâtel, Delchaux et Niestle, p. 63.
[43] *ibid.*, p.63.

Le moi est un complexe parmi plusieurs autres. Il habite essentiellement la conscience. C'est lui qui accueille et prend en charge l'énergie déployée par l'intégration des autres complexes, qui passent de l'inconscient à la conscience. Il est grandement influencé par les éléments avec lesquels il prend contact. Il se développe et se modifie à mesure que l'ouverture à l'inconscient se fait. Chaque fois qu'il entre en relation avec un complexe qui surgit de l'inconscient, il se métamorphose. «Nous pouvons considérer le moi comme un complexe de représentations et de notions assurant l'impression d'identité et de continuité dans le temps et dans l'espace; c'est le fruit d'un lent processus d'unification de personnalités parcellaires.»[44]

LA PERSONA

Le moi se situe un peu comme enclavé entre la persona d'un côté et l'ombre de l'autre. La persona est ce que le moi désire laisser voir aux autres et l'ombre, ce qu'il refuse et enfouit dans l'Inconscient.

La persona pourrait représenter notre carapace, ce qui nous protège du monde extérieur. Elle nous relie au monde, mais elle ne correspond pas à notre personnalité profonde. La persona est un masque qui nous permet de nous adapter aux différentes situations de la vie courante, à tout ce qui a un caractère public, où nous devons parfois adopter certains comportements qui nous permettent d'être en harmonie avec la société. La persona n'est qu'une façade, elle n'est pas représentative de ce qu'est réellement l'individu. Jung nous fait remarquer qu'à propos de la persona plusieurs se méprennent et s'identifient totalement à ce masque sans profondeur. La confusion se fait dans l'autre sens aussi; beaucoup ont tendance à prendre l'image extérieure

[44] Jung, 1968, *LES TYPES PSYCHOLOGIQUES*, préface et traduction d'Yves Le Lay, Librairie de l'Université, 3ieme éd., Genève, Georg, pp.456-457.

(ce que laisse entrevoir un individu) comme étant représentative de la personnalité entière. «On peut dire sans trop d'exagération, que la persona est, ce que, quelqu'un n'est pas en réalité, mais ce que lui-même et les autres pensent qu'il est.» [45]

La persona est un élément important de notre personnalité. Elle peut être dangereuse pour nous à partir du moment où nous nous identifions à elle comme étant l'essence de notre personnalité. Elle devient par contre un outil indispensable dès que nous nous différencions d'elle et la concevons désormais seulement comme une «vitrine» de ce que nous sommes réellement. Jung soulève les difficultés que représente l'identification de ce masque. Comme tout complexe, elle devient utile à partir du moment où nous pouvons en disposer comme d'une fonction perçue comme telle et soumise au contrôle de notre volonté. Dans la société actuelle, où l'on valorise essentiellement l'image et dans laquelle la superficialité est de mise et la profondeur douteuse, on peut remarquer une certaine inflation de la persona chez les individus ou, à tout le moins, une tendance marquée à accorder beaucoup d'importance à cette fine couche de notre personnalité qui, finalement, ne devrait servir qu'à nous protéger en certaines occasions. La persona est en quelque sorte ce qui nous permet de jouer différents rôles. Elle est le reflet des contenus émergés de l'inconscient collectif, cette couche profonde de la psyché où est accumulée la mémoire de nos ancêtres.

> J'ai désigné du nom de persona ce fragment de la psyché collective dont la réalisation coûte souvent tant d'efforts. ce terme de persona exprime très heureusement ce qu'il doit signifier puisque originairement, la persona désignait le masque que portait le comédien, et qui indiquait le rôle dans lequel il apparaissait(...) Quand nous nous mettons à la tâche d'analyser la persona, nous détachons, nous soulevons le masque, et découvrons que ce qui semblait être individuel était

[45] Jung, 1981, *Gesammelté Werke,* Suisse, Walter Verlag, 9/1, S 221.

> au fond collectif ; en d'autres termes, la persona n'était que le masque d'un assujettissement général du comportement à la coercition de la psyché collective. Il faut d'ailleurs bien se rendre compte, si l'on va au fond des choses, que la persona n'est rien de «réel». Elle ne jouit d'aucune réalité propre; elle n'est qu'une formation de compromis entre l'individu et la société.[46]

Le moi peut avoir tendance à s'identifier à la Persona. Une des conséquences du processus d'individuation est de différencier le centre de la conscience de cette instance théâtrale de notre personnalité. «Comme notre conscient – conformément au style occidental – est pour l'essentiel orienté vers le monde extérieur et seulement réceptif à ce qui en vient, les éléments du monde intérieur gisent dans l'obscurité et demeurent dans l'ombre.»[47]

L'OMBRE

D'un côté il y a la persona, cette facette de notre personnalité construite avec des matériaux sélectionnés avec soin dans le but de projeter l'image la plus favorable possible. De l'autre, nous retrouvons cette entité, celle qui recueille tout ce dont la conscience (le moi) et les exigences de la persona n'ont pas voulu. Cette entité se nomme «ombre», elle constitue le pôle opposé au moi. Ce dernier est éclairé par la lumière de la conscience tandis que l'ombre, comme son nom l'indique, se trouve dans la noirceur de l'inconscient. L'ombre est composée de deux parties: l'une personnelle et l'autre collective. Le contenu de l'ombre, tant qu'il s'y trouve, est projeté à l'extérieur, c'est-à-dire que tant que nous ne prendrons pas conscience, par exemple, que nous sommes égoïstes, nous aurons tendance à remarquer l'égoïsme des autres et à le leur reprocher. Tout ce que contient l'ombre que la conscience n'a pas

[46] Jung, *op. cit., Dialectique du moi et de l'inconscient*, p.84.
[47] *ibid.*, p. 171.

éclairé sera projeté sur les autres. Jolande Jacobi se prononce ainsi à ce sujet:

> La confrontation avec l'ombre consistera donc pour l'individu à prendre conscience, par une critique sans merci, de son être propre. Toutefois, commandée par le mécanisme de projection, l'ombre apparaît, comme tout ce qui ne nous est pas conscient, transférée sur un objet : ainsi c'est toujours «l'autre qui à tort», lorsque l'on n'a pas conscience que l'obscur se trouve en nous-mêmes. Il faut s'attendre à ce que la prise de conscience de l'ombre se heurte tout d'abord en cours d'analyse à la plus grande résistance de la part de l'analysé, qui ne peut souvent pas supporter l'idée que tout ce côté sombre fait partie de lui-même.[48]

L'ombre est : «l'ensemble de ce que le sujet ne reconnaît pas et qui le poursuit inlassablement.»[49] Il est à noter que l'ombre ne contient pas que des éléments négatifs dont nous pourrions avoir honte. Elle contient aussi tout ce que la conscience ne peut contenir, ainsi que tout ce que le moi n'est pas. C'est pourquoi lorsqu'une partie de l'ombre est intégrée à la conscience on remarque une différence, un bouleversement dans le comportement. La personnalité s'en retrouve pour quelque temps déstabilisée.

> Si les tendances refoulées de l'ombre n'étaient que mauvaises, il n'y aurait pas de problème du tout. Or l'ombre est, en règle générale, seulement quelque chose d'inférieur, de primitif, d'inadapté et de malencontreux, mais non d'absolument mauvais. Elle contient même certaines qualités enfantines ou primitives qui pourraient dans une certaine mesure raviver et embellir l'existence humaine.[50]

---

[48] Yolande Jacobi, *op. cit., La psychologie de Carl Gustav Jung,* p.124.
[49] Jung, *op. cit., La guérison psychologique,* p. 267.
[50] Jung, 1958, *Psychologie et Religion* ,Trad. Bernson et Cahen, Paris, Buchet-Chastel, p. 157.

La réalisation de notre personnalité comporte plusieurs étapes. Ce processus qui nous pousse à l'individuation requiert l'intégration, l'union ou du moins le dialogue entre les différentes composantes de notre psyché. Le moi se doit de rencontrer la persona afin de s'en distinguer, il doit aussi être capable de se rapprocher de l'ombre, de la reconnaître comme étant une partie du soi, afin de ne pas être contrôlé par elle. L'union de chacune de ces instances à son opposé doit se faire, sinon le pôle le plus fort dominera l'autre et contrôlera la personnalité de l'individu. L'individuation culmine avec la réalisation du soi, qui intègre toutes les parties de la psyché. Le soi est l'entité qui peut porter tous les contraires. Par contre il ne se réalise pas tant que toutes ces polarités n'ont pas été intégrées à la conscience.

2.2.3 L'ANIMUS ET L'ANIMA

Avant que le processus d'individuation ne soit entamé, nous pourrions dire de notre personnalité qu'elle est multiple, en ce sens qu'elle comporte plusieurs pôles qui ne sont pas reliés entre eux. Jung postule même que, à l'origine, l'esprit humain a pu être habité par une collection «d'esprits» plus ou moins opposés entre eux et que l'unification en une seule psyché est le résultat d'une lente évolution. L'animisme ne serait que le résultat de la projection de ces multiples esprits sur la nature environnante. Le but du processus est de réaliser une connexion entre ces différentes composantes que Jung appellera le «soi». Ainsi nous abordons une nouvelle étape du processus, celle de la rencontre avec cette dimension de la psyché que Jung a appelée l'«âme» et qui est, selon lui, sexuée. Celle de la femme serait masculine et celle de l'homme féminine. Il nomme respectivement ces deux entités : «Animus» et «Anima». Voici comment Jung explique quelle intuition lui a inspiré la possible existence de l'autre sexe dans la psyché :

> (...) peut-être mon inconscient a-t-il formé une personnalité qui n'est pas moi, mais qui voudrait s'exprimer et manifester sa propre opinion. Je savais que la voix provenait d'une femme, et je la reconnus pour être la voix d'une malade psychopathe très douée qui éprouvait un fort transfert à mon égard. Elle était devenue un personnage vivant à l'intérieur de moi-même (...) Je réfléchis que «la femme en moi» ne disposait pas d'un centre de la parole, et je lui proposai de se servir de mon langage. Elle accepta cette offre et exposa aussitôt son point de vue dans un long discours. Je fus extrêmement intéressé par le fait qu'une femme, qui provenait de mon intérieur, se mêlât à mes pensées (...) Plus tard, je compris qu'il s'agissait d'une personnification typique ou archétypique dans l'inconscient de l'homme, et je la désignais du terme d'anima. J'appelais la figure correspondante dans l'inconscient de la femme, animus.[51]

L'intégration de l'altérité sexuelle constitue la dernière étape avant la réalisation du soi. L'animus et l'anima sont, au même titre que l'ombre, des archétypes ou complexes appartenant à l'inconscient. Ils risquent donc d'être projetés tant qu'ils demeureront inconscients.

> Il demeure cependant difficile de se faire une idée de l'âme en tant que fonction ou complexe de fonctions; nous pourrions dire par analogie que la persona et l'anima sont des ponts qui permettent au moi d'entrer en rapport tant avec l'objet externe qu'interne. Ce sont des complexes très difficiles à modifier et ils restent souvent inconscients pour le sujet et identiques à eux-mêmes toute une vie durant.[52]

Pour identifier la nature de cette entité sexuelle au sein de notre psyché, nous devons donc être attentifs aux projections que nous avons tendance à faire sur les personnes de l'autre sexe, en particulier. Souvent nous faisons porter par ce dernier des éléments qui ne lui appartiennent pas, c'est-à-dire

---

[51] Jung, 1967, *Ma vie souvenirs, rêve et pensée,* recueillis par Aniela Jaffé, Trad. Dr R. Cahen et Y. Le Lay : Paris, Gallimard, p. 215-218.
[52] Jung, *op.cit., L'homme et ses symboles,* p.180.

le contenu de notre animus ou de notre anima. «Tous ces aspects de l'anima ont la même propriété que ceux de l'ombre, ils peuvent être projetés en sorte qu'ils apparaissent à l'individu comme des qualités que posséderait telle femme réelle. »[53] Jung explique ainsi ce phénomène que l'on appelle «tomber en amour» ; l'anima chez l'homme, alors inconsciente, se trouve projetée sur une femme qui devient en quelque sorte le miroir de l'homme. Ce même homme se retrouve et se reconnaît alors dans cette femme et risque de s'y perdre. Ce phénomène se produit aussi longtemps que la projection a cours. Autrement dit la personne qui aura l'impression de se reconnaître dans l'autre le fera tant qu'elle n'aura pas rapatrié son altérité (animus, anima) dans sa propre personnalité. Chez l'homme, l'anima serait l'expression de son éros, disons d'un caractère plus sentimental. Chez la femme l'animus serait un représentant du logos, il aurait des prétentions intellectuelles.

L'animus et l'anima «doivent être reconnus et acceptés en tant que personnalités parcellaires relativement indépendantes. Ils ne peuvent pas s'intégrer au conscient tant que leurs contenus sont ignorés de celui-ci. La confrontation doit amener leurs contenus au grand jour.»[54] Cette contrepartie sexuelle de notre âme est constituée, d'une part, des images et du contact avec la mère pour l'homme et avec le père pour la femme, ainsi que de toutes les expériences vécues avec des membres du sexe opposé. D'autre part, pour Jung, notre âme serait aussi chargée de contenus anciens. À ce propos voici l'hypothèse de Jung :

> Il n'est pas d'expérience humaine, on le sait - et aucune expérience n'est d'ailleurs possible -, sans l'adjonction d'une disponibilité subjective. Mais en quoi consiste, et où réside cette disponibilité subjective à l'expérience ? Elle consiste en dernier

[53] Ouvrage collectif du cercle Psychanalytique de Montréal, 1977, *Transformation,* Montréal, Édition de l'Aurore. 1977, p.100.
[54] *ibid.*, p.198.

> recours en une structure psychique innée qui est le facteur permettant à l'homme en toute généralité, de faire et de vivre une telle expérience. Ainsi, toute la nature de l'homme présuppose la femme et sa nature, aussi bien physiquement que psychiquement. Le système vivant appelé homme est à priori adapté à la femme, axé sur la femme, de la même façon qu'il est préparé à vivre dans un certain monde où se rencontrent l'eau, la lumière, l'air, le sel, les hydrates de carbone, etc. La forme et la nature du monde dans lequel l'être naît, grandit, sont innées et préfigurées en lui sous forme d'images virtuelles. (...) Ces images virtuelles sont comme le sédiment de toutes les expériences vécues par la lignée ancestrale; elles en sont le résidu structurel, non les expériences elles-mêmes. C'est du moins ce que nous permettent de conjecturer nos connaissances dans leur état actuel.[55]

Il y aurait donc, en chaque être humain, une prédisposition psychique qui le rendrait apte à recevoir l'information concernant l'autre sexe. Si nous sommes biologiquement femme, il y aurait en nous une possibilité d'être en mode homme. Ne pas prendre conscience de cette possibilité donne libre cours à cette fonction d'agir comme bon lui semble, et ce, hors du contrôle de notre moi conscient.

Voici, selon Emma Jung, les exigences du processus d'individuation : «rendre consciente ces composantes essentielles de notre âme, les différencier et les développer afin que leur puissance archétypale s'intègre harmonieusement à la psyché individuelle.»[56]

L'animus et l'anima contrebalancent la personnalité extérieure, appelée persona. Ils représentent, chacun respectivement, habituellement son contraire. Souvent les traits féminins que l'homme porte en lui ne seront pas ceux qu'il extériorisera facilement. Les pressions extérieures, celles de la

[55] *ibid.*, p. 148-149-150.
[56] Emma Jung et James Hillman,1981, *Animus Anima,* Paris, Édition Seshers, p. 189.

famille et de la société en général, ne stimulent ni ne favorisent l'intégration du pôle opposé de notre personnalité. Pour ces différentes raisons, hommes et femmes ont donc parfois tendance à refouler ce côté d'eux-mêmes.

L'animus et l'anima sont pour Jung :

> (...) un système de fonction agissant de manière à compenser la personnalité extérieure; c'est en quelque sorte une personnalité interne présentant des qualités qui échappent à la personnalité extérieure, consciente et manifeste. Ce sont ces qualités féminines chez l'homme, masculines chez la femme qui, normalement et dans une certaine mesure, sont toujours présentes mais ne trouvent pas leur place chez un être tourné vers l'extérieur parce qu'elles gênent l'adaptation à son milieu ou à l'idéal établi. Cependant, le caractère de ces figures n'est pas seulement déterminé par les tendances qui sont celles de l'autre sexe, mais il est aussi conditionné par les expériences que chacun fait au cours de sa vie avec ses partenaires de même sexe ainsi que par la représentation collective innée que l'homme porte en lui de la femme, et la femme de l'homme.[57]

Jung ne se préoccupe pas de fonder sa théorie de l'animus et de l'anima sur des bases biologiques. Selon lui, cette âme en nous qui porte l'autre sexe est un phénomène psychique réel. Déterminer s'il est fondé physiologiquement ou non constitue un autre débat qui se situe à un autre niveau. À ce propos, un spécialiste de la pensée jungienne, André Nataf se prononce :

> Si l'anima ne s'identifie pas à un complexe maternel, témoigne-t-elle alors de notre bisexualité ? Jung écrit que l'anima résulte probablement - insistons sur le probablement - de la minorité des gènes féminins que l'homme porte en lui. (...) Jung ne se préoccupe cependant pas de fonder biologiquement l'anima. Il ne s'agit pour lui, que de décrire une réalité psychique qui se manifeste expérimentalement. L'anima, dit-il est le résidu structurel vécu par la lignée ancestrale.[58]

[57] *ibid.*, p. 66.
[58] André Nataf, *Jung*, Édition MA, Paris,1985, p25.

Comme nous l'avons vu plus haut, notre esprit serait prédisposé à la rencontre de l'autre sexe sous forme d'images virtuelles présentes dès la naissance dans notre psyché. À partir du moment où notre moi se différencie de l'animus et de l'anima, il lui est possible d'entrer en communication avec cette altérité et de l'intégrer comme une entité autonome. Tant que le contenu de l'âme demeure indistinct du moi, la confusion règne, et ce même contenu risque de perturber la conscience à son insu. Il est essentiel pour le moi de se distinguer de la persona; le même travail doit s'opérer entre l'âme et le moi. L'âme et l'ombre nous permettent d'entrer en contact avec notre monde intérieur (inconscient), comme la persona avec le monde extérieur. En rapatriant toutes les projections que nous faisons sur le monde environnant, nous contribuons à la reconnaissance du soi. Jolande Jacobi nous entretient de cette étape cruciale où nous retirons nos projections:

> Il ne s'agit pas d'un sentiment d'auto complaisance, de suffisance, mais d'une connaissance de soi. Lorsqu'on a découvert et rendu consciente en soi la partie de sexe opposé dans sa propre âme, on tient mieux en main ses émotions, ses affects. Cela équivaut en premier lieu à une réelle indépendance, bien qu'en même temps à la solitude, cette solitude de l'homme «libre intérieurement», qu'aucune relation d'amour ou d'amitié, qu'aucune association ne peut plus enchaîner, pour qui l'autre sexe n'a plus rien d'inquiétant ni de mystérieux, parce qu'il en a reconnu les traits essentiels dans les tréfonds de sa propre âme.[59]

[59] Yolande Jacobi, *op. cit., Psychologie de Carl Gustav Jung*, p.196.

2.2.4 SOI - MANDALA -TOTALITÉ

Au terme du processus d'individuation, un pont s'est construit entre la conscience et l'inconscient. Le centre de la conscience, le Moi, s'est distingué de la Persona ainsi que de l'ombre. Il a fait la même chose avec son âme (Animus - Anima). Le résultat de tout ce travail c'est la rencontre avec le soi. Le soi représente la personnalité, la psyché dans sa totalité, tandis que le moi ne représente que le centre de la conscience.

> Afin que le processus d'individuation se réalise nous devons nous soumettre consciemment au pouvoir de l'inconscient au lieu de penser à ce que les gens feraient en général, à ce qui se passe habituellement. Il faut simplement écouter afin de comprendre ce que la totalité intérieure, le soi, veut que l'on fasse ici maintenant dans cette situation donnée. Il est tout à fait inutile de regarder furtivement comment se développent les autres car chacun de nous doit se réaliser de manière unique.[60]

Il est important de tenir compte du fait que chaque individu est unique. Le processus d'individuation ne vise pas l'individualisme. Il ne pousse pas l'individu à se centrer sur lui-même, mais davantage sur sa propre réalisation. Autrement dit, il est pour Jung essentiel que chaque individu en vienne à développer son propre soi afin de créer l'équilibre en lui, mais aussi et surtout dans le but de servir la communauté et la société en général au meilleur de ce qu'il peut lui apporter.

> Rien n'est aussi lourd à supporter que soi-même. Mais la tâche la plus harassante elle-même devient possible à qui parvient à se distinguer de ses éléments inconscients. (...) L'introverti découvre ses éléments inconscients en lui-même ; l'extraverti, lui, devra les découvrir dans les personnes et les objets de son

[60] Jung, *op. cit., L'homme et ses symboles*, p.163.

> entourage qu'ils imprègnent sous forme de projections.(...) Il ne saurait y avoir de guérison et d'amélioration du monde qui ne prennent leur point de départ dans l'individu.[61]

Le soi n'est pas une entité psychique innée. Il ne se pose pas comme un donné mais comme une possibilité, disons qu'il est en «puissance» dans notre psyché. «Le soi cristallise notre totalité psychique. Celle-ci est faite de la conscience et de l'océan infini de l'âme sur lequel elle flotte. La totalité n'est donc pas un donné, elle est une conquête du sujet. Elle n'a d'existence que virtuelle.»[62]

Le soi prend forme et s'exprime essentiellement à travers les rêves. Étant donné la nature symbolique de son langage, sa capacité à se développer dépendra majoritairement de l'ouverture dont fera preuve le moi face à l'imagerie du soi. Une des tâches du moi est d'éclairer la partie inconsciente de notre psyché, ce qui permet l'éclosion de ce qu'elle contient. Cette dynamique entre la partie consciente et la partie inconsciente de notre esprit fournit l'impulsion au processus d'individuation. Quelquefois, ce dialogue se transforme en confrontation, ce qui en soi n'est pas mauvais car de cette rencontre naîtra le soi.

Jung se plaisait à le comparer avec le «mandala», qui signifie en sanscrit : «Cercle magique».

> «Les Tibétains, et certains peaux rouges d'Amérique utilisent consciemment la technique des mandalas. Ils les dessinent pour se mettre en relation avec la "part magique" du cosmos. Il s'agit donc d'un "autocentrage" au cours duquel la prise de conscience s'effectue par une création artistique collective. Le mandala authentique apparaît, d'autre part, sous la forme d'un

[61] Jung, *op cit., Dialectique du moi et de l'inconscient,* p. 231-232.
[62] André Nataf, *op.cit., Jung,* p.166.

> cercle ou d'un carré parfois enchevêtrés et inscrits dans un réseau de mailles tressées. Ces mailles désignent-elles le labyrinthe dont le mandala est la résolution ? Il le semblerait puisque le mandala apparaît lorsque le sujet s'est enfin retrouvé dans les détours de l'analyse.»[63]

Le mandala est en général de forme circulaire; il symbolise parfaitement pour Jung l'idée qu'il se fait du soi, une entité capable de contenir en son sein toutes les polarités et les conflits inhérents à la rencontre de ses opposés. Jung y associe aussi un caractère mystique, comme aussi, d'ailleurs, à tous les contenus issus des couches profondes de la psyché : la puissance émotionnelle inhérente à ces éléments leur confère une sorte de «numinosité», selon la terminologie de Rudolf Otto.[64] «Le véritable mandala était une image intérieure graduellement construite par l'imagination active dans des moments où l'équilibre psychique était troublé ou lorsqu'une pensée ne pouvait être trouvée et devait être cherchée parce qu'elle n'était pas contenue dans la doctrine sacrée.»[65]

Jung fait un parallèle entre le soi et la doctrine du Tao «La philosophie chinoise classique connaît deux principes universels contradictoires, le clair Yang et l'obscur Yin. Elle dit que lorsque l'un des principes atteint à la culmination de sa puissance, le principe contradictoire germe et jaillit de son sein.»[66] IL est très difficile, selon Jung, de trouver dans le langage occidental un concept qui pourrait rendre compte du symbole taoïste. C'est Richard Wilhelm, un sinologue, qui adressa à Jung un traité taoïste en lui demandant d'en faire une analyse d'un point de vue psychologique. Jung fut agréablement surpris de trouver dans ces écrits à caractère spirituel une correspondance entre cette philosophie asiatique et sa théorie sur le

[63] *ibid.*, p.111-112.
[64] Rudolf Otto, 1995, *Le sacré*, Paris, Payot, Petite Bibliothèque.
[65] Jung, 1970, *Psychologie et alchimie*, Trad. Dr R. Cahen et H. Pernet, Paris, Buchet Chastel, p. 126. extrait 123.

développement de la personnalité. En fait, Jung vit un lien direct entre la réalisation du tao et le processus d'individuation ayant comme but la réalisation du soi.

> Si nous comprenons le tao comme une méthode ou une voie consciente qui doit réunir ce qui était séparé, nous arrivons sans doute à serrer de plus près le contenu psychologique de ce concept. En tout cas, la séparation de la conscience et de la vie ne doit vraisemblablement pas signifier autre chose que ce que j'ai décrit plus haut comme divergence, déviation ou déracinement de la conscience. De plus, l'opération consistant à rendre les opposés conscients, comprend sans doute aussi une réunification avec les lois inconscientes de la vie, et le but de cette unification est l'obtention de la vie consciente, en terme chinois: la production du tao.[67]

Un principe semble fondamental dans la pensée jungienne, celui qui nous décrit comme des êtres constitués de principes qui s'opposent entre eux. L'être humain atteint son équilibre et devient complet à partir du moment où ces opposés se confrontent. Cette confrontation forme une tension qui maintient l'équilibre et crée l'énergie psychique. Voici ce que Yolande Jacobi ajoute à propos du tao : «C'est un des symboles primordiaux dont l'homme ait eu une vision précise. La dualité de la lumière et de l'ombre, du principe masculin et féminin s'y trouve représenté dans une unité, une totalité; le haut et le bas, la droite et la gauche, l'avant et l'arrière, en un mot, les contraires s'y trouvent réunis.»[68]

---

[66] Jung, 1950, *L'homme à la découverte de son âme*, trad. Dr Cahen, Genève, Collection Action et Pensée, Mont-Blanc, p. 45.
[67] Jung,1972, *Commentaire sur le mystère de la fleur d'or*, Trad. E. Perrot, Paris, Albin Michel, p. 38.
[68] Jolande Jacobi, *op. cit.*, *Psychologie de Carl Gustav Jung*, p. 38.

2.2.5 INDIVIDUATION ET ALCHIMIE OU À LA RECHERCHE DE L'HOMME TOTAL

Finalement, cette analyse du processus d'évolution de l'esprit humain nous amène à la croisée des chemins entre le psychologique et le spirituel. Jung tente, dans son ouvrage : *Psychologie et alchimie*, de faire un lien entre le processus d'individuation et la recherche de la pierre philosophale si chère aux alchimistes. Comme en alchimie on cherche à réaliser le «grand œuvre», Jung y voit un parallèle évident avec le processus d'individuation et la réalisation du soi. Le but ultime de l'alchimiste était de faire se rencontrer et se fondre en un les opposés. La même chose semble se produire dans la psyché de l'homme d'après les recherches menées par Jung.

Il va sans dire que ce parallèle peut sembler tout à fait farfelu tant l'alchimie est devenue aujourd'hui un objet d'étude historique plutôt que d'intérêt scientifique. Il est à noter que Jung étudie l'alchimie en tant que porteuse d'un symbolisme qui dépasse toutes formes de considérations concrètes à propos du plomb qui pourrait se transformer en or. Peu importe les formules développées par les alchimistes et les résultats de leurs concoctions, ce que Jung y découvre c'est que, à travers leurs recherches et leurs expériences, les alchimistes se trouvaient à projeter des images inconscientes qui représentent parfaitement le processus qui pousse la psyché à se réaliser pleinement et à faire se réunir les opposés qu'elle porte en elle. Un peu comme les rêves tissés d'images qui nous permettent de mieux saisir ce qui se déroule dans notre psyché, Jung a cette intuition que le symbolisme inhérent à l'alchimie pourrait être analysé au même titre qu'un contenu onirique. Les nombreuses étapes menant à la pierre philosophale, élaborées par les alchimistes, s'apparenteraient à chacun des

stades du développement de la personnalité, dont le point culminant serait la réalisation du soi.

> Alors que, dans l'Église, la différenciation grandissante du rite et du dogme éloignait la conscience de ses racines naturelles dans l'inconscient, l'alchimie et l'astrologie se préoccupaient inlassablement de ne pas laisser tomber en ruine le pont les reliant à la nature, c'est-à-dire à l'âme inconsciente. (...) Pour sa part, l'alchimie donnait sans cesse l'occasion de projeter les archétypes ne se laissant pas insérer sans friction dans le processus chrétien. D'une part l'alchimie se mouvait, certes, en permanence à la limite de l'hérésie et se voyait interdite par l'Église mais, d'autre part, elle jouissait de la protection efficace que lui apportait le caractère obscur de sa symbolique, qu'on pouvait toujours expliquer comme étant une innocente allégorique. Il est indubitable que, pour de nombreux alchimistes l'aspect allégorique était tellement au premier plan qu'ils étaient inébranlablement convaincus de n'avoir affaire qu'à des corps chimiques. Mais il y en eut toujours quelques autres qui considéraient leur travail de laboratoire comme essentiellement centré sur le symbole et son effet psychique. Les textes le montrent, ces alchimistes-là étaient tellement conscients de ce fait qu'ils traitaient les naïfs faiseurs d'or de menteurs, de voleurs et d'égarés. Ils proclamaient leur point de vue dans des phrases comme "notre or n'est pas l'or du vulgaire". Leur travail avec la matière représentait certes un effort sérieux pour pénétrer la nature des transformations chimiques ; mais en même temps, il était aussi- et dans une proportion souvent dominante- la reproduction d'un processus psychique, se déroulant parallèlement et qui pouvait être d'autant plus facilement projeté dans la chimie inconnue de la matière que ce processus était un phénomène inconscient de la nature, tout comme la transformation mystérieuse de la matière. C'est tout le problème, décrit ci-dessus, du processus de devenir de la personnalité, appelé processus d'individuation, qui s'exprime dans la symbolique alchimique. [69]

C'est tout le problème du devenir de la personnalité qui s'exprime à travers la symbolique alchimique. La pierre philosophale symbolise cette quête de la

[69] Jung, *op.cit., Psychologie et alchimie*, p.50-51.

totalité. Cette concordance entre les images de l'alchimie et celles de l'inconscient vient renforcer le concept d'archétype et celui d'inconscient collectif. L'alchimie nous permet de faire le pont entre les différentes traditions religieuses et spirituelles de l'Occident et de l'Orient et la psyché de l'homme moderne. Elle constitue un lien précieux entre le passé et le présent. Jung nous révèle que certains processus psychiques sont ancrés si profondément dans l'inconscient qu'aucune formule produite par la raison ne peut en rendre compte, et ce, dans sa juste expression. Ces processus utilisent un langage symbolique véhiculé par les rêves, l'art, les mythes et l'alchimie. Le projet de Jung est de tenter de déchiffrer les codes utilisés par notre psyché pour mieux la comprendre et par le fait même la développer entièrement.

> «L'art requiert l'homme tout entier» s'écrie un vieil alchimiste. Et c'est précisément cet *homo totus*, cet «homme total», qui est recherché. Les efforts du médecin aussi bien que la quête du patient sont dirigés vers cet homme total, caché et non encore manifesté, qui est pourtant, tout à la fois, l'homme le plus vaste et l'homme futur. Malheureusement, le juste chemin vers la totalité est constitué des détours et des erreurs que nous apporte le destin. C'est une *longissima via* (une voie très longue), non pas rectiligne, mais tortueuse qui unit les contraires.[70]

La réalisation du grand œuvre en alchimie se rapproche étrangement du processus d'individuation. Les deux recherchent l'intégration du féminin et du masculin. De tous les opposés qui composent notre psyché, aucun n'est plus polarisé que ne l'est celui de l'homme et de la femme. Pour atteindre et réaliser le soi, cette rencontre doit se faire dans notre psyché. A sa manière, l'alchimie rend compte de cette union :

---

[70] *ibid.*, p. 7-8.

> La tentative alchimique en vue d'unir les opposés atteint son sommet dans le «mariage chimique», acte suprême d'unification qui achève l'œuvre. Lorsque l'inimitié des quatre éléments à été vaincue, il subsiste encore une opposition, la dernière et la plus forte de toutes, que les alchimistes ne pouvaient exprimer d'une façon plus frappante que par le rapport mutuel de l'homme et de la femme. Sans doute cette confrontation conduit-elle à évoquer tout d'abord la force de la passion et de l'amour qui attirent irrésistiblement les pôles séparés l'un vers l'autre, mais ce faisant, on oublie le fait qu'une attraction si violente n'est nécessaire que là où une résistance tout aussi puissante tient les parties écartées. (...) Si nous concevions la nature dans un sens plus élevé, comme la totalité des phénomènes, l'un de ses aspects est physique, mais l'autre est pneumatique. Depuis une époque lointaine le premier est féminin et le second masculin. Aujourd'hui notre raison surestime le physique et l'orientation spirituelle, le pneuma, lui fait défaut. L'alchimie paraît avoir soupçonné cet état de chose.[71]

Dans *Psychologie du transfert*, Jung fait un parallèle entre les multiples phases du processus alchimique, centrées sur le mariage royal (hieros gamos), et celles de la rencontre avec la partie inconsciente de la psyché. Le mariage, c'est la rencontre avec l'animus et l'anima. Le féminin épouse le masculin, c'est le mariage royal, l'union suprême. Après cette union s'en suit la mort, qui mène à une nouvelle naissance, celle de l'âme. L'opposition entre corps et esprit se trouve ainsi résolue par la spiritualisation de la matière et la matérialisation de l'esprit.

De ce vieil art relégué aux oubliettes, Jung fait une relecture tout à fait surprenante. Dans sa préface de *Mysterium conjunctionis*, Jung explique pourquoi il s'est laissé imprégner par l'alchimie et en quoi elle peut servir la recherche qui l'intéresse.

---

[71] Jung,1980, *Mysterium conjunctionis*, Trad. E. Perrot, Paris, Albin Michel, p. 129-130.

> (...) Certains thèmes archétypiques fréquents dans l'alchimie se rencontrent aussi dans les songes d'hommes modernes qui n'ont aucune connaissance de cet ordre. À cette occasion, j'ai plutôt indiqué que décrit avec les détails que la matière eût mérités, la richesse des idées et des symboles qui gisent cachés dans les traités de cet "art", objet de bien des méprises. C'est que mon premier objectif était d'apporter la preuve que le monde des symboles alchimiques n'appartient pas définitivement, loin de là, aux décombres du passé, mais, que, bien au contraire, il est relié, de la façon la plus vivante aux expériences et aux découvertes les plus récentes de la psychologie de l'inconscient.[72]

C'est à travers l'imagination active que les alchimistes, l'adepte ou l'analysé ont le pouvoir d'œuvrer à leur propre métamorphose ou à celle de la matière. Le sujet met en jeu la quaternité du soi, dans un rapport de synchronicité avec l'univers, tendant vers la pleine réalisation de son être et la rencontre du divin en lui.

Il est intéressant de remarquer que ce qui intéresse vraiment Jung au-delà des mots, malgré l'œuvre immense des alchimistes et sa verbosité débridée, c'est surtout et presque invariablement l'image, le symbole et leurs significations qu'utiliserait notre esprit pour s'exprimer, autrement que par de simples mots. Ainsi le processus d'individuation semble nous conduire vers une destination qui se rapproche clairement de l'androgynie psychique. Dans le prochain chapitre nous chercherons donc à voir s'il est possible d'établir un rapprochement entre les différentes définitions de l'androgynie vues au premier chapitre et celle développée par Jung.

---

[72] *ibid.*, p. 19-20.

Chapitre 3

JUNG, INDIVIDUATION ET ANDROGYNIE

3.1 PROCESSUS D'INDIVIDUATION ET ANDROGYNIE PSYCHIQUE

3.1.1 INTRODUCTION

Nous avons, dans un premier temps, survolé différentes conceptions de l'androgynie psychique développées par des philosophes, des historiens ou des psychologues. Ensuite notre étude s'est penchée sur les étapes qui constituent le processus de développement de la personnalité tel que le conçoit Jung. Notre question de départ était la suivante : au terme du processus d'individuation jungien atteint-on une psyché androgyne et, si oui, de quel type ? Nous soupçonnons d'ores et déjà la réponse. Il semble à première vue que, pour Jung, l'être humain atteint, environ vers la deuxième moitié de son existence, une forme de personnalité qui intégrerait le principe féminin et le principe masculin. Dans un premier temps, nous décrirons comment Jung conçoit la psyché androgyne. Subséquemment, s'il est possible de le faire, nous tisserons certains rapprochements entre la conception de la psyché, telle que vue par Jung, et celles décrites au premier chapitre. Nous conclurons ce travail sur une réflexion éclairante et rafraîchissante sur la psyché androgyne, développée par James Hillman, philosophe et psychanalyste jungien.

3.1.2 JUNG ET HÉRACLITE

Le nom d'Héraclite est surtout retenu en philosophie pour sa doctrine du devenir et de la lutte des contraires. Le monde est une perpétuelle lutte des contraires. La vie et la mort, la beauté et la laideur, le sec et l'humide, tissent

la réalité du monde. Ainsi en est-il du féminin et du masculin. De leurs luttes et de leurs synthèses est issu notre monde. «Les contraires s'accordent et la belle harmonie naît de ce qui diffère. Toute chose naît de la lutte.»[73] Jolande Jacobi commente cette pensée : «Héraclite a découvert la plus remarquable loi psychique, celle de la fonction régulatrice des contraires ; il l'avait appelée *enantiodromia* et voulait dire par là que tout passe une fois à son contraire.»[74] Pour Jung, l'énergie qui anime tout être humain est produite par cette lutte des opposés qui se rencontrent sous forme de confrontation. «Tout extrême psychologique renferme en secret son contraire et se trouve de quelque manière en proche et essentielle relation avec lui. C'est même de ce contraire qu'il attire la dynamique qui lui est particulière.»[75] Pour Jung, cette rencontre sous forme de lutte des contraires ne représente pas un fait psychologique parmi d'autres; elle est au fondement même de la vie et de toute forme d'activité psychique. Sans ce rapport de force, notre esprit se trouve en parfait déséquilibre. Seule cette rencontre des opposés peut rétablir l'équilibre. Cette lutte se fait à tous les niveaux : entre la persona et le moi, entre le moi et l'inconscient, entre le monde extérieur et notre vie psychique, entre notre moi et notre altérité sexuelle inconsciente.

> (...) il vaut mieux se représenter ce jeu et cette opposition tragiques des contraires existant entre l'intérieur et l'extérieur en se disant qu'il s'agit au fond de l'énergétisme même inhérent à tout processus vital, et que cette opposition des contraires est inéluctable pour l'autorégulation. Aussi diverses que soient ces puissances contraires, dans leur apparence comme dans leur finalité, elles n'en veulent pas moins tout de même la vie de l'individu; elles oscillent à partir d'un centre, la faisant osciller avec elles. Précisément parce que ces tendances contraires sont secrètement et souterrainement en rapport les unes avec les autres, elles sont susceptibles de trouver leur accord dans une certaine moyenne, dans un certain compromis, qui , en quelque sorte nécessairement, sourd volontairement ou

[73] Héraclite D'Ephèse, 1995, *Les fragments*, Édition bilingue, texte français de Michel Pouille, France, Comp'Act, p.97, fragment 51.
[74] Yolande Jacobi, *op.cit., La psychologie de C. G. Jung*, p. 91.
[75] Jung, 1967, *Métamorphose de l'âme et ses symboles*, préface et traduction d'Yves Le Lay, Librairie de l'Université, Paris, Genève et Buchet-Chastel, p. 622.

> involontairement de l'individu lui-même, ce dont ce dernier ne peut pas ne pas avoir une certaine prescience intuitive. (...) Ne pas tenir compte de cette intuition, s'en écarter et s'en éloigner, c'est faire fausse route, c'est s'engager dans la voie de l'erreur et, à plus où moins long terme, déboucher dans la maladie.[76]

Cette lutte est essentielle au développement et à l'équilibre psychologique. «La psyché est un système à régulation autonome, et il ne saurait y avoir d'équilibre, ni de système à autorégulation, sans forces contraires capables de se tenir en balance.»[77] L'individu qui tend à se réaliser, dans le chemin de l'accession au soi, ne peut faire l'économie de l'intégration de son altérité sexuelle inconsciente, qui fait partie du mouvement inéluctable vers une forme d'équilibre et, dans le meilleur des cas, la totalité psychique.

3.1.3 ANDROGYNIE ET DUALITÉ INTÉGRÉE

Lorsque cessent les projections, sur l'autre, de tout ce qui se trouve dans l'inconscient sur l'autre, que la psyché intègre son altérité sexuelle et la reconnaît comme sienne, alors là seulement l'individu se rapproche du soi. Par contre, reconnaître et intégrer son altérité ne signifie pas, pour l'homme, s'identifier à la femme ni l'inverse pour la femme. Jung marque clairement une différence entre la réalisation psychique féminine et masculine. Malgré la nécessité pour l'homme comme pour la femme de s'unir avec cette partie qui se trouve dans l'inconscient, au contenu marqué par l'autre sexe, l'esprit de l'homme, pour Jung, sera toujours différent de celui de la femme.

> Comme l'être humain réunit en lui le masculin et le féminin, il peut arriver qu'un homme vive en femme et une femme en homme. Chez l'homme, cependant, le féminin est à l'arrière-plan comme chez la femme le masculin. Quand on vit ce qui est le propre du sexe opposé, on vit, en somme, dans son propre

[76] Jung, *op. cit., Dialectique du moi et de l'inconscient*, p. 162-163.
[77] Jung, *op cit. , L'énergétique psychique*, p. 34-35.

> arrière-plan, et c'est l'essentiel qui est frustré. L'homme devrait vivre en homme ; la femme en femme. Les traits du sexe opposé se tiennent toujours dans une dangereuse proximité de l'inconscient. Il est typique même que les influences qu'exerce l'inconscient sur le conscient ont toujours les caractères du sexe opposé. [78]

À la lumière de cette citation, il est clair que nous répondons toujours oui à la question initiale. Par contre, nous devrons y ajouter des bémols. Pour atteindre la totalité psychologique, l'individu se doit d'unir sa conscience avec son inconscient qui est marqué par l'autre sexe. Cependant, cette rencontre ne doit en aucun temps annuler l'identité sexuelle première qui demeure toujours, selon Jung, à l'avant-plan. Même après cette union du féminin et du masculin, la psyché de l'homme demeure fondamentalement différente de celle que la femme aura développée. Dans son ouvrage *Le mythe de L'androgyne,* présenté dans le premier chapitre, Jean Libis, en parlant de la conception de la psyché androgyne chez Jung, écrit ceci :

> En analysant les thèses de Jung, on ne peut pas dire en effet que l'homme et la femme dérivent d'un même Androgyne primitif ; en revanche, l'homme comme la femme représentent des structures psychiques androgynes et fonctionnent androgyniquement. (...) On voit que dans cette perspective jungienne, l'androgynie psychique constitue une structure résolument insécable. Mais de plus ce sont deux types non réversibles d'androgynie qui sont en jeu, puisque l'animus et l'anima ne sont pas permutables mais constitutifs seulement du sexe qui leur est opposé : c'est pourquoi Jung revient souvent sur cette idée que l'inconscient masculin n'est pas de même nature que l'inconscient féminin.[79]

La psyché androgyne est surtout marquée par sa bipolarité, d'abord pour un plus grand équilibre personnel, ensuite pour en venir à développer de

[78] Jung, 1960, *Problème de l'âme moderne*, Trad. Yves Le Lay, Paris, Buchet Chastel, p.280.

meilleures relations interpersonnelles et amoureuses. «L'individuation a deux aspects fondamentaux : d'une part c'est un processus intérieur et subjectif d'intégration, d'autre part, c'est un processus objectif, et tout aussi indispensable, de relation avec l'autre.»[80] Comme tout contenu inconscient non intégré ou non reconnu se verra projeté sur ceux avec qui nous sommes en contact, il se peut que nous dispersions des pans entiers de notre personnalité sur les autres. Cet éparpillement de la personnalité ne se fait pas sans danger. Ne pas reconnaître son altérité sexuelle pousse l'individu à une recherche éternelle de son autre moitié.

Cela n'est pas sans nous rappeler la vision platonicienne des androgynes, décrits comme des êtres doubles et ronds qui, pour avoir fauté, avaient été scindés en deux êtres distincts condamnés à chercher leur moitié manquante pour l'éternité. Pour Jung, l'individu, qui s'est approprié l'autre en lui, peut entrer en relation avec le monde extérieur de façon beaucoup plus harmonieuse, puisque, à partir de ce moment-là, il sait reconnaître les projections qu'il fait sur l'autre. «La réalisation consciente de l'unité intérieure est inséparable de la relation humaine, qui en est une condition indispensable, car sans lien consciemment reconnu et accepté avec le prochain, il n'y a pas de synthèse de la personnalité.»[81]

Jung s'intéresse à ce phénomène principalement dans son ouvrage *Psychologie du transfert.* Il y utilise une série de gravures du *Rosarium philosophorum* datant du seizième siècle qui, symboliquement représentent le processus alchimique visant l'union des contraires. Pour Jung, l'alchimie représente l'archétype de l'union des contraires. À travers ces images provenant du Moyen Âge, représentant l'évolution de l'union entre la lune et

---

[79] Jean Libis, *op, cit., Le mythe de l'androgyne,* p.101.
[80] Jung, 1980, *Psychologie du transfert,* Trad. É. Perrot, Paris, Albin Michel, p. 96.
[81] Jung,1964, *Réponse à Job,* Trad. DR. R. Cahen, Paris, Buchet-Chastel, p. 95.

le soleil pour se transformer en l'union d'un homme et d'une femme, Jung fait un lien avec le phénomène du transfert. Élie G. Humbert, spécialiste de la pensée de Carl Gustav Jung, commente cet ouvrage :

> Dans la neuvième figure, le tombeau est ouvert, un être androgyne y est allongé et une petite silhouette humaine descend vers lui. Le souffle revient. La mythologie de l'androgyne projette une réalité psychique simple dans une image douteuse. Elle signifie que l'analysant trouve en lui-même ce qu'il demandait jusqu'alors à un partenaire extérieur de l'autre sexe. (...) Le rapport avec l'inconscient passe par la relation avec le partenaire intérieur. Animus pour la femme, Anima pour l'homme combinent le Même et l'Autre. Ils sont la médiation dans les différences radicales intérieures et extérieures. Le transfert a désormais épuisé ce qui se constellait en lui. La relation avec l'inconscient continue, dit Jung, par la pratique de l'imagination active. L'autre humain commence à être vu dans sa singularité. La relation avec lui est devenue sexuée. La dernière figure est celle de la nouvelle naissance. L'androgyne aux deux couronnes se dresse victorieux sur un quartier de lune tandis que pousse près de lui l'arbre de la croissance humaine. (...) La relation à l'inconscient, le rapport du moi et du non-moi, la conjonction des opposés, se jouent entre l'homme et la femme.[82]

3.2 ANDROGYNIE ASYMÉTRIQUE

Maintenant que nous avons clairement établi que le processus de développement de la personnalité tel que le conçoit Jung peut, lorsque réalisé, prendre la forme d'une psyché androgyne, voyons quel rapprochement il est possible de faire entre sa conception et celles qui sont présentées au premier chapitre.

[82] Élie G. Humbert, *op. cit., Jung*, p. 84-85.

3.2.1 JUNG ET LES MODÈLES DE LORENZI-CIOLDI

Jung ne conçoit pas l'androgynie psychique comme symétrique, c'est-à-dire identique pour l'homme comme pour la femme. Nous rejetterons donc d'emblée tous les modèles proposés qui représentent cette psyché comme le lieu où les principes féminin et masculin se retrouvent indifférenciés. Deux des modèles présentés ne retiendront pas notre attention, puisqu'ils définissent la psyché androgyne soit, dans le premier cas de figure, comme un lieu où fusionnent féminin et masculin et, dans le deuxième cas, comme une personnalité qui transcenderait le sexué ainsi que celle qui dépasse toute forme de déterminations sexuelles. Cela ne correspond en aucun point à la conception de Jung sur ce sujet.

Pour Jung, la présence des deux sexes est la condition nécessaire qui précède la création de toute forme d'énergie que requiert la vie. Toute forme d'énergie nécessite cette rencontre et cette confrontation pour exister. Le but du processus d'individuation n'est donc pas de faire se fondre le principe féminin et le principe masculin dans une psyché mais de permettre à l'individu de reconnaître le contenu de cette partie inconsciente sans se perdre dans ce même contenu ni s'identifier complètement à ce même contenu.

Parmi les modèles présentés par Lorenzi-Cioldi un seul se rapprocherait de la conception jungienne. Le premier qu'il a relevé se nomme l'être caméléon. Celui-ci se caractérise par la coprésence des deux principes sexuels qui feront surface selon la situation donnée. Ce type de personnalité demeure par contre marqué par son sexe biologique qui reste premier. La définition présentée par Lorenzi-Cioldi de cette personnalité qu'il nomme «caméléon» conçoit le dimorphisme sexuel comme un fait uniquement biologique. Selon

cette conception, tous les traits de personnalité sont un acquis culturel et non pas un dérivé de la nature biologique. Alors l'individu «caméléon» est celui qui parvient à dépasser, en quelque sorte, la culture et qui peut jouer avec des traits dits féminins ou masculins selon les nécessités. Dans cette conception,..

> La culture y est invoquée dans la mesure où elle est responsable de fabriquer des hommes masculins et des femmes féminines. Il est urgent d'en dénoncer l'arbitraire, de brouiller ses desseins, pour permettre l'éclosion de personnalités plus riches et plus distinctes les unes des autres sur le plan psychologique, et plus affranchies sur le plan sociologique. L'androgyne, en embrassant les prescriptions de rôles des deux sexes, défie et rend caduque les frontières culturelles qui séparent les hommes et les femmes. Il aspire à sublimer le genre, à incarner l'idéal d'une véritable personne humaine. Il est quelqu'un qui se définit non pas au niveau du groupe, mais à celui de l'universel. L'androgynie est donc un état qui prône un esprit de réconciliation dans les relations sociales entre les sexes.[83]

Pour Jung, notre psyché est et doit, malgré la possible reconnaissance de l'altérité sexuelle, demeurer marquée par son identité sexuelle première. Il y a une différence certaine entre la psychologie de la femme et celle de l'homme qui n'est assurément pas uniquement d'ordre culturel.

> La femme, avec sa psychologie si différente de celle de l'homme, est pour lui - et a toujours été- une source d'informations sur des chapitres à propos desquels l'homme n'a ni regard ni discernement. Elle peut être pour lui source d'inspiration; ses potentialités d'intuition souvent supérieures à celles de l'homme lui permettent de donner à celui-ci d'utiles avertissements, et son sentiment, qui est axé sur les particularités personnelles, peut lui indiquer des voies qui

[83] Lorenzi-Cioldi, *op.cit.*, *Les androgynes*, p. 64-65.

> resteraient fermées au sentiment de l'homme, qui, lui, est peu orienté et attiré vers les plans personnels. [84]

La femme et l'homme ne partagent pas la même psyché. Par contre cette dernière est conçue pour accueillir, et ce, dès la naissance, l'autre sexe. L'hypothèse que Jung propose est celle d'une prédisposition innée chez l'humain, qui rend possible l'intégration de l'altérité. La conscience aussi bien que l'inconscient diffèrent chez la femme et l'homme. Ce qu'il y a chez l'homme, c'est une forme d'empreinte féminine dans son esprit et inversement chez la femme. Au terme du développement de la personnalité, lorsque le processus s'est bien développé, l'humain atteint une forme d'androgynie qui représente pour la femme la reconnaissance du caractère masculin d'une partie des contenus provenant de son inconscient. Le même phénomène se produit pour l'homme. Il ne s'agit donc absolument pas d'une androgynie où les traits féminins et masculins se fondraient en une seule et même personne jusqu'à ne plus pouvoir se distinguer.

3.2.2 JUNG ET LE MODÈLE DE BADINTER

Le modèle présenté par Élisabeth Badinter semble quelque peu se rapprocher du modèle jungien. Badinter conçoit l'androgyne comme «l'achèvement d'un processus». L'androgynie n'est pas un donné mais le fruit d'un développement, d'une maturation qui ne prend réellement forme que vers la quarantaine.

> On confond souvent la condition adulte avec l'âge de l'état civil. A dix-huit ans, on est considéré comme un homme, bon pour la citoyenneté, le mariage, la paternité et la guerre. Cependant, le jeune homme de cet âge semble fort éloigné de l'état adulte. Non seulement il n'en a pas fini avec l'acquisition de son identité masculine, mais il est encore loin de la dernière étape :

[84] Jung, *op.cit., Dialectique du moi et de l'inconscient*, p.144.

> celle de la réconciliation avec sa féminité qui définit le véritable androgyne.[85]

Pour Jung, cette réalisation est aussi celle de la maturité. Selon Badinter, préserver la différentiation entre les sexes est fondamentale; l'androgyne n'est pas un être dans lequel féminin et masculin se fondent en une seule entité indéterminée. L'adjonction de l'autre composante sexuelle doit obligatoirement succéder à l'apprentissage des comportements liés à l'être biologique, qui demeurera toujours premier. L'enfant éduqué sans schéma de différenciation des sexes risque de faire échouer la réalisation de l'androgyne. Réalisation tardive, l'androgynie requiert, pour voir le jour, une reconnaissance de son être premier. Sans cette première étape, l'androgyne ne peut prendre forme. Le véritable androgyne moderne est représenté, pour Badinter, par celui qui pourra faire appel, selon les circonstances, soit à l'une, soit à l'autre des extrémités de sa polarité.

> Pour essayer de comprendre ce qu'est l'androgyne humain, il faut d'abord éliminer les confusions les plus courantes, qui ont en commun d'occulter la dualité fondamentale. Les uns confondent androgynie et féminisation, d'autres l'assimilent au masculinisme, d'autres enfin l'identifient à l'absence de toutes caractéristiques sexuelles. (...) Or l'androgyne humain ne se conçoit qu'après un long détour de l'acquisition de son identité sexuelle. On ne naît pas homme, on le devient, et c'est seulement alors qu'on peut retrouver l'autre, et prétendre à l'androgynat qui caractérise l'homme réconcilié et achevé.[86]

---

[85] Elisabeth Badinter, *op. cit., XY De l'identité masculine*, p. 243.
[86] *ibid.*, pp. 241,243.

Pour Badinter, l'androgynie est double. Il n'y a donc pas de fusion des principes sexuels. Elle décrit cette personnalité comme celle dans laquelle peuvent alterner les deux principes sexuels.

Comme nous l'avons vu plus haut, l'androgynie est pour Jung une forme de prédisposition innée que chacun pourra développer et peut-être atteindre au cours du développement de sa personnalité. L'androgynie est acquise mais s'assoit sur une prédisposition innée. Voilà une distinction entre le modèle de Badinter et celui de Jung.

3.2.3 JUNG ET JEAN LIBIS

Quant à l'explication du fait androgyne que nous propose Jean Libis, elle ne pourra faire l'objet d'aucun rapprochement possible avec la théorie de l'androgynie chez Jung puisque cette analyse se voulait en quelque sorte une méta analyse du phénomène. Nous réserverons donc, pour la dernière partie, la correspondance entre l'hypothèse que suggère Libis, pour expliquer la présence de l'archétype androgyne présent en littérature ainsi qu'en science, et celle de James Hillman.

Il ressort clairement que la conception jungienne de la personnalité, qui intègre l'altérité sexuelle au sein de son esprit, diffère plus qu'elle ne leur ressemble, des modèles vus précédemment. Pour conclure ce travail, nous vous proposons une perspective néo-jungienne de la personnalité androgyne qui ajoute à notre recherche un point de vue critique.

3.3 PERSPECTIVE HILLMANNIENE DE LA RENCONTRE DU FÉMININ ET DU MASCULIN

Psychanalyste jungien, James Hillman poursuit l'œuvre que Carl Gustav Jung a entreprise quelques décennies plus tôt. Dans son ouvrage *Le mythe de la psychanalyse,*[87] Hillman compare le développement de la personnalité à la création d'une œuvre que toute personne réalise. Cette personnalité, pour se construire, nécessite la présence de l'autre. Cette œuvre est essentiellement collective. Hillman la nomme «âme». Cette dernière ne se fond pas dans les autres, mais c'est plutôt en relation avec les autres qu'elle prend toute son ampleur. La relation des âmes entre elles permet ce qu'Hillman appelle la créativité psychologique. L'âme s'exprime à travers la création, la procréation, l'éveil et l'illumination que l'on peut relier au processus d'individuation jungien. «Le monde et son humanité sont la vallée qui forme l'âme.»[88]

Maintenant que «Dieu est mort», chacun se retrouve avec son petit dieu en lui comme projet à réaliser, c'est-à-dire son âme. La création, autrefois force réservée au divin, est maintenant à la portée de tous. Pour remplacer le mythe d'œdipe freudien, qui est un monisme selon Hillman, on nous propose le panthéon. La psychologie sera animée non plus par un seul mythe réducteur mais, désormais, par une pléiade de mythes composés d'autant d'archétypes comme matrices, animant notre psyché.

La psychologie est sans père, donc chaque thérapeute est son propre maître et est animé par ses propres mythes. Hillman est à la recherche du mythe qui est à l'origine de la relation thérapeutique. La création que doit favoriser

[87] James Hillman,1977, *Le mythe de la psychanalyse*, Trad. Philippe Mikriammos, Paris, Édition Imago,
[88] *ibid.*, p. 24.

la psychanalyse est celle de l'âme. Le fait que Freud ait placé le mythe d'œdipe au centre de sa psychologie, au point d'en faire la pierre angulaire de la psychanalyse, a pour effet de cristalliser la pathologie.

Hillman s'accorde avec Jung sur le concept d'instinct créateur. Un instinct qui a pour but son accomplissement et sa satisfaction. Hillman souligne qu'il ne faut pas confondre créativité avec ce qui concerne l'artistique, limitant ainsi son champ à des œuvre circonscrites. La créativité est ici conçue comme une pulsion qui pousse l'individu à se réaliser. «Nous sommes poussés à devenir ce que nous sommes.»[89] Étant instinctuelle, cette pulsion créatrice est parfois incontrôlable et semble nous posséder. Elle contient autant notre réalisation que notre destruction. Une fois ce champ ouvert, celui de l'instinct créateur, tout peut arriver. Nous devenons plus vulnérables, tel un crustacé qui pour un moment perd sa carapace pour s'en constituer une nouvelle plus appropriée à son nouveau corps. Il risque d'être attaqué par différents prédateurs, mais pour atteindre sa pleine grandeur il doit passer par là, malgré les dangers inhérents à son développement.

Cette énergie est si puissante que l'on peut passer sa vie à tenter de la contrôler. L'œuvre peut donc être détruite par l'instinct s'il perd son contexte humain et les relations qu'il entretient avec les autres. Pour Hillman, la thérapie et les relations que nous entretenons avec les autres sont autant d'occasions qui favorisent la naissance et l'émergence de notre œuvre mais ce sont aussi autant de situations où l'on meurt un peu. Toute cette énergie doit être contenue quelque part, elle doit trouver un lieu où s'exprimer. Les rapports que nous entretenons avec notre entourage sont autant de réceptacles pour ce flux créateur. Si cette énergie n'est pas utilisée et n'a pas d'endroit où se loger, l'âme, l'œuvre, ne se réalisera pas. Ce sera alors la destruction, la psychose, le suicide.

Hillman passe au tamis tout le langage de la psychologie, non pas les faits scientifiques mais l'aspect créatif qui s'y exprime, la fantaisie implicite au sein de ce champ d'étude. Il nous faut prendre conscience de l'infiltration de l'instinct créateur et de son langage imaginal au cœur de la psychologie pour en venir à distinguer les préjugés des faits réels. L'inconscient n'est plus ce monstre terrifiant, source de problèmes et régi par l'instinct sexuel. L'instinct créateur est ici associé au phénomène de l'amour. Amour entre les principes masculin et féminin qui se rencontrent et enfantent l'âme.

Le mythe qui anime la pensée hillmanienne est celui d'Éros et Psyché, qui, polarisés, finissent par se rencontrer et former un tout que l'on nomme âme. Par la réflexion se fait la conscience et par l'Éros se constitue l'âme. Éros unit les opposés. Éros est la *via regia*, une autre voie royale, qui nous mène à la voie inconsciente, aussi royale que celle du rêve ou du complexe d'œdipe. L'amour du corps et de l'esprit, deux choses qui semblent distinctes mais qui, lorsque l'âme est créée, ne forment qu'un tout. Nous sommes divisés sans cette union des opposées qui se tiraillent en nous.

Il y a le langage de la rationalité et il y a le langage de l'irrationnel, le logique et le mythique. Deux voies distinctes mais présentes en nous. Deux voies importantes qui ne doivent en aucun temps être négligées. Notre appréhension du monde se fait sous deux modes, nous n'y échappons pas. Si nous nions un de ces deux modes il s'exprimera à notre insu.

Cette deuxième voie, Hillman la nomme : «domaine imaginal». Le langage provenant de cette voie vient de l'instinct créateur et passe par la psyché. Cette conscience imaginale unit les polarités féminine et masculine, cette

---

[89] *ibid.*, p. 30.

psyché unifiée peut se comparer à l'hermaphrodite. Le psychologue, qui a pour tâche d'analyser, peut donc facilement verser dans la rationalité exclusive, ce qui est un danger, pour en venir parfois à dévaloriser la voie irrationnelle. L'union des opposés est alors manquée; la psyché ne peut être complétée, il lui manque son épouse.

Depuis toujours existent deux manières de décrire le monde qui nous entoure. Parménide parlait de «la voie de la vérité» et de «la voie de l'opinion». Une voie rationnelle et une voie mythique. Cela démontre que tout dépend du parti pris psychologique de l'observateur. Selon la voie choisie, l'observateur postule la vérité de son choix et dénigre l'autre voie. Cela démontre qu'il y a deux personnalités distinctes en chacun de nous : le logique et le mythique, le civilisé et le primitif, l'adulte et l'enfant, l'homme et la femme. Éros et logos.

Le langage psychologique ne décrit pas un objet qui nous est étranger, mais notre intérieur, qui n'est pas objectivable. Nous sommes constitués sous deux modes qui s'expriment différemment. C'est pourquoi la psychologie doit se plier à ces deux formes de langage afin de nous décrire : analyser ou traiter. Une psychologie essentiellement rationaliste ne traitera qu'une partie de notre personnalité. Il est très dangereux de nier le côté imaginal, cet instinct créateur en nous qui, même sans le demander, s'infiltre dans nos recherches, toutes scientifiques qu'elles soient.

Le poids des mots a un impact non négligeable en psychologie; c'est pourquoi Hillman propose de revisiter ce langage qui, selon lui, est dépassé. Le terme d'inconscient utilisé en psychanalyse, et qui est la pièce maîtresse de tous les thérapeutes, représente plus un état comateux que ce qu'il est vraiment. Le domaine de l'imaginal se situerait dans l'inconscient. Hillman

nous fait remarquer que le concept d'inconscient n'est pas une nouveauté contemporaine. Dès l'antiquité puis le Moyen-Âge, on désigna du nom «memoria» le lieu de formation des images et de la construction de l'âme. L'inconscient contemporain, lui, a vu le jour à travers la pathologie (c'est par la négative que l'on prouve son existence).

Dans la tradition platonicienne, jamais on n'a douté de l'existence des fruits de la memoria. Avec le siècle des lumières, le moi s'est totalement identifié au rationnel et nous avons perdu le lien qui nous unissait à la memoria. Cette énergie créatrice est ainsi devenue inconsciente. C'est pourquoi on remet en question l'usage du terme «inconscient» et on lui substitue le concept qu'il désigne: le «domaine imaginal».

> La longue perte de la mémoire a été ressentie au cours des dernières décennies comme une perte d'âme. Jung nous a rappelé ce fait, mais sa psychologie est en désaccord avec toutes les autres. Nous avions oublié la memoria parce que les psychologies dominantes des lumières, depuis Locke en passant par Cabanis, Herbart et Freud, eurent pour point de départ la volonté et la raison et décrétèrent l'âme dépourvue de souvenirs imaginaux(...).[90]

Le langage psychologique, qui quantifie, n'est pas compatible avec ce territoire rempli de vestiges innombrables. Les mathématiques n'ont plus la même mesure à l'intérieur de la memoria; c'est un lieu où les chiffres n'ont plus de sens. L'inconscient ne fonctionne pas au rythme du métronome, c'est un flux en constant changement qu'aucun calcul ne peut saisir sans être dans l'erreur. Lorsque nous aurons totalement investi ce territoire enfoui, il sera possible, pense Hillman, de faire baisser la fièvre de la statistique en

[90] *ibid.*, p. 137.

psychologie. Il fait un rapprochement entre le langage des arts et celui de la memoria. Le pragmatisme calculateur leur est étranger.

Nous pourrions reprocher à Hillman d'accorder trop d'importance aux effluves de la memoria. A cela il rétorque que la gêne que nous éprouvons tous à faire part de nos fantaisies est la preuve qu'elles sont d'une grande importance. Une telle résistance n'existe pas en ce qui concerne les tenants et aboutissants de l'intelligence.

La pertinence de l'utilisation des mythes en psychologie est justifiée par la ressemblance entre le langage imagé qu'ils utilisent et celui de notre memoria.

> Notre discours évoque, appelle et crée la psyché par son énoncé même. Il parle de l'humeur : de «tristesse» et de «désespoir» plutôt que de «dépression», de «rage» plutôt que «d'agression», de «peur», de «panique» et «d'anxiété» plutôt que de «crise d'angoisse». Il n'est pas façonné dans des écoles et il doit être Tertullien «simple et frustre». Il possédera des «similitudes corporelles», à savoir des images du corps, parlant à partir du corps imaginal et y aboutissant afin de provoquer les mouvements de l'âme. Il doit opérer comme «agent imaginatif» et éveiller les fantaisies. L'effet d'un tel discours provient de ce qu'il contient le corps; c'est un discours vivant, un verbe vivant; ce n'est pas une description d'un état psychique telle que l'établit et la définit avec soin le psychologue, mais une libre imagination. [91]

[91] *ibid.*, p.161.

Il nous faut créer les conditions permettant à l'âme sa restauration. L'hypothèse proposée, qui explique cette situation, est que le rejet en bloc de la memoria par la psyché vient de la non acceptation et de la non intégration de la partie féminine de l'âme. Hillman cherche à travers l'histoire les sources de cette profonde scission entre ces deux voies. Il remarque que le féminin est associé à la matière et le masculin, à l'esprit. La matière est considérée comme vile, impure et inférieure. Cette idée d'infériorité a des répercussions dans toutes les sciences où, contrairement aux apparences, l'objectivité est vivement teintée de subjectivité. Ce qu'Hillman souligne, c'est que toutes les recherches qui se sont faites concernant la physiologie, la biologie et la psychologie postulaient, à priori, l'infériorité féminine. Pour Hillman, longtemps en science, sous le couvert de l'objectivité, se cachaient souvent des chercheurs aveuglés par des fantaisies et des images. Le rejet de la memoria et de son langage a eu pour résultat, qu'au cours de l'histoire, mille et une fausses théories sur la femme et sa prétendue infériorité ont été élaborées.

La femme est l'objet observé et l'homme son observateur; elle lui est totalement étrangère. Dans ses recherches, l'homme projette inexorablement l'idée dominante qu'il se fait d'elle sur sa soi-disant faiblesse et sur son infériorité. Toutes ces théories «scientifiques», qui ont défini la femme comme subordonnée, étaient le fruit de l' «objectivité» du temps. Il est pourtant clair aujourd'hui, en les survolant, qu'elles étaient toutes teintées de fantaisie.

> Nous sommes confrontés à une longue et incroyable histoire de mésaventure théorique et d'erreurs d'observation de la science masculine concernant la physiologie de la reproduction. Ces théories et observations fantasmatiques ne sont pas de simples méprises, les fautes habituelles et nécessaires dont est semée la voie du progrès scientifique ; ce sont des désaveux répétés du féminin formulés dans le langage objectif et irrécusable de la science du temps. Le facteur mythique resurgit sous le

> déguisement des nouvelles preuves sophistiquées propre à chaque époque.[92]

Ce discours scientifique masculin, Hillman le qualifie d' «apollinien», symbole du patriarcat s'affirmant sur le matriarcat. Eschyle, dans les *Euménides,* fait parler Apollon : «Ce n'est pas la mère qui enfante celui que l'on nomme son enfant, elle n'est que la nourrice du germe en elle semé. Celui qui enfante c'est l'homme qui la féconde (...) On peut être père sans l'aide d'une mère.»[93]

Freud a lui aussi tenu un discours apollinien en décrétant que toute libido, par définition active, était de nature masculine, même chez la femme. Selon Freud, la femme ressent comme une privation le fait de ne pas avoir de pénis. Cela aurait des répercussions sur son développement psychologique. Hillman se demande sérieusement si cela tient de l'observation ou plutôt de l'imagination chez Freud. Il semble évident que de sa memoria naît une théorie qui, malheureusement, constituera un des piliers de la psychanalyse.

On veut affirmer l'infériorité féminine à l'aide de preuves scientifiques, mais cette science n'est pas aussi objective qu'elle prétend l'être, en postulant, à priori, la faiblesse, mentale et physique de la femme. Comment peut-on arriver à des résultats satisfaisants lorsque l'objectivité des chercheurs est défaillante ?

> L'image de l'infériorité féminine n'a pas changé, parce qu'elle reste une image dans la psyché masculine. Les théories du corps féminin sont fondées de façon prépondérante sur les observations et les fantaisies des hommes. Ces théories sont des prises de position de la conscience masculine confrontée

[92] *ibid.*, p. 183.
[93] Eschyle, 1964, *Euménides,* Trad. Émile Chambry, Paris : Garnier Flammarion.

> au sexe opposé. Il n'est pas étonnant que des niveaux archétypiques d'inconscience interviennent dans la formation de ces théories. [94]

Cette conscience, qui mélange observation et imagination, élabore la science et produit des erreurs; la psychologie n'a pas été épargnée. La science, par sa théorisation et sa description du féminin, a toujours tenu les femmes à l'écart. Cette conscience apollinienne n'a intégré que l'aspect masculin, l'aspect rationnel, dénigrant tout ce qui concerne la memoria, devenue inconsciente, qui est associée au féminin. Tant que l'union entre la raison et la memoria ne sera pas réalisée, la conscience apollinienne règnera et la misogynie continuera son œuvre.

Hillman décrit la misogynie comme étant la partie féminine chez l'homme qui tente désespérément de voir le jour et ce, bien évidemment, de manière débilitante puisque non intégrée. Le symbole de la misogynie en psychanalyse est l'hystérie, diagnostiquée essentiellement chez la femme. Ce trouble serait dû à l'effet du désir animal chez elle. A travers la pathologie s'exprime le refoulé, par l'hystérie s'exprime cette partie enfouie au tréfonds de l'âme. Cette maladie est essentiellement féminine parce que l'oppression est masculine. Le mal n'est pas féminin, c'est le symptôme; la source du malaise vient de l'annihilation du féminin par le masculin. Pour Hillman, il semble clair que cette névrose serait un signe précurseur de la bisexualité psychique.

La psychanalyse, fruit de l'ère apollinienne, a bien délimité, polarisé conscient et inconscient, Éros et Psyché; elle a pour visée leur réunion mais sa méthode tend à tout séparer. Alors, Hillman propose un nouveau dieu,

[94] James Hillman, *op. cit., Le mythe de la psychanalyse*, p. 200.

une nouvelle matrice qui servirait à structurer une conscience intégrant le féminin et le masculin, la folie ainsi que la santé mentale; ce dieu se nomme Dyonysos. Il se caractérise par sa conscience bisexuée, symbole de la «conuncio». Une approche dionysiaque comparée à une approche apollinienne embrasserait Éros et Psyché, psychologie et pathologie.

Dyonysos serait alors intégré en psychanalyse avec sa folie, son démonisme, et ce qu'il contient de féminin et de masculin sans toutefois nier les autres dieux. Cette nouvelle perspective n'annule pas la conscience apollinienne, c'est simplement un point de vue différent, un nouvel éclairage sur les faits humains. «L'infériorité cesserait d'être exclusivement féminine, puisque considérée désormais comme faisant partie d'une conscience humaine basée sur une conjonction ; elle appartiendrait à une structure générale de conscience dans laquelle le féminin ne serait plus rabaissé.»[95]

Il faut réintégrer la femme au sein de la psyché, une psyché qui sera bisexuelle lorsqu'elle aura intégré ses deux composantes. C'est un processus d'individuation qui aura comme aboutissement la reconnaissance des deux pôles qui lui sont inhérents, qui pourront interagir entre eux sans se nier l'un l'autre.

[95] *ibid.*, p.221.

CONCLUSION

Notre question initiale consistait à voir si, au terme du processus d'individuation décrit par C.G.Jung, l'individu atteint une forme d'androgynie psychique. Dans un deuxième temps nous devions faire des rapprochements, dans la mesure où cela est possible, entre différentes conceptions de l'androgynie psychique développées par d'autres penseurs.

Du mythe à la réalité, nous avons survolé plusieurs manières de concevoir l'androgynie. Après avoir décortiqué le processus d'individuation, il nous semble évident que, pour Jung, l'individu qui réalise ce développement atteint une forme d'androgynie psychique. Jung en parle de manière explicite dans plusieurs de ses écrits. Il fait un rapprochement saisissant entre le grand œuvre que l'alchimiste réalise et le développement de la personnalité. Une personnalité devient complète le jour où elle parvient à faire se rencontrer les opposés en son sein. La rencontre du principe féminin et du principe masculin fait partie de cette réunion. Pour Jung, la personnalité qui atteint ce stade de développement n'est pas celle dans laquelle le féminin et le masculin fusionnent, comme le suggèrent d'autres conceptions de l'androgynie psychique. C'est plutôt un lieu où vont se rencontrer ces deux principes sans toutefois se confondre. L'individu doit pouvoir en venir à reconnaître l'autre en lui, et pouvoir aussi se différencier de lui. Le sexe biologique sera toujours premier et devra toujours être reconnu comme tel.

Il est possible de faire un rapprochement entre la conception de l'androgynie psychique de Jung et celle développée par Élisabeth Badinter. Cette dernière maintient impérativement que le sexe biologique doit rester premier sinon il y aurait risque d'indifférenciation, et cela pourrait nuire sérieusement à l'éducation des enfants. Pour Badinter comme pour Jung, l'androgynie

psychique serait un acquis tardif; c'est vers la quarantaine que normalement l'individu devrait atteindre cet état d'esprit. Ce n'est pas cependant une fin en soi, et tous n'accéderont pas à cette rencontre, du moins pas au même degré.

Comment expliquer cette réunion des deux principes sexuels au cœur de la psyché ? Jung nous propose comme hypothèse que notre inconscient possède des couches très profondes qui contiendraient des sédiments anciens. Ceux-ci dépasseraient les simples souvenirs de la vie et ils contiendraient des images de nos ancêtres. Jung est tout à fait conscient que cette hypothèse est assez difficile à soutenir avec des preuves concrètes. Les archétypes proviendraient de cette partie de notre inconscient qu'il nomme «inconscient collectif». Chaque individu aurait ainsi, dans la part de son inconscient qui le relie à l'histoire des humains, les images gravées de souvenirs imprégnés de l'autre sexe. C'est en se rapprochant de ces souvenirs qu'il pourra réaliser sa personnalité.

Pour terminer cette recherche nous avons proposé les conceptions d'un néo-jungien, celles de James Hillman qui jette un regard intéressant sur l'androgynie psychique. Il nous propose d'élargir la discussion et d'envisager la rencontre du principe féminin et du principe masculin comme celle qui permettrait la réintégration de la femme au cœur du discours scientifique d'aujourd'hui, qui semble avoir totalement discrédité le féminin. L'androgynie psychique est conçue alors, non pas seulement comme un acquis au niveau de l'individu, mais aussi comme un acquis indispensable pour l'équilibre du développement de la pensée en général. Notre discours serait, selon Hillman, sous l'égide d'Apollon symbolisant la raison toute puissante, alors qu'il devrait plutôt s'inspirer de Dyonysos, dieu androgynie, qui permettrait la

réintégration du féminin dans le discours et, par le fait même, dans les esprits.

La critique que fait Hillman de la prépondérance de la raison dans le discours, nous semble tout à fait justifiée. Il nous fait, à juste titre, remarquer que, dans la psychologie d'aujourd'hui, la tendance à vouloir quantifier, mesurer et calculer tout ce qui concerne l'esprit est un exemple frappant du règne de la raison qui veut tout comprendre et contrôler à l'aide des chiffres. Pour Hillman, ce discours marqué par le principe masculin se fait au détriment d'une réelle compréhension de l'être humain, compréhension qui demeurera impossible sans l'intégration du féminin dans le discours. Ainsi nous parviendrons à un réel équilibre dans le discours, équilibre indispensable à celui de l'esprit.

L'androgynie psychique est un sujet des plus passionnants aux variations infinies. L'analyse de ce concept à travers les mythes offre de multiples pistes de recherche. La psychologie offre le même terreau aussi fertile. La biologie humaine se penche sur ce sujet depuis des lustres. Le discours philosophique demeurera toujours un carrefour où tous ces discours pourront se rencontrer, afin d'analyser le bien-fondé de chacune des théories à l'ordre du jour.

BIBLIOGRAPHIE

(liste des ouvrages cités)

Badinter, Élisabeth. 1992. *XY de l'identité masculine.* Paris : Odile Jacob, 318p.

Bem S. L., Martyna W., et Watson C.. 1976. *Sex-typing and androgynie : further exploration of the expressive domain,* Nebraska : Journal of personality and Social Psychologie, NO.34, 1016-1023.

Bem S.L. 1977. *Androgyny and gender- schema theory : a conceptual and empirical integration.* in T.B.Sonderegger Ed, *Nebraska Symposium on Motivation.* Nebraska : University of Nebraska Press.

Eschyle. 1964. *Euménides.* Trad. Émile Chambry. Paris : Garnier Flammarion, 250 p.

Eliade Mircea. 1964. *Méphistophélès et l'androgyne.* Paris : Gallimard, 268 p.

G. Humbert, Elie. 1983. *Jung.* Paris : Édition Universitaire. Presse Pocket, 157 p.

Héraclite D'Ephèse. 1995. *Les fragments.* Édition bilingue, texte français de Michel Pouille. France : Comp'Act, 115 p.

Hillman, James. 1977. *Le mythe de la psychanalyse.* Trad. Philippe Mikriammos. Paris : Édition Imago, 260 p.

Jacobi, Yolande. 1950, *LA PSYCHOLOGIE DE C.G. JUNG,* Trad. V.Baillods, Neuchâtel, Delchaux et Niestle, p. 63.

Jung, C.G. 1951. *Types psychologique.* Trad. Y. Le Lay. Paris : Buchet-Chastel, 507 p.

Jung, C.G. 1964. *Dialectique du moi et de l'inconscient.* Trad. Dr. R. Cahen. Paris : Gallimard, 334 p.

Jung, C.G. 1981. *Énergétique psychique.* Trad. Yves Le Lay. Genève : Georg, 253 p.

Jung, C.G. 1938. *Le moi et l'inconscient.* Trad. A. Adamov. Paris : Gallimard.

Jung, C.G. 1953. *La guérison psychologique.* Préface et adaptation du Dr, R. Cahen. Paris : Librairie de L'Université, Genève et Buchet Castel, 337 p.

Jung, C.G. 1964. *Réponse à Job.* poste face d'Henri Corbin. Trad. Dr. Roland Cahen. Paris : Buchet Chastel, 301 p.

Jung, C.G. 1980. *AION.* Trad. Étienne Perrot. Paris : Albin Michel, 343 p.

Jung, C.G. 1981. *Gesammelté Werke.* Suisse : Walter Verlag, 9/1, S 221.

Jung, C.G. 1958. *Psychologie et Religion.* Trad. Bernson et Cahen. Paris : Buchet-Chastel, 220 p.

Jung, C.G. 1967. *Ma vie souvenirs, rêve et pensée.* Recueillis par Aniela Jaffé. Trad. Dr R. Cahen et Y. Le Lay. Paris : Gallimard, 468 p.

Jung, C.G. 1970. *Psychologie et alchimie.* Trad. Dr R. Cahen et H. Pernet. Paris : Buchet Chastel, 705 p.

Jung, C.G. 1950. *L'homme à la découverte de son âme.* Trad. Dr Cahen. Genève : Collection Action et Pensée. Mont-Blanc, 352 p.

Jung, C.G. 1972. *Commentaire sur le mystère de la fleur d'or.* Trad. E. Perrot. Paris : Albin Michel, 148 p.

Jung, C.G. 1980. *Mysterium conjunctionis.* Trad. E. Perrot. Paris : Albin Michel.

Jung, C.G. 1967. *Métamorphose de l'âme et ses symboles.* Préface et traduction d'Yves Le Lay. Librairie de l'Université. Paris : Genève et Buchet-Chastel, 770 p.

Jung, C.G. 1960. *Problème de l'âme moderne.* Trad. Yves Le Lay. Paris : Buchet Chastel, 465 p.

Jung, C.G. 1980. *Psychologie du transfert.* Trad. E. Perrot. Paris : Albin Michel, 216 p.

Jung, Emma., et James Hillman. 1981. *Animus Anima.* Paris : Édition Seshers.

Libis, Jean. 1980. *Le Mythe De L'androgyne.* Paris : Berg International Éditeurs, 277 p.

Lorenzo-Cioldi, Fabio. 1994. *Les androgynes.* Paris : P.U.F., 250 p.

Ouvrage collectif du cercle Psychanalytique de Montréal. 1977. *Transformation.* Montréal : Édition de l'Aurore.

Platon. 1964. *Le Banquet.* Trad. Émile Chambry. Paris : Garnier Flammarion, 187 p.

Wilhelm, Richard. 1973. *Yi-King.* Trad. Étienne Perrot. Paris : Librairie de médicis.

Nataf, André. 1985. *Jung.* Paris : Édition MA, 205 p.

Otto, Rudolf. 1995. *Le sacré.* Trad. André Jundt. Paris : Payot, Petite Bibliothèque, 237 p.

Grand dictionnaire de la psychologie, éd.1990, SOUS «androgynie psychologique», Paris, Librairie Larousse.

Evans, Richard. 1964. *Entretiens avec C. G. Jung,* avec des commentaires de E. Jones. Préface et adaptation de Ph. Coussy. Paris : Payot. Petite Bibliothèque, 147p.