

Éprouvé et expressions du masculin inconscient chez la femme

Hellée Papadopoulos

DANS **CAHIERS JUNGIENS DE PSYCHANALYSE** 1990/1 N° 64 , PAGES 20 À 31

ÉDITIONS **CAHIERS JUNGIENS DE PSYCHANALYSE**

ISSN 0984-8207

DOI 10.3917/cjung.064.0020

Date de mise en ligne : 05/12/2022

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-cahiers-jungiens-de-psychanalyse-1990-1-page-20?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Cahiers jungiens de psychanalyse.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

ÉPROUVÉ ET EXPRESSIONS DU MASCULIN INCONSCIENT CHEZ LA FEMME

Au fil de ses observations cliniques, il était apparu à Jung que la polarité masculine inconsciente de la femme — ainsi que la polarité féminine inconsciente de l'homme — apparaissaient comme des complexes à forte charge affective et agissaient comme des facteurs autonomes dont seules les manifestations ou représentations étaient susceptibles d'intégration par le conscient. Pour rendre compte de l'aspect collectif de ces polarités inconscientes, Jung utilise alors les concepts d'animus et d'anima. Débordant le champ des contenus de l'inconscient personnel et dépassant par nature les limites du conscient, animus et anima font ainsi référence à la structure formelle de « l'autre en soi » avec lequel le moi doit s'expliquer pour en intégrer le potentiel énergétique.

Nous nous proposons d'étudier plus particulièrement l'animus dans la problématique féminine en nous appuyant d'une part sur ses manifestations cliniques, d'autre part sur sa structure bipolaire, c'est-à-dire sur ce qui ferait apparaître la « parenté intérieure » de son aspect formel avec son propre opposé, l'instinct (a). Le présent article propose ainsi une étude phénoménologique des effets de l'animus depuis ses manifestations archaïques et instinctuelles jusqu'à ses expressions plus particulièrement liées à la faculté discriminatrice et spirituelle du logos. Par ailleurs, les modalités d'intégration ainsi exposées nous suggéreront une possible analogie avec le processus à l'œuvre dans l'opus alchimique.

LA MÈRE ARCHAÏQUE ET LA PROBLÉMATIQUE ŒDIPYENNE

Nous considérons ici l'archaïsme comme la survivance de la situation fusionnelle originaire et inconsciente. Domaine du maternel et de l'indifférencié, l'archaïque caractérisera en particulier les manifestations et les représentations liées au fantasme de la mère phallique.

La charge énergétique, découlant de la mise en présence dans l'inconscient de polarités opposées, alimente le vécu originel du tout-petit mais sans doute aussi les fantasmes ultérieurs de mère « bisexuée », toute-puissante, bouleversante pour tous et redoutable de par sa complétude surhumaine imaginaire. Au cours du travail analytique avec les

femmes, il n'est pas rare de rencontrer des images maternelles pourvues d'un sexe masculin ou de ses représentants symboliques : « hermaphrodite démente » dangereusement proche de la rêveuse, couteau humide fortuitement aperçu sur le lit alors qu'un partenaire imprécis fait place soudain à la mère, regard maternel acéré, évoquent sans doute la présence d'une mystérieuse Hécate Aphrodisias (b), mais font également référence à une libido agressive couramment associée au sexe mâle. Représentation archétypique déterminante pour les deux sexes, l'image de cette mère phallique expose, nous semble-t-il, la situation fondamentale à partir de laquelle se jouent, pour la femme, sa propre réalisation psychique et son rapport à l'homme.

Interprétées au plan du sujet, les images oniriques que nous venons d'évoquer révèlent l'énergie d'un violent instinct primaire mais trahissent aussi le registre archaïque de leur élaboration imaginaire. Tout se passe pour l'heure comme si l'activité instinctive était identifiée à l'affirmation d'une toute-puissance maternelle mortifère alors que sa représentation connote en fait une complémentarité intra-psychique à définir et à intégrer. Ce qui, de cette violence originaire, est réactivé dans le rapport inconscient à l'animus de l'analyste femme se manifeste chez l'analysante comme un vécu persécutif archaïque. De la double polarité agressivité/éros, propre à l'instinct de vie et présente dans la relation originelle mère/enfant, seule la composante mortifère non élaborée et non reconnue semble être présente dans ce type de relation transférentielle. Dès lors, l'intégration de l'énergie primitive s'avère d'autant plus problématique qu'elle réveille inmanquablement l'angoisse et la crainte de représailles mortelles. Aussi n'est-ce pas sans appréhension, voire avec terreur, que l'analysante accepte de prendre à son compte un contenu « monstrueux » dont, à travers l'identité primaire, elle a déjà ressenti toute la charge négative. Ce ne serait sans doute pas trahir la pensée freudienne que d'interpréter la « paranoïa féminine » dans cette perspective en reconnaissant dans l'angoisse « surprenante » mais constante « d'être assassinée par la mère » (1) la survivance de l'identité originelle avec l'objet « persécuteur ».

Sur le plan épistémologique, notre approche lève certaines hypothèses de la théorie freudienne et en particulier l'interprétation réductrice que Freud donne du « désir de virilité » chez la femme. A la fin de son œuvre, l'auteur, on le sait, s'était avoué vaincu par le « roc biologique » contre lequel butaient en définitive ses patientes et le motif pour lequel elles s'estimaient « incurables ». Il reconnaissait ne pas être en droit de leur donner tort sachant, écrivait-il, que c'est « l'espoir d'acquérir malgré tout l'organe viril dont le manque est douloureusement ressenti » qui représente pour elles le motif principal de la cure (2).

Dans cette perspective, analyste et analysante ne sont évidemment pas en mesure de venir à bout d'un désir de virilité irréalisable biologique-

ment. Mais si l'analyste considère que la partie inconsciente de la psyché possède par ailleurs une dynamique propre et des contenus autonomes repérables à travers les images concrètes et les projections, il pourrait alors aider ces femmes à envisager leur envie d'une manière moins réductrice. Le désir de posséder un pénis évoque peut-être la nostalgie d'une androgynie primordiale bienheureuse sanctionnée — sectionnée — par un sage décret divin. Traité non plus comme une vaine revendication, mais dans une perspective d'intégration de « l'autre » en soi, ce désir exprimerait en revanche la quête d'une complétude psychique.

L'expression en termes biologiques d'un manque qui demanderait à être entendu dans le registre « spirituel » et symbolique marquerait par ailleurs l'ébauche d'une évolution au regard de l'identité archaïque. En prenant conscience de sa « castration », la fille se vit en effet différente de la mère bisexuée ; elle s'en distingue tout en persistant cependant encore à en redouter la toute-puissance : ne disposant pas des mêmes atouts, cette fille exprime ainsi, au delà de la blessure narcissique, la crainte d'un combat inégal contre celle qui, seule, détiendrait toujours le membre viril.

Le passage, réactionnel selon Freud, à la relation œdipienne signe en fait chez la fille une triple évolution dans le processus de différenciation : l'individualisation de la dimension originellement collective de l'énergie instinctuelle, son élaboration pulsionnelle et une relative autonomisation du sujet en fonction de l'investissement d'un objet extérieur à la relation originelle. Toutefois, Freud avait à juste titre observé que plus tard, l'époux héritait en réalité de la relation à la mère alors qu'il devrait hériter de la relation au père (3). De fait, la référence de la fille au père tranche apparemment le lien archaïque mais ne le dénoue pas pour autant. Tout semble indiquer que le processus évolutif subit effectivement des perturbations en cours de route. Freud en attribuait l'origine aux avatars du lien précœdipien et à une envie du pénis non dépassée. La psychologie analytique s'inscrit pour sa part dans une tout autre perspective en considérant que les dysfonctionnements ultérieurs apparaissent lorsque l'image archaïque bisexuée n'a pas été elle-même « castrée ».

Le rêve suivant éclaire cette approche.

« Ma chatte est dans la ferme familiale. Elle a de la glace à ses deux pattes arrières et à sa queue. Pas de problème pour lui enlever la glace de ses pattes, mais la queue se casse. Je réalise avec stupeur qu'elle s'était fait prendre dans un piège par la queue. J'appelle mon père. C'est insupportable. »

La jeune femme s'était souvent identifiée à cet animal mais dans certains fantasmes, celui-ci représentait également la mère. A travers cette double identification, on s'aperçoit que le piège s'applique aussi bien à la

mère qu'à la fille, figées toutes deux dans une problématique en miroir. Une impulsion spontanée de l'ordre de l'éros incite cependant la jeune femme à desserrer l'emprise. La brisure, oh ! combien douloureuse, provoque alors l'appel au père, à l'autre, tandis que l'affect signe le registre archétypique du processus et la naissance souhaitable d'une nouvelle constellation énergétique.

Qu'en est-il alors de la relation œdipienne ?

Il est évident que, dans le rêve, nous assistons à l'instauration du lien au père et l'appel qui lui est lancé se réalise bien « sous l'influence de la castration » comme le constatait Freud. Mais dans le présent contexte onirique, on s'aperçoit également que la référence instinctive à un sujet de sexe opposé à la rêveuse est consécutive au dégagement d'un contenu masculin précédemment paralysé dans une « androgynie » archaïque. On constate donc ici un choix objectal dicté par l'apparition du manque mais aussi la mise en place concomitante d'un support projectif masculin hors de la relation duelle : double démarche structurante qui fonde la relation œdipienne tout en introduisant par ailleurs la relation au féminin inconscient du père. Autrement dit, si c'est bien auprès et avec le père que se manifeste la sexualité féminine naissante, c'est aussi avec l'anima paternelle, c'est-à-dire avec le complémentaire psychique de l'animus, que devrait s'éprouver à présent le masculin inconscient de la fille.

Le couple père/fille risque toutefois de devenir pathogène lorsque, dans son registre pulsionnel et son pôle féminin inconscient, la réponse paternelle est troublée et troublante. En effet, le père redoute parfois sa propre réaction sexuée, l'exploite maladroitement, voire la renie en présence de son enfant. D'autre part et faute d'avoir suffisamment distingué les différentes figures féminines qu'il porte en lui, il répond au masculin de sa fille avec une anima marquée par sa propre imago maternelle (c). Au terme de cette première tentative de différenciation psychique, le masculin inconscient de la fille se retrouve donc, en fait et toujours, confronté à du maternel mais véhiculé par l'homme cette fois, ce qui brouille considérablement les références projectives.

« Que veut la femme ? » se demandait Freud qui, par ailleurs, ne saisissait pas comment « le mari héritait du lien à la mère » alors que le choix amoureux se réalisait apparemment en référence au « prototype paternel ». Ce en quoi on ne saurait lui donner tort à condition toutefois de considérer cette référence non pas au niveau objectal mais en fonction de la figure d'anima que la fille avait à son insu rencontrée chez son père. La femme, parvenue à l'âge adulte, actualise en effet souvent par son choix amoureux inconscient un couple animus/anima dans lequel l'anima de son partenaire est empreinte de l'imago maternelle. Dans ce cas, la femme

devient le support projectif obligé de l'anima de son compagnon tandis que son propre animus indifférencié la contraint à reprendre, par homme interposé, le combat des origines.

Cette double contrainte n'apporterait-elle pas une réponse à Freud tout en caractérisant une des composantes de ce que Jung nomme le « complexe mère négatif » ? Elle interroge en fait la détermination réelle de la femme à dénouer le lien archaïque, à combattre la « viscosité » de la libido et à se différencier effectivement de la mère (d). Selon Jung, le complexe mère négatif se vit tantôt comme une vaine tentative pour égaler la « super-personnalité » maternelle inaccessible, tantôt comme un instinct maternel souverain qui relègue l'homme au rang « d'accessoire domestique », tantôt encore comme l'extinction réactionnelle du même instinct, entraînant dans l'ombre un « inceste inconscient au père ». Autant de comportements qui semblent découler d'une même attitude et compenser le refus inconscient d'entreprendre une remise en cause personnelle en vue de reconsidérer les racines mêmes de ces « aliénations » fonctionnelles.

DE L'INSTINCT AU LOGOS

C'est essentiellement à l'occasion d'un parcours analytique que la femme entreprend en général ce travail de remise en cause et c'est dans le cadre de la relation transférentielle que les représentations du masculin archaïque se départissent progressivement de leur virulence. A travers les rêves, les images apparaissent comme autant de propositions soumises au conscient, à charge pour le moi de réaliser la tâche de mise en œuvre qui lui incombe.

Dans une carrière (lieu par excellence où une richesse souterraine est mise à jour), une rêveuse découvre, par exemple, un petit tyrannosaure « mort mais parfaitement debout ». Elle décide de le ramener à son jeune fils et, pour le transporter, elle le met dans un bocal plein d'huile (comme les petits poivrons, coupés en lanières, que préparait la mère et que l'analysante appréciait particulièrement). La tête du monstre apparaît alors énorme avec des dents pointues (e).

La rêveuse est donc en présence d'un contenu archaïque et décide d'en faire profiter son jeune masculin en développement. Elle mentionne toutefois que la recette maternelle prescrit le découpage préalable des poivrons. Cela évoque peut-être le démembrement des Osiris, Dionysos et autres divinités mâles, mais rappelle très précisément ici la nécessité de fractionner l'énergie archaïque en éléments assimilables par le moi. Le procédé qui consiste à mettre la bête entière et intacte en conserve — en réserve ? — en la faisant « baigner dans l'huile » n'affaiblit en rien sa

monstruosité : elle en révèle au contraire dangereusement la violence cannibalique ainsi que son instinctivité primitive, intacte et inabordable.

Sans doute, « l'agressivité de la violence instinctive » est-elle un « événement divin » comme la qualifie Jung (4), à condition toutefois que l'être humain ne s'identifie ni ne succombe à la fascination de cette surpuissance. L'impact de l'animus présente la même monstruosité et constitue un écueil identique pour la femme. Selon son degré d'intégration, l'énergie primitive masculine sera au service de la toute-puissance inflationniste du moi ou au contraire de son action concrète et/ou de sa créativité. C'est dans cette perspective que Jung et la psychologie analytique font volontiers référence à la métaphore du héros et de la mère pour évoquer l'action du moi auquel incombe la tâche d'assimiler les contenus de l'inconscient collectif. Il s'agit en fait d'une démarche intra-psychique au cours de laquelle le sujet doit s'expliquer avec ses propres énergies primitives et non différenciées, étant entendu que lorsque le sacrifice de la toute-puissance inconsciente n'est pas accepté par le moi, celui-ci sombre dans l'inflation et se prétend omnipotent.

S'agit-il d'un moi féminin, il s'élèvera alors et de façon itérative contre tout ce qui peut évoquer pour lui la « mère ». La femme semble alors porter à l'extérieur une joute archaïque non dépassée et, curieusement, son discours devient normatif, ses arguments font appel au sens commun, son attitude frôle la rigidité. « Je sais que je pinaille, dit une jeune femme, mais j'ai l'impression que je prends ainsi ma revanche ». Véritables caricatures des qualités d'objectivité de l'animus, les prises de position féminines s'avèrent ainsi fondamentalement inadaptées aux propos dont elles prétendent défendre le bien fondé. Comme un guerrier auquel s'identifie sa persona, la femme veut surtout obtenir des résultats concrets. Trop souvent déçue par ceux-ci, elle se laisse alors prendre au piège de cette référence extrinsèque et sacrifie involontairement à la mère en présentant comme trophées les fruits d'une maternité fonctionnelle proprement étouffante mais non moins désespérément triomphante. « Qui s'identifie inconditionnellement à son attitude externe est irrémédiablement livré aux processus internes, autrement dit, le cas échéant, il sera forcé de contrecarrer son rôle extérieur ou de le conduire *ad absurdum* » (5).

Utilisée ainsi, la « dynamis » de l'animus s'épuise dans une extraversion stérile. Dominatrice ou compensatrice, la puissance déliée de l'archétype, mal relativisée et imparfaitement traitée, reste encore « dans la mère » et s'exerce en contre-position de l'éros féminin. Manifestement, le moi omnipotent mutilé une féminité dont inconsciemment la femme aspire à faire reconnaître la valeur et la spécificité. Il est vrai que cette dernière se limite souvent à une certaine connivence avec le monde animal et végétal. La femme en retire sans doute une perception, sinon objective, du moins

intime et intuitive des êtres et des choses, mais cette particularité chthonienne, pas plus d'ailleurs que l'agressivité ratiocinante, ne favorisent le développement d'un jugement objectif et c'est peut-être avec cette contradiction interne que la femme aurait en définitive à s'expliquer.

Une « nécessité intime » où les blessures subies œuvrent parfois en faveur d'un compromis intérieur. Le fait est qu'une certaine stimulation réactionnelle de l'esprit contribue parfois à relativiser l'obscur, le trouble et « l'équivoque infernal du pur féminin ». Inversement la femme, selon Jung, peut user efficacement de sa sensibilité pour équilibrer la rationalité stérilisante de l'homme et amener le sentiment masculin « sur l'autre rive ».

Emma Jung (6) pour sa part, nous présente une approche très sélective de l'animus dont l'action s'étendrait essentiellement au domaine des travaux rationnels et abstraits. Elle estime que l'économie énergétique réalisée à la suite des progrès techniques doit impérativement être réinvestie par la femme moderne dans les activités d'ordre spirituel. La libido de nos aïeules, écrit-elle, trouvait à s'employer dans les tâches ménagères et les pratiques religieuses. Insuffisamment exploitée, celle de la femme d'aujourd'hui serait en grande partie responsable de bon nombre de désordres psychiques et somatiques. Emma Jung reste ainsi fidèle à la conception de son époux pour qui le développement de la réflexion, du raisonnement et de la connaissance chez la femme préserverait son équilibre psychique et préviendrait l'activation pathogène de l'énergie inemployée. La masculinité agressive et l'absence de féminité seraient ainsi le symptôme paradoxal de ressources énergétiques « spirituelles » sous-estimées et/ou négligées.

Sans mésestimer la valeur de cette approche, il faut néanmoins noter que c'est bien souvent l'esprit pratique qui, en premier, bouscule ce que certains considèrent comme la « passivité intellectuelle » de la femme. Tout se passe comme si, en véritable Métis, l'esprit pratique secouait de l'intérieur la torpeur d'une puissance olympienne pour en libérer l'authentique « esprit » féminin. Elle sollicite les analysantes et, en rêve, les engage par exemple à « se nourrir par leurs propres moyens », à « manier un gouvernail » ou encore à dénouer patiemment « un nœud apparemment inextricable de fils téléphoniques » ; autrement dit à prendre en charge leur propre subsistance, leur orientation et bien entendu faire en sorte d'établir les conditions d'une bonne communication avec autrui.

Ce genre de rêves, en exigeant le développement d'un certain sens pratique, me paraît s'inscrire dans un processus de prise de conscience et d'adaptation réfléchie au réel qui, contrairement à ce que pensait Emma Jung, fait aussi appel à la dynamique de l'animus. La référence à l'ici et maintenant ainsi que la prise en considération des conditions objectives de

l'action représentent une discipline de l'esprit à laquelle se soumettaient déjà les alchimistes penchés sur l'opus. En l'occurrence, cette réflexion représenterait même pour certaines femmes un tournant décisif vers l'intégration de leurs vertus masculines inconscientes.

En tout état de cause, le travail avec l'animus passe nécessairement par la relation à l'homme et les projections dont il est le support. La clinique révèle alors que dans cette relation, « l'animosité » — sentiment négatif souvent, charge énergétique toujours — réactive effectivement chez la femme les affects de l'époque précœdipienne et les émotions de la relation première au père. Mais plus généralement, c'est à travers la confrontation à l'autre de sexe opposé que les effets de l'animus se manifestent et que l'animosité, autrement dit l'affect qui en découle, peut alerter le moi. De fait, ce moi n'est pas toujours disposé à approfondir la portée des manifestations de l'animus, en particulier lorsque celles-ci empruntent les voies obliques du désir libidinal. La charge émotionnelle de la relation à l'autre trouble alors suffisamment le sujet pour que l'enjeu psychique soit souvent occulté par les investissements pulsionnels. Lorsque ceux-ci sont par trop massifs ils éclipsent la nécessité de l'intégration et le moi est frappé de cécité. Son émoi le met dans l'impossibilité de saisir la portée de ses propres rêves où la présence d'une tendresse amoureuse, exempte de relation sexuelle, signerait un projet manifeste de conjonction psychique.

Par ailleurs et comme dans la relation œdipienne, une problématique sexuelle mal assumée par la femme entrave considérablement l'intégration de l'animus « extraverti », c'est-à-dire projeté. Telle femme voit par exemple venir vers elle un individu qui lui paraît « libidineux » ; elle se réfugie dans une maison qui lui rappelle celle de son enfance. Telle autre rencontre un homme qui ne lui est pas indifférent et dont elle respecte par ailleurs les qualités intellectuelles ; elle se contente seulement de lui faire admirer le paysage. Devant les figures du masculin, ces femmes battent en retraite, opèrent un clivage stérile ou font en sorte de rendre impossible toute relation.

L'évitement ou la mise à l'écart de l'objet font ainsi, non seulement obstacle à l'intégration de l'ombre pulsionnelle et à la reconnaissance par le moi de sa source instinctuelle, mais rendent également inopérante la relation intrinsèque, « ouroborique », entre les polarités constitutives de la représentation archétypique. L'archétype est « esprit et non-esprit et ce comme quoi il se révélera finalement dépend la plupart du temps de l'attitude du conscient humain » et bien entendu de l'engagement du moi dans le processus (7).

L'OPUS ET LA THEORIA

L'évolution individuelle dont nous venons de signaler les principales étapes n'est pas sans évoquer la dynamique alchimique telle que la percevait Jung.

Il était, en effet, expressément demandé à l'adepte de ne jamais perdre de vue le fondement même de l'opus : la nécessaire liaison de la matière et de l'esprit. Car si la démarche initiale de l'alchimiste visait à différencier les éléments de la « massa confusa », la tentation était grande pour lui de négliger, par la suite, la matière dont il s'était efforcé d'extraire le principe spirituel. Il perdait de vue le sens ultime de l'opus qui consistait précisément à réunifier les deux éléments ainsi isolés, c'est-à-dire « purifiés » l'un par rapport à l'autre.

Pour Jung, la démarche du psychologue rejoint celle de l'alchimiste. Elle vise la libération progressive de la conscience dans une perspective de « dialogue » entre conscient et inconscient ainsi différenciés. Jung insiste aussi tout particulièrement sur la présence indispensable du corps pour soutenir le processus et éviter les effets destructeurs de l'inconscient. « C'est le corps qui délimite l'individu, écrit-il, et l'inconscient ne peut être intégré que si le moi garde les pieds sur terre » (8). Cette condition est nécessaire pour aider le moi à maîtriser les effets inflationnistes exercés en particulier par les contenus de l'inconscient collectif, mais elle est également indispensable pour s'expliquer avec l'ombre personnelle qu'on ne souhaite pas rencontrer ni reconnaître et pour se définir en face de l'autre objectal qu'on ne peut pas être. En ce qui concerne plus précisément le travail avec l'animus, l'enjeu du processus d'intégration se définirait ainsi en fonction de la capacité dont ferait preuve la femme à s'harmoniser avec l'autre sexe, intra-psychique d'une part, extérieur à elle d'autre part ; autrement dit, en fonction de son aptitude à instaurer une dialectique où la libido endogame et exogame mettrait en perspective le soi : « l'union du conscient et de l'inconscient personnifié par (l'animus) donne naissance à une nouvelle personnalité composée de ces deux instances... Elle est les deux à la fois... Le soi est moi et non-moi, subjectif et objectif, individuel et collectif tout à la fois » (9).

La dynamique de la psyché ainsi définie offre de nouvelles perspectives à la problématique féminine et rend en particulier compte d'un aspect singulièrement intéressant dont l'animus, structure inconsciente, permet la prise de conscience. Dans la mesure, en effet, où cet animus est précisément d'essence collective, il s'oppose à l'individualité du sujet et c'est pourquoi sans doute il se manifeste souvent sous les traits d'un homme étranger au milieu socio-culturel et/ou à la langue familière des rêveuses : il se présente comme celui qui vient d'ailleurs. Ce serait ainsi

par l'exterritorialité que l'inconscient rendrait compte de l'émergence d'un contenu hors de l'espace maternel.

Cette particularité tout à fait significative révèle en elle-même la constellation opérante de l'archétype paternel tout en connotant la dimension spirituelle, caractéristique selon Jung, de l'animus : « l'animus est l'analogue du logos paternel... Il signifie intellect ou esprit » (10). La position de l'étranger évoque donc et caractérise la position fonctionnelle du père, tiers extérieur et séparateur du couple mère/enfant ; psychiquement, il personnifie par ailleurs la différence tout en faisant entrevoir à la conscience la dimension créatrice du logos féminin.

Voulant signifier en une formulation paradoxale la différenciation — « purification » — initiale qu'ils lui faisaient subir puis sa réintégration ultérieure au sein de la matière, les alchimistes qualifiaient volontiers l'esprit de « senex et juvenis simul ». Jung reprend l'aphorisme pour définir la structure précisément paradoxale de l'archétype. Appliquée à l'animus, la formule rendrait tout à la fois compte de l'aspect archaïque de la composante masculine indifférenciée de la femme mais aussi du logos (contenu « purifié ») mis au service du conscient.

C'est ainsi que la clinique nous permet d'observer ce que James Hillman constate pour sa part lorsqu'il se penche sur la problématique du « fils ». Il décèle en effet, dans la capacité de celui-ci à transcender les oppositions, le signe que l'esprit est libéré de l'animus de la Grande-Mère (11). En une même séance, une femme rapporte ainsi deux fragments de rêve qui seraient assez révélateurs de cette approche. « Un petit garçon, dit-elle, se débat rageusement et de manière désordonnée dans un amas de fils téléphoniques qui semblent reliés à quelque chose ; un vieux monsieur le gronde sévèrement et l'invite à réfléchir sur la portée de son comportement et la façon adéquate de dénouer les nœuds ». Sans transition, la rêveuse voit ensuite plusieurs personnes assises autour d'une table tandis qu'une très vieille dame, ridée, fragile, est exclue de la pièce. La rêveuse s'en émeut profondément. Selon un procédé d'inversion courant dans les rêves, les personnages renverraient à leur contraire. Le vieillard/juvenis inviterait alors le gamin/senex impatient et coléreux à prendre du recul et l'obligerait à considérer la situation, à première vue inextricable, sous un angle nouveau et plus réfléchi. A quel pôle invisible sont donc reliés ces fils, ce fils ?... En contrechamp et peut-être en guise de réponse silencieuse, l'inconscient suggère à la rêveuse d'évacuer une instance désormais indésirable, inefficace semble-t-il dans ce contexte. Dit autrement, le travail de réflexion et de prise de conscience demanderait le sacrifice obligé, mais non moins douloureux d'un certain maternel qui ne serait plus « d'époque ».

« L'aveuglement d'Œdipe, estime par ailleurs Hillman, laisserait entendre que l'esprit ne peut se découvrir au sein de la polarité mère/fils. Il aurait besoin, pour son aspect chtonien, son âme et son corps, d'une figure masculine correspondante : le senex » (12). En quoi cette hypothèse peut-elle s'appliquer à la problématique féminine ? Les manifestations de l'animus reposent, disions-nous, sur un fondement instinctif, chtonien, et c'est dans ce registre que la femme éprouve le « challenge des opposés » dans lequel nous enferme l'animus pris dans la Grande-Mère. Mais ce qui, de la violence primitive, est enlevé à la mère au profit de la pulsion et de la relation à l'autre, père et homme, engage par ailleurs la femme dans un processus d'intégration au cours duquel la matrice inconsciente et ses ambivalences se laissent progressivement appréhender non plus comme contrainte mais comme support logistique indispensable au travail du moi et de « l'étranger » mercuriel.

Retirées des projections, les figures de l'animus représentent alors une fonction qui transmet au conscient une énergie créatrice propre à l'inconscient collectif. Encore faudrait-il se souvenir que l'animus — comme l'anima — « facteurs transcendants » par rapport à la conscience, restent en eux-mêmes toujours autonomes, et ne jamais perdre de vue leur pouvoir de fascination sur le moi.

NOTES ET RÉFÉRENCES

- a - S. Kacirek, « L'ombre : pulsion et représentation », *Cahiers Jungiens de Psychanalyse*, 1987, n° 52, « L'énergie archétypique est une énergie narcissique par excellence, car elle est son propre miroir ».
- b - Hécate passait pour être la mère de Médée, l'infanticide. Elle était liée au monde des ombres et de la sorcellerie mais était également considérée comme déesse nourricière, prodigue de ses dons. Ses attributs symboliques étaient, entre autres, la verge, le flambeau, la clé, le poignard.
- c - C.G. Jung, *Commentaire sur le mystère de la fleur d'or*, Paris, Albin Michel, 1979, p. 57.
« On peut définir l'anima comme image, archétype ou empreinte de toutes les expériences de l'homme concernant la femme. C'est pourquoi l'image de l'anima est normalement projetée sur la femme ».
C.G. Jung, *Aion*, Paris, Albin Michel, 1983, § 24.
« La projection ne peut être dénouée que si (l'homme) accepte de voir que, dans sa sphère psychique, il existe une imago de la mère, et non pas seulement de celle-ci, mais aussi de la fille, de la sœur, de la bien-aimée, de la divinité céleste, de la Baubo chtonienne... ».

d - *Aion*, op. cité, § 20.

« Mère est entendu, non pas au sens propre, mais comme symbole de tout ce qui agit en tant que mère ».

Nous l'entendons également comme matrice de la conscience.

e - Rappelons que le tyrannosaure est un reptile dinosaurien, bipède et carnivore.

1. S. Freud, *La vie sexuelle*, Paris, P.U.F., 1982, p. 141.
2. — , *Résultats, idées, problèmes*, t. II, Paris, P.U.F., 1985. « Analyse terminée, analyse sans fin ».
3. (1, p. 144).
4. C.G. Jung, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Genève, Georg, 1954, p. 560.
5. — , *Types psychologiques*, Genève, Georg, 1954, p. 411.
6. Emma Jung, *Animus and Anima*, Zurich, Spring publications, 1974.
7. C.G. Jung, *Racines de la conscience*, Paris, Buchet-Chastel, 1971, p. 529.
8. — , *Psychologie du transfert*, C. W. XVI, § 470.
9. (8, § 474).
10. C.G. Jung, *Aion*, Paris, Albin Michel, 1983, § 29.
11. James Hillman, « La grande mère, le fils, le héros et le puer », *Pères et Mères*, Imago, 1978, p. 87.
12. — , (11, p. 78).