

**ABDELBAKI GUETTAI**

**DIEU CHEZ C.G. JUNG**

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

**FACULTÉ DE PHILOSOPHIE  
UNIVERSITÉ LAVAL**

**Mai 1997**

**© Abdelbaki Guettai, 1997**



National Library  
of Canada

Acquisitions and  
Bibliographic Services

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

Bibliothèque nationale  
du Canada

Acquisitions et  
services bibliographiques

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file Votre référence*

*Our file Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-25601-4

Canada

## **RÉSUMÉ**

Ce mémoire tente de dégager la conception de Dieu présente dans l'oeuvre de C.G. Jung. La question religieuse ou l'interrogation sur Dieu est l'élément central chez notre auteur, élément autour duquel gravitent tous les concepts que Jung a thématés. Notre tâche est de suivre le cheminement que Jung a entrepris pour en arriver à ses conclusions sur Dieu.

Dans un premier chapitre, nous avançons et définissons certains concepts clés de l'oeuvre de notre auteur afin de donner un cadre théorique aux trois chapitres suivants. Ceux-ci discutent, d'une part, de la place et du rôle qu'a joués l'interrogation religieuse dans la vie de Jung et, d'autre part, des conclusions qu'il tirera de son expérience personnelle et de sa pratique scientifique. Ce deuxième point renvoie au dernier chapitre qui, de plus, met en parallèle la vision jungienne de Dieu avec celle des maîtres soufis de la mystique musulmane.

## AVANT-PROPOS

Je commencerai par saluer son nom : Dieu, et sa lumière qui ne cesse de me diriger. À Lui, donc revient toute louange, car il n'y a de force et de puissance, ni de science que par Lui. Enfin, je saluerai mon bien-aimé et Seigneur Mohamed, que Dieu prie sur lui, qu'il lui accorde le salut ainsi qu'aux siens et à ses compagnons.

Par la suite, je tiens à adresser de sincères remerciements à mon directeur de recherche, à mon maître, comme diraient les anciens : monsieur Raynald Valois. C'est à lui que je dois d'avoir été introduit dans l'oeuvre de Jung et à lui que je suis redevable pour les nombreuses et précieuses remarques qui m'ont permis de ne pas perdre pied dans la complexité et la richesse littéraires jungiennes. Je profite également de l'occasion pour exprimer ma gratitude à madame Andrée Marcil, conseillère pédagogique, pour l'aide qu'elle m'a apportée par ses encouragements et ses conseils, qu'elle soit ici remerciée.

J'aimerais dédier ce mémoire à mes parents, Belazreg Guettai et Saadi Meknaci, à ma femme, Van Rooy Faith et, à mon frère, Abdelkrim Guettai.

Enfin, je m'en voudrais de ne pas l'offrir, en guise de sincère amitié, à mes amis, Ali Hannat et Abdslem Boukhtouta, pour leur présence et leur aide matérielle sans lesquelles ce travail n'aurait peut-être pas vu le jour.

## TABLE DES MATIÈRES

	Page
RÉSUMÉ .....	i
AVANT-PROPOS .....	ii
TABLE DES MATIÈRES .....	iii
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE I : À LA DÉCOUVERTE DE L'INCONSCIENT .....	3
1.1 Conscient et inconscient .....	3
1.2 Archétypes .....	11
1.3 Symbole et signe .....	16
1.4 Libido .....	19
1.5 Processus d'individuation .....	22
CHAPITRE II : JUNG ET L'INDIVIDUATION .....	31
2.1 Individuation vécue par Jung .....	31
2.2 Individuation et sens de la vie .....	40
2.3 Individuation et religion .....	45
2.4 Jung et la religion .....	49
CHAPITRE III : PSYCHOLOGIE ET RELIGION .....	55
3.1 Mise en situation .....	55
3.2 Phénomène religieux .....	60
3.3 Numineux .....	64
3.4 Mandala .....	68

CHAPITRE IV : DU DIVIN EN L'HOMME .....	72
4.1 Du Soi .....	72
4.2 Du Soi à Dieu .....	78
4.3 Transition .....	101
4.4 Jung et le Soufisme .....	106
 CONCLUSION .....	 124
 BIBLIOGRAPHIE .....	 129

La rose est-elle son parfum, l'ourlé des pétales, des lèvres?  
Et la musique est-elle un vin qui nous emporte loin de nous?  
Les chamelles sont-elles nées des vents, des sables et des dunes?  
Et le regard, de l'oeil vient-il, ou du seuil de la Création?

Hâfiz

## INTRODUCTION

L'oeuvre jungienne présente deux particularités. D'une part, la richesse et l'abondance imposante de l'oeuvre, car Jung a écrit sans relâche, en un discours qui soutient son argumentation avec des références provenant de cultures autres que celle où elle vit le jour : l'Orient, ce qui lui donne une allure universelle. On peut, sans exagération, trouver en Jung le point de rencontre généreux de l'Orient et de l'Occident. D'autre part, les écrits de Jung ne peuvent être compris de manière intégrale sans faire référence à la personne elle-même. C'est une oeuvre produite avec la sève subjective de son Créateur. On ne peut cheminer dans l'oeuvre sans inclure Jung lui-même, ceci est d'autant plus important que, lorsqu'il s'agit de toucher au thème du divin, chez Jung, ce sujet ne peut être abordé, sans faire un renvoi assez important aux expériences religieuses vécues par Jung lui-même. Ce faisant, cet apport subjectif de notre auteur ne remet nullement en cause la scientificité du travail jungien. Jung, fort heureusement, sait se faire absent lorsqu'il se munit d'analyse objective.

Afin de pallier cette singularité de l'oeuvre jungienne, nous accordons une place au vécu de la personne de Jung et aux conclusions scientifiques qu'il a produites. Nous pensons que les expériences religieuses vécues par Jung sont à la base ou constituent le sol sur lequel repose son travail scientifique.

La religion ou plus précisément Dieu, - propos de cette recherche - Jung en a fait l'expérience dès son enfance et c'est le point de départ ou le coup d'envoi de la réflexion jungienne. Né dans une famille où les discussions théologiques devaient être abondantes (son père était pasteur), Jung a été au contact du divin naturellement. Et sa sensibilité pour le mystère fit le reste.

Cependant, le Dieu expérimenté par Jung n'a pas été hérité d'une institution ecclésiastique ou n'a pas la même vision que celle donnée par l'institution officielle. Le Dieu de Jung présente certaines caractéristiques que ce mémoire se propose d'articuler.

Le mémoire se divise en quatre chapitres. Le premier reformule et définit certains concepts psychanalytiques jungiens. Le deuxième s'attarde à développer l'expérience religieuse de Jung à travers la prise en considération du fait religieux et du processus d'individuation. Le troisième tente d'éclaircir les notions de religion, du numineux, etc. entendues par Jung. Quant au quatrième, il est le coeur et le sujet de notre mémoire. Pour justifier l'universalité du travail de Jung, nous avons trouvé opportun de mettre les données de l'expérience de Dieu, chez Jung, avec celles d'une tout autre culture, le soufisme ou mystique de l'Islam.



## **CHAPITRE PREMIER**

### **À LA DÉCOUVERTE DE L'INCONSCIENT**

#### **1. Conscient et inconscient**

Il y va de la nature humaine comme du règne végétal : l'un et l'autre partagent leur être entre l'obscurité et la lumière. Ce n'est que par souci théorique que nous avons tendance à les distinguer - haut et bas, lumière et ombre... - pour mieux discerner l'un de l'autre. Or, paradoxalement, ce souci de distinction, de précision, bien que généreux à la base, ne parvient jamais à unir, à synthétiser ce qui initialement a été séparé. S'il faut distinguer, c'est pour mieux unir et non pour creuser un abîme de profondeur conceptuelle, sans s'assurer de revenir à une vision globale propre à l'être authentique. Après l'ascension idéale platonicienne, il y a un retour à soi; un retour au concret pour mettre en oeuvre sur terre ce qui fut contemplé. Une lecture authentique n'est-elle pas celle qui ramasse, qui fait un retour à l'unité des

opposés pour montrer la complémentarité de ceux-ci? L'oeuvre de Jung est en ce sens des plus exemplaires. Aucune parcelle de l'homme n'est analysée sans montrer la complémentarité qu'elle entretient avec son opposé. L'homme ou plutôt ce qui nous occupe présentement, la psyché, n'est pas un « ici » et un « là », mais un prolongement qui, à la base, s'enracine dans la nuit pour s'élever au jour. Jung ne cesse de l'affirmer, la psyché doit être entendue comme une « totalité conscient-inconscient »<sup>1</sup>, c'est-à-dire l'ensemble ou la dynamique de ces deux facultés différentes par nature, de sorte que ces deux entités psychologiques participent, par un jeu d'interaction, aux deux réalités extérieure et intérieure. Ainsi, la conscience s'ouvre sur le monde extérieur et le comprend par le biais des sens et de l'appréhension, comme un « effet produit pas des forces physiologiques et physiques »<sup>2</sup>. Et par les stimuli du monde de l'inconscient, la réalité intérieure ne parvient à elle que comme « l'effet suscité par des êtres spirituels »<sup>3</sup>. Par là, l'homme conscient, c'est-à-dire la conscience a la particularité d'être une fenêtre frontale ouverte sur les deux demeures : extérieure et intérieure sans pour autant que ces deux mondes ne se tolèrent; et « aucune logique ne pourrait les réunir : [L'un] offense notre sentiment, l'autre notre raison »<sup>4</sup>. Trouver la voie pour unir harmonieusement le monde de la raison et ce qui entretient une autre logique aussi cohérente que cette dernière : l'irrationnel; rendre compte de l'homme de manière intégrale, trouver un point de jonction où s'unissent ou plutôt pour unir sa nature intérieure et sa nature extérieure, c'est la tâche à laquelle se sont voués tous les hommes de génie, dit Jung, depuis l'avènement de la conscience jusqu'à nos jours.

---

<sup>1</sup>C.G. Jung, Racines de la conscience, Paris, Buchet/Chastel, 1971, p. 521.

<sup>2</sup>Cahiers jungiens de psychanalyse, Paris, 1975, N° 12-15, p. 55.

<sup>3</sup>ibidem.

<sup>4</sup>ibidem.

La psyché se manifeste donc comme un être bi-dimensionnel : conscient-inconscient dont la nature réciproque est en opposition et non, comme on a souvent tendance à le conceptualiser, en contradiction. Il n'y a de contradiction que lorsque nous avons une vision unilatérale. Par conscience, Jung entend un « organe de perception et d'orientation »<sup>5</sup>, émergeant dans le monde empirique, comme la pointe d'un iceberg, en son sein : le Moi, qui participe au règne de la lumière et à celui de l'ombre. Une partie de lui est noyée dans l'inconscient, l'autre participe directement avec la conscience. Sans le Moi, aucun objet, extérieur ou intérieur, dit Jung, ne sera susceptible d'être conscient; l'homme lui-même n'aurait conscience de sa présence, de sa subjectivité, nul souvenir ne pourrait être conservé. « Il me faut disposer d'un trésor, d'un fond de souvenirs qui soit comme des rapports ou des notes renseignant sur ce qui fut. Il ne saurait y avoir de conscience sans tout cela »<sup>6</sup> Or ce « tout cela » n'est possible que grâce au Moi. Pour cette raison, Jung définit le Moi comme « le sujet du conscient »<sup>7</sup>, non le sujet de la totalité de la psyché qui, lui, est le Soi.

En raison de ces considérations, l'homme n'a jamais une connaissance totale de son Moi. Il reste toujours une partie de lui-même à venir, « éternellement inachevée », la couleur que prendra sa personnalité de demain, bien que présente en lui, lui reste inaccessible jusqu'à l'avènement fortuit d'une habileté nouvelle qui surgit et dont il n'aurait jamais soupçonné la présence. Ajoutons à cela l'élargissement de la conscience par de nouveaux contenus provenant de la partie inconsciente : l'homme peut-on dire est toujours attendu.

---

<sup>5</sup>C.G. Jung, L'homme à la découverte de son âme, Paris, Payot, 1975, p. 91.

<sup>6</sup>Ibidem, p. 93.

<sup>7</sup>C.G. Jung, Types psychologiques, Genève, Georg Éditeur S.A., 1986, p. 457.

Le Moi, dans un certain sens, est comme une fente mobile qui se déplace sur un filon, progressivement. Les potentialités futures du Moi relevant de son ombre présente. Nous savons ce que nous avons été, mais nous ignorons ce que nous serons.<sup>8</sup>

La conscience travaille en quelque sorte à mi-temps, elle n'est pas continue. Elle ordonne, classe, synthétise et mémorise l'événement, elle le ramasse partiellement, jamais de manière intégrale, pas à pas, interrompue et intermittente, elle produit, avec toute réserve, des spots photographiques. Le génie cinématographique continu, sans interruption, lui fait défaut; celui-ci revient à son opposé : l'inconscient. C'est lui le maître des lieux, lui qui fait la « pluie et le beau temps »<sup>9</sup>. Tout juste bonne à se laisser « dresser comme un perroquet »<sup>10</sup>, Jung compare volontiers la conscience à une sorte « de couche superficielle, d'épiderme flottant sur un inconscient qui s'étend dans les profondeurs, tel un vaste océan d'une parfaite continuité »<sup>11</sup>. Ceci mérite une précision pour dissiper tout malentendu malheureux : loin de Jung l'idée de minimiser la conscience. Par ailleurs, sa nécessité; comme il a été vu plus haut, n'est pas à justifier et la question ne se poserait même pas : l'homme n'aurait pas encore vu le jour. Mais à présent qu'il est, et en est en somme l'héritier, il faut le consolider, le maintenir pour le réaliser. Toute l'oeuvre de Jung peut se lire comme une manière d'élever et de soutenir la conscience par une meilleure connaissance de ce qui la sous-tend : l'inconscient. Ce n'est qu'en accordant une attention particulière à ce substrat, par une meilleure connaissance, que l'on peut répondre adéquatement au sens même de l'homme et à sa dimension d'être libre. C'est l'élargissement de la conscience, par la connaissance du contenu de l'inconscient, qui ouvre la voie

---

<sup>8</sup>C.G. Jung, L'homme à la découverte de son âme, p. 107.

<sup>9</sup>C.G. Jung, L'âme et la vie, Paris, Buchet/Chastel, 1963, p. 45.

<sup>10</sup>Ibidem

<sup>11</sup>C.G. Jung, L'homme à la découverte de son âme, p. 91.

à de nouvelles dimensions créatives à la mesure du divin. « Lorsque l'homme s'attaque à cette oeuvre, il répète, comme disent les alchimistes, l'oeuvre créatrice de Dieu »<sup>12</sup>. Le discours psychologique ou, en des termes plus jungiens, la science qui s'occupe de l'âme, et plus précisément celle de Jung, n'a d'autre objectif que de trouver une meilleure assise à la conscience. En cela, mais de manière empirique, en homme de science, Jung, par son oeuvre, s'inscrit dans le sillage des efforts considérables fournis par l'humanité pour consolider la conscience. Par extension, toute la sphère des activités humaines n'a eu comme objectif que cela. La psychologie d'aujourd'hui est à nous, ce que les rites mystérieux et mythiques étaient au primitif : « des digues et des murailles élevées contre les dangers de l'inconscient... à purifier et à produire de façon analogique, c'est-à-dire magique, l'avènement secourable »<sup>13</sup>. Pour nous, cet avènement secourable n'aura de raison d'être que si nous tournons les yeux courageusement vers cet au-delà, vers cet arrière-plan de l'âme humaine dont la psychologie a su, à juste titre, révéler l'existence. Car, en faire fi ou atténuer son importance ne peut que « lui conférer un aspect menaçant, la bienveillance envers lui [adoucira] ses traits »<sup>14</sup>. C'est vers ce monde intérieur que nous tournerons nos pas, après cette longue digression qui paraissait indispensable.

Tout ce que je sais, mais à quoi je ne pense pas momentanément; tout ce dont je fus conscient autrefois, mais qui est maintenant oublié; tout ce qui est perçu par mes sens, mais à quoi mon conscient ne fait pas attention; tout ce que je suis, pense, me rappelle, veux et fais sans dessein et sans attention, c'est-à-dire inconsciemment; tout ce qui est futur, qui se prépare en moi et ne viendra que plus tard à la conscience; tout cela est contenu de l'inconscient<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup>C.G. Jung, L'âme et la vie, p. 47.

<sup>13</sup>C.G. Jung, Racines de la conscience, p. 36.

<sup>14</sup>C.G. Jung, L'âme et la vie, p. 47.

<sup>15</sup>C.G. Jung, Racines de la conscience, p. 501.

Selon Freud, - Jung relève le mérite de Freud en ce domaine et partage ce point de vue - à la conscience existe un substrat constitué de souvenirs refoulés et oubliés. Ce substrat, d'après Freud, contient tous les désirs et pulsions qui sont incompatibles avec les lois et la morale de la société ou, autrement dit, avec la conscience. Les éléments mis à l'arrière-plan n'en restent pas moins dominants et surgissent douloureusement dans les moments d'inattention et peuvent, à la longue, avoir une emprise sur notre vie quotidienne. Il se produit dans ce cas, des troubles très dommageables sur notre vie psychique. Le processus de mise en arrière-plan se nomme le refoulement, qui « s'institue dès la prime enfance : il est comme l'écho intérieur qui répond à l'influence et à l'imprégnation morales exercées par les proches, et il dure tant que dure la vie »<sup>16</sup>.

Toute thérapie freudienne consiste à montrer, c'est-à-dire à rendre conscients ces éléments naguère refoulés. C'est, à vrai dire, une archéologie au plan psychologique du contenu de la prime enfance. Une archéologie entendue comme une recherche qui se limite donc au vécu intime d'une seule personne ou de la psyché qui est mise en cause. Cette couche de l'inconscient qui est fondamentalement constituée de contenu provenant de la vie intime de l'individu et du milieu culturel où il vit le jour, Jung l'appelle l'inconscient personnel. Ce qui, chez Freud, est l'inconscient, chez Jung, se limite à être personnel à l'individu qui en est dépositaire, parce qu'il ne conserve que le vécu d'une seule personne. Personnel n'exclut certes pas le rapport qu'un tel individu a eu avec autrui : père, mère... et la société, milieu prépondérant et origine, en quelque sorte, des éléments inconscients. Or, comme la vie d'un homme est limitée, les contenus de l'inconscient personnel doivent l'être aussi :

---

<sup>16</sup>C.G. Jung, Dialectique du Moi, Saint-Amand, FR, Gallimard, 1981, p. 23.

C'est ce qui a donné à penser que, par l'analyse, on pourrait parvenir à un « épongement » de l'inconscient; et c'est ce qui a fait tenir pour possible d'établir un inventaire complet de ses contenus : l'inconscient, a-t-on pensé, ne pourra alors plus rien produire d'autres... qui n'ait déjà donné lieu à une prise de conscience et qui ne soit ainsi déjà connu et accepté par le conscient.<sup>17</sup>

Selon Jung, un tel point de vue n'est pas admissible, car un tel « épongement » s'il fut possible, l'inconscient, qui apparemment devrait être en quelque sorte « vidé » de contenus refoulés, ne continue pas moins de produire fantasmes et vie onirique. Plus encore, et c'est là un fait troublant, une fois que nous avons mis en évidence les contenus provenant de processus refoulés, il apparaît d'autres contenus s'articulant indépendamment ou à même les éléments de l'inconscient personnel, tout en ayant une nature et une dynamique qui ne peuvent être liées au vécu intime. Leurs aspects peuvent s'associer à des phénomènes cosmiques « tels l'infini spatial ou temporel, une vitesse, un mouvement ou une expansion considérable des rapports « astrologiques », des analogies tellurique, lunaire ou solaire, des modifications essentielles dans les proportions du corps »<sup>18</sup>. De plus, il y a fréquemment l'apparition de motifs religieux ou mythologiques qui, apparemment, se retrouvent avec évidence dans l'imagerie mythique de toutes les époques, d'une culture à une autre, en contact avec de telles figures mythiques, de près ou de loin. Sur la base de ces faits empiriques et sur celle d'études qu'il a entreprises sur la genèse et la mythologie où ces figures étaient reproduites depuis déjà des siècles, Jung arrive à faire des parallèles indiscutables, qui seraient injustifiés si on se limite à l'inconscient freudien. Le point de vue freudien est, selon Jung, insuffisant comme hypothèse d'investigation de la psyché humaine. Selon lui, Freud doit être dépassé, si ce n'est complété, en élargissant à la base l'inconscient personnel

---

<sup>17</sup>Ibidem, p. 25.

<sup>18</sup>Ibidem, p. 86.

pour lui donner une dimension collective. Jung postule ainsi son hypothèse d'inconscient collectif :

... précisément parce qu'il est détaché des sphères personnelles, existant en marge de celles-ci, qu'il possède un caractère tout à fait général et que ses contenus peuvent se rencontrer chez tous les êtres, ce qui n'est naturellement pas le cas des matériaux individuels<sup>19</sup>.

Ainsi, en plus d'être une archéologie psychologique individuelle, l'analyse jungienne se double d'une archéologie de la genèse psychique de l'humanité. Donc, par le biais de ce fond commun d'une richesse créative inépuisable, en chaque individu, l'humanité résonne en son être le plus intime. C'est cette histoire de la psyché, qui raconte son propre développement, c'est-à-dire celui de l'humanité, que l'hypothèse de l'inconscient collectif tente de cerner. Compris ainsi, le rapport qu'entretient l'homme avec cet être collectif contenu en lui, avec cette source de vie incommensurable, est un élargissement au-delà des limites de la finitude individuelle, une mort, d'une certaine manière, de l'individualité au profit d'une renaissance collective. Doté d'une science sans limites, l'inconscient collectif ne connaît aussi que les expériences primordiales. L'instant présent lui échappe, ainsi il ne connaît de l'homme que ce qu'il a toujours été, jamais limité dans le temps et l'espace et ne connaît d'autre discours que celui du mythe, langage peut-être le plus proche et le plus approprié pour dire la nature en tant que sentie expérimentalement et originelle. On est amené à dire, sous toute réserve, de l'inconscient, qu'il est le seul lien essentiel qui lie l'homme à la nature. Par là, l'homme a en lui-même les ressources pour combler l'abîme qui existe entre lui et le monde. C'est en nous que peuvent être résolus les problèmes existentiels. La nature ne se tient face à nous que lorsque nous tournons le dos à nous-même. Ainsi, le monde restera, sans l'apport de l'inconscient

---

<sup>19</sup>C.G. Jung, Psychologie de l'inconscient, Genève, Georg Éditeur, S.A., p. 132.



collectif, absurde et sans signification authentique mais, enrichi avec cette entité collective, le monde dévoilera sa raison d'être, voire même son sens. Ce sens, c'est cela la quête sans relâche de l'oeuvre jungienne, par un retour à l'essentiel : la nature intérieure :

Si l'homme a réussi, grâce à la faible clarté qui peut l'éclairer à un moment donné, à élaborer le monument du monde, quelle vue divine devrait s'ouvrir à ses yeux, pour lui révéler lumineusement et instantanément tout l'ensemble! Cette question ne concerne que les représentations qui nous sont possibles. Mais si nous y ajoutons les contenus inconscients, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas encore ou qui ne sont plus capables d'entrer dans la conscience et si nous tentons d'avoir une vision totale, alors l'imagination la plus audacieuse échoue<sup>20</sup>.

## 1.2 Archétypes

L'homme jungien n'a plus la particularité de n'être que le produit ou la somme de son vécu. Il n'est plus une page blanche sur laquelle la vie va colorer cet espace vierge selon les aléas de l'expérience. À la naissance, il est déjà porteur de message; à son éveil, il porte en lui l'expérience de l'humanité; il est déjà une histoire qui a déjà commencé; le monde, il l'a déjà éprouvé.

Puisque l'enfant vient au monde avec un cerveau différencié, prédéterminé par hérédité et par conséquent individualisé, il oppose aux impressions sensibles venant du dehors non pas des dispositions quelconques, mais des dispositions spécifiques...<sup>21</sup>.

Ainsi, selon Jung, avant que toute expérience du monde ne soit, des dispositions préalables sont la nécessité *sine qua non* pour rendre toute expérience possible. Ces dispositions, éléments ou structures de l'inconscient

---

<sup>20</sup>C.G. Jung, L'âme et la vie, p. 50.

<sup>21</sup>Ibidem, p. 62.

collectif, Jung les nomme archétypes. Cette hypothèse des archétypes, Jung la dégage pratiquement tout au long de sa vie. Comme le fait remarquer, avec justesse, Raymond Hostie, dans Du mythe à la religion<sup>22</sup>, une lecture partielle de l'oeuvre jungienne, révélera des contradictions dans les multiples définitions que donne Jung des archétypes. Par ailleurs, en ce qui concerne l'emploi même de ce terme « archétype », Jung ne l'utilise que dans les écrits où il a acquis une longue expérience pour cerner de plus près ce qu'il tentait de décrire. Certes, une analyse chronologique de ces définitions permettra, comme tente de le faire R. Hostie, une évolution progressive et continue qui enlèvera du coup toute contradiction apparente. Mais nous préférons, par souci d'économie, mettre en valeur les définitions les plus riches afin de mieux circonscrire notre sujet.

Les archétypes sont comme des sédiments, des dépôts, fruit d'une expérience ancestrale. De là, leur nombre est proportionnel aux possibilités de l'expérience millénaire de l'humanité. Mais il n'en reste pas moins que ce ne sont nullement des êtres morts, inactifs. Notons, au passage, que cela ne peut être comparable au concept de traces mnésiques chez Freud. Nous y reviendrons.

Ces vestiges ne sont pas seulement des contenus morts, ni des formes usées de la vie, mais qui font partie intégrante de la psyché vivante<sup>23</sup>.

Plus encore, les archétypes sont le fondement et la racine de la psyché. Leurs manifestations dans les rêves et visions se traduisent par des états émotifs d'une telle intensité que le sujet se sent dépassé : il est véritablement possédé. Centre et noyau de l'inconscient collectif, inaccessibles à toute investigation, ils sont sans cesse en état de mouvement, de brassement

---

<sup>22</sup>Raymond Hostie, Du mythe à la religion, Paris, Foi vivante, 1968.

<sup>23</sup>C.G. Jung, Ma vie, Paris, Buchet/Chastel, 1964, p. 201.

dynamique : par nature ils refusent l'immobilité et tendent à l'action. Ce dynamisme des contenus de l'inconscient collectif est indifférent et inaccessible au Moi conscient. Ils lui échappent et il (le Moi) n'a sur eux aucune emprise. Comment le pourrait-il, puisque l'ordre des choses contenues dans la conscience est toujours susceptible d'être changé par l'ordre des éléments archétypales? Doué d'un savoir créatif incommensurable, l'archétype reste cependant inconnaissable en soi. Toute tentative qui prétend vouloir les saisir est vouée à l'échec. De là provient le tâtonnement conceptuel, les multiples définitions que Jung tente de formuler dans son oeuvre. En fait, on ne connaît l'archétype qu'après-coup, par son effet et sa puissance. Quant à l'origine, elle reste intraduisible ou plutôt elle se dit par allusion : les discours religieux, mystique, poétique et autres semblables en sont un bel exemple. Donc, croire qu'en expliquant un tel phénomène, le mystère de sa nature propre sera dévoilé et, par conséquent, « on en aurait fini avec lui », c'est illusion explicative « qui n'est rien d'autre qu'une traduction plus ou moins réussie en une langue qui se sert d'images... En réalité, on ne se débarrasse jamais d'une façon légitime des fondements archétypiques, à moins d'être disposé à les troquer contre une névrose; tout comme, sans le suicide, on ne peut s'affranchir de son corps et de ses organes »<sup>24</sup>.

Les archétypes se présentent sous la forme « d'images primordiales » qui, d'une certaine manière, sont le produit d'une expérience primordiale. Selon Jung, les plus grandes idées qu'a connues l'humanité, que ce soit dans les domaines artistique, religieux ou autres, trouvent leur fondement dans ces images primordiales qui sont comme une grille de base<sup>25</sup>. Silencieusement,

---

<sup>24</sup>C.G. Jung, L'âme et la vie, p. 67-68.

<sup>25</sup>C.G. Jung, Psychologie de l'inconscient, p. 137 et Problème de l'âme moderne, Paris, Buchet/Chastel, 1960, p. 38.

à l'abri de la lumière, ce qui va advenir travaille donc en nous. Le monde des archétypes forge l'homme et lui fraie des voies et des dimensions créatives jusque là insoupçonnées. De là (en raison aussi de sa conception du symbole) la distinction que formule Jung concernant l'art symbolique et l'art symptomatique. Le premier est une oeuvre qui dépasse son propre créateur. Son oeuvre, une fois finie, lui reste incompréhensible et prête à mille interprétations, toutes valables, mais sans être à jamais satisfaisantes. Les oeuvres de cette sorte disent toujours quelque chose de nouveau et ne se réduisent nullement - tout en ayant une certaine particularité et spécificité - aux conjonctions culturelles et raciales. Elles transcendent les frontières pour être l'héritage de l'humanité. C'est là leur caractère fondamental que d'être universelles, ouvertes au monde. Quant à l'oeuvre symptomatique, elle est le produit du vécu intime d'un individu, provenant de son inconscient personnel. Son interprétation se rattache au vécu de son auteur et sa lecture ne se fait qu'en rapport à ce dernier. Elle aide, après interprétation, l'épanouissement de l'auteur plutôt que celui de l'humanité. C'est l'oeuvre d'un homme et ne renvoie qu'à lui et, par extension, elle ne peut être détachée du milieu culturel qui l'a fait naître (L'auteur et son oeuvre). Elle reste fatalement restreinte et limitée.

Après cette digression, revenons à la notion d'images primordiales. Pour Jung, ces images ne sont que des possibilités de représentations. En soi, l'archétype est vide de forme. C'est un héritage et une potentialité d'expériences qui, en quelques sorte, s'actualisent. Les archétypes « se comportent, en outre, considérés dans la perspective de l'empire comme des centres énergétiques, comme des forces ou des tendances qui poussent le sujet à renouveler ces mêmes expériences »<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup>C.G. Jung, Psychologie de l'inconscient, p. 138.

Génétiquement, il serait impossible ou fort improbable de dire que nous héritons d'images fixes et définitives. Jung n'affirme nullement cela, mais uniquement « la transmission héréditaire de la capacité d'évoquer tel ou tel événement du patrimoine représentatif. Il y a là une différence considérable »<sup>27</sup>. Jung utilise maintes analogies pour nous communiquer sans ambiguïté ce qu'il a découvert. Allant des catégories *a priori* de Kant, aux idées platoniciennes, J. Jacobi ramasse ces analogies en ces quelques phrases :

L'aristotélicien dirait : les archétypes sont des représentations provenant de l'expérience faite avec les pères et mères réels. Le platonicien dirait : les pères et les mères sont issus des archétypes, car les archétypes sont les prototypes, les modèles de tout ce qui revêt une forme concrète<sup>28</sup>.

En somme, l'idée essentielle de Jung est de faire ressortir la nécessité de la présence des archétypes qui président à toute expérience. En ce sens, le monde des archétypes est création de toute expérience possible car, pour que l'expérience soit, il lui faut une expérience-type léguée en héritage. Et cet héritage originel, cette expérience-type pousse chaque fois le vivant à réaliser cette expérience, tout en racontant son souvenir expérimental authentique et primordial, par le détour d'un langage que nous nommons symbolique. Toute expérience archétypique est un dévoilement, un élargissement de la conscience, qui recule d'un pas la limite de notre connaissance. À ce stade, nous poursuivons l'analyse des archétypes, par la manière qu'ils ont de se révéler : le symbole.

---

<sup>27</sup>ibidem, p. 131.

<sup>28</sup>J. Jacobi, Psychologie de C. G. Jung, Genève, Éd. Mont Blanc, 1964, p. 78.

### 1.3 Symbole et signe

Tous les temps qui nous ont précédés croyaient encore à des dieux sous une forme quelconque. Il a fallu un appauvrissement sans exemple de la symbolique pour redécouvrir les dieux comme facteurs psychiques, c'est-à-dire comme archétypes de l'inconscient. C'est pourquoi cette découverte est encore incroyable pour l'instant<sup>29</sup>.

L'archétype est hors de tout langage. Trop profond, le monde archétypique se tient en des « lieux » inaccessibles. Cependant, il n'en reste pas moins présent, d'une présence qui, elle-même, ne se dévoile que derrière une multitude de parures et d'ornements sans lesquels le monde du visible et de l'invisible ne seraient jamais en communication. Disons plutôt que l'invisible communique avec le visible de cette manière qu'on nomme symbolique. Le symbole est le vêtement qu'endosse l'archétype pour s'exprimer. Lorsque le monde du bas (l'inconscient) frappe au seuil de la conscience, « l'interaction qui en découle ébauche un symbole »<sup>30</sup> qui invite la conscience à l'accueil d'une présence qui, en soi, ne peut être qu'en se voilant. Par là, le symbole est seul à même d'unir le monde de la nuit et celui de la lumière car, de nature, il contient « à la fois l'aspect rationnel (conforme à la raison) et l'aspect irrationnel (non conforme à la raison). À travers l'un, il exprime en même temps l'autre, de sorte qu'il contient en même temps les deux aspects, mais sans jamais être seulement l'un et l'autre »<sup>31</sup>.

La conscience ne peut parvenir au dévoilement du symbole sans le dépouiller de sa nature propre et en en faisant une allégorie ou un signe. Le signe est, en ce sens, une ramification du symbole. De là provient l'impossibilité de pouvoir cerner l'archétype sans passer par une analyse de

---

<sup>29</sup>C.G. Jung, L'âme et la vie, p. 73.

<sup>30</sup>R. Hostie, Du mythe à la religion, p. 100.

<sup>31</sup>Cahiers jungiens de psychologie, 1975, N° 12-15, p. 55.

son langage; le symbole qui, lui-même, une fois compris, s'effrite sans dévoiler le visage de celui à qui on le destine. C'est que le symbole est l'expression énergétique archétypique, une typification d'énergie qui s'actualise symboliquement, mais dont l'énergie n'est déjà plus lorsqu'on en reçoit l'arrière-goût symbolique.

Un symbole n'insère rien, il n'explique pas, il renvoie au-delà de lui-même vers un sens encore dans l'au-delà, insaisissable, obscurément pressenti que nul mot de la langue que nous parlons ne pourrait exprimer de façon satisfaisante<sup>32</sup>.

Aux yeux de Jung, la particularité de tout symbole est celle de provenir d'une origine qui nous reste inaccessible. Cela étant, il est la meilleure expression de cette origine. Ainsi, mieux qu'aucun autre concept, le symbole est à même ou plutôt est seul capable de communiquer « l'accompagnement vécu, le « revivre » du processus dont la pénombre ne peut être comprise que par sympathie et jamais par la grossière intervention de la précision »<sup>33</sup>. De ce point de vue, le symbole est une eau qui régénère la création, le symbole qui la vivifie.

... de sorte que la vie, ranimée comme une flamme, marche sans arrêt vers des buts lointains. Le symbole est donc spécifiquement favorable à la vie. D'où la valeur et le sens des symboles religieux, non pas des symboles morts, figés dans des dogmes, mais de ceux qui surgissent de l'inconscient créateur de l'homme vivant<sup>34</sup>.

Le rapport du symbole à une chose, qui reste inconnue ou en voie d'être connue, est la distinction fondamentale qui le différencie du signe. Jung est très clair à ce sujet et c'est là un point de vue spécifique qu'il compare

---

<sup>32</sup>C.G. Jung, Problème de l'âme, p. 92.

<sup>33</sup>C.G. Jung, L'âme et la vie, p. 66.

<sup>34</sup>Ibidem, p. 71.

avec l'école freudienne comme contre-exemple. Selon Jung, le point de vue de Freud est sémiotique, c'est-à-dire qu'il ne voit dans le symbole qu'un signe ou un symptôme qui se cachent, dont l'analyse peut révéler le sens et permettre la conceptualisation. D'après Jung, cette lecture n'est propre qu'à réduire le symbole à un signe et, par ce fait, à éclipser la dimension créative propre au symbole. Pour illustrer son point de vue, Jung emploie un exemple que nous reprenons à notre compte malgré sa longueur :

(...) les symboles dits phalliques qui, prétend-on, ne désignent rien d'autres que le membre viril. Sous l'angle de la psyché, cependant la verge semble elle-même être le symbole d'un autre contenu difficile à définir, illustré par le fait que les anciens et les primitifs, qui utilisaient les symboles phalliques avec grande liberté, n'eurent jamais l'idée de confondre phallus, symbole rituel, et pénis, la verge. Le phallus de toute antiquité, a désigné le *mana* créateur, « l'extraordinaire efficace »... À l'origine de toutes celles-ci, par conséquent aussi de la sexualité, figure une image archétypique, de caractère difficile à définir et dont le symbole primitif du *mana* paraît psychologiquement se rapprocher le plus<sup>35</sup>.

Pour Jung, le signe indique toujours une chose absente mais connue. Long est le processus analytique pour parvenir au symbole lui-même et pour l'appréhender dans sa plénitude. C'est pourquoi, selon Jung, le symbole renvoie toujours à une chose inconnue, difficilement cernable et, en dernière instance, presque jamais épuisable<sup>36</sup>. Ainsi, le signe n'a de raison d'être que parce qu'il renvoie adéquatement et synthétiquement à une chose connue. Sitôt que celle-ci est présente, le signe s'éclipse avec toute interprétation qu'il a pu susciter. Mais le symbole reste toujours ouvert à de multiples interprétations, une fois que l'on découvre l'expression qui est à même de renvoyer avec plus de justesse à cette origine cachée, il meurt, peut-on dire, au profit de cette interprétation qui, en quelque sorte, devient elle-même symbolique. Ce qui donc, d'un point de vue jungien, nous amène à considérer

---

<sup>35</sup>C.G. Jung, L'homme à la découverte de son âme, p. 265-266.

<sup>36</sup>ibidem, p. 265.



toute hypothèse qui renvoie à, ou anticipe, un fait inconnu comme symbolique, comme le sont les hypothèses scientifiques qui ne sont jamais absolues, et l'oeuvre de Jung n'y échappe pas. Les théories scientifiques sont toujours à la recherche d'autres hypothèses plus significatives, plus aptes à cerner ou à décrire les phénomènes qui, en soi, restent indescritibles. Chaque époque apporte sa pierre pour bâtir autour d'un phénomène une circonférence conceptuelle pour en décrire la nature, de même le symbole est « l'expression la meilleure qu'une époque puisse trouver pour exprimer ce qui est encore inconnu »<sup>37</sup>.

Polyvalent de nature, le symbole pousse toujours plus la conscience à se dépasser. Là où elle parle d'impossibilité, le symbole parle d'« unité suprême ». Plus il est universel, c'est-à-dire plus on le retrouve à des époques éloignées dans le temps et l'espace, plus proche sera l'expression archétypique qu'il véhicule. Dans le symbole, le haut et le bas, l'ombre et la lumière, le religieux et le profane s'unissent en un tout.

Le symbole est la voie moyenne où s'unissent les opposés en vue d'un mouvement nouveau, ruisseau qui, après une longue sécheresse, répand la fécondité<sup>38</sup>.

## 1.4 Libido

Selon Jung, concevoir l'art ou la religion comme un produit d'une sexualité sublimée n'explique pas grand chose de l'avènement de tels phénomènes culturels. Les réduire ainsi à un postulat tel que la sexualité (Freud) ou à une compensation d'un complexe d'infériorité (Adler), c'est un

---

<sup>37</sup>C.G. Jung, Types psychologiques, p. 471.

<sup>38</sup>C.G. Jung, L'âme et la vie, p. 327.

point de vue qui ne relève qu'un certain aspect. L'homme ou plutôt la nature psychique, dit Jung, est beaucoup plus complexe. La réduire à un seul élément et prétendre que nous avons ainsi percé le mystère de l'essence de l'homme est une vision illusoire. Le monde et l'homme, en particulier, se présentent aux yeux de Jung comme un jeu d'équilibres, d'opposés inhérents à la vie. La lumière annonce l'ombre et vice versa. Héraclite, dit Jung, fut un des premiers à avoir constaté ce phénomène et surtout à avoir découvert la plus merveilleuse loi psychique : l'énantiodromie. « Ce par quoi il entendait que toute chose un jour se précipite dans son contraire »<sup>39</sup>.

Tout ce que nous avons articulé jusqu'à présent, du conscient et de l'inconscient, des archétypes et du symbole, doit se lire sous l'angle de cette loi régulatrice. Sans le principe des antinomies, pense Jung, on ne parviendrait qu'à « reconstruire 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 »<sup>40</sup>.

Pour rendre compte de ce phénomène, Jung entrevoit le monde psychique comme régi par une énergie qu'il nomme libido. Par libido, il entend une « hypothèse qui renvoie à l'ensemble des forces qui animent et relie toutes les formes et toutes les activités du système psychique... »<sup>41</sup>. La conception de Jung vise donc à rendre compte, par son élargissement conceptuel, de toute l'activité psychique en intégrant, en quelque sorte, le point de vue de Freud et de Adler. De manière analogique, le concept de libido, chez Jung, est semblable à la pensée des physiciens qui ne réduisent pas le monde et, par extension, l'univers à une seule force, mais plutôt à un

---

<sup>39</sup>C.G. Jung, Psychologie de l'inconscient, p. 142.

<sup>40</sup>Ibidem, p. 123.

<sup>41</sup>J. Jacobi, Psychologie de C.G. Jung, p. 89.

concept qui rend compte, de manière beaucoup plus globale, à tout un réseau dynamique qu'ils nomment énergie. Énergie qui n'est pas stable, mais qui peut se transformer, voire se métamorphoser, toujours en vue de l'équilibre et pour le maintien de la vie par le biais de la différenciation :

(...) quand le castor abat des arbres et barre ainsi le cours d'eau, il accomplit là un travail conditionné par sa différenciation. Cette différenciation est une culture naturelle qui fonctionne comme transformateur d'énergie, comme une machine. De même la civilisation humaine, résultat naturel de la différenciation, est aussi une machine, machine technique d'abord qui utilise des conditions naturelles pour transformer de l'énergie physique et chimique; mais elle est en même temps une machine mentale qui utilise des conditions mentales pour la transformation de la libido.<sup>42</sup>

Ainsi donc la libido comporte non seulement un aspect psychique, mais un aspect physiologique qui s'interpénètrent. Jung nomme ces deux aspects : énergie vitale, tout en se gardant de l'identifier avec une force vitale. « La notion d'énergie vitale n'a rien de commun avec une prétendue force vitale, car, en tant que force, celle-ci ne pourrait être autre chose que la spécification d'une énergie universelle; aussi se trouverait-elle la raison d'être d'une bioénergétique en face de l'énergétique physique... »<sup>43</sup>.

L'explication des troubles psychiques est due, selon Jung, à un déséquilibre des opposés, provenant de l'accumulation d'énergie dans l'un des opposés au détriment de l'autre, par la non-transformation d'énergie. Cette transformation, chez Freud, s'appelle la sublimation qui est la transformation ou le déplacement de l'énergie sexuelle vers un but culturel. Au contraire, chez Jung, la sexualité est un aspect inclus dans le concept d'énergie. Lorsqu'il y a par exemple, « déperdition d'énergie dans le conscient, cette énergie passe dans l'inconscient, anime les contenus qui s'y trouvent,

---

<sup>42</sup>C.G. Jung, L'énergétique psychique, Genève, Georg et S.A., 1956, p. 64-65.

<sup>43</sup>Ibidem, p. 35.

les archétypes... Ceux-ci commencent alors une vie individuelle autonome et, faisant irruption dans le conscient, peuvent causer des troubles, des névroses, des psychoses »<sup>44</sup>. Mais ce déséquilibre est conditionné par une vie trop unilatérale qui nie un aspect de la nature humaine au profit de l'autre auquel l'époque ou la civilisation a donné la suprématie. Selon Jung, il faut toujours maintenir la tension des contraires en vue d'un meilleur ajustement, sans relâche, jusqu'à la réalisation de soi-même.

### 1.5 Processus d'individuation

Ce processus, qui est la base et l'achèvement de la psychologie de Jung, est un long cheminement, comparable en cela à une voie méditative. C'est un élargissement de la conscience par l'intégration de tout ce qui fait défaut à notre conscient, mais est contenu en nous.

Le propre de chaque visage humain est de comporter un nez, deux yeux, etc., mais ces facteurs universels sont variables, et dans cette diversité réside ce qui détermine les particularités individuelles. C'est dire que l'individuation ne peut être qu'un processus qui accomplit les données et les déterminations individuelles, en d'autres termes, qui fait d'un individu donné, l'être que, une fois pour toutes et en lui-même, il doit être<sup>45</sup>.

Cependant, ce retour à soi n'engendre nullement un être égoïste, individualiste. Celui-ci valorise une prétention sans fondement d'une particularité de la personne face aux autres membres de la collectivité. L'individuation, au contraire, ne vise pas à détacher la personne de l'édifice social, mais plutôt à révéler en lui les qualités collectives pour une meilleure adaptation. Tout se passe, chez Jung, comme si l'être particulier ou égoïste,

---

<sup>44</sup>J. Jacobi, Psychologie de C.G. Jung, p. 95.

<sup>45</sup>C.G. Jung, Dialectique du Moi, p. 113.

fruit de l'individualisme, vivait dans un éclatement de ses potentialités. La voie de l'individualité permet un ramassement ou, pour mieux dire, l'unification de ses qualités disparates, c'est une élévation « à la forme originelle de l'homme premier et unique »<sup>46</sup>. Prendre en charge intégralement ce processus, c'est prendre conscience de la vie elle-même. Ainsi, ce processus est un travail de longue haleine qui comporte plusieurs étapes dirigées par un soutien thérapeutique indispensable. Tel un père qui apprend à marcher à son fils, l'analyste doit être aussi clairvoyant que possible, car c'est à lui de nous donner les outils pour nous frayer un sentier qui est à faire par nous-même. La stimulation de contenu de l'inconscient « fait relâcher les paires d'opposés, anime leur structure et mène à travers tous les périls d'une psyché dévoyée, piochant couche par couche, jusqu'au centre, source et fond dernier de notre être psychique; jusqu'au Soi »<sup>47</sup>.

Jung identifie trois ou quatre étapes dans l'accomplissement de l'individuation qui peuvent être ramenées à deux parties opposées mais complémentaires. La première consolide notre Moi par une meilleure adaptation à la réalité extérieure. La deuxième partie, elle, ouvre la porte de notre réalité intérieure, afin de faire jaillir notre personnalité cachée ou inconsciente. Cette démarche permet de mettre en relation ces deux réalités, en un certain équilibre, sans qu'aucune d'entre elles n'aient une prédominance sur l'autre. Il est clair que c'est généralement cette dernière qui est la moins connue et où on rencontre le plus d'obstacles. À cette fin, Jung lui accorde une plus grande attention.

La première étape est la rencontre avec l'ombre. L'ombre est une sorte de personnalité inconsciente ou cachée, mise dans un au-delà de nous-même

---

<sup>46</sup>C.G. Jung, L'âme et la vie, p. 402.

<sup>47</sup>J. Jacobi, Psychologie de C.G. Jung, p. 168.

pour des raisons morales et sociales, personnalité qui est en opposition avec le conscient. Il n'est pas aisé de trouver dans l'oeuvre de Jung, une définition de l'ombre qui soit circonscrite. C'est dû essentiellement à l'ambivalence de cet archétype. En effet, l'ombre présente plusieurs caractéristiques provenant d'éléments de l'environnement personnel ou de l'inconscient collectif. Elle peut donc se présenter par des éléments collectifs aussi bien que par des éléments personnels. Quoi qu'il en soit, l'ombre est l'archétype de ce qui est 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... »<sup>48</sup>. Il y a, en quelque sorte, du primitif en nous qui aspire à une meilleure intégration à l'homme civilisé que nous sommes. Avant d'élever le groupe, il faut, selon Jung, commencer par établir l'individu sur des bases solides. À chaque saison, le cultivateur retourne la terre pour une meilleure oxygénation. Il en va de même pour l'homme, par l'intégration, au plan de la conscience, de ses éléments cachés ou dans l'ombre de tout temps réprimés, « sans réaliser que, ce faisant, il contraint [cette partie inférieure] à devenir révolutionnaire »<sup>49</sup>. L'homme donc se donne la chance de se réaliser plus adéquatement. La confrontation avec cette partie de nous-même demande un sens de l'authenticité et du courage qui ne doit pas faire défaut, même si certains faits de notre personnalité cachée sont douloureux à accepter. La douleur, dit-on, fait moins souffrir lorsqu'elle est consciente; mais la rendre consciente est toute une paire de manche.

En tant qu'elle provient de l'inconscient personnel, l'ombre correspond à ce qui a été refoulé, c'est le sens de cette face cachée dont s'occupe l'analyse freudienne. Mais, en tant qu'archétype, l'ombre, pourrait-on dire,

---

<sup>48</sup>C.G. Jung, Psychologie et religion, p. 157.

<sup>49</sup>ibidem, p. 158.

représente la genèse de ce que l'humanité a refoulé. Par là, l'ombre archétypique se présente toujours sous les traits mythologiques qui incarnent le mal par excellence. Ce mal que nous nous plaignons vainement à relativiser en lui opposant un bien absolu, au lieu d'y voir « le nécessaire opposé du bien, sans lequel le bien n'existerait pas non plus »<sup>50</sup>. Le mal aussi, comme le bien, est en nous, mais comme cela arrive dans tous les cas où nous nions ce fait, on l'attribue volontiers à autrui : par le phénomène de projection. La sentence de Jésus : « Que celui qui n'a point péché, jette la première pierre », est d'une profondeur qui doit, nous semble-t-il, être lue à la lumière de la projection jungienne en corrélation à l'ombre.

Projeter veut dire : transférer un contenu subjectif dans un objet. C'est donc un phénomène de dissimulation : un contenu est aliéné du sujet et en quelque sorte, incarné en l'objet<sup>51</sup>.

En d'autres termes, c'est toujours la faute du voisin et non la mienne, si la paix ne règne pas dans ma cour. À cela s'oppose l'attitude de celui qui est possédé par son ombre et qui a tendance à minimiser ses qualités supérieures pour ne laisser apparaître que celles qui le rendent diabolique aux yeux des autres.

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici de l'ombre doit être mis en corrélation avec ce que Jung nomme la persona, par allusion au masque que les gens de théâtre utilisaient dans l'Antiquité avant d'entrer en scène. Tous les traits et les caractéristiques ont été sculptés par notre éducation et notre milieu socio-culturel, sans aucune commune mesure avec ce que nous sommes intérieurement. La persona vise l'adaptation au milieu extérieur et ne reflète nullement notre univers intérieur. Ce masque nous est nécessaire

---

<sup>50</sup>C.G. Jung, L'âme et le Soi, Paris, Albin Michel, 1990, p. 96.

<sup>51</sup>T.G. Jung, Types psychologiques, p. 460.

comme la peau d'un fruit, mais il ne reflète rien de ce qu'il contient en son sein. Pendant sa descente vers les profondeurs intérieures, la persona est à même d'être en correspondance avec le milieu extérieur tout en protégeant le moi du monde par trop agressif. Au lieu d'être un masque de glaise, le processus d'individuation lui permet d'être la glace qui révèle l'intérieur et l'extérieur tout en protégeant l'un de l'autre.

Qui regarde dans le miroir de l'eau aperçoit, il est vrai, tout d'abord sa propre image. Qui va vers soi-même risque de rencontrer fidèlement ce qui regarde en lui, à savoir le visage que nous ne montrons jamais au monde, parce que nous le dissimulons à l'aide de la persona... Le miroir, lui, se trouve derrière le masque et démontre le vrai visage. C'est la première épreuve du courage sur le chemin intérieur, épreuve qui suffit pour effaroucher la plupart, car la rencontre avec soi-même est de ces choses désagréables auxquelles on se soustrait tant que l'on a la possibilité de projeter sur l'entourage tout ce qui est négatif<sup>52</sup>.

Mais, pour ce faire, la persona doit se mettre en contact avec son opposé, le masque intérieur : le couple archétypique *animus-anima* ou, comme dit Jung, l'image de l'âme, cela qui nous introduit dans la deuxième étape de l'individuation. C'est la rencontre de l'*anima* chez l'homme, et l'*animus* chez la femme; la dimension féminine en l'homme et la masculine en la femme. Êtres archétypiques, ils sont la manifestation de l'inconscient collectif, la porte indispensable à franchir, comparable à la persona qui nous introduit au monde extérieur. Ce trait de l'inconscient, qui reste souvent ignoré, est à l'origine de la recherche du sexe opposé. Cependant, lorsque cet aspect est méconnu et qu'il est projeté sur le sexe opposé sans pour autant qu'il lui corresponde, cela provoque, comme c'est souvent le cas, des ruptures dramatiques. À cet aspect extérieur de projection suit un aspect intérieur dans les rêves. Si on n'arrive pas à distinguer ces éléments, cela peut provoquer des attitudes à l'opposé de son identité sexuelle.

---

<sup>52</sup>C.G. Jung, Racines de la conscience, p. 33.



Un homme sous l'influence de l'anima est sujet à des humeurs inconsidérées, et une femme possédée par son animus voudra toujours avoir raison et émettra des opinions malencontreuses qui n'ont qu'une apparence de légitimité<sup>53</sup>.

Ainsi l'enjeu essentiel de cette étape est de maîtriser le côté féminin en l'homme et l'inverse en la femme. Cela permet de restituer à la nature sa dimension humaine. Il y a de l'Ève en Adam et de l'Adam en chaque Ève. Connaître, en l'intégrant au Moi, cette partie de nous-même ne peut que rendre à la femme et à l'homme leur statut ontologique propre. Cet état androgynique rendra le rapport avec l'autre sexe plus réaliste, il atténuera la domination de l'inconscient.

De même que la prise de conscience de l'ombre nous permet de reconnaître notre autre face, obscure, mais cependant du même sexe, la prise de conscience de l'« image de l'âme » nous permet de reconnaître les traits de l'autre sexe dans notre psyché. Une fois l'image reconnue et son sens élucidé, elle cesse d'agir depuis la sphère inconsciente et il nous est enfin possible de différencier cette partie psychique de l'autre sexe et de l'insérer dans l'attitude consciente. Les contenus du conscient s'en trouvent considérablement enrichis et notre personnalité amplifiée<sup>54</sup>.

Arrivé à ce stade, il ne faut pas cesser de scruter. L'image de l'âme nous servira même de guide vers le centre, lieu de notre long cheminement, le Soi : noyau subtil de notre être le plus profond qui conclut le processus d'individuation. Mais à mi-chemin, il reste deux autres figures archétypiques à rencontrer : le Vieux sage et la Grand-Mère, selon que le processus est produit par un homme ou une femme. Jung qualifie ces archétypes de l'inconscient comme des personnalités *mana*, c'est-à-dire ayant un pouvoir magique. Le Moi dans une telle circonstance peut être abusé, et croire qu'un tel pouvoir est à sa guise, c'est-à-dire qu'il en a le pouvoir.

---

<sup>53</sup>C.G. Jung, Psychologie et religion, p. 54-55.

<sup>54</sup>J. Jacobi, Psychologie de C.G. Jung, p. 191.

Cette irruption d'un archétype dans le conscient peut dilater celui-ci au-delà de ses structures et ses limites naturelles, lui infligeant une inflation redoutable, susceptible de remettre en question et de détruire tout ce qui avait été péniblement gagné et acquis au cours de la confrontation avec l'*anima*<sup>55</sup>.

Beaucoup de visionnaires et d'esprits germains se sont, selon Jung, fait posséder par la puissance de la persona, l'archétype du *mana*. Nietzsche n'est qu'un exemple parmi d'autres. La confrontation avec les êtres archétypiques doit toujours se faire avec soin et surtout avec un point de vue des plus modestes, les élans héroïques ne sont pas conseillés. Aller en sympathie à l'écoute de ce monde, fléchir modestement est le meilleur moyen d'en sortir gagnant. N'oublions pas enfin qu'un tel processus ne se fait pas en un jour. Par ailleurs, ce cheminement, comme nous l'avons mentionné, n'a pas pour objet d'assujettir un opposé à l'autre, ici, l'inconscient au conscient, mais simplement de rétablir un équilibre bénéfique sans que le monde intérieur ne soit prédominant sur celui de l'extérieur, tel est le but de ce processus.

Ce quelque chose est le point d'équilibre tant recherché de la personnalité; c'est un point indéfinissable situé à mi-chemin entre les tendances contraires et les pôles opposés; en lui se réconcilient les autonomies, se résout le conflit, se décharge la tension énergétique...<sup>56</sup>

C'est donc à « ce quelque chose » que tend ce processus mis en marche pour un retour à ce centre où s'articule l'équilibre harmonieux entre les pôles opposés. « J'ai appelé ce fameux centre de la personnalité, le Soi »<sup>57</sup>. Là est le terme de cette longue ascension. Après avoir confronté l'ombre, l'*anima-animus*, le Vieux-Sage ou la Grand- Mère, nous touchons à notre fond le plus intime : le Soi, qui est le centre de la totalité de la psyché.

---

<sup>55</sup>C.G. Jung, Dialectique du Moi, p. 227.

<sup>56</sup>Ibidem, p. 230.

<sup>57</sup>Ibidem, p. 243.

Par Soi, Jung n'entend pas une donnée définissable, mais un concept psychologique qui, en lui-même, nous échappe lorsqu'il s'agit de définir sa nature, comme tout archétype :

De fait, il est absolument impossible de déterminer l'étendue et le caractère définitif de l'existence psychique. Si dès lors, nous parlons de l'homme, nous entendons un ensemble de lui-même qui reste illimitable, une totalité globale informulable qui ne peut être exprimée que symboliquement. J'ai choisi le mot « Soi » pour désigner la totalité de l'homme, la somme de ses données conscientes et inconscientes<sup>58</sup>.

Par là, il nous est impossible de le conceptualiser; ce faisant, le Soi apparaît dans les rêves ou au moyen d'une technique méditative. À lui seul, il embrasse la totalité de l'homme, l'accomplissement ultime. Toute analyse de type jungien doit acheminer l'être à cette réalisation qui est analogue aux écoles méditatives orientales.

J'ai adopté cette expression [Soi] conformément à la philosophie orientale, qui depuis des siècles s'occupe de ces problèmes... La philosophie des Upanishads correspond à une psychologie...<sup>59</sup>

Le symbole du Soi n'est perçu qu'au terme du processus de l'individuation. C'est un symbole unificateur et supérieur, quand le monde intérieur a été reconnu de manière aussi intégrale que son opposé : le monde empirique. Le *mandala* est l'expression la plus fréquente et la plus apte à symboliser le Soi. Ce symbole se caractérise par un centre entouré d'un cercle divisé en quatre parties égales. Les religions et les mythes ont reproduit ce symbole sans cesse. Jung qualifie cette expérience intérieure de divine, mais non de Dieu lui-même :

---

<sup>58</sup>C.G. Jung, Psychologie et religion, p. 164.

<sup>59</sup>ibidem.

On pourrait aussi bien dire du Soi qu'il est « Dieu en nous ». C'est de lui que semble jaillir depuis ses premiers débuts toute notre vie psychique, et c'est vers lui que semblent tendre tous les buts suprêmes et derniers d'une vie. Ce paradoxe est inimitable comme chaque fois que l'homme s'efforce de cerner par la pensée quelque chose qui dépasse la capacité de sa raison<sup>60</sup>.

Il faut comprendre ce centre comme une empreinte divine, par laquelle notre nature est à même d'être en relation avec le divin. Cela sera la tâche que nous nous sommes donné d'éclaircir dans notre recherche. Lorsque Jung parle de Dieu, il parle de ce centre ou de cette dimension spirituelle contenue en chaque homme, et non de ce Dieu formulé par le discours théologique qui, selon Jung, ne rentre pas dans le cadre de ses études empiriques, voire phénoménologique.

---

<sup>60</sup>C.G. Jung, Dialectique du Moi, p. 242.

**Il est des expériences qu'on ne peut que faire,  
mais jamais remplacer par la raison.**

Jung

## **CHAPITRE DEUXIÈME**

### **JUNG ET L'INDIVIDUATION**

#### **2.1 Individuation vécue par Jung**

Il n'y a pas d'expérience, aussi généreuse soit-elle, prétendant s'élever à l'universel, qui ne provienne, à la base, d'une nécessité inhérente à la nature dont elle est la source. Dans le cas de la nature humaine, cette nécessité peut se poser à la raison comme une problématique à résoudre ou s'imposer comme un phénomène qui, tout en transcendant la raison, l'inclut et appelle l'intégrité subjective de l'individu à vivre ce phénomène avant tout partage intersubjectif.

Le processus d'individuation, ce cheminement psychique qui ouvre la voie à une individualité intégrale, est une découverte de Jung qui l'expérimenta d'abord lui-même, douloureusement à l'époque de sa rupture avec

Freud. Au plan théorique, leur séparation coïncide avec l'apparition d'un ouvrage clé dans l'oeuvre jungienne : Métamorphoses de l'âme et ses symboles<sup>1</sup>. Dans toute la première moitié du livre, Jung salue le génie de Freud, mais il s'en démarque en même temps en esquissant plusieurs concepts personnels et originaux qui seront présents dans ses oeuvres ultérieures. Ainsi, le concept de libido n'a plus le rôle central qu'il tient dans l'optique freudienne; chez Jung, il est volontiers ramené au même rang que les autres composantes instinctuelles. Par ce point de vue audacieux, Jung remet en question la conception réductrice de Freud, selon laquelle la sexualité est l'essence de l'homme, et tout point de vue qui tente de connaître la nature de l'homme en faisant fi de la sexualité est voué à l'échec. Une telle vision, pense Jung, est abusive et limitative. L'homme est beaucoup plus complexe, il est un être de besoins multiples, la sexualité en est un parmi d'autres. Aussi, suggère-t-il la prudence, « car nous savons trop peu de choses sur le dynamisme des instincts humains pour avoir l'audace d'accorder à un seul d'entre eux le prima »<sup>2</sup>. Il souligne au passage que la libido loin d'être spécifique à la tendance sexuelle exclusivement peut, au contraire, se transformer en un quelconque instinct : haine, faim, religion<sup>3</sup>. Elle a donc le pouvoir de se métamorphoser.

Cependant, le coup décisif adressé à la théorie de la sexualité chez Freud, Jung l'a réservé à la fin du volume, au chapitre qui traite du sacrifice. Ici, Jung s'attaque à la base même du point de vue freudien, selon lequel nous ne connaissons, à l'origine, que les objets sexuels : « ...il s'agit, dit Jung,

---

<sup>1</sup>C.G. Jung, Métamorphoses de l'âme et ses symboles, Paris, Buchet/Chastel, 1967.

<sup>2</sup>Ibidem, p. 244.

<sup>3</sup>Ibidem.

d'une expression en parabole... »<sup>4</sup>, cette pensée n'est à ses yeux qu'une « sexualisation allégorique »<sup>5</sup>. Dans Ma vie, Jung nous fait part de cette pensée qui l'anima lorsqu'il en est venu à cette conclusion : « Dois-je taire ma façon de penser ou faut-il que je mette notre amitié en péril? Finalement je pris la décision d'écrire; cela me coûta l'amitié de Freud »<sup>6</sup>.

Ainsi commença l'apprentissage solitaire de Jung, destitué du rang qu'il occupait au sein de l'école freudienne. Il fut atteint intellectuellement et émotionnellement par cette rupture, il en garda toute sa vie un souvenir amer. Rempli de doutes et désorienté, il fut submergé par des rêves et des visions impressionnantes :

Par moment celles-ci étaient si fortes que j'en vins à supposer qu'il y avait en moi quelques perturbations psychiques... Je passais ma vie entière en revue dans tous ses détails... Mais cette plongée dans les images de mon passé resta infructueuse et je dus m'avouer mon ignorance. Je me dis alors : « J'ignore tout à un tel degré que je vais simplement faire ce qui me vient à l'esprit ». Je m'abandonnerai de la sorte consciemment aux pulsions de l'inconscient.<sup>7</sup>

Cet abandon de soi va prendre, pour Jung, une allure salutaire propre à une analyse en profondeur de son monde intérieur. En effet, dès lors qu'il empruntera son propre chemin, c'est sur ce socle qu'il articulera sa vision psychologique via une analyse en profondeur de ses propres contenus psychiques.

---

<sup>4</sup>Ibidem.

<sup>5</sup>Ibidem, p. 677-678

<sup>6</sup>C.G. Jung, Ma vie, Paris, Buchet/Chastel, 1964, p. 195.

<sup>7</sup>Ibidem, p. 201.

En octobre 1913, lors d'un voyage en Afrique, Jung eut une vision qui allait bouleverser sa compréhension de la psyché et donner le ton ou le coup d'envoi à l'orientation de ses recherches :

Je vis un flot immense recouvrir tous les pays de plaine septentrionaux, situés entre la mer du Nord et les Alpes. Les flots s'étendaient alors de l'Angleterre à la Russie et des côtes de la mer du Nord... Je voyais d'immenses vagues jaunes, les débris des oeuvres de la civilisation flottaient et la mort d'innombrables milliers d'humains. La mer se transforma alors en flots de sang<sup>6</sup>.

Toute sa vie, Jung eut des visions et des rêves impressionnants, dont on émerge rarement sans en être marqué à vie. On peut donc souligner, sans pour autant porter préjudice à l'oeuvre scientifique de Jung, que sa faculté de rêver fut d'une impressionnante productivité aussi bien sur le plan de l'abondance que sur celui de la qualité; Jung a vécu de grands rêves. Quant à celui que nous avons rapporté plus haut, il donna à Jung l'intuition qu'une telle vision ne peut se produire sans être en rapport avec le destin. Dans les faits, cela va lui être confirmé le 1<sup>er</sup> août 1914 lorsqu'éclate la première guerre mondiale.

Dès lors, Jung a su que sa tâche était de comprendre dans quelle mesure son expérience personnelle pouvait être liée à la collectivité. Cette nouvelle attitude vis-à-vis de son monde intérieur donnera naissance à une abondance de fantasmes qui faisaient irruption sans ménagement pour la personne de Jung. Il subit cette épreuve difficilement. Les exercices de yoga ainsi que la transcription imagée de son monde émotionnel furent l'un des recours qui lui permit de mieux résister à cet assaut. Finalement, ce n'est que par un effort presque surhumain et par une patience à toute épreuve qu'il parvint à se hisser vers un monde plus concret.

---

<sup>6</sup>Ibidem, p. 204.



Le 18 décembre 1914, un rêve significatif révéla la première étape du processus d'individuation vécue par Jung. Comme nous l'avons mentionné au chapitre précédent, la première étape du processus est la rencontre avec l'ombre. Chez Jung, celle-ci fut typéifiée sous la forme d'un jeune adolescent à la peau basanée. Dans ce rêve, Jung dit s'être trouvé en présence d'un jeune garçon dans un endroit élevé et rocheux. Au-delà de cet endroit, le cor de Siegfried retentit. « Je sus, dit-il, dès lors qu'il nous fallait le tuer », chose faite avec l'aide du garçon, il est pris de remords d'avoir détruit une si belle chose. Jung voulut s'enfuir quand soudain survint « une pluie drue et abondante dont je savais qu'elle ferait disparaître toutes traces de l'attentat. »<sup>9</sup>

Voici l'interprétation que Jung fit de son rêve. Siegfried, au-delà de sa représentation sociale, celle que l'Allemagne nazie voulait réaliser, s'identifie avec l'identité héroïque de Jung, ou plutôt avec un aspect de lui-même qui ne lui correspondait plus. De là, le sentiment de remords et de culpabilité qui s'ensuivit, comme lors du sacrifice d'un idéal.

Et pourtant, il fallait bien mettre un terme à cette attitude... car il est des valeurs plus hautes que la volonté du Moi, auxquelles il faut apprendre à se soumettre... Le sauvage à la peau basanée... est une incarnation de l'ombre... La pluie montre la tension entre le conscient et l'inconscient qui était en train de se résoudre.<sup>10</sup>

L'étape suivante nous met directement en contact avec l'inconscient : *l'anima*. La rencontre avec celle-ci a pris, pour Jung, l'allure d'un long dialogue qui dura plusieurs années. Effectivement, lorsque Jung était ébranlé, il n'hésitait pas à demander à *l'anima* de l'informer sur l'état d'agitation de son inconscient. *L'anima* est comparable à des yeux intérieurs par lesquels on peut scruter son inconscient. Ainsi, lorsqu'une image parvenait à se présenter

---

<sup>9</sup>Ibidem, p. 209.

<sup>10</sup>Ibidem, p. 210.

à la conscience de Jung, il s'empressait alors d'ouvrir la discussion avec son *anima* pour l'aider à interpréter celle-ci.

À l'origine, l'*anima* se présenta à Jung sous la figure de Salomé; puis, elle se transforma en une voix analogue à celle d'une femme qu'il avait comme cliente à cette époque. Cette métamorphose est propre à tous les contenus de l'inconscient collectif. En tant que tel, l'*anima* ne fait pas exception à cette règle.

D'un caractère séduisant et ambivalent, l'*anima* peut prendre des dimensions qui ont tendance à duper la conscience. Ainsi, chez Jung, l'*anima* l'incita à croire que les multiples interprétations qu'il fit de son inconscient, n'étaient, en fait, que des productions artistiques. L'esprit de Jung aurait pu facilement être pris au piège, ce qui, heureusement pour l'histoire de la psychologie moderne, n'arriva pas. Dès sa jeunesse, Jung avait opté pour le réel empirique et c'est muni de cette tendance qu'il put contrebalancer les insinuations de l'*anima*. Le renoncement total à l'esthétisation permit d'entrevoir un aspect de l'*anima*, sa nature mensongère.

Cependant, ce côté artistique où s'aventura Jung, ne fut pas totalement négatif, car il est à l'origine de deux livres importants où sont conservés tous les dessins qui représentent l'imagerie produite par son inconscient : Le Livre noir, et une version beaucoup plus complète : Le Livre rouge.

L'élaboration à tendance esthétique dans le « Livre rouge » me fut nécessaire, quelle que soit l'imitation qu'elle m'a parfois inspirée; car ce n'est qu'à son propos que j'acquis la notion de la responsabilité morale à l'égard des images. Cette dernière a influencé la conduite de ma vie de façon décisive. Je compris clairement qu'aucune langue, si parfaite soit-elle, ne saurait

remplacer la vie, non seulement elle en serait détériorée, mais la vie le serait aussi<sup>11</sup>.

Par la suite, un autre personnage allait s'annoncer, d'une dimension prophétique, et s'incarnant comme tel dans les traits d'Élie. Jung le nomma Philémon. À cette étape du processus, Philémon n'est rien d'autre que la rencontre du Vieux-Sage. C'est une force qui se présente, douée d'une autonomie sans borne. Mystérieuse, porteuse d'un savoir mystique, voire prophétique, la rencontre avec cet archétype est la porte qui donne accès au Soi. Au plan psychologique, Philémon est l'intelligence intuitive des choses, supérieure aux capacités intellectuelles du Moi. Quelquefois, relate Jung, il avait l'impression que cet archétype était physiquement réel. « Je me promenais avec lui dans le jardin et il était pour moi ce que les indiens appellent un guru. »<sup>12</sup>

Cette rencontre avec ce personnage a été décisive pour Jung. C'est à elle qu'il doit d'avoir percé le secret jalousement gardé de l'âme : le monde archétypal de l'inconscient collectif et son savoir éternel et infini. À cette époque, Philémon fut, pour lui, la source d'une grande lumière.

L'année 1916 vit naître un texte dense, d'une sensibilité quasi mystique : Les sept sermons aux morts<sup>13</sup>. Ce livre, dit son auteur, n'est rien d'autre qu'une tentative de transcrire les pensées qui provenaient de Philémon. Cette oeuvre, peut-on dire, n'appartient pas à Jung, elle provient d'un tout autre vouloir : l'inconscient collectif. Ouvrage énigmatique, comparé au corpus scientifique de Jung, il n'en reste pas moins la transcription

---

<sup>11</sup>C.G. Jung, Ma vie, p. 219.

<sup>12</sup>Ibidem, p. 213.

<sup>13</sup>C.G. Jung, Les sept sermons aux morts et autres textes, Paris, Éd. de l'Herne, 1996.

intégrale du processus et de certains concepts que Jung thématise. Ici, l'individuation se dévoile sous son aspect vécu.

Cette période de la vie de Jung fut d'une telle intensité qu'elle eut des répercussions sur la réalité empirique. Jung dit avoir été en contact avec des entités provenant de l'au-delà. Ces dernières produisirent des phénomènes physiques.<sup>14</sup>

Naturellement, une question me brûlait les lèvres : « Au nom du ciel, qu'est-ce que cela? » Alors, il y a eu comme une réponse en chœur : « Nous nous en revenons de Jérusalem, où nous n'avons pas trouvé ce que nous cherchions. » Alors les mots se mirent à couler d'eux-mêmes sur le papier et en trois soirées, la chose était écrite.<sup>15</sup>

L'atmosphère se stabilisa et l'agitation laissa place au calme. Cette expérience nous laisse entrevoir le niveau de profondeur où Jung s'était aventuré dans le monde de la psyché. Ces arrière-plans de l'âme dont Jung a fait une étude scientifique n'avaient été connus que par les diverses traditions religieuses, et surtout mystiques, à travers le monde.

Mais le processus n'avait pas encore trouvé son terme : le Soi. Le Soi objet et but de l'individuation, Jung en prit connaissance par petites touches. Il a fallu attendre la fin de la première guerre mondiale pour qu'il y goûte, et comprenne aussi l'aventure psychique dont il était l'objet.

En 1919, Jung fut mobilisé. Chaque matin, il dessinait dans un carnet une forme en cercle, un *mandala*, qui correspondait à l'état de son psychisme. Par là, Jung, de jour en jour, pouvait observer les modifications psychologiques qui étaient à l'oeuvre dans son inconscient. Mais la signification de ses

---

<sup>14</sup>Ibidem, p. 222ss.

<sup>15</sup>Ibidem, p. 222.

dessins ainsi que la réalité dont ils rendaient compte n'apparurent à Jung que bien plus tard.

Mes dessins de *mandalas* étaient des cryptogrammes sur l'état de mon Soi, qui m'étaient livrés journellement. Je voyais comment mon Soi, c'est-à-dire la totalité de moi-même était à l'oeuvre... J'avais le clair pressentiment de quelque chose de central et, avec le temps, j'acquerrais une représentation vivante du Soi. Il m'apparaissait comme la monade que je suis et qui est mon monde. Le *mandala* représente cette monade et correspond à la nature microscopique de l'âme.<sup>16</sup>

La personnalité, pour ne pas dire la psyché de Jung, fut pendant de longues années son laboratoire intime, d'où jaillirent les concepts les plus marquants de sa vision psychologique. Il dut vivre le processus lui-même, solitairement, sans l'aide de personne. Avec la découverte du Soi, son chemin à lui devait s'arrêter : « Un autre en saura peut-être davantage, mais pas moi », écrit-il modestement.<sup>17</sup>

Quant à la confirmation de ses idées sur le processus d'individuation et le Soi, celle-ci se présenta par une heureuse coïncidence<sup>18</sup>. En 1928, Jung dessine un *mandala* avec, en son sein, un château d'or de style chinois. Cette ressemblance avec la sensibilité artistique asiatique intrigue Jung et le questionne. L'interrogation trouvera sa réponse, lors de la réception d'une lettre provenant de Richard Wilhelm, l'éminent sinologue, accompagnée d'un traité alchimique chinois : Le secret de la fleur d'or<sup>19</sup>. Wilhelm pria Jung d'en

---

<sup>16</sup>ibidem, p. 228.

<sup>17</sup>ibidem, p. 229

<sup>18</sup>Les jungiens parleraient de synchronicité. Pour simplifier, disons que leur cause provient de l'union de la psyché avec le monde extérieur et relève d'une dimension qui ne tient pas compte de la causalité empirique, leur source causale est psychique. Nous n'avons pas tenu compte de ce concept dans notre étude.

<sup>19</sup>C.G. Jung, Commentaire sur le mystère de la fleur d'or, Paris, Albin Michel, 1979.

faire le commentaire. Ce texte donna à Jung la confirmation que le *mandala* était la représentation symbolique du centre, du Soi.

Ainsi, Jung rattacha ses expériences et celles qu'il avait pu observer chez ses patients à un matériel concret provenant d'une sphère culturelle tout autre que la sienne. À la suite de ces événements, il accepta de dévoiler au monde le fruit de ses recherches. Sans cette rencontre avec le traité chinois, Jung n'aurait peut-être jamais été le père qu'il fut de la psychologie des profondeurs.

Lorsque je m'étais séparé de Freud, je savais que je m'aventurais dans l'inexploré, que je tombais dans l'inconnu. A cette époque-là, à proprement parler, je n'avais aucun savoir au-delà de Freud et de son apport, mais j'avais osé faire le pas dans le noir... Toute mon activité ultérieure consista à élaborer ce qui avait jailli de l'inconscient au long de ces années et qui tout d'abord m'inonda. Ce fut la matière première pour l'oeuvre d'une vie.<sup>20</sup>

D'elle, cette parole me fut rapportée : «Désire l'impossible ».

Ibn'Arabî

## 2.2 Individuation et sens de la vie

De Freud à Jung, deux visions de l'homme et du monde qui parfois se complètent, d'autres fois divergent, surtout concernant le sens qu'on doit donner à sa vie, voire à son existence. Sur ce point, la vision freudienne<sup>21</sup> est

---

<sup>20</sup>Ibidem, p. 231-232.

<sup>21</sup>À ce sujet, voir Freud, Sigmund, Avenir d'une illusion, Paris, P.U.F., 1971 et Malaise dans la civilisation, Paris, P.U.F., 1995.

sans appel : elle témoigne d'un profond pessimisme. La réalité est brutale, sans merci, il n'y a pas de bonheur dans le monde de la civilisation. L'homme doit laisser cet idéal au seuil de la culture. Aucun bonheur n'étant possible, le salut est dans une illusion névrotique d'un jour meilleur. Cet idéal aliénant est source de la dérobade du sens existentiel : la névrose s'interpose entre l'homme et le monde. Aucune logique ne permettra de lever le rideau de la névrose. Tout le travail de l'école freudienne consiste à diminuer l'épaisseur opaque de l'élément névrotique afin de parvenir à une meilleure adaptation à la vie culturelle ou à la réalité.

Ainsi, lorsque l'homme parvient, par un suivi thérapeutique, à ramener à la lumière de sa conscience les contenus refoulés, le monde se dresse, petit à petit mais jamais totalement, tel qu'il est, sans nulle autre issue que celle de l'accepter dans la plus tragique des visions. Arrivé à ce stade, l'homme a une perception plus conforme à la réalité, il se connaît mieux et peut, en l'occurrence, s'adapter d'une manière plus ou moins épanouissante en sachant que ses désirs ne trouveront jamais satisfaction. C'est le prix à payer pour chaque homme, s'il aspire en quelque sorte à s'authentifier.

Au contraire, pour Jung, cet esprit passionné de vérité qui refuse de fermer les yeux sur aucune donnée produite par l'âme humaine, la quête d'une signification, loin d'être une illusion, une échappatoire à une vie brutale, est la tâche par excellence de chaque individu. L'homme, pense Jung, émerge dans un monde qui est pour lui incompréhensible et sa tâche essentielle est de l'interpréter. Ainsi, toute la production culturelle, la religion y compris, tente de satisfaire cette quête qui a tenu en haleine l'humanité, de son origine jusqu'à nos jours.

C'est ce besoin fondamental qui pousse l'être à vivre jusqu'au bout du possible, à performer et à trouver d'autres alternatives et ressources. Certes, rien n'est acquis; trouverons-nous un jour les réponses à nos interrogations existentielles? La question demeure ouverte, elle est, dirions-nous, d'une perspective beaucoup plus optimiste contrairement au pessimisme caractéristique d'une vision freudienne. Jung s'est ménagé, dans sa vision du monde, une issue pour le salut de l'homme, et ce, en réintroduisant la dimension religieuse. Par là, la vision jungienne tente de spiritualiser l'existence par le sceau du mystère : le monde est toujours à connaître, sans jamais être connu totalement. Freud pense l'existence à travers une méthodologie qu'il a conceptualisée autour du concept de l'*Eros*. Selon lui, tout peut être connu, à condition que l'on fasse usage de ce point de vue sexualisé. Jung, quant à lui, n'en fait rien, il prend le monde tel qu'il est, avec toute la complexité mystérieuse qu'il comporte. Puis, par touche, en prenant chaque élément, il l'analyse jusqu'à une vision qui inclut l'homme, le monde et l'univers entier.

L'analyse de Jung ouvre des perspectives sur un tréfonds dont nous ignorons tout ou presque tout. Passant par la mise à jour de données provenant de notre vie personnelle (chemin nécessaire), elle ouvre la porte sur un monde infini. Il s'agit de tout autre chose que l'étroitesse de notre conscience. Le retour à nous-même ne se limite aucunement à l'éveil d'un « Je » avec ses multiples imperfections et accidents dus à l'enfance. Ici, le « Je » s'éveille devant un « Nous-collectif », à une participation à l'universel qui, d'emblée, prend l'allure d'une source, d'un savoir infini. C'est après avoir franchi ce pas que toute interrogation existentielle commence.

Par là, devenir soi-même, suivre son chemin, sont autant de mots et d'images pour donner sens à sa vie ou pour lui trouver une raison d'être. Or,



comme le monde archétypal est inépuisable, l'interpréter continuellement est la seule issue ou plutôt c'est une nécessité sans détour possible.

De plus, être en contact avec cet au-delà de nous, apporte l'avantage d'une compensation, d'un équilibre épanouissant et d'un élargissement de la conscience en vue de l'harmonisation du monde extérieur et de celui où l'on s'éveille chaque jour. C'est par cette harmonisation, en réalisant sa totalité par l'expérience archétypique du Sen (Vieux-Sage) et du Soi-image de Dieu, que l'homme prendra conscience de n'être qu'un élément parmi tant d'autres au sein d'un devenir commun. Mais pour ce faire, il faut en quelque sorte se laisser tomber, avec l'aide d'un guide (l'analyste) qui ajustera notre descente, si le besoin s'en fait sentir, pour tomber en douceur à la bonne place.

Il faut pouvoir laisser le psychique se dérouler sans entraves. C'est pour nous un art véritable auquel bien des gens ne comprennent rien; leur conscience intervient continuellement pour aider, corriger et supprimer et ne peut laisser tranquille le devenir simple du processus psychique.<sup>22</sup>

Ceci dit, qu'est-ce qui pousse un homme à emprunter ce chemin quasi rocailleux? Ce n'est certes pas, pense Jung, la condition sociale, ni une décision morale. Qui plus est, aucun homme ne conclut un tel engagement avec lui-même sous prétexte qu'il aura trouvé que cela serait utile, seule la contrainte le justifie. L'homme est comme poussé à vivre un tel processus consciemment ou inconsciemment. La nature n'a pas de place pour les conseils bienveillants issus d'une démarche rationnelle. De l'avènement de la conscience jusqu'à nos jours et jusqu'au moindre petit changement naturel, tout, selon Jung, ne se transforme que par une nécessité interne ou externe. Les cas contraires ne sont rien de plus que des changements dictés par l'étroitesse individualiste de l'ego.

---

<sup>22</sup>C.G. Jung, L'âme et la vie, p. 388-389.

Ainsi, le développement de la personnalité n'obéit à aucun désir, aucun ordre, aucun avis; il n'obéit qu'à la nécessité, il faut qu'il soit motivé par la contrainte d'un destin interne ou externe.<sup>23</sup>

Les exemples sont multiples de ces génies qui, se sentant poussés par une force plus grande qu'eux, firent apparaître le monde sous un jour nouveau. Jung est l'un de ceux-là.

La dimension spirituelle, occupant une place aussi importante dans la vie de Jung que dans son oeuvre, est diamétralement opposée à une rationalité orgueilleuse. Là où Freud dit savoir en posant une grille réductrice sur le monde, Jung en dévoile la partie mystérieuse et inconnue. Selon lui, l'homme est toujours une interrogation aux multiples ramifications et ne saurait être réduit, encore moins défini intégralement. Là où Freud croit avoir dévoilé le mystère humain et celui de l'existence, Jung oppose une autre découverte encore plus mystérieuse qui ne peut être définie qu'en rapport à un absolu. Ainsi, Jung montre l'absurdité et la naïveté de ceux qui ont, avec joie, fait le deuil de la mort du divin.

---

<sup>23</sup>Ibidem, p. 404.

La grandeur est un joyau pur, un don que nous donne la vie. Il faut l'extraire et le polir, et le servir est notre vie.

Hafiz

### 2.3 Individuation et religion

Contrairement à ce que certains pensent, l'oeuvre de Jung, tout en étant complexe, est empreinte d'une grande cohérence. En effet, un même principe épistémologique traverse et cimente toute l'articulation jungienne : l'homme et le monde reposent sur une polarité à caractère antithétique. L'équilibre se manifeste par les efforts constants de la nature pour se reproduire et s'épanouir harmonieusement. Rien ne saurait être, ni advenir, sans la présence de son opposé qui, au moment même où il se dresse en tant qu'autre, l'invite à l'union.

Dès qu'une opposition est transcendée, il en surgit une autre; ceci permet un élargissement progressif du champ de la créativité naturelle. Ce processus ne poursuit qu'un seul et unique but, celui d'embrasser totalement l'ensemble de la création dans une union des unions trouvant sa fin en un centre suprême et unificateur : l'Un.

La nature humaine, comme l'a montré Jung, participe également à ce processus auquel il donna le nom d'*individuation*. Cependant, chez l'homme, celle-ci prend l'allure d'une sacralité qui coïncide avec la religiosité. Toutes les retombées symboliques que produit l'individuation sont analogues aux symboles de l'expérience religieuse, cristallisés en dogme par les différentes institutions religieuses ou par les transcriptions alchimiques et les écrits mystiques. Cette analogie surprenante, Jung en fit une étude attentive, tant

pour la religion chrétienne que judaïque, indienne, et même à certaines reprises, islamique.

Tous ces symboles, personnifiés ou dogmatisés dans les différentes religions, par tant de peuples culturellement et géographiquement différents, ne sont, pense Jung, que l'expression de la vie intérieure de l'inconscient produite par l'agitation du processus d'individuation. Cependant, selon lui, ce processus a été freiné, voire refoulé, par la « déspiritualisation » qu'a connue le monde moderne.

En effet, la science, prenant le relais de la religion, apprend à l'homme que Dieu n'existe pas, que seule la matière est réelle. Cette affirmation bloque tout recours à l'univers symbolique religieux qui rend possible l'extériorisation du processus d'individuation. Ce qui donne lieu à une tension psychique qui, à la longue, culmine en névrose et en maladie psychosomatique, ce qui prive l'humanité « de son épanouissement, du sentiment de bien-être et de sécurité dans un monde sûr. »<sup>24</sup>

Lorsque la science moderne a désinfecté le ciel, elle n'y a pas trouvé Dieu. Certains scientifiques disent que la résurrection de Jésus, la naissance, les miracles, tout ce qui a nourri la pensée chrétienne au cours des âges, sont des gentilles histoires, mais elles n'en sont pas moins fausses. Mais moi je dis : ne négligez pas le fait que ces idées véhiculées par des milliers d'hommes pendant des générations sont de grandes vérités psychologiques éternelles.<sup>25</sup>

Jung prétend que le retour à cette dimension spirituelle est plus que bénéfique, il est primordial. Aucune guérison, aucun épanouissement ne sont possibles et ne verront le jour si l'homme délaisse ces valeurs pour un univers mathématique parfait, mais squelettique, sans chair ni vie. Le spirituel est

---

<sup>24</sup>C.G. Jung, C.G. Jung parle, Paris, Buchet/Chastel, 1985, p. 82.

<sup>25</sup>ibidem, p. 65.

l'opposé indispensable pour donner à l'homme une présence satisfaisante et l'arracher à sa solitude existentielle.

La nature demande au pommier de porter des pommes et au poirier de porter des poires. La nature veut que je sois simplement un homme. Mais un homme conscient de ce que je suis et de ce que je fais. Dieu cherche la conscience de l'homme.<sup>26</sup>

La réconciliation avec l'universel (l'inconscient collectif) est la voie royale qui peut contrebalancer une vie unilatérale. L'individuation jungienne est propre à pallier cette déficience, du moins, pour ceux qui n'auraient pas trouvé le salut dans une conviction religieuse.

Néanmoins, comme disent les mystiques musulmans, le chemin du Bien-Aimé (Dieu) est long et périlleux; seules la bienveillance, l'humilité et la patience peuvent aider, sur cette voie semée de multiples obstacles, à retrouver l'image de Dieu et de nous-même :

Douce image, comment peux-tu dans mes yeux déserts revenir? L'eau de mes pleurs l'a tant lavée que je craignais la voir s'enfuir. »<sup>27</sup>

La réconciliation ne doit pas être comprise comme les retrouvailles de deux êtres égaux qui, volontairement et réciproquement se rassemblent. Dans ce processus d'accomplissement, un seul de ces deux partenaires doit faire preuve de reconnaissance. En termes religieux, c'est à la créature (la conscience) de se soumettre et de reconnaître ce qui le fait être Dieu (l'inconscient). Le conscient, ici, doit accepter la soumission à sa destinée et suivre, sans illusion ni contradiction, son substrat collectif. Loin d'être une

---

<sup>26</sup>Ibidem, p. 67.

<sup>27</sup>Hâfiz, Le Livre d'or du Divân, Paris, Éd. Seghers, 1991, p. 71.

attitude fataliste ou un renoncement, celle-ci est l'ouverture, par l'apport de l'inconscient, à une plus grande liberté.

Ce n'est pas l'homme qui cherche l'infini, c'est plutôt l'infini qui le désire : « Dieu cherche la conscience de l'homme »<sup>28</sup>. En d'autres termes, l'homme, en libérant son Dieu intérieur, accède à une plus grande liberté. C'est en cela que réside le secret de l'individuation,

(...) qui se confond en même temps avec l'idéal chrétien original du Royaume des Cieux « qui est en nous ». L'idée de base sur laquelle s'est édifié cet idéal et que l'action et le comportement justes ne peuvent résulter que d'une droiture d'esprit et d'un état d'âme sain (...)<sup>29</sup>.

En effet, selon Jung, l'inconscient n'exerce jamais une pression tyrannique sur le conscient, si ce n'est dans les cas d'aliénation mentale. Le conscient demeure toujours libre d'acquiescer aux inspirations et aux appels de la voix intérieure qui s'exprime à travers les rêves, les intuitions ou tout autre produit de l'imagination inconsciente. Le Moi demeure le juge ultime et l'interprète des messages venus des profondeurs de l'âme. S'il n'en était ainsi, aucune thérapie, aucune ascèse, aucun cheminement spirituel ne pourraient être *décidés* par l'individu. En un sens, l'être humain demeure toujours maître de son destin, libre de choisir la voie qui le mènera vers le bonheur ou la déchéance.

---

<sup>28</sup>C.G. Jung, C.G. Jung parle, p.67.

<sup>29</sup>C.G. Jung, Dialectique du Moi, Paris, Gallimard, 1981, p. 222.

Du désir d'être uni à toi, mon coeur brûlait, de ton visage. Le destin était entre nous.

Hâfiz

## 2.4 Jung et la religion

Indissociable de sa personnalité, la dimension religieuse est apparue très tôt dans la vie de C.G. Jung, bien avant sa maturité et sa recherche scientifique. Deux conditions particulières ont favorisé l'émergence de ce sens du religieux : d'une part, une forme de sensibilité perméable à cette réalité, et, d'autre part, l'environnement familial. Ainsi, son père était pasteur tandis que sa mère se révélait une femme ouverte au monde du mystère, ce qui devait marquer l'enfant dès sa plus tendre jeunesse.

Notre auteur devait être très attentif aux multiples conversations au sujet de cette entité qui procure le salut, Dieu. Étant le fils d'un pasteur et d'une mère directement issue de trois générations de prêtres, Jung n'avait qu'à ouvrir les oreilles pour détecter les multiples contradictions d'une religion qui, à son époque, juste après la révolution scientifique, devait lutter pour continuer à subsister.

Cependant, pour Jung, la réalité religieuse ne s'est pas manifestée sous son aspect radieux. Chez notre auteur, le Christ avait plutôt l'allure d'un ogre qui ne procurait aucun salut. Ainsi, cette image, explique M.L. von Franz, ne doit pas seulement être comprise comme une interprétation bien personnelle de Jung de la réponse : « emportés par le Seigneur Jésus » , qu'on lui fit lorsqu'il se demanda où vont les morts. Mais aussi et surtout par « l'ambiance d'une famille chrétienne où la foi religieuse n'avait plus sa vitalité originelle et s'était figée en une forme collective et consciente. Élément

décisif : le père de l'enfant, le pasteur Jean-Paul Achill Jung, avait perdu de plus en plus complètement la foi »<sup>30</sup>.

À l'âge de trois ou quatre ans, Jung eut un rêve qui augmenta sa méfiance vis-à-vis du Seigneur. Ce rêve est très significatif et eut un impact psychologique suffisamment important pour qu'il en garde un si profond souvenir bien des années plus tard. À cette époque, dit Jung, je rêvai d'une plaine avec, au centre, un trou sombre comprenant un escalier qui s'enfonçait dans la terre. Il descendit l'escalier et trouva une porte qui, une fois ouverte, laissa entrevoir un espace carré baigné par une lumière crépusculaire.

Un trône d'or se dressait sur l'estrade; il était merveilleusement travaillé... Dessus, un objet se dressait, forme gigantesque qui atteignait presque le plafond... Haut de quatre à cinq mètres, son diamètre de cinquante à soixante centimètres. Cet objet était étrangement fait de peau et de chair vivante, il portait à sa partie supérieure une sorte de tête de forme cônica, sans visage, sans chevelure. Sur le sommet, un oeil unique, immobile, regardait vers le haut<sup>31</sup>.

Cette étrange vision le remplit d'angoisse, surtout à l'idée que cet objet pouvait descendre de son trône et aller vers lui. Jung entendit alors la voix de sa mère : « Oui, regarde le bien, c'est l'ogre, le mangeur d'hommes! J'ai ressenti alors une peur infernale et je m'éveillai suant d'angoisse »<sup>32</sup>. Des années plus tard, il découvrira que l'objet étrange ou ce qu'il considérait comme le Seigneur Jésus, était en fait un phallus rituel. C'est à cette époque et par ce rêve qu'on peut dater la période de l'éveil spirituel de notre auteur.

---

<sup>30</sup>Marie-Louise von Franz, C.G. Jung. Son mythe en notre temps, Paris, Buchet/Chastel, 1975, p. 29-30.

<sup>31</sup>C.G. Jung, Ma vie, p. 31.

<sup>32</sup>ibidem, p. 31.



Ce rêve d'enfant m'initia aux mystères de la terre. Il y eut alors, en quelque sorte, une mise en terre et des années s'écoulèrent avant que j'en revienne. Aujourd'hui, je sais que cela se produisit pour apporter la plus grande lumière possible dans l'obscurité. Ce fut une sorte d'initiation au royaume des ténèbres. C'est à cette époque que ma vie spirituelle a inconsciemment commencé<sup>33</sup>.

C'est donc ainsi que débute, presque de manière naturelle, sa quête du mystère avec, en son centre, Dieu. Il garda cependant ses distances face à l'Église. Sa conscience était chrétienne, mais il restait convaincu que ce que disaient les gens n'était pas tout à fait vrai, du moins, insuffisant. Ainsi, il prétendait qu'il y avait au-delà de ce savoir des choses qui restaient cachées. Il pensait toujours : «Oui, mais il y a encore d'autres faits très mystérieux, et cela les gens ne le savent pas»<sup>34</sup>.

Quand Jung atteignit sa onzième année, il fit son entrée au collège. C'est alors qu'il prit conscience de sa condition sociale. Il réalisa à ce moment qu'il n'était, en fait, que le fils d'un pauvre pasteur de campagne. Ce qui l'amena à éprouver de la pitié pour son père, mais aussi de l'intérêt. Intérêt qui ne cessera de croître tout au long de sa vie : soit l'idée de Dieu.

L'école l'ennuyait énormément et puis, un jour, une chute lui permit de s'en dispenser. À chaque fois qu'il était question d'y retourner, il faisait une syncope. Pendant une période de six mois, il put ainsi jouir de la vie et rêver à sa guise. En résumé, comme il le précise lui-même à ce propos : « Je pouvais me plonger entièrement dans le monde du mystérieux : il y avait là des arbres, de l'eau, des marais, des pierres, des animaux et la bibliothèque de mon père »<sup>35</sup>. Cependant, il demeurait conscient qu'il s'éloignait de ses

---

<sup>33</sup>Ibidem, p. 33.

<sup>34</sup>Ibidem, p. 42

<sup>35</sup>Ibidem, p. 50.

obligations et de lui-même. Dans les faits, il a fallu qu'il assiste à une conversation que son père eut avec un ami pour vraiment comprendre le sens des responsabilités que chacun doit assumer en ce monde ainsi que le devoir de prêter davantage de considération aux exigences de la réalité quotidienne. Il prit alors pleinement conscience que ses syncopes n'étaient provoquées que par lui-même afin de fuir tout ce qui lui répugnait. Cette prise de conscience mit définitivement fin à ses crises. « Tout le sortilège était conjuré! C'est ainsi que j'ai appris ce que c'est qu'une névrose »<sup>36</sup>.

En 1887, Jung vécut une expérience décisive quant à sa compréhension personnelle de Dieu. De retour du collège, il passait devant une cathédrale, le ciel était bleu et le soleil rayonnait à son zénith. L'atmosphère était merveilleuse et Jung fut profondément impressionné par toute cette beauté autour de lui : « Le monde est beau, l'église est belle et Dieu a créé tout ça et il siège au-dessus, tout là-haut dans le ciel bleu sur un trône d'or... »<sup>37</sup>.

C'est alors que surgit en lui une pensée tout à fait contraire à son état d'esprit, une pensée dont il ignorait l'origine et le pourquoi : celle du péché contre Dieu. Malgré tout son effort pour lui résister, cette pensée continua de persister dans sa tête. Il était bouleversé et dépourvu, car il n'avait eu jusqu'alors que de bonnes pensées envers le bon Dieu. Jung ne put résister à cette volonté qui tentait de lui faire croire le contraire de la béatitude divine, péché qui va prendre forme dans une vision assez terrifiante :

---

<sup>36</sup>Ibidem, p. 51.

<sup>37</sup>Ibidem, p. 56.

Dieu est assis sur un trône, un excrément tombe sur le toit neuf et chatoyant de l'église; il le met en pièce et fait éclater les murs<sup>38</sup>.

Paradoxalement, cette vision ne lui inspira aucune terreur. Il était, au contraire, submergé d'une grâce indéfinissable et baignait littéralement dans un état de grâce. Totalement apaisé, il comprit que Dieu est miséricordieux mais en même temps terrifiant. Le salut résidait dans la prise de conscience de ces deux aspects de la figure divine. C'était dans cette considération des opposés divins que semblait, pour lui, se trouver le bon chemin. Il devait employer une part importante de son activité future à tenter de comprendre cette révélation paradoxale et plutôt déconcertante pour un bon chrétien comme lui. Ce secret de la personnalité divine qui lui fut dévoilé le plongea dans une solitude similaire à ceux qui sont élus ou maudits pour avoir connu et compris un mystère dont les autres restent tout à fait ignorants.

Ainsi, dès lors, ma relation avec le monde se trouva préformée telle qu'elle est aujourd'hui. Aujourd'hui aussi je suis solitaire, car je sais des choses qu'il me faut bien mentionner, que les autres ne savent pas, et le plus souvent ne veulent pas savoir<sup>39</sup>.

Toutes ces expériences suscitérent en lui de nombreuses interrogations qu'il tenta toute sa vie de clarifier. Il se plongea avec avidité dans les livres de la bibliothèque de son père, tout cela afin d'approfondir ses connaissances et pour trouver des réponses concrètes. Il se sentait destiné pour quelque chose d'unique, l'objet d'une volonté qui le poussait à dépasser toute imagination :

Personne ne peut jamais m'enlever la certitude que j'étais placé pour faire ce que Dieu voulait et non pas ce que moi je voulais. Cela me donnait

---

<sup>38</sup>Ibidem, p. 59.

<sup>39</sup>Ibidem, p. 61-62.

souvent l'impression, dans toutes les circonstances décisives, de ne pas me trouver parmi les hommes mais d'être seul avec Dieu<sup>40</sup>.

L'expérience religieuse que vécut Jung devait s'avérer décisive et avoir une portée considérable sur sa conception de la religion et de l'ordre divin. Sans elle, l'allure de l'oeuvre et le cheminement personnel de notre homme auraient peut-être alors pris une tout autre direction. Et même si notre auteur avait été motivé par la science du psychisme et la rencontre du père de la psychanalyse, Freud, Jung serait peut-être actuellement un des plus illustres disciples du freudisme. Mais, heureusement pour le monde de la psychologie des profondeurs, Jung est resté fidèle aux expériences qu'il vécut et tenta, durant toute sa vie, d'en rendre compte. Cependant, cet entêtement de Jung à vouloir mettre la lumière sur l'indescriptible ne s'est pas fait sans soulever de multiples objections. Ainsi le point de vue de Jung sur le sujet a été tantôt rejeté sans appel, tantôt accepté, mais avec une certaine retenue. Il n'y a qu'à penser à Martin Buber, pour la première, et, pour le deuxième point de vue, à R. Hostie qui fit malgré tout l'une des études les plus appréciables sur la pensée jungienne.

Le chapitre qui suit se veut une clarification de ce que Jung entend lorsqu'il se penche sur le phénomène religieux. Ce qui, d'une part, l'amena à réaliser un progrès intérieur, souleva, d'autre part, de nombreuses interrogations. Cependant, ces nouvelles questions n'eurent que peu d'influence sur ses propres conclusions; celle-ci étant le résultat d'observations basées sur des faits empiriques.

---

<sup>40</sup>Ibidem, p. 68.

Je suis seul parmi les puissants et seul aussi  
parmi les autres. Qui partagerait mon secret,  
le brasier de mon cœur ardent?

Hâfiz

Tous ceux à qui j'ai enseigné l'art invisible de  
bander l'arc et de lancer le trait m'ont finale-  
ment pris pour cible.

Saadi

## CHAPITRE TROISIÈME

### PSYCHOLOGIE ET RELIGION

#### 3.1 Mise en situation

Nul besoin de rappeler les multiples objections qu'a suscitées l'oeuvre jungienne. Jung était tantôt la cible des psychologues, tantôt celle des philosophes et des théologiens. Il a beau répéter à ses détracteurs qu'il ne s'en tient qu'aux faits et strictement à l'observation empirique, rien n'y fait. On persiste à le définir comme un « mystique » ou un philosophe ou encore on l'accuse d'avoir réduit les données religieuses à un simple phénomène

psychique. Bref, on associe sa recherche à divers champs disciplinaires, sauf à celui sous lequel il prétend se limiter :

« ...je suis un empiriste, dit-il, et comme tel, je m'en tiens au point de vue phénoménologique »<sup>1</sup>.

Notre propos ici n'a pas la prétention de réfuter les objections adressées à Jung. Au contraire, il nous semble que celles-ci ne sont pas tout à fait dénuées de fondement. Cependant, certaines ressemblent davantage à une réaction défensive de la part de ceux qui maintiennent une position dogmatique ou, encore, qui jugent inacceptable l'ingérence de Jung dans des champs d'études autres que le sien, c'est-à-dire la psychologie. Plusieurs facteurs semblent avoir favorisé cette mécompréhension à l'égard de l'oeuvre jungienne et demandent à être clarifiés.

L'oeuvre ainsi que le tempérament personnel de Jung ont sans aucun doute joué un rôle important. En effet, Jung, dans ses réflexions, s'en tient rarement à un cadre théorique bien défini; ce qui donne à l'oeuvre une forme éclectique où les digressions abondent.

Ainsi, ceux qui sont d'emblée cantonnés dans une méthodologie disciplinaire rigide perdent patience devant l'abondance de références textuelles d'ordre historique, anthropologique, philosophique, ou autres. Ils perdent également de vue le point central de l'oeuvre et oublient que les données culturelles accumulées par Jung au sujet de ses patients ne servent qu'à une fin, soit celle de consolider et de soutenir ses conclusions.

---

<sup>1</sup>C.G. Jung, Psychologie et religion, p. 14.

Cependant, il faut bien comprendre que Jung ne tente pas de construire, à partir de tous ces matériaux, un nouvel édifice. Celui-ci existe déjà, même s'il n'est jamais totalement achevé. La psyché en est le socle. On ne peut décrire cet édifice sans, du même coup, expliquer la dynamique de la psyché humaine et de ses multiples productions. Voilà tout le problème de la psychologie de Jung et peut-être de toute psychologie : être l'objet et le sujet de la recherche. Être, à la fois, la pierre qui contribue au progrès de la connaissance et celle qui raconte l'histoire des autres pierres depuis leurs origines.

Sans déroger nullement au plan de l'empiricité, l'investigation jungienne élargit les axiomes scientifiques pour inclure les croyances et opinions qui brillent depuis toujours dans le firmament de l'humanité. Elles étaient déjà présentes au tout début de la construction de ce que nous croyons avoir mis en lumière avec la raison : l'humanité ou le monde moderne éclairé.

La psychologie, écrit Jung, opère avec les idées et les autres contenus mentaux comme, par exemple, la zoologie avec les différentes espèces animales. Un éléphant est vrai du seul fait qu'il existe; un éléphant n'est ni une conclusion logique, ni une affirmation, ni un jugement subjectif : il est simplement un phénomène (...). Or, c'est un fait que certaines idées se rencontrent presque en tous lieux et toutes les époques (...). Ces idées ne sont pas fabriquées par des individus : elles s'imposent même, pour ainsi dire, à la conscience individuelle. Ceci n'est pas de la philosophie platonicienne, mais de la psychologie empirique. \*<sup>2</sup>

Après Jung, Henri Corbin va, dans un tout autre domaine, soit celui de l'islamologie, avoir affaire à de telles données qui restent inexplicables si on ne se réfère pas aux théories de la psychologie analytique. Voici son commentaire là-dessus :

---

<sup>2</sup>ibidem, p. 17.

Leur spontanéité est si loin d'être arbitraire qu'elle présente des récurrences frappantes dans des cultures si bien séparées par le temps et l'espace, qu'aucune filiation par causalité historique ne pouvait les expliquer.<sup>3</sup>

Pour ce faire, Corbin nous renvoie à l'oeuvre de C.G. Jung, pour nous aider à mieux comprendre ces figures rencontrées dans les textes de mystique musulmans. Cette remarque étant faite, reprenons la question par le début. L'un des éléments qui nous semble être à la base du malentendu est celui de la dimension limitative du langage, une fois franchi un certain seuil. En effet, tout le problème consiste dans le fait que les recherches de Jung l'ont amené à se frayer un chemin pour atteindre un au-delà qui, en soi, refuse de se laisser cerner ou définir. Le langage est mis en échec et ses limites révélées. Ce monde de profondeurs où Jung a mis le pied ne peut être qu'approximativement retransposé linguistiquement ou conceptuellement.

Sa longue expérience avec ce que nous pouvons appeler les entités psychiques apprit à Jung qu'il est fort difficile d'en parler, à moins d'utiliser une langue qui leur soit propre. Le mythe, ce langage coloré et ouvert à de multiples interprétations, comme le langage dans certaines oeuvres de Jung, se prête à une multitude d'interprétations très nuancées. Cependant, cela ne tient pas à un manque de rigueur ou de méthodologie; il est de la nature même de la psyché collective de ne pouvoir se laisser dire que par des expressions à signification double plutôt qu'unique. Ainsi, consciemment, eu égard à la nature de la psyché, Jung est amené à

rechercher l'expression à double sens car, correspondant à la nature de l'être, elle est préférable à l'expression unique. Je laisse volontairement raisonner toutes les harmoniques puisque, d'une part, elles existent et que, d'autre part, elles donnent une image plus fidèle de la réalité. L'expression univoque n'a de sens que lorsqu'il s'agit de constater des faits, mais non s'il

---

<sup>3</sup>Henri Corbin, Avicenne et le récit visionnaire, Paris, Éd. Berg International, 1979, p. 219.



s'agit d'interprétation, car le « sens » n'est pas une tautologie, mais inclut toujours plus en lui que l'objet concret de l'énoncé.<sup>4</sup>

C'est là que se situe vraiment le problème auquel Jung tâchera de répondre. Comment soumettre au tribunal de la raison et, par surcroît, thématiser des énoncés et des expériences numineuses<sup>5</sup> qui dépassent le plan rationnel? De plus, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, Jung, psychologue et empiriste, a lui-même vécu ce genre d'expérience qu'il a tenté d'expliquer scientifiquement.

Mes recherches scientifiques furent le moyen et la seule possibilité de m'arracher à ce chaos d'images. Sinon, ce matériel se serait agrippé à moi comme des teignes ou m'aurait enliassé comme des plantes de marécages (...). Toute mon activité ultérieure consista à élaborer ce qui avait jailli de l'inconscient (...). Ce fut la matière première pour l'oeuvre d'une vie.<sup>6</sup>

L'intégration de ce vécu subjectif s'est faite selon l'optique objective. Jung a cherché à mettre les données religieuses en rapport avec les données de la psychologie afin d'en dégager les points communs et d'en arriver à la lumière de cette discipline, à une meilleure compréhension du phénomène religieux. En fait, dans la pensée jungienne, c'est le phénomène religieux qui importe, et non pas la religion.

---

<sup>4</sup>CG. Jung, Ma vie, p. 425.

<sup>5</sup>Concept qu'on développera plus tard.

<sup>6</sup>Ibidem, p. 224-232.

Peu importe ce que le monde pense de l'expérience religieuse, celui qui l'a faite possède l'immense trésor d'une chose qui, pour lui, est devenue une source de vie...

Jung

### 3.2 Phénomène religieux

Jung n'est ni théologien, ni philosophe. Lorsqu'il s'attache à l'analyse de la religion, il le fait en psychologue. La religion devient une donnée phénoménologique, c'est un fait. Bien qu'elle comprenne un aspect transcendantal, cela ne doit pas être interprété comme le renvoi à une entité métaphysique existant objectivement. Bien que cet aspect transcendant se situe dans un au-delà de la raison, il n'en reste pas moins qu'il est inhérent à la nature humaine. L'expression « transcendantale » renvoie au phénomène qui a la particularité d'assujettir la volonté arbitraire de l'individu vivant une telle expérience. Jung en reste là.

La religion est le fait de prendre en considération, avec conscience et attention, ce que Rudolf Otto a fort heureusement appelé le *numinosum*, c'est-à-dire une constance ou un effet dynamique, qui ne trouve pas sa cause dans un acte arbitraire de la volonté.<sup>7</sup>

Cette définition présente un double aspect : d'une part, elle fait référence à un emprunt de concept à R. Otto, l'auteur qui tente de cerner le phénomène et dont nous parlerons plus loin et, d'autre part, elle qualifie l'effet produit, le *numinosum* et, par là, spécifie le champ d'investigation que Jung s'est donné comme tâche d'analyser. Or, dira-t-il, le numineux est un objet visible ou invisible; c'est, précise-t-il, en règle générale, ce que tout le monde s'entend à dire. Dès lors, Jung va s'attacher à montrer la dynamique qui est

---

<sup>7</sup>C.G. Jung, Psychologie et religion, p. 17.

mise en jeu dans ce phénomène capable de modifier la conscience. Ce qui nous amène à rapporter une deuxième définition de la religion en rapport plus étroit avec l'investigation jungienne.

C'est une attitude d'observation attentive et de considération minutieuse de certains facteurs dynamiques, jugés par l'homme comme étant des « puissances » : esprits, démons, dieux, lois, idées ou idéaux ou tels autres noms que l'homme a pu donner ou dont il a fait l'expérience (...) et dont il a estimé qu'ils étaient soit suffisamment puissants, dangereux ou secourables pour leur accorder une considération attentive, soit assez grands, beaux et pleins de signification pour les adorer avec piété et les aimer.<sup>8</sup>

Ce dernier énoncé met déjà l'emphase sur une dynamique, soit celle des facteurs subjectifs assez puissants pour que l'homme ait pu leur donner des noms de tout genre pour en rendre compte. Et surtout, cette citation ne s'attache pas à définir les limites d'un espace particulier qui serait propre à la religion : une confession quelconque.

On pourrait donc dire, poursuit Jung, que l'expression « religion » désigne l'attitude particulière d'une conscience qui a été modifiée par l'expérience du numineux.<sup>9</sup>

Un tel phénomène est propre à toute confession, tout genre confondu, tel est le point de vue universel de Jung sur la religion telle qu'il tente de l'explorer.

Donc, si les religions doivent être étudiées, elles ne le seront que parce que leurs discours recèlent, mieux que tout autre, des dogmes issus d'une telle expérience sans qu'eux-mêmes ne soient de cette nature cependant. Quoique surgis de l'expérience religieuse, les dogmes traduisent imparfaitement celle-ci, parce qu'ils ont été façonnés et moulés dans des images et des

---

<sup>8</sup>Ibidem, p. 19.

<sup>9</sup>Ibidem.

concepts qui sont issus d'une culture donnée. L'apport de la conscience collective à l'élaboration des dogmes en limite nécessairement l'expression aux données culturelles où ils ont vu le jour. De plus, leur insertion dans la tradition, les coutumes et les modes de pensée fait qu'ils finissent par être banalisés par l'usage. Jung va se donner comme tâche de démontrer le lien qui unit toutes les religions et, surtout, de cerner l'expérience immédiate dont elles sont le fruit.

Selon lui, tout rituel confessionnel n'a d'autre but que de gérer un tel phénomène et de reproduire, chez les fidèles, l'effet numineux. Le mérite n'en revient pas moins aux confessions, car elles ont tenté de cristalliser et, ce faisant, elles ont banalisé toute la richesse symbolique, fruit de l'expérience. Loin de les dévaluer, Jung leur accorde, au contraire, une place très significative. Elles ont donné « pour des siècles et pour d'innombrables hommes, la forme de leur expérience religieuse, mais il reste des credo qui ne peuvent rendre compte de l'expérience elle-même ».<sup>10</sup>

Ainsi, Jung s'abstient de toute considération théologique; son but ne vise que l'investigation de l'expérience immédiate. Pour ce faire, il s'appuie sur l'*homo religiosus*. C'est à l'homme qui, avec respect et attention, a vécu une telle expérience que s'intéresse Jung.

Ceci dit, Jung est amené à faire une distinction entre deux aspects de la religion : les aspects dynamique et statique. À ce sujet, Bergson dans Les deux sources de la morale et de la religion<sup>11</sup> semble avoir exercé une assez forte influence sur Jung.

---

<sup>10</sup>ibidem, p. 20.

<sup>11</sup>Henri Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, P.U.F., 1982.

La religion statique est celle qui est rigoureusement dictée par une institution. Elle est figée dans le temps, dogmatique, ne laissant aucune place à l'apport extérieur. De ce fait, elle finit à la longue par ne plus rendre compte de l'expérience lui ayant permis de s'ériger. Elle ne représente plus rien pour ces fidèles faute de renouvellement.

Au contraire, la religion dynamique s'appuie sur l'expérience qui continuellement se renouvelle, montre une nouvelle facette d'elle-même. En constant mouvement, elle représente le vécu intérieur; c'est celle de grands mystiques, d'apôtres, etc.. C'est celle de l'homme, là, vivant sans l'intermédiaire d'une institution qui tente de reproduire cette expérience.

Pour Jung, ces deux aspects doivent être complémentaires. Si l'Église ferme ses portes à cet apport vivificateur, elle s'auto-détruit.

La fuite de l'Église est un symptôme grave; j'ai l'impression que la fréquence croissante des névroses va de pair avec le déclin de la vie religieuse...<sup>12</sup>

Le retour à l'expérience est aux yeux de Jung une préoccupation d'ordre thérapeutique. Si Dieu existe, pense-t-il, il faut en vivre l'expérience. L'homme est à même de faire une telle expérience qui, si elle n'est pas gérée convenablement, peut lui être dommageable. C'est pour ceux à qui l'Église n'apporte aucune guérison que Jung a ouvert son oreille et ses portes. Quant à savoir sur quel critère épistémologique il base son point de vue, voici ce qu'il dit :

L'expérience religieuse est absolue (...). On peut seulement dire qu'on n'a pas fait une telle expérience et l'interlocuteur répondra : « Je regrette, mais moi je l'ai faite. » Et la discussion sera terminée. Peu importe ce que le

---

<sup>12</sup>Cité par H. Kiener, Le problème religieux dans l'oeuvre de C.G. Jung, Paris, Éd. Fontainebleau, 1968, p. 8.

monde pense de l'expérience religieuse; celui qui l'a faite possède l'immense trésor d'une chose qui l'a comblé d'une source de vie, de signification et de beauté et qui a donné une nouvelle splendeur au monde et à l'humanité.<sup>13</sup>

Une telle expérience, profondément subjective est à la fois grandiose et salvatrice. Elle procure la paix et l'harmonie avec son être et le monde, en cela elle est une grâce divine.

Qui Le recherche suivant la raison  
 Il le laisse Se divertir dans la perplexité  
 Vieillissant dans l'équivoque de Ses mystères  
 Il se demande, perplexe : est-ce Lui?

Hallaj

### 3.3 Numineux

Le terme « numineux » est emprunté à Rudolf Otto, pour qualifier le sacré. Jung l'utilise pour désigner ce qu'il entend par l'expérience religieuse. Cependant, chez lui, ce concept renvoie à une dynamique archétypale inconsciente, ce qui lui confère une dimension psychologique. Otto, lui, ne l'utilise que dans un cadre théologique. Mais il n'en reste pas moins, aux yeux de Jung, que ce concept est le plus approprié pour qualifier l'effet engendré par l'irruption archétypale. Par ailleurs, cet emprunt ne résulte pas d'un manque au sein même de la thématization de la religion. Nous pensons plutôt que c'est à dessein que Jung est allé chercher, chez un théologien, des considérations que lui, le psychologue, a pu recenser à la base de faits empiriques. En outre, il a trouvé chez Otto certaines intuitions que lui-même

---

<sup>13</sup>C.G. Jung, Psychologie et religion, p. 198.

avait eues auparavant, ce qui rendait l'emprunt encore plus attrayant à ses yeux.

Pour Otto, le numineux présente plusieurs caractéristiques, dont le principe est vécu dans toutes les religions. Ce principe par essence est incommunicable, mais peut être excité ou éveillé. En raison de sa nature cachée, nous ne le connaissons qu'à travers l'effet produit.

Puisqu'il n'est pas rationnel, dit Otto, c'est-à-dire qu'il ne peut se développer en concept, nous ne pouvons indiquer ce qu'il est qu'en notant la réaction sentimentale particulière que son contact provoque en nous.<sup>14</sup>

L'analyse du sacré qu'a faite Otto met en lumière plusieurs caractéristiques de l'effet numineux. Ainsi, dit-il, son effet produit le frisson, éveille le sentiment d'être en présence d'une puissance absolue, du tout autre. Ce sentiment saisit et captive par son pouvoir d'attraction. Il monopolise la conscience et la volonté de telle manière qu'il produit un sentiment de terreur; le sujet n'a d'autre réaction qu'un mouvement de recul rempli de déférence et de respect. Il se sent créature, mais il ne s'agit pas ici du « sentiment de l'insignifiance de tout ce qui est créature devant la « majesté » de ce qui est au-dessus de toute créature<sup>15</sup>.

D'une façon plus profonde encore chez Otto, cet effet ne renvoie pas à une catégorie morale. Il est conçu plutôt comme un élément *a priori*, sans lien avec un *telos* (finalité), ni un *ethos* (morale). On ne peut pas nier son existence, ni affirmer sa connaissance. Nous ne pouvons alors que suivre son développement à travers l'histoire de l'humanité.

---

<sup>14</sup>Rudolph Otto, Le Sacré, Paris, Payot, 1949, p. 28.

<sup>15</sup>Ibidem, p. 40.

Lorsqu'on construit en Égypte les maslabe, les obélisques et les pyramides... il n'est pas douteux que les constructeurs de ces temples imposants et de ce sphinx de Gizeli qui fait vibrer dans l'âme, presque comme un reflux mécanique, le sentiment du sublime et avec lui celui du numineux ont eu conscience de cet effet et ont voulu, à bon escient, le produire.<sup>16</sup>

Otto met en garde contre toute tentative de vouloir conceptualiser une telle dimension : on risque ainsi de donner l'illusion d'avoir saisi ce mystère. Un tel effort, pense-t-il, est vain, mais aussi « brutal » et « barbare ».<sup>17</sup>

Un autre aspect qui l'a sans doute séduit, chez Otto car, chez notre auteur également, la dynamique archétypale ne réfère à aucune dimension éthique. Pour lui, l'esprit oscille entre sens et non-sens, et non entre bien et mal, vrai ou faux.<sup>18</sup> Dans le même ordre d'idées, il faut ajouter aussi qu'il est contre toute forme de conceptualisation.

Le déplacement vers le conceptuel enlève à l'expérience sa substance pour l'attribuer à un simple nom qui, à partir de cet instant, se trouve mis à la place de la réalité... Ce n'est pas par la parole qu'on arrive à éloigner un chien du feu. Et pourtant, on répète à l'infini ce procédé.<sup>19</sup>

Chez Jung, le numineux est universel, son principe est partout apparent à toutes les époques et chez tous les peuples. Certes, son expression la plus adéquate se trouve chez les cultures monothéistes, mais il note pertinemment que tous les peuples ont tenté de l'exprimer. C'est ce qu'il a observé tout au long de ses recherches scientifiques.

---

<sup>16</sup>Ibidem, p. 104.

<sup>17</sup>Ibidem, p. 10.

<sup>18</sup>C.G. Jung, Ma vie, p. 181.

<sup>19</sup>Ibidem, p. 171.



Enfin, un autre élément peut être mis en lumière, à savoir cette capacité inhérente à la nature de pouvoir vivre le sacré : le numineux. Chez Otto, il faut le souligner, l'objet extérieur qui excite le divin en l'homme n'est autre que Dieu. Quant à Jung, il ne se prononce pas sur une telle question, qu'il estime non pertinente pour la recherche du psychologue.

Ajoutons que certains éléments peuvent activer la numinosité archétypale. Même si Jung et Otto partent de points de vue différents, ils en arrivent à la même conclusion : l'homme possède, de manière innée, le pouvoir de vivre l'expérience du numineux. De plus, les deux insistent sur le caractère irrationnel, c'est-à-dire sur le fait qu'un tel phénomène échappe à toute explication rationnelle et qu'il ne peut être provoqué à volonté ou par quelque technique que ce soit. Une citation d'Otto, à laquelle Jung souscrirait certainement, révèle le caractère subjectif du *numinosum* et son irrationalité. Otto dit que le numineux « jaillit de la source de connaissance la plus profonde, qu'il est dans l'âme elle-même... Cette source, nous l'appelons une disposition qui est latente dans l'esprit humain... »<sup>20</sup> et, poursuit-il, de manière quasi jungienne « Quiconque s'est sérieusement occupé de psychologie religieuse ne peut nier qu'il existe... un instinct religieux qui n'a pas de repos avant d'avoir pris connaissance de lui-même et d'avoir trouvé son but »<sup>21</sup>.

Pour Jung, l'expérience numineuse peut prendre une allure aussi bien négative que positive. Elle peut élever la nature humaine à des dimensions épanouissantes aussi bien que la rabaisser à des actions animales. Dans cette forme d'expérience, on ne rencontre que les extrêmes. Ainsi, un individu saisi par l'expérience du sacré peut se voir plongé dans un fanatisme sans

---

<sup>20</sup>R. Otto, Le Sacré, p. 162.

<sup>21</sup>Ibidem.

borne. Il est alors poussé à ériger en vérités absolues des opinions toute relatives.

Chaque fois qu'un événement numineux fait fortement vibrer l'âme, il y a danger que se rompe le fil auquel on est suspendu. Alors tel être humain tombe dans un « OUI » absolu et l'autre dans un « NON » qui ne l'est pas moins »<sup>22</sup>.

Le danger est donc grand, soit de sous-estimer, soit de surestimer une telle expérience. Le chemin est long avant d'atteindre le point où pourra se résoudre la contradiction. Certes, avant de rencontrer le but, le centre... nombreux sont les petits dieux qui pourraient nous posséder. Il faut donc vraiment faire preuve de sagesse et rester attentif à notre monde intérieur avant de voir apparaître le symbole des symboles qui annonce le salut.

Ces symboles, nous les faisons pour les hommes, mais ne les connaissent que ceux qui savent.

Coran 29:43

### **3.4 *Mandala***

Nous avons plus haut fait allusion à un événement fondamental dans la vie de Jung, soit celui de sa rencontre avec Richard Wilhelm.

À ma connaissance, il n'existait pas de secteur d'expérience humaine pouvant servir à étayer mes résultats avec quelque certitude. Le texte que m'adressa Wilhelm m'aida à sortir de l'embaras... Aussi ce document me

---

<sup>22</sup>C.G. Jung, Ma vie, p. 181.

fournit une occasion bienvenue de pouvoir publier, ou du moins sous forme provisoire, les résultats essentiels de mes recherches<sup>23</sup>.

Dès ce moment, l'intérêt et l'admiration de Jung pour la culture orientale ne cessèrent de croître. Il en retiendra plusieurs choses, notamment le symbole du *mandala*.

Au cours de ses nombreux dialogues avec l'inconscient, les siens et ceux de ses patients, Jung était fasciné par la production symbolique qui en émergeait. Ainsi, l'une des images qui revenait régulièrement se trouvait à être analogue à ce que la spiritualité bouddhiste connaissait sous le nom de *mandala*. Ni ses patients, ni Jung lui-même, avant d'avoir été en contact avec le bouddhisme et la philosophie orientale, n'en connaissaient la signification. Jung ignorait également les liens qui pourraient être faits avec d'autres cultures spirituelles. Dès qu'il eut connaissance du texte de Wilhelm sur la question, il s'efforça de démontrer que cette symbolique était universelle, malgré certaines variantes culturelles, et connue de tous les peuples sans qu'il y eut un contact direct entre eux.

Le *mandala* est le produit spontané de l'inconscient. Celui-ci, peut-on dire, arrivé à un certain stade du processus d'individuation, crée lui-même, sans rapport avec la réalité extérieure, une telle imagerie. C'est là un des premiers balbutiements d'une synthèse qui tente de se réaliser au sein de la psyché. Toutefois, cela ne signifie nullement la réalisation de cette synthèse. Mais plutôt que nous sommes sur le bon chemin. L'équilibre des opposés ne s'effectue que difficilement et de manière incomplète. La totalité ne se réalise pas sans l'effet douloureux d'une certaine nostalgie de sa double nature. Elle se sait une partie d'un tout, mais se connaît aussi en tant que partie indépendante. Lorsque la partie embrasse le tout, elle sait qu'elle va être, de

---

<sup>23</sup>C.G. Jung, Commentaire sur le mystère de la fleur d'or, p. 17.

ce fait, comme anéantie. Pour cette raison la conjonction des opposés ne se fait que par touche, graduellement.<sup>24</sup>

Un précieux distique de Hafiz exprime cette douleur en peu de mots : « Si tu veux goûter au rubis, dans la coupe ornée de Béryls, il te faudra percer les perles nées à la pointe de tes cils! »<sup>25</sup>. Le *mandala* est le symbole qui exprime la jonction des opposés : conscient-inconscient. Bien qu'il soit le plus parfait et le plus fréquent, Jung a aussi recensé d'autres symboles qui illustrent cette réalisation : le soleil et la lune, le couple royal, frère et soeur ou mère et fils. Tous ces symboles indiquent une réalité à venir, un but à atteindre : le Soi. Le *mandala* serait donc le reflet ou l'image symbolique du Soi.

En termes sanskrit, *mandala* signifie un cercle, ce qui est rond, voire un cercle magique. Le bouddhisme a eu fréquemment tendance à reproduire extérieurement le *mandala* pour en faire des objets de méditation. Celui-ci n'est rien de plus qu'un expédient pour éveiller le *mandala* intérieur. Il en existe plusieurs variantes, mais toutes ont en commun un motif de base : soit le cercle.

(...) de la personnalité, pour ainsi dire d'un point central à l'intérieur de l'âme, à quoi tout se rapporte, par lequel tout est ordonné, et qui représente en même temps une source d'énergie.<sup>26</sup>

De fait, cette énergie pousse le sujet à devenir davantage lui-même, c'est-à-dire à réaliser son être, à réaliser la forme qui est la sienne. Pour cette raison, les *mandalas* tendent à l'harmonie pour dépasser le stade de

---

<sup>24</sup>C.G. Jung, Psychologie du transfert, Paris, Albin Michel, 1980, p. 56.

<sup>25</sup>Hâfiz, Le livre d'or du Divân, p. 64.

<sup>26</sup>C.G. Jung, Psychologie et orientalisme, Paris, Albin Michel, 1985, p. 69.

l'opposition et de la confusion. Le malade ou l'homme normal n'en connaissent pas moins l'intuition de base, celle de rétablir l'ordre : la totalité de l'être. Ainsi, ceux qui ont fait l'expérience du *mandala* en ressortent apaisés et soulignent l'aspect bienfaisant de cette symbolique.

Le mandala n'est pas simplement un symbole qui surgit sans explication pour le sujet. Il comporte la qualité de pousser le sujet à réaliser cette union. En cela, il a pour but également « de tracer un sillon magique autour du centre afin d'empêcher les « fuites » ou de préserver de façon apotrophétique des divinations causées par l'extérieur.<sup>27</sup>

De la sorte, il préserve la conscience contre toute désintégration suscitée par le contact de l'inconscient.

En poussant plus loin son analyse, Jung découvre que le *mandala* des modernes comporte certaines particularités différentes de celles produites par la tradition. Dans le *mandala* traditionnel, on retrouve fréquemment au centre, l'image d'une divinité : une croix, un poisson, etc.. Par contre, ceux de nos modernes se démarquent par l'absence de toute imagerie divine. Le centre est vide. Autrefois, le *mandala* était habité par un dieu; à présent, l'habitant n'est autre que la personnalité impie de l'homme lui-même.

Un *mandala* moderne est un aveu involontaire d'un état mental et spirituel particulier. Il n'y a point de divinité dans le *mandala*; il n'y a pas non plus d'indication d'une soumission à la divinité ni d'une réconciliation avec elle. La place de la divinité semble être prise par la totalité de l'homme.<sup>28</sup>

Cette totalité qui transcende la finitude de l'homme par sa dimension universelle est informulable et indescriptible. Dans le domaine religieux, elle

---

<sup>27</sup>C.G. Jung, Commentaire sur le mystère de la fleur d'or, p. 42.

<sup>28</sup>C.G. Jung, Psychologie et religion, p. 153.

est Dieu. En psychologie, Jung a choisi la notion de Soi pour l'exprimer. Aussi, le *mandala* en tant que symbole de la divinité est la porte menant à cette divinité ou, pour dire comme Jung, l'archétype de Dieu en nous.

Son teint lumineux évoque le soleil et sa  
longue chevelure la nuit. Soleil et nuit réunis :  
quelle image insolite!

Ibn'Arabî

## **CHAPITRE QUATRIÈME**

### **DU DIVIN EN L'HOMME**

#### **4.1 Le Soi**

Dans ce chapitre, nous touchons à la notion la plus discutée et la plus complexe de l'oeuvre jungienne : le Soi. Jung lui-même, en s'acharnant à vouloir la saisir, multiplie les formules et les analogies, ce qui n'aide certainement pas le lecteur. Quant à nous, nous allons tenter d'articuler cette notion en la mettant en rapport avec la religion.

Le concept de Soi permet à Jung d'établir un lien entre son travail psychologique et ses réflexions sur l'expérience religieuse. Les deux domaines, quoique différents, se rejoignent au seuil de ce concept. Plus précisément, c'est à ce point-là que le psychologue touche l'expérience

religieuse. L'approche psychologique vise à comprendre scientifiquement cette forme d'expérience. Qu'en est-il du Soi?

Au terme d'un long cheminement, que Jung a appelé processus d'individuation, se dresse, devant la conscience limitée, un sujet qui prend l'allure d'un « Tu », d'un autre que moi. Celui-ci, tout en étant autre, se comprend aussi comme un être global qui inclut le Moi et le subordonne à ses impératifs. Ce paradoxe d'être à la fois autre et tout est une caractéristique inhérente à la nature du Soi. On peut dire du Soi qu'il est ceci, et qu'il ne l'est pas, qu'il est la partie et le tout, le oui et le non, le but de toute une vie et la vie elle-même. Tout ce que l'on peut supposer à son propos est valable, sans toutefois le décrire totalement.

Ainsi, nous n'avons aucun point d'appui extérieur permettant de l'objectiver, voire d'en faire une représentation. « Cela dépasserait nos possibilités et nos virtualités... car cette opération mentale présupposerait que la partie puisse embrasser le tout... de sorte que le Soi restera toujours une grandeur, une entité sur-ordonnée »<sup>1</sup>.

Pour cette raison, lorsque nous disons « Soi », nous nous référons par là à une donnée qui dépasse notre compréhension, à une réalité qui nous limite. Cette réalité existe certes, mais nous n'en connaissons que l'effet. Instance suprême, foyer où gravitent tous les contenus psychiques, le Soi est l'autorité qui éclaire et abreuve le monde intérieur. C'est lui qui dispense, gratifie ou châtie, c'est à lui que nous devons d'exister et c'est aussi vers lui que nous revenons.

---

<sup>1</sup>C.G. Jung, Dialectique du Moi, p. 118.



C'est de lui que semble jaillir depuis ses premiers débuts toute notre vie et c'est vers lui que semblent tendre tous les buts suprêmes et derniers d'une vie »<sup>2</sup>.

Après ces généralités qui démontrent bien la complexité d'une telle notion, tentons, à même les textes de Jung, de jeter un peu de lumière sur cette notion.

Ce quelque chose qui est tout nous-même, nous est à la fois si étrange et si proche qu'il nous est inconnaissable; tel un centre virtuel d'une complexion mystérieuse qu'il est en droit de revendiquer les exigences les plus contradictoires, la parenté avec les animaux comme avec les dieux... J'ai appelé ce fameux centre le Soi... On pourrait aussi bien dire du Soi qu'il est « Dieu en nous ».<sup>3</sup>

En somme, le Soi serait-il le dieu des religions? Oui et non. Non, parce que Jung n'est pas théologien. En fait, il utilise le mot Dieu pour signifier que tout ce que les religions ont voulu exprimer sous ce vocable se retrouve dans l'expérience du Soi. Ce sont les mêmes caractéristiques.

Cela permet de mettre l'emphase sur le caractère souverain et la suprématie d'un tel concept sur les autres éléments, voire sur la nature humaine entière. Ces caractéristiques, qui prêtent au Soi un caractère divin, rejoignent ici notre affirmation de base par ce qu'elles englobent. « Le Moi qui a parcouru l'individuation se ressent comme l'objet d'un sujet inconnu qui l'englobe »<sup>4</sup>.

Par rapport à nous-même, nous ne sommes qu'une infime partie connue du Soi : le Moi. Le Moi est au Soi ce que l'oeil est au soleil, la lumière

---

<sup>2</sup>Ibidem, p. 243.

<sup>3</sup>Ibidem.

<sup>4</sup>Ibidem, p. 247.

à l'oeil. Pour préciser davantage, sans Moi il n'est pas; en ce qu'il me sera à jamais inconnu et ne se connaîtra pas lui-même et, sans lui, je n'aurais jamais existé, je n'aurais jamais pris conscience de mon existence. C'est dire que pour qu'il soit connu, pour qu'il se connaisse lui-même, il a fait advenir une partie de lui-même, la conscience : le Moi. Mais cette relation du Moi au Soi ne relève pas d'une donnée intellectuelle. En fait, c'est un vécu, un senti, une perception. En effet, leur relation est analogue au rapport qu'entretiennent la terre et le soleil. Ainsi, le Moi tourne autour du Soi, comme « le satellite d'un sujet qui le crée, le remplit et, dit Jung, accomplit par son intermédiaire son propre chemin »<sup>5</sup>.

Le chemin menant au Soi n'est pas linéaire, il se présente plutôt comme une approche circulaire, circumbulatoire.<sup>6</sup> L'approche du Soi peut être comparée à une danse, à une relation touchant notre être le plus profond; rotation, mais aussi attraction. Par contre, cette danse peut facilement tourner au cauchemar : cela dépend de notre attitude. Il faut constamment être vigilant et tracer une ligne critique entre le Moi et les figures, voire le Soi.

Le point de vue le plus approprié est de considérer cette entité comme étant douée d'une volonté divine. « Cette attitude offre pour la conscience de soi l'avantage de faire paraître la décision comme acte d'obéissance et son résultat comme situation divine ».<sup>7</sup> Ce n'est donc pas à nous que revient le privilège de mener la danse, nous devons simplement nous laisser conduire.

---

<sup>5</sup>Ibidem.

<sup>6</sup>C.G. Jung, Ma vie, p. 229.

<sup>7</sup>C.G. Jung, Aïon, Paris, Albin Michel, 1985, p. 40.

Le Soi recèle une autre dimension : il est doué de tous les paradoxes. Toute intégration authentique doit en tenir compte. La lumière n'est comprise que par son ombre.

La lumière et l'ombre forment dans le Soi empirique une unité paradoxale. Par contre, dans la vision chrétienne, l'archétype est scindé en deux moitiés désespérément irréconciliables, ce qui conduit finalement à un dualisme métaphysique<sup>8</sup>.

Le mal et le bien ne sont que des phénomènes qui, au plan psychologique, renvoient à une expérience unique, séparée à tort en deux faces inconciliables. En fait, le bien et le mal sont une seule et même réalité, à l'image d'une pièce de monnaie qui présente les deux aspects d'elle-même. Ainsi compris, le Soi peut être ramené à toutes les formes, de « la plus élevée à la plus humble ».

Avant Jung, seuls les mystiques ont éprouvé intuitivement cette dualité unie en un paradoxe étonnant. En effet, les écrits de maîtres gnostiques ont tenté avec acharnement de reproduire symboliquement ce phénomène psychique, réalité suprême et unificatrice, véritable centre où s'amortissent et s'harmonisent toutes les oppositions possibles. C'est en ce centre de conjonction que se déploie l'avènement d'une renaissance plus élargie et plus épanouissante.

Par la réunion de ce qui est changeant, par l'ordonnance dans le chaos, l'unification des disharmonies et la disparition autour d'un centre (...) la conscience doit être à nouveau reliée à l'inconscient et l'homme inconscient à son centre, qui est en même temps le centre du tout<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup>Ibidem, p. 57.

<sup>9</sup>C.G. Jung, Racines de la conscience, p. 321-322.

Mais, avant d'en arriver là, le Moi doit en quelque sorte en prendre conscience. Le Soi ne prend de valeur ou ne s'éveille que s'il est reconnu par sa partie, le Moi, et s'il est différencié de celle-ci. Être dans l'oubli de soi, c'est vivre sans prendre conscience de son être fondamental : l'autre partie de nous-même.

Ces propos étant avancé, il faut faire un retour sur ce qui a été cité pour en nier tous les jugements que l'on a pu formuler. La paradoxalité et l'ambivalence du concept du Soi nous oblige à une telle élucubration intellectuelle.

Tout jugement et toute proposition à son sujet sont incomplets et doivent donc être complétés (sans être supprimés) par une négation relative<sup>10</sup>.

Le Soi est donc le sujet et l'objet, l'envers et l'endroit, nous-même et un autre. Riche en perspective, présentant une multitude de facettes, le Soi ne nous laisse entrevoir qu'une partie minime de lui-même. L'humanité a parcouru un long et périlleux processus pour parvenir à un des aspects du Soi, le monothéisme, plus proche de la réalité du Soi. Plusieurs éléments psychiques ont dominé l'inconscient collectif des générations passées avant qu'émerge une facette de celui autour duquel tout gravite : le Soi. Ainsi, au plan religieux, l'humanité est passée par le stade *animus-anima*, le polythéisme, pour en arriver à cette conception religieuse unificatrice, le monothéisme, renvoyant sans doute à une vision de plus en plus proche du Soi.<sup>11</sup>

Il nous faut maintenant mettre en rapport le Soi avec les multiples analogies que Jung a établies avec les diverses représentations de la divinité.

---

<sup>10</sup>Ibidem, p. 285, note 158.

<sup>11</sup>C.G. Jung, Aïon, p. 288.

Je suis l'essence et l'attribut; je suis la proximité et l'éloignement. Tout être est mon être; je suis le seul, je suis l'unique.

Émir Abd-el-Kader

## 4.2 Du Soi à Dieu

Jung n'a jamais confondu le Soi avec Dieu. Sur ce point, la position de Jung est catégorique, mais ses remarques innombrables peuvent prêter à confusion. Par contre, lorsque l'on se place au plan de la psychologie jungienne dans sa globalité, elles se clarifient et laissent entrevoir leur véritable sens.

Dire que le Soi est l'image de Dieu est tout autre que de substituer celui-là à celui-ci. Dieu, ce qu'il est en dernière instance, n'intéresse nullement l'esprit empirique qu'est Jung. Ici, l'analyste suspend son jugement. Ultime-ment, Jung s'est toujours défendu de dire plus que ce que ses observations factuelles lui ont donné à voir. De plus, pense-t-il, on ne pourrait enfermer en un mot, une entité qui, en soi, dépasse tout ce qu'on pourrait exprimer à son sujet.

Restreinte à un champ empirique, la psychologie jungienne ne vise rien d'autre qu'à rendre compte de l'expérience du divin, expérience que Jung pense être encore vivante dans le tréfonds de l'âme humaine. En réalité, l'analyse de Jung peut se comprendre comme un souffle qui vivifie les énoncés des théologiens. Vue sous cet angle et comprise comme telle, l'oeuvre de Jung dévoile toute sa générosité et se comprend comme une restauration des dogmes et des énoncés métaphysiques qui, au cours du

temps, ont perdu leur saveur : « empirique naturel avec un événement psychique universel... »<sup>12</sup>.

Ce point de vue ne doit pas non plus être compris comme une nouvelle preuve de l'existence de Dieu dans une époque où on l'écarte. L'entreprise jungienne est loin d'avoir une telle prétention; plus humblement, c'est-à-dire raisonnablement, elle se veut un retour vers l'expérience créatrice sur laquelle l'architecture spéculative des métaphysiciens a érigé ses dogmes.

Le retour prend dès lors l'allure d'un questionnement : quelle est la faculté qui, de tout temps, a poussé l'homme à embrasser l'éternité, l'infini? C'est l'âme, répond Jung. C'est donc à elle d'être mise au ban des accusés et de répondre à l'interrogation jungienne au sujet de Dieu. C'est sur le terrain de la psyché que Jung se place.

En elle, Jung découvre un foyer qui résiste à toute tentative de conceptualisation et qui, pourtant, par son attraction numineuse et sa suprématie sur l'ensemble des facultés psychiques, prend des dimensions divinatoires. Ceci survient lorsque le parallélisme est établi avec les multiples discours sur Dieu : livres de révélations, mystiques, alchimiques, etc. Ce centre, Jung lui a donné le nom de Soi qui, au plan de la psychologie archétypale, tient le rôle d'une empreinte ou d'une image du souffle divin, siégeant comme roi autour d'une constellation d'archétypes. Cet archétype central n'est pas Dieu dans sa transcendance et son absoluité.

Une image, c'est comme la notion même l'indique, une image de quelque chose. Une image archétypale est comme le portrait d'un inconnu dans un musée. Son nom, sa biographie, son existence, en général sont inconnus.

---

<sup>12</sup>ibidem, p. 48.

On trouve de Dieu des images innombrables, mais l'original lui est introuvable.<sup>13</sup>

Les exemples et les illustrations occupent une très grande place dans l'oeuvre jungienne, mais ce n'est pas sans raison. En effet, ils permettent d'échapper à toute tentative de conceptualisation et illustrent la terminologie, ils aident le langage à dire plus, à faire vivre et sentir.

La citation plus haut nous semble digne qu'on s'y arrête. À elle seule, elle traduit avec force ce que Jung a voulu exprimer : une image ne se fait pas d'elle-même, elle nécessite plus d'un sujet. L'un qui pose, l'autre qui le photographie. Dans ce cas, on ne peut dire que le sujet du portrait a introduit l'image en nous, pas plus que l'on ne peut affirmer que l'image a été introduite par nous-même.

Par contre, ce qu'il y a de certain, c'est qu'une telle image existe dans notre être le plus profond, car ses effets sont démontrables. Lorsqu'elle se manifeste, elle déploie une telle énergie numineuse que nous en sommes transformés, comme touchés par la grâce d'un être divin ou, selon le texte de Jung, comme l'image de la grâce de Dieu. Cette expérience se vit comme un Dieu intérieur en nous. Quant à l'existence physique d'une telle image, Jung n'en dit rien, mais nous reviendrons ultérieurement sur tout cet aspect. Ici, un rappel s'impose.

Les archétypes<sup>14</sup> sont à la base de notre expérience. Tout ce que nous expérimentons présuppose une disposition archétypale, une empreinte

---

<sup>13</sup>C.G. Jung, Vie symbolique, Paris, Albin Michel, 1989, p. 161.

<sup>14</sup>Rappelons que les archétypes sont des images ou empreintes primordiales. Elles sont vides de forme et sont des possibilités de représentation qui s'actualise lorsque l'expérience les anime. Ils sont indispensables à toute expérience avec le monde.

originelle. Sans cela, la réalité ne pourrait être objet d'expérience. Ainsi, l'expérience du divin peut être comprise, dans l'optique de Jung, comme une disposition inhérente à la nature humaine. L'homme est un être religieux, car il est en mesure de vivre l'expérience de Dieu.

En réponse aux attaques du philosophe - théologien Martin Buber<sup>15</sup>, qui remettait en question la prétendue scientificité de Jung, le taxant de psychologiser Dieu en le réduisant à une manifestation psychique, Jung répondit :

...Dieu a donné lui-même une image d'une magnificence inconcevable en même temps que d'une inquiétante contradiction et il l'a mise dans l'inconscient de l'homme comme archétype... non pas pour que les théologiens de tout temps et de tout lieu en fassent l'objet de leurs querelles, mais pour que l'homme sans arrogance puisse dans la paix de son âme regarder une image qui lui ressemble et qui soit faite de sa propre substance psychique<sup>16</sup>.

Finalement, qu'en est-il de cette image? On ne peut lui prêter aucune dimension ontologique. C'est simplement un postulat dont nous ignorons l'essence; ici s'arrête l'investigation jungienne. Comment Jung est-il parvenu jusqu'à ce postulat? C'est ce que nous allons maintenant tenter d'expliquer.

Au terme du processus d'individuation, l'inconscient produit spontanément une symbolique, comme le *mandala*, dont Jung a retrouvé les traces à toutes les époques ainsi que dans toutes les cultures, malgré l'absence de tout contact entre elles. Cette production, issue d'individus modernes, et analogue aux productions transmises par la tradition ne peut, pense Jung, être le fruit du hasard ni d'une volonté subjective. La réponse doit alors être cherchée ailleurs.

---

<sup>15</sup>Martin Buber, L'éclipse de Dieu, Paris, Nouvelle Cité, 1987.

<sup>16</sup>C.G. Jung, L'Hermé, Paris, Éd. de l'Hermé, 1984, p. 367-368.



Comme nous l'avons déjà signalé antérieurement, le *mandala* se présente comme une quaternité. Il peut prendre la forme des quatre points cardinaux, de l'adjonction de quatre contours, d'une maison, d'un objet entouré de quatre personnes, etc.. Constamment, l'élément quatre y est présent. Cet élément représente l'intégration des quatre fonctions psychiques que Jung va articuler dans Types psychologiques : la pensée, la sensation, l'intuition et, enfin, le sentiment. La quaternité ici veut exprimer l'harmonie entre ces quatre fonctions. Alors qu'auparavant les individus avaient tendance à en valoriser l'une au détriment des autres, sans en prendre conscience. En fait, la totalité passe nécessairement par l'harmonisation de ces fonctions.

Par contre, cette totalité ne renvoie pas seulement aux quatre fonctions, elle signale aussi l'intégration des opposés : conscient-inconscient, ombre-lumière, masculin-féminin. Le tout opposé se voit alors intégré dans une totalité harmonieuse. Cette intégration n'est possible que sur la base d'un centre unificateur : le Soi.

Or, un problème se pose : la quaternité, symbole du Soi et image de Dieu, ne se présente pas dans le dogme chrétien. Celle-ci prend plutôt l'allure d'une trinité. Dès lors, Jung s'attache à chercher les traces d'une quaternité dans la tradition judéo-chrétienne.

Il pense que la triade : Père, Fils et Saint-Esprit est une quaternité défectueuse. Selon son point de vue, il y manque un quatrième élément : Satan ou la dimension féminine. Au plan de la psychologie individuelle, ceci se comprend de la façon suivante : la Trinité reflète trois étapes du processus d'individuation : le Père est l'indifférenciation originelle. L'être est enraciné dans son environnement sans prendre conscience de ce que l'on pourrait appeler sa subjectivité. Au stade du Fils, il se détourne de son environnement

pour timidement s'identifier à lui-même : il s'affirme. Finalement, au stade du Saint-Esprit, il retourne à son environnement originel, sachant qu'il ne peut vivre sans être lui-même en dehors des valeurs de son environnement.

De même, Jung pense que la Trinité est une réalité psychique, transposée dans des dogmes métaphysiques. Cependant, il juge qu'il reste un élément qui a été mis à l'arrière-plan pour ne révéler que la lumière divine, au détriment de l'autre aspect qui n'est nul autre que le mal : le monde des ténèbres, la dimension féminine.

### **Retour aux sources**

Dans Réponse à Job, qui recèle toute sa psychologie, Jung approfondit sa recherche du quatrième élément. Cet ouvrage déploie toute la pensée de Jung à ce sujet : on y trouve l'image de Dieu telle que Jung l'a sentie à travers son expérience personnelle et professionnelle. Pour cette raison, nous lui accordons une large place afin de mieux restituer ses considérations sur l'image de Dieu.

Ainsi, Job et Yahvé sont la clé de voûte autour de laquelle s'articulera l'analyse jungienne, analyse qui prend une tournure autre que celle d'un raisonnement détaché de l'objet à analyser. L'analyse de Jung cherche à nous transmettre l'effervescence du vécu à l'état brut : « afin que résonne une voix qui parle pour tous ceux qui sentent de la même manière, et afin que s'exprime l'émotion suscitée par le spectacle... de la sauvagerie divine et de son immoralité criminelle »<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup>C.G. Jung, Réponse à Job, Paris, Buchet/Chastel, 1964, p. 24.

Pourquoi Jung choisit-il le livre de Job? Celui-ci pense que pour avoir ou plutôt pour retrouver, une image authentique de Dieu, il faut retourner aux sources. Dans le cas de la tradition chrétienne, cette source se retrouve dans l'Ancien Testament; Dieu y est présent dans son intégralité, son ombre ténébreuse se manifeste et Job en est l'exemple le plus parfait. Au passage, remarquons que les visions que Jung a vécues dans sa prime enfance y sont pour quelque chose, soit celles d'un Dieu compris à la fois comme lumière et ténèbres.

Par ailleurs, la composition de l'ouvrage n'est pas le fruit d'une longue réflexion sur ce thème. En réalité, cette oeuvre lui fut imposée, comme inspirée. C'est du moins ce que Jung suggère dans une lettre adressée à l'éminent iranologue et traducteur en français de Heidegger : Henri Corbin. Jung dit :

Vous dites que vous avez lu mon livre comme un « oratorio ». Le livre « m'est venu » pendant une maladie, dans la fièvre... Ce n'était que le sentiment d'une grande composition ou plutôt d'un concert auquel j'assistais.<sup>18</sup>

Ce livre n'a pas la prétention de récolter des données historiques et de les commenter. En fait, tout ce que tente Jung, dans cet écrit à valeur testamentaire, c'est de cerner des objets qui ne peuvent être connus physiquement. Ainsi, c'est avec raison que celui-ci, dans une longue préface, invite le lecteur à se laisser « pénétrer » par le « contenu inhabituel » de son oeuvre.

Au plan où se maintient Jung, soit la psychologie, ces objets n'en sont pas moins réels. Cependant, ils échappent au monde concret, soit le monde

---

<sup>18</sup>Ibidem, p. 259.

physique. C'est ce qui les amène à être perçus comme simple illusion et badinage psychologique. Par contre, il n'en demeure pas moins qu'ils se manifestent dans la vie de toute l'humanité et que les prophètes et les mystiques en ont fait l'expérience.

Ces manifestations de l'âme ou ces entités, Jung les identifie aux archétypes. De fait, il les identifie surtout à l'un d'eux : Dieu ou son image vécue par Job. C'est là son objet d'analyse. Une analyse, répétons-le, qui laisse place à la subjectivité de l'auteur.

Je n'écris pas cet ouvrage en exégète, mais je l'écris en laïc et en médecin, à qui il a été donné de plonger profondément ses regards dans la vie de nombreux humains. Ce que j'exprime est tout d'abord une conception personnelle; mais je sais par expérience que je parle en même temps au nom de beaucoup d'êtres qui ont eu des destins semblables au mien.<sup>19</sup>

Cette longue citation est incontournable avant de pénétrer au coeur de l'oeuvre elle-même, en ce qu'elle balise la méthodologie de Jung, tout en indiquant clairement sous quel angle il aborde la lecture du récit de Job.

Job est la créature la plus dévouée à Yahvé. Il incarne la sagesse et une représentation de Dieu en tant qu'entité juste, omnisciente et immense dans sa bonté. Cette vision, Job la fait sienne et la défend coûte que coûte. L'entrée en scène du Tout Autre ne se fait pas attendre. Il se présente sous une forme diamétralement opposée à l'image que Job s'en fait. Le Dieu qui se manifeste est scélérat, injuste et animé par les ténèbres plutôt que par la grâce. Malgré cette manifestation opposée à la vision du sujet, soit Job; malgré également qu'elle s'acharne impitoyablement sur lui, il demeure

---

<sup>19</sup>ibidem, p. 21.

inébranlable et garde le silence.<sup>20</sup> Puis, au bout d'un moment, il tente de se justifier.

Job sait qu'il est dans « son droit » (Job, 13:18). Yahvé, trouve-t-il, devrait le faire comparaître, l'écouter et lui répondre, ou, au moins, le laisser exprimer.<sup>21</sup>

Rien n'y fait, de toute sa puissance Yahvé s'acharne contre Job. Yahvé est tout, sauf juste. En dépit de tout cela, Job n'en reste pas moins convaincu que Dieu est juste et il ne remet nullement en question son unicité. « Tout en percevant clairement que Dieu se trouve en contradiction avec lui-même de façon si totale, Job reste sûr de découvrir en Dieu un allié et un intercesseur contre Dieu lui-même ». <sup>22</sup>

Cet appel de Job, d'un Dieu face à lui-même, est à la base de ce que l'analyse de Jung tente de dégager du livre en question. Jung veut montrer que Job ne s'adresse qu'à un seul Dieu, mais un Dieu dans toute sa totalité : ténèbres et lumière. C'est un Dieu de lumière que Job invoque pour le protéger de l'autre aspect de ce même Dieu.

Le récit dramatique se comprend mieux si l'on est conscient que, ici, la créature-Job fut, en quelque sorte, le miroir où Dieu s'est réfléchi dans sa totalité et non en croissant de lune, tel qu'on le retrouvera dans le Nouveau Testament. En cela, Job en tant que source réfléchissante, n'est pas le « lieu » où s'abat la colère de Dieu, il est plutôt le prétexte d'un face à face de Dieu avec lui-même. Il donne à Dieu l'image intégrale de lui-même.

---

<sup>20</sup>Ibidem, p. 26.

<sup>21</sup>Cité dans C.G. Jung, Réponse à Job, p. 29.

<sup>22</sup>Ibidem, p. 31.

Job n'est en somme que le mobile extérieur qui va donner à Dieu l'occasion d'une confrontation intrapsychique et d'une explication avec lui-même.<sup>23</sup>

En cela, Job est supérieur à Dieu, car il a senti la contradiction qui est en Dieu et le lui reflète. Comme témoin impliqué dans ce conflit opposant le Dieu à la face juste et son revers, il renvoie à Dieu son propre aspect contradictoire.

Dieu doute de lui-même. Il se connaît à présent dans toute sa grandeur et doute aussi de ce que sa propre créature (Job) lui reflète. La confrontation était nécessaire entre Dieu et cette autre entité qu'il ne connaissait pas. Job n'est pas en cause, Dieu se châtie lui-même par le biais de Job : « contenant extérieur, hors de lui, lieu de la projection de l'ombre divine »<sup>24</sup>. À présent, dirons-nous, ni l'homme, ni Dieu ne peuvent oublier cette autre facette divine. Dieu se connaît mieux en l'homme et l'homme se connaît en Dieu. Dorénavant, Job sait expérimentalement ce que Dieu est :

J'étais celui qui brouille tes conseils par des propos dénués de sens. Aussi, ai-je parlé sans intelligence de merveilles qui me dépassent et que j'ignore... Je ne te connaissais que par oui-dire, mais maintenant mes yeux t'ont vu. Aussi, je retire mes paroles, je me repens sur la poussière et sur la cendre » (Job 42 : 3-6)<sup>25</sup>.

L'attitude de soumission de Job, la clairvoyance avec laquelle il comprend Dieu tel qu'il est et non tel qu'il se le représente va être son salut et surtout le salut de Dieu lui-même. En bref, cela signifie que Dieu va prendre conscience de lui-même.

---

<sup>23</sup>Ibidem, p. 50.

<sup>24</sup>Ibidem, p. 56.

<sup>25</sup>Cité dans Réponse à Job, p. 57.

Cette prise en considération de la dualité dans « l'un » est aussi fondamentale à Dieu qu'à l'homme, car c'est par cette reconnaissance que Dieu va changer son attitude envers sa créature et, en ce sens, lui être redevable de lui avoir permis de se connaître. Dieu est devenu sage en s'imprégnant de la fidélité de l'image de Dieu projetée par Job et de la sagesse que celui-ci a su maintenir vis-à-vis de Dieu, et ce, malgré la colère de ce dernier. Dieu va être comme influencé par la sagesse de sa propre créature. Il va se remémorer qu'il fut aussi sage, sagesse qui fut « oubliée » de Yahvé tout au long du livre de Job.<sup>26</sup>

Le Dieu « juste » ne pouvait plus continuer à perpétrer lui-même des injustices, et le Dieu « omniscient » ne pouvait plus se comporter comme une créature illogique et étourdie. L'autoréflexion devient une nécessité impérative, et pour cela, il faut la sagesse. Yahvé doit se rappeler son savoir absolu.<sup>27</sup>

Le récit de Job est le récit d'une transformation, d'un dépassement, de la prise de conscience des contradictions. En effet, Dieu étant dupé par son fils Satan, il a oublié sa sagesse. Comme c'est le cas, Job demande réparation. À l'intérieur du drame de Job, nulle part Dieu ne met en cause Satan, et c'est pourtant lui le responsable. Cette découverte doit être dépassée, l'Ancien Testament animé de la colère de Dieu doit donner naissance à une vision divine plus proche de la réalité.

Au plan archétypal, la métamorphose se fit jour lorsque Dieu : personnalité simplement phénoménale, qui ne saurait voir son propre dos, rendue consciente, s'étant arrachée de l'obscurité de l'inconscient, est devenue plus raisonnable; c'est-à-dire ordonnée, logique. En émergeant à la lumière, il condamna au bannissement son fils, Satan. Il sait à présent qu'il fut

---

<sup>26</sup>C.G. Jung, Réponse à Job, postface d'Henri Corbin, p. 250.

<sup>27</sup>Ibidem, p. 73.

induit en erreur par Satan. Le résultat étant maintenant que Dieu n'est plus obscurci par son fils, il est lumière et bonté, juste et conscient.

Cependant, deux tendances vont s'appropriier l'une et l'autre face de Dieu. L'une est contenue dans les oeuvres telles que le « Livre de la sagesse » et plus encore, dans le livre apocryphe de « La sagesse de Salomon », c'est la tendance de l'intégration. L'autre, elle, voit le jour pour réparer le tort que Dieu a fait à Job. Elle est contenue dans la vision d'Ézéchiel, de Daniel et d'Hénoché.<sup>28</sup>

Une fois que la sagesse divine a pris conscience d'elle-même, c'est-à-dire une fois qu'elle a intégré son côté obscur ou satanique jadis refoulé, vient le temps de la réparation des torts faits à Job, en d'autres termes, protéger l'humanité contre l'aspect satanique de Dieu lui-même. Cette réparation prendra l'allure d'une incarnation : Dieu devenu homme, le Christ, partie lumineuse de Dieu pour faire face à Satan, l'aspect démoniaque. Ainsi, l'humanité, maintenant rachetée par l'avènement christologique, n'entrera en contact qu'avec la bonté divine. Cependant, Satan n'en reste pas moins vivant dans le royaume de l'oubli ou le domaine du refoulement. L'apôtre Jean, est l'auteur des Épîtres qui glorifient la bonté divine et aussi l'auteur de visions apocalyptiques de l'élément divin refoulé : Satan.

Ce qui explose en lui, c'est la tourmente des temps, l'intuition d'un anéantissement monstrueux, qu'il ne parvient pas à comprendre autrement que comme la destruction définitive de ces ténèbres que la lumière apparue avec le Christ n'avait ni comprise ni incluse. Mais il n'a pas vu que la puissance de destruction et de vengeance est précisément cette obscurité, des ténèbres, dont le dieu devenu homme s'était dissocié.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup>R. Hostie, Du mythe à la religion, p. 292.

<sup>29</sup>C.G. Jung, Réponse à Job, p. 185.



Cette expérience terrifiante de Jean est réapparue pour contrebalancer l'unitatéralité de la vision lumineuse présente dans les évangiles. Jean, pense Jung, vient donc compléter celle-ci par son opposé : l'ombre. Amour et crainte sont les opposés que la créature doit concevoir envers son Dieu. Ces opposés vont s'unir lors de l'assomption de Marie et l'union de celle-ci au « Fils en tant que fiancé et en tant que la *Sophia* »<sup>30</sup>. Jung pense que c'est la fatalité de notre conception de Dieu qui tente d'accoucher, c'est l'être complet. Tel est le programme que va tenter de réaliser le chrétien avant que l'homme ne soit pleinement conscient de ses possibilités. C'est pour cette raison, pour faire naître ou laisser naître le vrai Dieu, celui qui naît dans l'harmonisation de tous les opposés en lui, que le pape a décrété le dogme de l'Assomption de Marie.

On retrouve ainsi la dimension féminine que doit comporter la trinité ainsi que le quatrième élément manquant. À ce stade, tous les opposés inconscients (Dieu) en rapport avec les opposés conscients (homme) tentent de s'amarrer, de s'harmoniser. Dieu veut une image globale de lui-même : femme-homme, ombre-lumière, etc., et ce, pour mettre à jour un Dieu lumière né de la lumière, mais aussi de ténèbres. Permettez-moi de rapporter ici un verset précieux du Coran qui renvoie à toute la symbolique du Soi, l'arbre, etc. :

Dieu est la lumière des cieux et de la terre. Semblance de sa lumière : une niche où brûle une lampe, la lampe dans un cristal; le cristal, on dirait une étoile de perle : elle tire son aliment d'un arbre de bénédiction, un olivier qui ne soit ni de l'Est ni de l'Ouest, dont l'huile éclaire presque sans que la touche le feu. Lumière sur lumière! Dieu guide à sa lumière qui il veut.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup>Ibidem, p. 216.

<sup>31</sup>Coran, traduit de l'arabe par Jacques Berque, Paris, Éd. Sindbad, 1990, sourate XXIV, p. 376.

Toute l'analyse de Réponse à Job peut se lire comme le développement ou le processus, au plan collectif, de l'intégration, c'est-à-dire de la prise de conscience par l'homme de sa dimension totalisatrice, de l'immensité de la psyché qui se situe au-delà de la conscience et qui l'englobe. C'est cette prise en considération que la psychologie jungienne s'est donné comme tâche de réaliser chez l'individu.

Dans cet écrit, Jung fait ressortir davantage l'ambivalence de l'image de Dieu. Cette ambivalence d'ailleurs inhérente à tout archétype, ce dont Jung a toujours été conscient. Un Dieu totalement bon est un Dieu qui vit dans l'oubli de lui-même ou plutôt il ne vit que par un seul aspect de lui-même. C'est d'ailleurs par cet oubli fondamental qu'on a conçu le « *Creator Mundi* » comme un être de conscience plutôt que d'inconscience.

Or, ce point de vue a eu des répercussions sur toute notre conception de Dieu et sur notre compréhension de la dualité bien-mal. L'affirmation de l'existence du mal, lieu du non-être ou absence de bien, découle logiquement de notre conception d'un Dieu conscient. En effet, un être de lumière et de bonté, c'est-à-dire de conscience, ne pouvait créer le mal sans entrer en contradiction avec lui-même. Il était impossible de concevoir qu'un être de conscience puisse produire le mal. Par contre, pense Jung, l'inconscience « ... et l'irréflexion divine... rendent impossible une conception qui libère l'action divine du jugement moral et qui ne fait pas jaillir de conflit entre la bonté et l'épouvante »<sup>32</sup>.

Cependant, si l'on avait conçu Dieu comme une entité qui dépasse toute catégorie morale, on ne serait pas tenté de faire de l'anthropomorphisme.

---

<sup>32</sup>C.G. Jung, Réponse à Job, p. 59.

Les contraires sont tellement nécessaires dans la vision de Dieu adoptée par Jung, qu'il les rend, en quelque sorte, responsables du fait que l'homme ne soit pas détruit par Dieu. Certes, pense-t-il, c'est à cause de l'ambivalence divine que l'homme n'est pas réduit à néant, éliminé :

Dieu agit à partir de l'inconscient de l'homme et contraint celui-ci à chercher à harmoniser et à unifier les influences constamment contradictoires émanant de son inconscient, auxquelles son conscient est sans cesse exposé<sup>33</sup>.

Par essence, l'inconscient tend à unir et à séparer, c'est un choix contradictoire : vouloir être conscient et accéder à la lumière et, rester malgré tout, inconscient. Au plan théologique, tel est ce que les mystiques et ceux qui ont expérimenté la réalité divine ont voulu magnifier par la formule : Dieu est l'extérieur et l'intérieur, le visible et l'invisible, le voyant et le caché. Tel est aussi le Dieu de Jung. Si Dieu a créé le bien, poursuit Jung, il faut le considérer comme un sol où va reposer l'autre versant de Dieu : soit le mal. Psychologiquement, ceci peut se traduire ainsi : l'intégration du bien nécessite son opposé, l'ombre ou le mal; sans cela, aucune intégration de la totalité de l'image divine n'est réellement possible.

Cependant, cette conception d'un Dieu qui est la synthèse d'un dualisme, lumière-ombre tire son origine de la personnalité de Jung ainsi que de son vécu. Depuis son enfance, il a toujours rejeté la thèse d'un Dieu exclusivement bon et celle de la trinité. De plus, pense Jung, la création n'est pas le fait d'un but conscient de Dieu, mais le fruit d'une impulsion inconsciente, une tendance à la prise de conscience, à travers le niveau de la conscience humaine. Si Dieu était conscient, s'interroge Jung, quel besoin aurait-il de créer le monde et l'homme?

---

<sup>33</sup>Ibidem, p. 211.

Si le Créateur était conscient de lui-même, il n'aurait nul besoin de création; il n'est également pas probable que les voies de la création, indirectes au suprême degré, qui ont gaspillé des millions d'années à la création d'espaces et de créatures innombrables, correspondent à une intention polarisée sur un but<sup>34</sup>.

Quant à Dieu en tant que « SUMMUM BONUM », Jung interpelle la nature pensante; bien que consciente de la bonté divine, elle n'en reste pas moins imprégnée de la crainte de Dieu.<sup>35</sup>

Dans la sensibilité de Jung qui cherche Dieu, le Dieu dont il a fait l'expérience et dont il a pu détecter les symboles dans les textes de la tradition sacrée, ce Dieu-là est de nature contradictoire, mais Il ne peut s'harmoniser qu'avec le concours du Moi, c'est-à-dire l'homme qui est capable de vivre l'expérience de Dieu. Ce qui est ici fondamental, c'est que le Soi ne se manifeste que lorsque la conscience le reconnaît et l'appelle à s'activer. Dans cette optique, on peut aller plus loin et dire que l'avènement de la conscience est le produit d'un équilibre des opposés qui s'est produit en un temps X et est à présent la source de cette jonction : Le Soi vit dans l'oubli.

Le retour à soi, c'est la prise de conscience de cette jonction des opposés : le Soi; c'est aussi un appel à sa manifestation. Sans cela, le Dieu en nous demeure à l'état de sommeil, jusqu'au jour où nous subissons une pression ou un événement qui nous bouleverse émotionnellement; il fait alors irruption de manière chaotique et sans égard pour nous.

L'homme conscient ne s'appartient pas, il oublie le pacte primordial qui le lie à la divinité. Selon Jung, l'homme conscient est celui qui se sait libre et non déterminé mais qui, en dernière analyse, connaît son appartenance à un

---

<sup>34</sup>C.G. Jung, Ma vie, p. 385.

<sup>35</sup>C.G. Jung, Réponse à Job, p. 133.

tout autre, à un substrat collectif dont il est le produit, substrat qui garde en mémoire l'acte créateur, l'image globale qui fut à la base de son émergence en tant qu'être de conscience.

Le Dieu de Jung n'est autre que cette image de la totalité. Mais c'est aussi parce que cet archétype se manifeste et agit sur le Moi avec les mêmes effets numineux que les représentations du divin, de tout temps, ont exercés sur les fidèles de toutes les religions.

Quand nous découvrons dans l'analyse psychologique la présence d'un archétype, qui s'exprime dans une symbolique analogue aux représentations religieuses les plus répandues de la divinité, il est normal de le dénommer Dieu. La psychologie se sert donc de ce terme dans un sens spécifique et technique.<sup>36</sup>

Arrivé à ce stade, revenons sur l'image divine et sa représentation onirique. Celle-ci n'est pas fixe, elle change d'aspect et prend une figure qui peut être différente d'un individu à un autre, d'une culture à une autre. Cependant, sa manifestation garde toujours la même structure quaternaire.

Quant à ce que l'image représente véritablement, Jung ne nous a laissé voir que l'apparence structurale qu'elle prend lorsqu'elle se manifeste. L'image de Dieu, d'après Jung, n'appartient à aucune confession en particulier. Elle est, en soi, universelle et atteint l'individu selon la manière qu'il a de la percevoir. Ici, nous sommes tentés de faire appel à un des plus grands mystiques musulmans, dont nous parlerons plus loin Ibn'Arabî.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup>R. Hostie, Du mythe à la religion, p. 210.

<sup>37</sup>Muhyî-al Din Abu 'Abd All,ah Muhammed ibn Àbi ibn Muhammed Ibn'Arabî al-Hatini al-Tâ'i vit le jour à Murcie le 27 de l'an 560 de l'égire, soit le 7 août 1165 de l'ère chrétienne, et mourut à Damas (Syrie) le 28 rabî'II 638, soit le 16 novembre 1240.

La Divinité (en tout) qui est conforme à la croyance est créée par celui qui se concentre sur elle, elle est son oeuvre. En louant ce qu'il croit, le croyant loue sa propre âme, et c'est à cause de cela qu'il condamne une autre croyance que la sienne; s'il était équitable, il ne le ferait pas; seulement celui qui est fixé sur telle adoration particulière (...). S'il connaissait le sens de la parole de Junayd : « la couleur de l'eau, c'est la couleur de son récipient », il admettrait la validité de toute croyance, et il reconnaîtrait Dieu en toute forme et en tout objet.<sup>38</sup>

C'est un tel texte qui appelle à l'union et à la paix qui fut brûlé dernièrement, en pleine place publique au Caire, par des fanatiques zélés. Du point de vue jungien, l'image est par essence la même, mais son vécu peut se révéler différent d'un peuple à un autre. Ce point particulier en amène un supplémentaire : la mort de Dieu.

Selon Jung, cet énoncé ne reflète rien de moins que la disparition de l'image de Dieu en nous. Progressivement, en raison de la critique et de la déspiritualisation de l'humanité, l'image que l'on se faisait de Dieu a été perdue. Un mystique musulman, Yazid el Bastâmi<sup>39</sup>, disait sans cesse à ceux qui l'interrogeaient personnellement sur sa quête incessante : Je cherche quelque chose que je ne connais pas, mais je sais que je l'ai perdu.

Ni dans les cieux, ni sur terre, et encore moins dans les ouvrages d'érudition scientifique, on ne pourra retrouver l'image de ce Dieu perdu. Selon Jung, c'est plutôt du côté de l'esprit de l'homme qu'il faut concentrer notre recherche. Ainsi, « ce qui porte extérieurement un caractère divin ou démoniaque doit retourner à l'âme, à l'intérieur de l'homme inconnu, d'où cela

---

<sup>38</sup>Ibn'Arabî, La Sagesse des prophètes, traduit de l'arabe par Titus Burchardt, Paris, Albin Michel, 1955, p. 206 .

<sup>39</sup>Mort au 8<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, dans le Nord-Est de l'Iran, à Bastâm; sa date de naissance n'est pas codifiée.

est apparemment issu ». <sup>40</sup> Et des siècles plutôt Hussein Mansour Al-Hallaj<sup>41</sup> s'écriait :

Quelle terre est vide de Toi  
Pour qu'on s'élançe à Te chercher au Ciel?  
Tu les vois qui Te regardent au grand Jour  
Mais aveugles ils ne voient pas.<sup>42</sup>

Quand l'homme oublie son monde intérieur, le monde extérieur devient le théâtre des idoles : l'argent, la puissance, le pouvoir, etc.. C'est le monde de la projection : transposer un contenu subjectif dans un objet de type psychologique. C'est le monde des faux prophètes et des faux dieux.

Les « puissances » et les « forces » sont toujours là; nous ne pourrons et nous n'aurons pas besoin de les créer. Tout ce qui est en notre pouvoir, c'est de choisir le Seigneur que nous voulons servir, afin que son service nous protège contre la damnation des « AUTRES ». <sup>43</sup>

Le « dieu est mort » de Nietzsche est pour Jung un énoncé qui rend compte de l'état de désarroi d'un homme qui a perdu l'image de Dieu. Ainsi, Nietzsche, en s'exprimant de cette façon, ne fait que traduire l'état psychologique collectif de toute une génération. Cet état collectif a donné naissance à tous ces prétendus discours absolus, en « ISME », issus d'un Moi débile emporté au-delà de ses limites étroites par les effets de l'inflation.

---

<sup>40</sup>C.G. Jung, Psychologie de la religion, p. 169.

<sup>41</sup>Al-Hallaj (857-922) condamné à mort pour ses propos que l'orthodoxie jugeait blasphématoire, il fut martyrisé à Badgad. Hallaj est considéré comme le plus grand représentant de la poésie soufi.

<sup>42</sup>Hallaj, Poèmes mystiques, traduit de l'arabe par Sami-Ali, Paris, Sindbad, 1985, p. 25.

<sup>43</sup>C.G. Jung, Psychologie et religion, p. 173.

On peut aussi donner de la célèbre phrase de Nietzsche une autre interprétation : l'image que je me fais de Dieu est à cette époque insignifiante, elle n'a plus de sens, elle est donc refoulée. Au lieu de la réactualiser, de la révéler sous un ciel nouveau, on la laisse dépérir, disparaître, et, après coup, on conclut qu'elle n'a jamais existé ou simplement qu'elle est morte. Il s'ensuit donc la perte de toute valeur, le sens même de notre existence, et aussi toute la richesse symbolique de l'expérience de cette image léguée par la tradition. Mais où donc la retrouver? Réponse : dans l'esprit de l'homme. Comment la faire ressusciter? Telle est la question qui a peut-être tenu en haleine l'esprit de Jung, lors de ses travaux sur la religion.

Je n'attends d'aucun chrétien croyant qu'il continue à me suivre dans ses démarches de pensée, qui lui paraissent peut-être absurdes. Je ne m'adresse pas du tout d'ailleurs aux bienheureux possesseurs de la foi, mais à tous ces nombreux chercheurs, pour lesquels la lumière est éteinte, le mystère englouti, et Dieu mort. Pour la plupart, il n'y a pas de retour, et qui saurait d'ailleurs dire si le chemin du retour en arrière est le meilleur? Pour la compréhension des choses religieuses, il n'existe guère aujourd'hui que la voie d'accès psychologique; c'est pour cela que je m'efforce de répandre des formes de pensée que l'histoire a forgées, et d'en faire couler la substance dans les vases conceptuels de l'expérience immédiate.<sup>44</sup>

Selon Jung, Dieu agit à partir de l'inconscient, afin de le pousser à harmoniser les opposés qui en sont issus. Par contre, l'inconscient dans sa totalité n'est pas Dieu ou plutôt Jung reconnaît n'en rien savoir. Dieu-Soi, tout comme l'inconscient, sont deux « concepts limités par des contenus transcendants ». <sup>45</sup>

Ce genre de contenu, en raison de sa transcendance, nous échappe totalement. Afin de bien saisir pourquoi Jung emploie le « concept » d'image, il faut préciser que, pour lui, Dieu n'est pas équivalent au contenu de

---

<sup>44</sup>Ibidem, p. 177.

<sup>45</sup>Lucie Bonnette, Le fondement religieux de la pensée de Jung, Montréal, Fides, 1986. p. 54.



l'inconscient. L'image de Dieu s'apparente plutôt à un contenu central et archétypal : le Soi. Ce dernier nous est encore moins connu ou s'il l'est, ce n'est que par ses effets numineux ou symboliques.

Pourtant, c'est le seul lien que nous avons pour entrer en contact avec la divinité. Prendre conscience de ce fait, c'est là le moyen le plus sûr pour retrouver ce qui a été perdu, voire refoulé. Le Soi, comme totalité, englobe le « Lui » et ouvre une fenêtre vers l'infini. C'est le seul élément essentiel qui peut nous faire rencontrer l'image du Créateur. Ainsi, la mort appelle à une renaissance, mais une renaissance qui se renouvelle constamment si nous ne voulons pas perdre à jamais le contact avec Dieu.

Cette mort, cette perte, doit se répéter et se reproduire toujours à nouveau; le Christ meurt de même qu'il renaît toujours; car la vie psychique de l'archétype est intemporelle en comparaison de notre conditionnement individuel du temps (...). Je sais seulement, et là j'exprime la certitude qui me vient d'innombrables expériences individuelles, qu'actuellement nous sommes à l'époque de la mort et de la disparition de Dieu.<sup>46</sup>

En résumé, comme nous avons essayé de le montrer, le Dieu de Jung n'est pas le produit de la raison, un produit intellectuel. C'est plutôt une instance irrationnelle qui s'impose d'elle-même, et fait courber l'échine de la raison. La volonté s'agenouille et la raison reste suspendue devant ce qui la dépasse et lui reflète son caractère limitatif. C'est un feu intérieur qui nous consume et qui n'aspire qu'à être connu. La reconnaissance de ce fait passe par l'expérience immédiate.

Quant à elle, la raison n'a pas besoin d'y croire, mais celui qui en a fait l'expérience y croit. Déchiré entre l'expérience personnelle qu'il a vécue tout au long de son existence et les limites qu'il s'est imposées en tant qu'homme

---

<sup>46</sup>C.G. Jung, Psychologie et religion, p. 178.

de science, Jung, à la fin de sa vie, répond avec hésitation à une question posée par Freeman dans une entrevue accordée à la B.B.C. :

- Freeman : Croyez-vous en Dieu?
- Jung : Aujourd'hui? (silence) Réponse difficile. Je sais. Je n'ai pas besoin de croire. Je sais.<sup>47</sup>

Il me semble que la réponse est contenue dans ce silence grave et dans la difficulté de cette question ayant occupé toute sa vie et canalisé toute son énergie. Son oeuvre, ainsi que toute son existence, en sont le reflet. Dès son plus jeune âge, Jung a cherché un Dieu d'une nature particulière; un Dieu qui soit à la mesure de l'homme, présent au coeur de celui-ci et non un produit conceptuel de la raison. Un Dieu qui puisse se vivre, comme l'air qu'on respire, comme le vent, tantôt glacial et incommodant, tantôt frais et chaud, apportant un réconfort. Ce Dieu, Jung l'a-t-il trouvé?

À cette question, on peut répondre par l'affirmative, cependant il ne faut pas perdre de vue que le doute a toujours été une modalité essentielle dans la vie de Jung. Le monde est-il une interrogation pour l'homme ou l'homme est-il une interrogation pour le monde? La recherche incessante de Dieu coïncide avec la recherche incessante de l'homme lui-même dans sa totalité. Au seuil de la mort, à l'âge de 80 ans, Jung nous lègue un aveu qui laisse ouverte la question et la recherche de toute une vie :

Il est important que nous ayons un secret, et l'intuition de quelque chose d'inconnaissable. Ce mystère emplit la vie d'une nuance d'impersonnel, d'un *numinosum*. Qui n'a pas fait l'expérience de cela a manqué quelque chose d'important... L'inattendu et l'inhabituel font partie de ce monde. Ce n'est qu'alors que la vie est entière. Pour moi, le monde, dès le début, était infiniment grand et insaisissable.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup>C.G. Jung, L'Hème, p. 314.

<sup>48</sup>C.G. Jung, Ma vie, p. 405.

Le monde tend à une signification, il a un sens, sens qui en soi nous échappe, mais qui est la quête de toute l'humanité. Poursuivre cette recherche, c'est suivre les traces du Créateur et, en même temps, celles de l'homme lui-même. L'un ne va pas sans l'autre. L'homme et Dieu, Dieu et l'homme, sont dans un dialogue continu. L'homme est au service de Dieu pour qu'il puisse se connaître, et Dieu est au service de l'homme pour qu'il se réalise pleinement. Rompre ce dialogue, c'est, du coup, cesser de discuter avec soi-même, avec cet autre qui est nous-même et qui, en même temps, appartient à tous les âges.<sup>49</sup>

Cette immensité, l'infinitude qui nous habite ou cet au-delà de soi, fait de nous des êtres en perpétuelle réalisation, jamais complètement achevés, toujours attirés vers le centre de notre complexité : Soi ou Dieu. La question décisive pour l'homme, c'est celle de savoir s'il se réfère ou non à l'infini. Jung pense que cette interrogation est fondamentale.

Ainsi, si nous y répondons par l'affirmative, nous mettons l'emphase sur l'essentiel et laissons de côté les choses qui ne sont pas décisives. Sinon, nous nous heurtons à une insatisfaction incessante, imbus de notre personnalité, car l'essentiel a été perdu.

Cependant, lorsque nous nous soucions de l'essentiel, nous nous préoccuons dès lors de nous-même et de notre destin, s'ouvre aussi alors pour nous le monde dans tous ses paradoxes. C'est en outre là où nous sommes le plus étrangers à nous-même. Selon Jung, vivre Dieu, c'est cheminer avec sûreté sans tomber dans les extrêmes d'un « JE SAIS » absolu et dogmatique.

---

<sup>49</sup>ibidem, p. 319.

Je suis hors d'état de constater une valeur ou une non valeur définitive; je n'ai pas de jugement sur moi ou sur ma vie. Je ne suis tout à fait sûr en rien. Je n'ai à proprement parler aucune conviction définitive, à aucun sujet. Je sais seulement que je suis né, et que j'existe, et c'est comme si j'éprouvais le sentiment d'être porté. J'existe sur la base de quelque chose que je ne connais pas. Malgré toute l'incertitude, je ressens la solidité de ce qui existe, et la continuité de mon être, tel que je suis.<sup>50</sup>

À ce stade, nous allons poursuivre notre réflexion du divin chez Jung, en mettant sa pensée sur ce sujet en parallèle avec les données de la mystique musulmane. Par là, nous aimerions montrer la valeur universelle de la pensée jungienne.

O toi qui embrases le feu, ne te hâte que peu à peu, car voici le feu du fol amour! Prends-en donc un tison.

Ibn'Arabî

### 4.3 Transition

Dans la tradition islamique, le courant de pensée le plus attentif à la vie psychique est sans nul doute possible la pensée mystique communément appelée le soufisme.

La quasi totalité de cette pensée, qu'elle prenne une allure philosophique ou métaphysique, se veut essentiellement une analyse du monde intérieur de l'homme. En cela, les soufis ont fourni un effort encore inégalé en vue de la compréhension de la psychologie humaine.

---

<sup>50</sup>C.G. Jung, Ma vie, p. 408.

Selon eux, tout accomplissement, toute béatitude est le résultat de l'homme intérieur. L'extérieur, quant à lui, n'a de sens que s'il est uni avec son opposé qui le complète : l'intérieur. Toute illumination exige une connaissance de soi. Ainsi, les enseignements des maîtres soufis, leurs comportements et leurs façons de vivre, tout cela constitue, à la base, une véritable discipline psychologique.

Cependant, il ne faut pas s'attendre à ce que cette psychologie soit en toute concordance avec ce que nous connaissons aujourd'hui. L'investigation psychologique, chez ces maîtres, ne représentait qu'un outil, indispensable certes, mais là n'était pas leur vocation.

Cette discipline, les soufis l'appellent la connaissance de soi, considérée comme une condition nécessaire à toute quête spirituelle. Pour cette raison, elle trouve une large audience auprès des plus grands mystiques. C'est sur la base même de celle-ci qu'ils ont centré leur doctrine métaphysique, théosophique, philosophique, etc.. Ainsi, leur système moral, en plus de servir de guide en matière de comportement face à autrui, à Dieu et au monde en général, porte surtout sur la conduite de l'homme vis-à-vis de lui-même.

Les maîtres soufis accordent très peu d'importance à l'érudition des livres savants ou scientifiques. Certains grands maîtres, comme Sohrawandi et Ibn'Arabî font peut-être exception; cependant, même pour eux, l'expérience intuitive a toujours dominé leur recherche.

À ce propos, voici, parmi de nombreuses autres, une histoire très significative. Il est dit, qu'un jour, Rûmi était près d'un bassin d'eau pour faire ses ablutions. Un homme s'approcha de lui et vit un livre posé par Rûmi sur

le rebord du bassin. L'étranger lui demanda quel en était le sujet. Sur ce, Rûmi répondit que c'était un livre fort important et savant qui traite de la logique, chose qu'il ne comprendra pas. Alors l'étranger prit le livre et le lança dans l'eau. Rûmi cria alors après lui, lui signifiant sa stupidité pour avoir posé un tel acte. L'étranger reprit le livre et le donna à Rûmi qui constata que le livre était aussi sec qu'auparavant. Étonné, Rûmi lui demanda ce que cela voulait dire. C'est, dit l'étranger, la science de l'état spirituel, tu ne le comprends pas!

Cependant, la source première des spéculations des soufis et de leur système psychologique reste évidemment les références essentielles : les Hadith<sup>51</sup> et le Coran.

La première référence est l'oeuvre du prophète Mohamed, tandis que l'autre écrit contient la révélation reçue et transmise par ce même prophète. Ces deux oeuvres majeures montrent le rôle essentiel que joue la connaissance de soi dans le domaine de la connaissance en général. En outre, elles contribuent à accroître la connaissance que nous avons de nous-même. Par la psychologie, les soufis ont trouvé un sol solide ainsi que les prémisses de tout ce qu'ils ont élaboré par la suite.

Parmi tous les courants psychologiques occidentaux, celui qui s'apparente le mieux à nos auteurs soufis, c'est sans contredit celui de C.G. Jung. Il est cependant hors de notre compétence de réduire celui-ci à cela ou de faire une analyse systématique de l'un et de l'autre. Nous voulons simplement démontrer que les énoncés et les points de vue conceptuels de Jung s'apparentent aux intuitions spéculatives, voire psychologiques de

---

<sup>51</sup>Hadith, de l'arabe, veut dire « rapporté un propos ». Ici il s'applique aux faits et gestes et à ce que le prophète Mohamed a dit. Ce ne sont pas des paroles de la révélation coranique.

certains soufis. En d'autres termes, nous cherchons à montrer l'universalisme de l'expérience religieuse, chez Jung, et à faire voir que ces énoncés peuvent trouver leur justification dans la tendance mystique musulmane.

Nous articulerons notre propos en le divisant en deux parties : L'une est un aperçu sommaire et historique; l'autre concerne la définition de certains points clés des soufis; ici, le parallèle avec Jung sera abordé. Toutefois, il aurait pu être utile de faire un parallèle systématique avec C.G. Jung mais, puisque cela a été longuement abordé, nous nous contenterons ici de dégager le point de vue des soufis évoquant certains concepts propres au sujet de ce mémoire.

### **Aperçu historique**

Le soufisme a vu le jour aux environs du II<sup>e</sup> siècle de l'Hégire (VII<sup>e</sup> de l'ère chrétienne), dans les pays arabes du Moyen-Orient et en Iran. Initialement, les soufis n'étaient que des individus isolés vivant en marge de la société. Ils revêtaient des habits de laine, *souf*, en arabe, de là provient semble-t-il leur nom de soufis. Ils n'avaient pas de doctrine et n'appartenaient à aucune école particulière. Selon eux, il ne fallait pas lire le Coran et les Hadith d'une manière exotérique, mais aller au-delà de la lettre pour trouver le sens caché qu'elle tente de traduire.

Il a fallu attendre le V<sup>e</sup> siècle (X<sup>e</sup> de l'ère chrétienne) pour voir apparaître une vie communautaire, généralement autour d'un maître ou *sheïkh*, en arabe. Au fil du temps, ce mouvement s'est étendu à l'Inde et à l'Afrique. Sous l'égide du *sheïkh*, les disciples pouvaient trouver logis, nourriture, et même une vie assez paisible. Généralement, les *sheïkh* étaient tellement respectés

pour leur piété qu'ils trouvaient les moyens financiers auprès des gens riches, des gouverneurs, etc..

Ainsi, le soufisme a progressivement acquis une importance sociale, voire politique, comme en Asie centrale. Cette époque est celle de l'épanouissement du soufisme. Enfin, du X<sup>e</sup> siècle (XV<sup>e</sup> de l'ère chrétienne) jusqu'à nos jours, c'est le temps de l'élargissement de la pensée mystique, l'époque de grandes oeuvres de vulgarisation théosophiques et aussi l'époque d'une certaine décadence.

Le soufisme prend sa source dans l'Islam lui-même, mais il est aussi marqué par l'influence néo-platonicienne, par le contact du monde musulman avec l'esprit grecque. Pour le croyant, l'Islam est une loi révélée dont on doit accepter et la substance et la forme, sans demander le pourquoi.

Cette loi n'est autre que la volonté de Dieu; respecter cette volonté, c'est être littéralement soumis, c'est-à-dire *mousslim* ou *musulman*. Cette soumission doit être totalement gratuite. Elle ne doit être motivée que par un pur amour pour Dieu. En cela, l'Islam contient déjà une vie mystique. Le simple croyant fidèle est déjà dans sa pratique comme un initié. Les hommes qui se soumettent à des pratiques surrogatoires, dont l'unique pensée est Dieu, sont loués par le Coran. Tout l'effort des soufis porte essentiellement sur la reproduction:

La fructification du message spirituel du Prophète. L'effort pour en revivre personnellement les modalités par une introspection du contenu de la révélation coranique. Le mirage, « l'assomption extatique » au cours de laquelle le Prophète fut initié aux secrets divins reste le prototype de l'expérience que se sont efforcés d'atteindre, tour à tour, tous les soufis.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup>Henri Corbin, Histoire philosophique de l'Islam, Paris, Gallimard, 1964, p. 264.



Deux sourates font allusion à cet aspect de la spiritualité musulmane et vont être méditées inlassablement par les soufis. Ces deux sourates évoquent l'assomption de Mohamed. La première se lit comme suit : « Gloire à celui qui transporta la nuit, son serviteur de la mosquée sacrée à la mosquée très éloignée (...) ». <sup>53</sup> La seconde, la sourate 53, dans ses premiers versets décrit une vision de Mohamed s'approchant de la divinité : « De deux arcs ou moins » et il l'a vue « près du lotus de la limite, à côté duquel se trouve le jardin Al-Mà Wa ». <sup>54</sup>

À ce propos, il serait révélateur de rapprocher ces récits de l'analyse de Jung concernant le lotus, le jardin, etc.. Celle-ci renvoie à l'archétype de la mère. <sup>55</sup>

#### **4.4 Jung et le soufisme**

##### **De Dieu, du monde et de l'existence**

Il n'y a que Dieu : l'existence est Dieu et Dieu est l'existence. L'unité est multiplicité. Comme tel, le multiple n'est que l'apparence. Dire qu'il y a Dieu et le monde, c'est affirmer un dualisme, c'est faire de l'associationnisme, « *Shirk* ». Le monde et Dieu ne sont qu'un même reflet d'une unité absolue. À

---

<sup>53</sup> Coran, 17-1.

<sup>54</sup> Ibidem, 52-9

<sup>55</sup> \* L'autorité magique des femmes, la sagesse et l'élévation spirituelle au-delà de l'intellect; ce qui est bon, protecteur, patient, ce qui soutient, ce qui favorise la croissance, la fécondité, l'alimentation : le lien de la transformation magique, de la renaissance; l'instinct ou l'impulsion secourable, ce qu'il y a de secret, de caché, d'obscur; l'abîme, le monde des morts, ce qui dévore, ce qui séduit, ce qui empoisonne (...) l'inéluctable. » C.G. Jung, Racines de la conscience, p. 97.

ce sujet, les soufis ont comparé le multiple aux rayons du soleil qui voilent l'unité : le soleil. L'existence se caractérise par des étapes ou des degrés de perfectionnement. Il n'y a pas de contradiction dans le multiple; le multiple reflet de l'unité fondamentale révèle le caractère paradoxal de l'existence. Immanence et transcendance ne sont que la manifestation d'une même réalité absolue : soit Dieu.

Ibn'Arabî est l'une des figures dominantes du soufisme. Les musulmans mystiques le connaissent comme étant le *sheïkh* El Akbar, le grand maître. Pour H. Corbin, celui-ci représente un véritable « génie spirituel qui fut non seulement un des plus grands maîtres du soufisme en Islam, mais aussi un des plus grands mystiques de tous les temps ». <sup>56</sup> Dans La sagesse des prophètes, Ibn'Arabî nous dit :

Celui qui affirme la dualité (de Dieu et du monde) tombe dans l'erreur d'associer quelque chose à Dieu; et celui qui affirme la singularité de Dieu (en excluant de sa réalité tout ce qui se manifeste comme multiple) commet la faute de l'enfermer dans l'unité (rationnelle). Garde-toi de la comparaison lorsque tu envisages la dualité; et garde-toi d'abstraire la divinité lorsque tu envisages l'unité. <sup>57</sup>

Jung, croyons-nous, serait satisfait d'une telle définition. Cette conception s'apparente à celle de maître Eckart longuement cité par Jung. Déjà enfant, il a vécu l'inconscience des autres en face de cette unité alors qu'à ses yeux tout paraissait receler un mystère, tout semblait appartenir à quelque chose de beaucoup plus grand :

Comme les animaux, les hommes aussi me semblaient inconscients : en bas, ils regardaient le sol, en haut, les arbres (...) Comme les animaux, ils s'assemblaient en groupe, s'accouplaient, se battaient sans percevoir qu'ils

---

<sup>56</sup>Henri Corbin, L'Hème, Paris, Éd. de l'Hème, 1981, p. 225.

<sup>57</sup>Ibn'Arabî, La sagesse des prophètes, p. 60-61.

habitaient le cosmos, dans l'univers de Dieu, dans l'éternité où tout naît et où tout est déjà mort.<sup>58</sup>

## La religion

La réalité est donc unique, mais les chemins qui y mènent sont multiples. Toute religion, si elle ne se considère pas comme l'unique chemin vers la vérité, s'avère valable et est à même de réaliser l'épanouissement et le salut : chemin vers Dieu. Parmi tant de religions, la meilleure est celle qui prêche l'unité absolue, c'est-à-dire le *Tawhid* : au sens du pur monothéisme et plus profondément encore l'unité de l'existence. En ce sens, l'Islam est, pensent les soufis, la religion la plus proche de cette unité absolue. Le croyant véritable voit Dieu partout, il aime le monde parce que Dieu y est présent et parce qu'il aime Dieu. L'amour est le secret qui lie la divinité avec sa créature.

Aucune union, aucune noce ne peuvent être célébrées s'il manque l'attraction, l'attraction entre deux êtres. Le Coran insiste fréquemment sur cette dimension; les musulmans, et encore plus les soufis, y sont très sensibles. Tout se tient par le secret de l'amour. L'union avec le Bien-Aimé est l'aboutissement de cet amour. À ce titre, faisons place à Ibn'Arabî :

O merveille, un jardin parmi les flammes!  
 Mon coeur devient capable de toute image :  
 Il est prairie pour les gazelles, couvent pour les moines,  
 Temple pour les idoles, Mecque pour les pèlerins,  
 Tablettes de la Torah et livre du Coran.  
 Je suis la religion de l'amour, partout où se dirigent ses montures,  
 L'amour est ma religion et ma foi.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup>C.G. Jung, Ma vie, p. 88.

<sup>59</sup>Ibn'Arabî, Le chant de l'ardent désir, traduit de l'arabe par Sami-Ali, Paris, Sindbad, 1989, p. 39.

Sur cette voie et dans un long aboutissement dialectique, Ibn'Arabî conclut son « traité de l'amour » de manière très audacieuse :

On ne saurait jamais contempler Dieu directement en l'absence de tout support (sensible ou spirituel), car Dieu, dans son essence absolue, est indépendant des mondes. Or, comme la réalité (divine) est inabordable sous ce rapport (de l'essence), et qu'il n'y a pas de contemplation (*Shahâdah*) que dans une substance, la contemplation de Dieu dans les femmes est la plus intense et la plus parfaite; et l'union la plus intense (dans l'ordre sensible qui sert de support à cette contemplation) est l'acte conjugal.<sup>60</sup>

À ce propos, au seuil de ses 80 ans, Jung ajoute « la formule conditionnelle de Paul : « (...) si je n'ai pas l'amour (...) » me semble être, de toutes les connaissances, la première et l'essence de la divinité elle-même. »<sup>61</sup>

Mais, si on oublie que l'amour est premier, la religion peut alors devenir un obstacle pour la connaissance de Dieu, elle peut même être néfaste pour connaître l'homme. Elle s'éloignera de la réalité absolue, c'est-à-dire de l'homme, du monde, etc.. Lorsque la religion se transforme en principe, elle perd, comme dirait Jung, l'expérience immédiate, c'est-à-dire la source qui l'a fait jaillir. Alors, elle se métamorphose en habitude doctrinale, sujet d'hostilité et de division, elle devient cause de perdition et d'anarchie, « *fitna* ». Les soufis se sont toujours souciés d'être le plus près possible de l'expérience religieuse, et ce, par le biais de l'amour.

---

<sup>60</sup>Ibn'Arabî, La sagesse des prophètes, p. 187.

<sup>61</sup>C.G. Jung, Ma vie, p. 402.

## La raison

La raison est l'une des causes de l'éloignement de Dieu, si elle est maladroitement utilisée, si elle prétend, seule, gérer la voie vers Dieu. La raison doit reconnaître ses limites pour laisser la place à l'intuition, à la voix du coeur.

Concernant le monde phénoménologique, les soufis pensent que la raison est à même de le comprendre, mais lorsqu'il s'agit de Dieu, celle-ci ne peut assimiler les données que seul le coeur est à même de comprendre. La raison ne peut jamais extraire le monde caché, elle ne peut voir que s'il y a déjà la lumière. Dans le monde de la nuit sans lumière, le coeur seul peut être un guide, la raison ne peut y voir quoi que ce soit, elle est totalement aveugle.

À ce propos, voici ce que Jung ajoute : « Qu'on n'imagine pas que l'on comprend le monde inconscient par l'intellect (...). Ce que le coeur entend, ce sont les grandes choses qui embrassent la vie, les événements vécus que nous ne pensons point, mais que nous subissons ».<sup>62</sup>

## Métamorphose de l'âme en individuation

L'une des pratiques les plus répandues dans le soufisme, c'est leur effort pour transformer leur âme et en faire, conformément aux versets coraniques, une âme apaisée, « *Nafs-el-mutmaïna* »<sup>63</sup>. Ce procédé, les mystiques lui donnent le nom d'alchimie de l'âme, soit du « *nafs* » (souffle, âme, esprit). Ainsi, il y a toute une terminologie qui renvoie aux étapes et la

---

<sup>62</sup>C.G. Jung, L'âme et la vie, p. 340-341.

<sup>63</sup>Signifie âme apaisée.

progression de la transformation de l'âme. L'âme non purifiée, c'est-à-dire charnelle, « est le cuivre qui devient de l'or, le creuset des épreuves, la fusion de l'âme et du corps dans le feu des mortifications, le changement et la transformation de l'âme, l'élixir de la fertilité, la pierre philosophale pour transmuier les minerais en or ». <sup>64</sup>

Ce symbolisme utilisé pour exprimer la transmutation de l'âme montre que les soufis pensent que cela est possible, mais à condition d'en connaître la voie ou le processus à suivre. Ils nomment cette voie la « *Tariqa* », terme qui veut dire route, chemin, voie qui mène à l'élixir. Mais, aux dires des soufis, cette route n'est pas facile. D'abord, il faut s'appuyer sur un maître et faire preuve de beaucoup d'efforts pour y arriver; et même encore là, n'atteignent le but de la quête que les élus parmi les élus. De même en psychologie jungienne, l'analyste tient un rôle prépondérant pour aiguillonner le patient dans la bonne voie, celle qui lui convient le mieux et l'aidera à trouver la lumière qui peut être son salut. Sur cette importance d'un guide ou maître, Émir Abd-el-Kader dit :

Il y a unanimité absolue de Gens d'Allāh sur le fait que, dans la Voie de la Gnose, un « moyen d'accès » (*wasīl*), c'est-à-dire un maître, est indispensable. Les livres ne permettent nullement de s'en passer, du moins dès lors que se produisent les inspirations sumaturelles (*al-wāridāt*), les éclairs des théophanies (*bawāriq al tayalliyyāt*)... et qu'il devient donc nécessaire d'expliquer au disciple ce qui, dans tout cela, doit être accepté ou rejeté, ce qui est sain et ce qui est vicié. <sup>65</sup>

---

<sup>64</sup>Djamshid Mortazavi, Symbolique des contes et mystique persane, Paris, Lattes, 1988, p. 10.

<sup>65</sup>Émir Abd-el-Kader, Écrits spirituels, traduit de l'arabe par Michel Chodkiewicz, Paris, Seuil, 1982, p. 69.

## Connaissance de Dieu et connaissance de soi

À ce sujet, voilà ce que nous dit le Prophète : « Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur ». Les musulmans et la mystique musulmane prennent leur envol par l'introspection. Celle-ci joue un grand rôle dans la connaissance de Dieu. Sans la connaissance de soi, on ne peut rien apprendre sur le divin. Selon Ibn'Arabî, c'est par la « contemplation de l'éphémère que Dieu nous communique la connaissance de Lui-même (...). C'est à partir de nous-même que nous concluons à Lui; nous Lui attribuons aucune qualité sans être nous-même cette qualité (...) ». <sup>66</sup>

C'est de là que provient l'approfondissement que les soufis ont accordé au monde intérieur, voire psychique de l'homme. Cette recherche peut-elle conduire à la vision de Dieu? Non, répond Ibn'Arabî, le contact se fait de manière analogue au reflet du miroir. L'homme ne peut s'identifier qu'en vertu de ce miroir (Dieu). Il sait que c'est la présence de Dieu, mais il ne verra que sa forme sans voir le miroir, c'est-à-dire qu'il ne parviendra jamais à objectiver le miroir (Dieu) sans voir le reflet de lui-même (l'homme). Par ce miroir qu'est Dieu, l'homme peut se connaître ou, en d'autres termes, se voir, mais il ne peut connaître le sujet (Dieu) qui reflète son image. Dans ce jeu de réflexion, l'homme lui-même n'est qu'un miroir afin que Dieu puisse se contempler. C'est une dialectique de participation et de réciprocité, de complémentarité des opposés : l'infini et le fini, qui débouche sur une connaissance mutuelle. L'homme sert Dieu (pour qu'il puisse se contempler ou se connaître) et Dieu sert l'homme dans le même but. Cependant, en dernière instance, l'existence du monde et de l'homme n'est là que pour être un réceptacle où Dieu puisse se contempler lui-même, conformément aux propos divins :

---

<sup>66</sup>Ibn'Arabî, La sagesse des prophètes, p. 30.

J'étais un trésor caché; j'ai voulu être connu (ou connaître), et j'ai créé le monde.<sup>67</sup>

Tel est donc l'homme, pense Ibn'Arabî, un miroir où Dieu se découvre. Nous lui sommes indispensables, sans cela comment pourrait-il se connaître, et Il nous est indispensable, sans cela, comment pourrions-nous exister?

« Dieu est donc le miroir dans lequel tu te vois toi-même, comme tu es son miroir dans lequel il se contemple ». <sup>68</sup> En se contemplant dans ce miroir qu'est Dieu, l'homme se saisit alors comme totalité. Ici, il nous semble que l'on est près de la vision englobante de Jung. Comme totalité donc, car poursuit Ibn'Arabî, l'homme n'est l'image de Dieu que parce qu'il totalise synthétiquement la totalité de la création.

Dieu voulut voir les essences de ses noms très parfaits, que le nombre ne saurait épuiser et si tu veux, tu peux également dire : Dieu voulut voir son essence en un objet (l'homme) global qui, étant doué de l'existence, résume tout l'ordre divin... »<sup>69</sup>

Jung aurait approuvé la description, faite par Rûmi, de cette vision illustrant l'impossibilité de contempler l'essence divine, soit en termes psychologiques, l'incapacité de connaître l'image de Dieu : le Soi.

Un jour, un homme s'arrêta devant un arbre. Il vit des feuilles, des branches, des fruits étranges. À chacun, il demanda ce qu'était cet arbre et ces fruits. Aucun jardinier ne put alors répondre : personne n'en savait le nom ni l'origine. L'homme se dit : « Je ne connais pas cet arbre, ni ne le comprends; pourtant je sais que depuis que je l'ai aperçu, mon coeur et mon âme sont devenus frais et verts. Allons donc nous mettre sous son ombre. »<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup>Ibidem, p. 19.

<sup>68</sup>Ibidem, p. 45.

<sup>69</sup>Ibidem, p. 19.

<sup>70</sup>Maktubat (Lettre), cité par Salah Stétié, Firdaws, Paris, Le Calligraphe, 1984, p. 8.



D'autre part, selon la quasi totalité des soufis, Ibn'Arabî en particulier, Dieu ne peut être défini que par la synthèse des antinomies ou, selon le point de vue de Jung, des opposés. Ainsi, là où tu affirmes par analogie (*tashbih*) la présence de Dieu, tu dois la nier, d'un autre point de vue, par celle de sa transcendance (*tanzih*). Là où tu dis « oui », il faut dire « non » ensuite. Pourtant, continue notre *sheikh* tu ne fais que dire la réalité divine qui n'est autre que la synthèse du « oui » et du « non ». Ainsi, selon Ibn'Arabî, en raison des perspectives contradictoires, le monde n'est que perplexité (*hayrah*), ou en terme jungien, fruit des opposés..

L'homme par nature est le produit synthétique de cette conjonction des contraires. Celui qui comprend cela, dit Ibn'Arabî, ne tombe pas dans la perplexité et réalise « qu'aucun de ces attributs ne lui fait défaut, que l'attribut soit positif logiquement ou moralement ou qu'il soit négatif, selon la coutume, la raison ou la morale». <sup>71</sup>

### **Limite du langage, symbole, centre**

L'impuissance du langage de ne pouvoir dire l'être ou ce qui est au-delà du connu, a toujours préoccupé les soufis. Ce souci a une origine coranique. En effet, le Coran insiste sur le fait qu'on ne peut épuiser la connaissance divine par des mots, car les mots ne sont qu'un signe (*ayah*)<sup>72</sup> de Dieu, la lettre est un symbole qu'il faut déchiffrer. Le Coran, comme livre de révélation, est, dans sa totalité, un signe qu'il faut interpréter constamment pour en connaître le sens caché, la réalité à laquelle il correspond.

---

<sup>71</sup>Ibn'Arabî, La sagesse des prophètes, p. 66.

<sup>72</sup>En arabe, les versets coraniques s'appellent *ayah*, ce qui veut dire signe.

Les mystiques se sont attachés à révéler cette vérité profonde en sachant que celle-ci ne serait jamais totalement connue : « Si la mer était une encre pour écrire les paroles de mon Seigneur; la mer serait assurément tarie avant que ne tarissent les paroles de mon Seigneur, même si nous apportions encore une quantité d'encre égale à la première ». <sup>73</sup> Mais encore : « Si tous les arbres de la terre étaient des calames et si la mer, et sept autres mers avec elle leur fournissaient de l'encre, les paroles de Dieu ne les épuiserait pas ». <sup>74</sup>

Ainsi donc, mais sans que cela ne remette en cause l'universalité des interprétations, elles resteront toujours insuffisantes pour exprimer l'absolu. Il y a là une autorisation à dire, c'est-à-dire une ouverture mais aussi une impossibilité d'englober, de cerner. Un adage soufi l'exprime par ces quelques mots : Plus la vision s'élargit, plus la phrase rétrécit.

Plus profondément encore, Bayzid Bistani, pour exprimer que rien ne peut traduire la majesté de Dieu, va jusqu'à se repentir de nommer l'inconnaissable : « Les hommes se repentent de leurs péchés et moi, je me repens de mes paroles, « il n'y a pas de dieu sauf Dieu » car je parle avec des sens et des lettres; or, Dieu est en dehors des sens et des lettres ». <sup>75</sup>

En tant que signe ou plutôt symbole, de la manifestation divine, le Coran peut être compris comme étant cette manifestation même. Le mystique, s'il aspire à la réalité, doit se laisser pénétrer par la réalité coranique. L'Islam invite à la méditation par la lecture coranique. Le Coran est appris par coeur par les musulmans. Il faut être soi-même un coran sur terre,

---

<sup>73</sup>Coran, 109-18.

<sup>74</sup>Coran, 27-31.

<sup>75</sup>Cité par Olivier Carré, Mystiques musulmans, Paris, Cerf, 1984, p. 54.

se concevoir soi-même comme le symbole par excellence de la réalité absolue.

Chez nos maîtres mystiques, le symbole possède une grande place. Ils l'interprètent comme étant un message, le verbe même de Dieu. Tout y est inclus, c'est par lui qu'il nous est donné d'avoir des nouvelles de notre terre d'origine, de notre bien-aimé, comme le nomment joliment les mystiques. Loin d'être une allégorie, le symbole est le souffle de la respiration divine, symbole qui, en soi, reste inconnaissable.

Henri Corbin, dans une magnifique étude, Avicenne et le récit visionnaire, analyse l'importance et la manière dont les soufis ont compris et intégré le symbole : « Ce ne sont pas là de simples projections accomplies au gré « subjectif » de l'esprit; ils découvrent à l'esprit une région non moins « objective » de l'esprit ». <sup>76</sup>

C'est donc dire que le symbole n'est pas le symbolisé, mais il émane de lui. Ici se pose un problème, inconnu dans la chrétienté. Comment connaître ou plutôt s'approcher le plus possible du symbolisé, sans recourir à aucune institution qui soit à même de dogmatiser le symbole destiné à la méditation, afin d'intégrer, sinon de reproduire, de se ressouvenir du pays d'où le symbole émane et qui est notre terre natale?

Ici, il est bon de se le rappeler, l'Islam interdit tout usage et toute institution s'interposant entre le fidèle et Dieu (et toute reproduction graphique ou image sont interdites). Du point de vue de l'Islam, une telle conception serait un associationnisme, (*shirk*), qui nuit à l'absolue unité divine. Comprendre cela, c'est comprendre pourquoi le « mot » coranique a été le support

---

<sup>76</sup>Henri Corbin, Avicenne et le récit visionnaire, p. 279.

symbolique de toute la production heuristique que l'Islam a connue. C'est aussi pourquoi le verbe coranique contient une telle dimension sacrée et reste l'instance majeure autour de laquelle s'articule tout l'imaginaire de la conscience collective du monde musulman. Et aussi, nous comprendrons pourquoi nos auteurs soufis, par les contes, récits, poèmes, discours, ont voulu, par le « mot », reproduire en quelque sorte le sens caché et symbolique de la réalité révélée par le symbole qu'est le verbe coranique. Par exemple, Mahmoûd Shabestari, ayant fait l'expérience du cercle, ne le dessine pas, mais l'articule par le biais du symbole poétique.

Sache, dit Mahmoûd, que le monde tout entier est miroir, dans chaque atome se trouve cent soleils flamboyants, si tu fends le coeur d'une seule goutte d'eau, il émerge cent purs océans. Si tu examines chaque grain de poussière, mille Adams peuvent y être découverts (...). Un univers est caché dans un grain de millet, tout est rassemblé dans le point présent (...), De chaque point de ce cercle, sont tirées des milliers de formes. Chaque point, dans sa rotation en cercle est tantôt un cercle, tantôt une circonférence qui tourne.<sup>77</sup>

C'est d'ailleurs ce qu'ont fait la plupart des soufis, bien qu'il existe une exception relativement importante provenant de l'Islam chiite. Toutefois, nous ne l'aborderons pas, car il nous aurait fallu faire un long détour si nous avions voulu en faire mention ici. Les poèmes et les récits ne sont ni exercice de style, ni l'expression d'une prédilection pour le genre littéraire. Non, ici le « mot » exprime l'expérience symbolique du « mot » révélé par le Coran.

Au mot coranique répond la symbolique poétique des soufis pour reproduire le contact original avec le divin, dont le sens est caché pour les non-initiés. Nous voici donc arrivés au noeud même de la problématique symbolique de nos auteurs soufis. Le Coran comporte deux sens : l'un est extérieur et l'autre est intérieur. L'un est la loi (*charià*), l'autre est la réalité

---

<sup>77</sup>Cité par Salah Stétié, Firdaws, p. 45.

(*haqiqa*). Le premier est le symbole extérieur, le deuxième est la face cachée du symbole. À ce propos, ouvrons une parenthèse. Tout le fanatisme qui voit le jour dans les pays musulmans, en dehors de la raison d'ordre strictement politique peut être compris comme le fruit d'esprits qui s'attachent strictement à la loi (*charià*) coranique et non à la réalité coranique cachée, la (*haqiqa*). Fermons la parenthèse.

Ici, il faut faire appel au Prophète lui-même et à ce qu'il a dit du Coran : « Le Coran a une apparence extérieure et une profondeur cachée, un sens exotérique et un sens ésotérique; à son tour, ce sens exotérique recèle un sens ésotérique; ainsi de suite, jusqu'à sept sens ésotériques ». <sup>78</sup>

Ainsi, pour comprendre le « caché », il faut le réactualiser en le transposant en un langage profane; et cependant, même celui-ci se limite à n'être qu'une transposition de la révélation coranique. Pourtant, on ne finira jamais d'aller en profondeur, comme en fait foi la citation prophétique mentionnée plus haut. Par contre, plus on est attaché au « mot » symbole de la manifestation de Dieu, plus on l'interprète, plus il nous est donné presque d'entendre la voix divine dans l'acte initial de la création « Ne suis-je pas votre Seigneur » <sup>79</sup>, qui annonce que le contact avec Dieu est amorcé.

On comprend dès lors pourquoi toute l'imagerie symbolique, léguée aux générations futures par nos maîtres soufis, est d'une telle ampleur et qu'elle a été exprimée sous une forme littéraire. Le langage cherche à exprimer le symbole-mot coranique, mais reste lui-même pris dans le filet du symbole qu'il tente de traduire. Il est donc lui-même symbole exprimant le symbole (*Qoran*), c'est pourquoi il doit être à son tour interprété. Le monde, dans sa

---

<sup>78</sup>Hadith du Prophète transcrit par l'Imam Boukhari.

<sup>79</sup>Coran, 7-171.

réalité, est un livre sans fin... On peut le voir aussi comme un conte, à la manière des Mille et une nuits, où chaque histoire en appelle une autre, telle des poupées russes : c'est l'histoire jamais finie, on le sait, pour le salut de Shéhérazad. Le salut de l'homme est peut-être ici d'inventer d'autres contes, d'autres mythes, d'interpréter encore et toujours, pour révéler celui qui hier était caché, celui qui a voulu donner existence pour se connaître. Il est troublant qu'un homme, comme Jung, ait pu revenir à une telle dimension aussi fondamentale au XX<sup>e</sup> siècle.

La vérité éternelle a besoin du langage humain qui, lui, se transforme avec l'esprit du temps. Les images premières sont capables d'infinies métamorphoses bien qu'elles restent toujours ce qu'elles sont; ce n'est que dans une nouvelle forme qu'on peut les comprendre à nouveau. Toujours elles ont besoin d'une nouvelle interprétation.<sup>80</sup>

Qu'en est-il de l'expérience du Soi, des archétypes et du concept de la quaternité chez nos maîtres soufis. Les maîtres soufis ont accordé d'innombrables contes, récits et poèmes pour exprimer l'expérience du Soi. Mais, par souci d'économie, nous rapporterons seulement deux propos, l'un nous est transmis par l'Émir Abd-el-Kader<sup>81</sup>, l'autre, par l'incontournable et l'indépassable Ibn'Arabî. Le premier, en peu de mots, a traduit ce vécu : « Ainsi que le soleil de qui l'éclat l'aveugle, que vienne à lui la nue, alors il t'apparaît »<sup>82</sup>. Quant à Ibn'Arabî, il le fait en une formule qui ne se laisse que très peu traduire (la traduction elle-même est approximative) :

---

<sup>80</sup>C.G. Jung, L'âme et la vie, p. 74.

<sup>81</sup>Farouche défenseur de sa terre natale (l'Algérie) contre la colonisation française, Émir Abd-el-Kader fut aussi un grand maître rattaché à l'école d'Ibn'Arabî. Il est né en Algérie en 1807 et il mourra en 1837 pendant un exil à Damas. Il fut enseveli auprès de son maître Ibn'Arabî à Damas (Syrie.)

<sup>82</sup>Salah Stétié, Un suspense de cristal, Paris, Éd. Fata Morgana, 1995, p. 30.

La nuit devient pareille au soleil du matin  
 J'en courtais une  
 À la beauté suprême.  
 Se dévoile-t-elle, ce qu'elle montre est lumière  
 comme un soleil sans mélange.  
 Soleil son visage, nuit sa chevelure,  
 merveille d'image du soleil et de la nuit réunis!  
 Nous sommes dans la nuit en pleine lumière du jour,  
 Et nous sommes à midi dans une nuit de cheveux.<sup>83</sup>

Quant aux deux autres concepts : la quaternité et les archétypes, à eux seuls, ils demandent une étude qui dépasserait le cadre de cette recherche. Cependant, sans trop nous aventurer au risque de nous noyer, nous ouvrirons une porte par quelques allusions qui trouveront peut-être un fondement solide dans une étude beaucoup plus approfondie. Mais avant une remarque s'impose. L'Islam ne donne aucune conception de la trinité telle qu'elle se trouve dans le christianisme. C'est d'ailleurs un des reproches que formulent constamment l'Islam envers le christianisme, soit d'avoir associé à l'absoluité divine, un homme : Jésus, qui ne saurait être que prophète et non Dieu incarné.

Toutefois, au plan des affaires humaines, au niveau de la condition humaine, donc l'Islam favorise le ternaire. Les ablutions, sorte de prélude avant les cinq prières obligatoires, illustrent bien cette caractéristique : se laver les mains trois fois, l'avant-bras de même, le visage aussi, etc. Pourquoi l'élément quatre est-il écarté? Nous n'avons trouvé aucun texte prophétique susceptible de répondre à cette question. Cependant, la tradition orale suggère que l'ajout d'un quatrième élément est un facteur maléfique, voire satanique. Pourquoi? Car, dit-on, en ajoutant un quatrième élément, la perception du croyant fidèle risque de s'égarer et ainsi ouvrir le champ à la division qui a tendance à séparer en parties égales. Le ternaire, somme qui s'adapte mal à la division, maintient la perception de l'unité indivisible, un

---

<sup>83</sup>Ibn'Arabî, Le chant de l'ardent désir, p. 49.

ajout peut se diviser de manière égale et ainsi nuire à l'absoluité divine, objet de méditation si chère aux musulmans. Ajoutons à cela, pour soutenir nos propos, qu'en Islam, le péché le plus grave et le plus impardonnable est le *shirk* qui associe un autre objet à l'unité divine. Cependant, sur un tout autre plan, celui du rapport à l'immanence et à la transcendance, Ibn'Arabî nous transmet une explication qui peut être ici adaptée à notre propos.

Tout prophète, dit-il, est assujéti à des restrictions. Il doit accepter certaines choses et en nier d'autres, bien que cette négation constitue en soi une vérité. Selon le Coran, Noé révéla la transcendance divine à un peuple d'idolâtres. Or, l'idolâtrie est une position unilatérale dont la transcendance est exclue. Ainsi, poursuit-il, cette forme d'adoration ne révèle qu'un côté de Dieu. Le récit de Noé se comprend comme un rappel de l'unité transcendantale au détriment de l'immanence dont il lui (Noé) fut interdit d'exprimer la validité, car :

la fonction cosmique de la prophétie comporte la compensation des déséquilibres et se trouve en quelque sorte liée par cette loi. De leur côté, les idolâtres demeuraient déterminés par la vérité qui déformait leur erreur, de sorte que la prédiction de Noé les refoula d'autant plus dans leur attitude. Toute révélation prophétique produit aussi, par ce qu'elle nie et par ce qu'elle affirme, des oppositions sur le plan terrestre et appelle finalement, dans l'économie des formes traditionnelles, des affirmations et des négations complémentaires.<sup>84</sup>

Ainsi, on doit comprendre une religion non pas seulement dans ce qu'elle affirme, mais aussi dans ce qu'elle nie. Par là, on peut dire que l'Islam privilégie, dans sa pratique, le ternaire, mais quant au rapport de l'homme avec son Dieu, il le nie afin de ne pas nuire à l'unicité divine si importante dans la conception islamique de Dieu. Quant à ce qu'il est, voici ce qu'en dit le mystique algérien, Émir Abd-el-Kader :

---

<sup>84</sup>Ibn'Arabî, La sagesse des prophètes, p. 61.



En Toi, se conjuguent les contraires et les opposés. Car tu es l'apparent et le caché, le voyageur et le sédentaire, Celui qui sème et Celui qui cultive. Tu es celui qui se joue, qui ruse et qui trompe. Tu es la réalité suprême et je suis la réalité suprême. Tu es créateur et je suis créature. Tu n'es ni ceci ni cela et je ne suis ni ceci ni cela.<sup>85</sup>

Enfin, concernant les archétypes, et particulièrement l'archétype du Soi, nous ferons appel à nul autre qu'Ibn'Arabî; tout en préservant nos propos de tout malentendu : l'intuition et la spéculation d'Ibn'Arabî se situent sur un tout autre plan que celui de Jung. Ce faisant, le rapprochement peut être fait sans maladresse.

Le point de vue le plus fondamental chez Ibn'Arabî, celui par ailleurs qui a fait frémir l'orthodoxie doctrinale islamique est le rapport qu'il fait entre le nom et l'objet qu'on nomme. Ainsi, pour notre maître, chaque être créé contient en lui un Seigneur, ou un *rabb* en arabe. Ces noms peuvent, nous semble-t-il, être comparables aux archétypes jungiens. Les *rabbs* sont le noeud par lequel l'homme est lié à Dieu, car cet être créé par un *rabb* est un *marbub*, de l'arabe, serviteur. Aucun être, c'est-à-dire aucun *marbub* ou serviteur ne peut sentir l'odeur de l'existence sans son *rabb*, car le *rabb* est l'énergie qui est capable de donner vie ou de produire, l'expérience que nous vivons à chaque instant : vivre le monde. Ainsi, avant toute expérience, il me faut un *rabb*, pour pouvoir vivre le monde et connaître celui qui m'a insufflé la grâce de ce nom : Allah ou Dieu. Par là, le *rabb* peut être comparé avec le « Dieu intérieur » de Jung. Chaque individu contient un *rabb*, un Dieu intérieur ou un nom que Dieu lui donne pour l'identifier. Sans cela, nulle vie n'aurait été possible comme dans la vision jungienne, sans l'archétype, aucune expérience ne saurait être possible. Cet état que nous sommes est à mettre en corrélation avec le propos divin que nous avons cité plus haut :

---

<sup>85</sup>Émir Abd-el-Kader, Écrits spirituels, p. 86.

J'étais un trésor caché; j'ai voulu être connu (ou connaître), et j'ai créé le monde.<sup>86</sup>

D'abord, nous sommes à lui; de par ses rabb-noms, le miroir dans lequel Il puisse se contempler et nous, des créatures d'expérience ou, en d'autres termes, vivant le jour et la nuit, sentons le monde avec Lui et pour Lui mais jamais sans Lui.

Je suis Dieu, je suis créature; je suis Seigneur, je suis serviteur  
 Je suis le Trône et la natte qu'on piétine;  
 Je suis l'enfer et je suis l'éternité bienheureuse  
 Je suis l'eau, je suis le feu; je suis l'air et la terre  
 Je suis le « combien » et le « comment »; Je suis la présence et l'absence  
 Je suis l'essence et l'attribut; Je suis Seul, Je suis l'Unique.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup>Ibn'Arabî, La sagesse des prophètes, p. 19.

<sup>87</sup>Émir Abd-el-Kader, Écrits spirituels, p. 175.

## CONCLUSION

Toute conclusion suppose qu'on ait mis en lumière le corps dont elle est le prolongement. Or, lorsqu'il s'agit de révéler l'ombre, c'est-à-dire donner de la consistance à un effet numineux, de donner le reflet de cette lumière, la conclusion prend ici dès lors l'allure d'une double interrogation : Comment aller dans le pays du non « lieu » accompagné de la raison et prétendre en revenir avec les trésors qu'il contient et les dévoiler? Comment dire le silence sans faire de bruit?

Pour ce faire, nous avons voulu suivre les traces, les empreintes de Jung. C'est donc tout à fait conscient de cela que nous avons voulu révéler le cheminement de Jung vers Dieu. Celui-ci a lui-même eu conscience de l'impossibilité de cerner de manière conceptuelle l'image de Dieu. Notre préoccupation fut non de définir, mais de donner à sentir, de goûter à l'expérience de Dieu. Tel est, nous semble-t-il, le Dieu jungien : écoute le battement de ton cœur, tu sauras alors qu'il est impossible d'en dire plus. Les soufis disent de cette expérience qu'elle est *doûq*, un goût, comme le goût du miel, seul celui qui en fait l'expérience peut en parler et même si chaque individu définissait ce contact buccal d'une manière différente, ils auraient alors tous raison et cela serait suffisant. Hafiz (poète mystique) a choisi de se

taire : « Ce que j'ai tu, qui le saura? Jamais je ne pourrais le dire, et l'Aimé, seul le connaîtra qui sait le coeur et le délivre ». <sup>88</sup>

Jung a peut-être choisi la voie inverse, celle qui lui paraissait la plus honnête. Le langage étant limitatif pour transmettre le vécu d'une telle expérience, Jung a pris le risque de nommer un phénomène ignoré : le Soi par un autre phénomène encore plus ignoré : Dieu.

C'est là ce que nous voulions articuler, cerner, l'effet de cette image : Dieu, et non Lui, en tant qu'Être, en soi. Sans cela, comment comprendre l'effort acharné de Jung pour confirmer et objecter à ses détracteurs son attachement pour l'esprit empirique, et l'irruption ou l'avènement qui donnera naissance à une oeuvre comme Réponse à Job. Ici, c'est l'expérience elle-même qui parle, ou on pourrait dire que Job est Jung, vivant Dieu ou son expérience. Par cette oeuvre, il a dit : Voilà ce que j'ai vécu, faites-en l'expérience et vous comprendrez. En d'autres termes, pour connaître Dieu ou le Dieu jungien, il faut vivre ce Dieu et revenir à Jung pour tenter de comprendre cette expérience au plan psychologique.

Pour être conscient de soi et du Soi, il faut s'y noyer et chercher l'autre partie de soi-même et lui en être reconnaissant. Être véritablement conscient, c'est savoir que la perle que nous sommes n'est pas le tout émergeant de cette perle. Assumer cela, c'est prendre en compte le privilège d'être né conscient, c'est être fidèle au précieux verset coranique : « Nous avons donné le dépôt... ». Il faut être fidèle à ce pacte et commencer dès lors un dialogue continuuel entre le Moi et le substrat, entre le Moi et le Soi, jusqu'à ce que le Soi advienne plutôt que de le court-circuiter en le transposant en un dialogue fermé et stérile entre le « Moi » et le « Moi », jusqu'à l'apparition de maladies

---

<sup>88</sup>Hâfiz, Le livre d'or du Divân, p. 102.

névrotiques. Car ce dialogue, plutôt que d'ouvrir ses portes sur l'infini, oblige à rester au plan du fini, jusqu'à la compression, au resserrement sur soi-même et à l'avènement d'un Moi capable d'être, par illusion, la synthèse du tout. Alors qu'en fait, il n'a même pas franchi le seuil de lui-même, il n'a même pas été aux limites de son Moi, parce que sinon il se serait senti élevé comme au-dessus de lui ou devenu autre totalité de lui-même. Ce « Tu », qui n'est que lui-même en son entier, avec qui le dialogue serait épanouissement, élargissement et non resserrement.

Ainsi, c'est par là, après avoir cheminé vers Soi, que doit émerger tout questionnement métaphysique ou philosophique : Pourquoi suis-je et pourquoi cette existence? La réponse se trouve peut-être dans ce propos divin : « J'ai été un trésor caché, et j'ai voulu être connu ». C'est seulement alors que nous comprendrons que notre existence n'est là que pour Lui, pour qu'Il s'éveille à la lumière, pour se connaître. De là, la distinction fondamentale que fait Ibn'Arabî entre le croyant et l'incroyant; l'incroyant est un être dans l'oubli, le croyant est celui qui sait qu'il ne vit que pour satisfaire Dieu, c'est-à-dire pour qu'Il se connaisse.

Tout le travail de Jung peut se comprendre comme une invitation à venir vivre la partie oubliée, comprendre pourquoi Dieu s'est fait chair : soit le Christ, par la grâce de Dieu. Pour y parvenir, il faut dépasser le subjectivisme cartésien, qui n'est autre que la prise de conscience de la conscience elle-même. Le « Je pense, parce que j'existe », doit se lire comme suit : « Je pense, parce qu'Il existe ». Par conséquent, ce qui est conclusion prendra l'allure d'un commencement infini pour connaître la création dans sa globalité et non de manière unilatérale. Alors aussi, on peut trouver, chez Jung, le Jung thérapeute, une voie, ou plutôt un appui sûr, qui nous aidera à trouver notre propre chemin vers nous-même.

Cependant, il ne faut pas comprendre la conception jungienne comme une philosophie ou une religion. Si elle a eu l'audace de flirter souvent avec les données de la philosophie et de la religion, ce n'est que parce que ces discours s'articulent autour de la question du sens. Ce sens est celui qui s'est présenté à Jung, lors de son enfance, dans sa pratique thérapeutique, et au cœur même de ses nombreuses recherches scientifiques. C'est là que diffère radicalement le travail jungien. Les données de Jung ne sont pas le produit d'une spéculation, elles sont plutôt le fruit d'une longue accumulation de données empiriques. Après coup, Jung peut dire : Voici sur quoi se sont conclues mes recherches, en quoi elles m'ont amené à connaître un peu plus l'homme et en quoi je peux être utile à son épanouissement.

Il n'est donc pas étonnant que cet enseignement puisse être une consolation et un soutien, précisément de nos jours où l'âme collective menace de prendre toute l'importance, ne laissant plus rien à l'âme individuelle<sup>89</sup>.

Se construire, être soi-même une collectivité ou le représentant synthétique de l'humanité, par le contact de l'inconscient collectif, cela n'est pas une mince affaire et encore moins une tâche facile, confrontés que nous sommes à une vie sociale qui nous tient en haleine par des préoccupations mondaines. Cependant, elle reste la tâche par excellence, celle autour de laquelle tout le reste doit être cristallisé, elle doit être ce sur quoi repose notre vie quotidienne. Un tel point de vue ne peut qu'aider à renouer le contact avec nous-même et avec ce Tout Autre qui, comme l'exprime Émir Abd-el-Kader, est lui-même à notre recherche depuis qu'il nous a fait être. Ce n'est pas l'homme qui cherche Dieu, c'est Dieu-Soi qui, de tout temps, a fait le premier pas :

---

<sup>89</sup> J. Jacobi, Psychologie de C.G. Jung, p. 228-229.

Il [Dieu] Lui [serviteur] dit ensuite : « Prétends-tu que tu cherches à t'approcher de Moi, et à te perdre en Moi? Mais Je te cherche, Moi, bien plus que tu ne Me cherches! Je t'ai cherché afin que tu sois en Ma présence, sans nul intermédiaire, le jour où J'ai dit : Ne suis-je pas votre Seigneur? » (Coran 7:172), alors que tu n'étais qu'esprit (*rûh*). Puis, tu M'as oublié, et Je t'ai cherché de nouveau, en envoyant vers toi Mes envoyés, lorsque tu as eu un corps. Tout cela était amour de toi pour toi et non pour Moi ».

Il lui dit encore : « Que penses-tu que tu ferais si, alors que tu te trouverais dans un état extrême de faim, de soif et d'épuisement, Je t'appelais à Moi tout en t'offrant Mon paradis avec ses *houris*, ses palais, ses fleuves, ses fruits, ses pages, ses échansons, après t'avoir prévenu qu'auprès de Moi tu ne trouverais rien de cela? » Le serviteur répondit : « Je me réfugierais en Toi contre Toi. »<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup>Émir Ald-el-Kader, Écrits spirituels, p. 50.

## BIBLIOGRAPHIE

### Oeuvres de Jung

- JUNG, C.G., Les sept sermons aux morts et autres textes, Paris, Éd. de l'Herne, 1996, 146 p.
- JUNG, C.G., Psychologie et religion, Paris, Buchet/Chastel, 1990, 220 p.
- JUNG, C.G., L'âme et le Soi, Paris, Albin Michel, 1990, p.
- JUNG, C.G., Vie symbolique, Paris, Albin Michel, 1989, 268 p.
- JUNG, C.G., Types psychologiques, Genève, Georg Éditeur, S.A., 1986, 506 p.
- JUNG, C.G., Psychologie et orientalisme, Paris, Albin Michel, 1985, 293 p.
- JUNG, C.G., C.G. Jung parle, Paris, Buchet/Chastel, 1985, 364 p.
- JUNG, C.G., L'Herne, Paris, Éd. de l'Herne, 1984, 370 p.
- JUNG, C.G., Aïon, Paris, Albin Michel, 1983, 332 p.
- JUNG, C.G., Dialectique du Moi, Saint-Amand, FR, Gallimard, 1981, 274 p.
- JUNG, C.G., Psychologie du transfert, Paris, Albin Michel, 1980, 216 p.
- JUNG, C.G., Essence de la mythologie, Paris, Payot, 1980, 252 p.
- JUNG, C.G., Commentaire sur le mystère de la fleur d'or, Paris, Albin Michel, 1979, 148 p.
- JUNG, C.G., L'homme à la découverte de son âme, Paris, Payot, 1975, 347 p.



- JUNG, C.G., Ma vie, Saint-Amand, FR, Gallimard, 1973, 532 p.
- JUNG, C.G., Racines de la conscience, Paris, Buchet/Chastel, 1971, 628 p.
- JUNG, C.G., Psychologie et alchimie, Paris, Buchet/Chastel, 1970, 705 p.
- JUNG, C.G., Métamorphose de l'âme et ses symboles, Genève, Georg & Cie, S.A., 1967, 770 p.
- JUNG, C.G., Réponse à Job, Paris, Buchet/Chastel, 1964, 301 p.
- JUNG, C.G., L'âme et la vie, Paris, Buchet/Chastel, 1963, 534 p.
- JUNG, C.G., Psychologie et éducation, Paris, Buchet/Chastel, 1963, 266 p.
- JUNG, C.G., Problèmes de l'âme moderne, Paris, Buchet/Chastel, 1960, 465 p.
- JUNG, C.G., L'énergétique psychique, Genève, Georg et Cie, S.A., 1956, 294 p.
- JUNG, C.G., Psychologie de l'inconscient, Genève, Georg & Cie, S.A., 1952, 235 p.

### **Ouvrages consultés**

- BAUDOIN, C., Oeuvre de Jung, Paris, Payot, 1975, 390 p.
- BERGSON, Henri, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, P.U.F., 1982, 340 p.
- BERQUE, Jacques, Le Coran (traduction), Paris, Éd. Sindbad, 1990, 840 p.
- BONNETTE, Lucie, Le fondement religieux de la pensée de Jung, Montréal, Fides, 1986, 111 p.
- BUBER, Martin, L'Éclipse de Dieu, Paris, Nouvelle Cité, 1987, 143 p.
- CARRÉ, Olivier, Mystiques musulmanes, Paris, Cerf, 1984.
- CORBIN, Henri, Avicenne et le récit visionnaire, Paris, Éd. Berg International, 1979, 316 p.

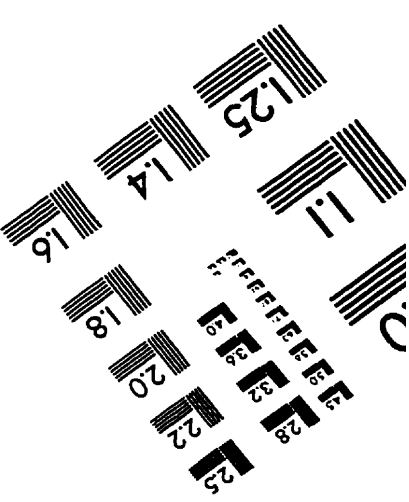
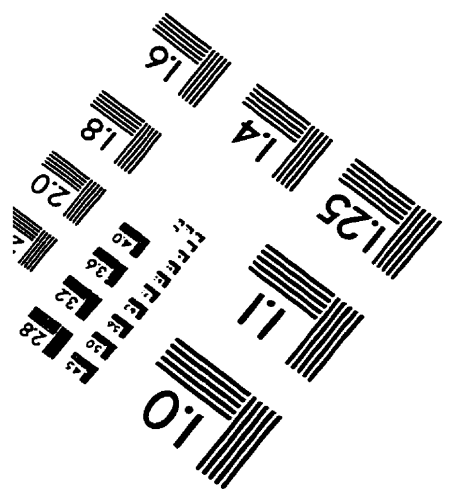
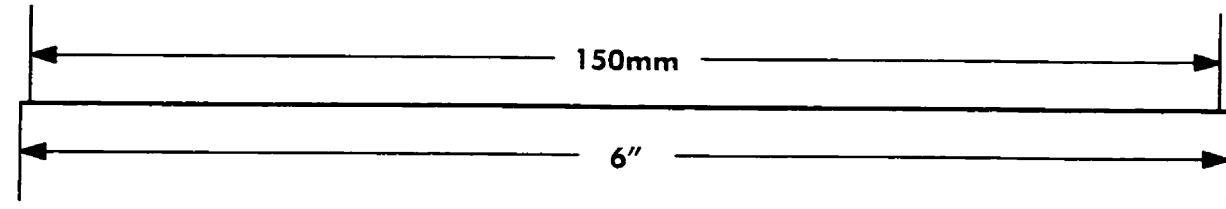
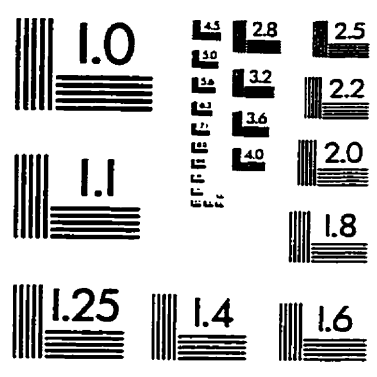
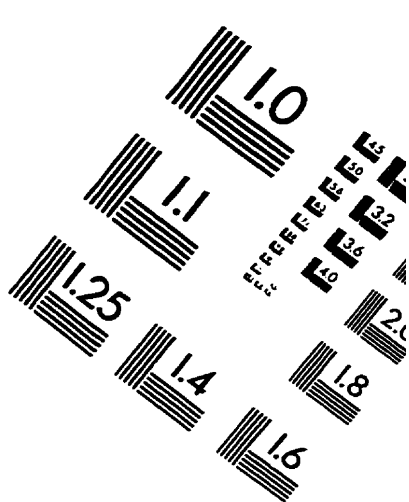
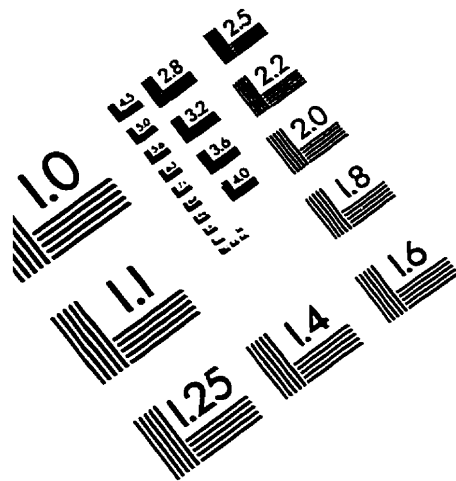
- CORBIN, Henri, Histoire philosophique de l'Islam, Paris, Gallimard, 1964, 546 p.
- CORBIN, Henri, L'Hème, Paris, Éd. de l'Hème, 1981, 360 p.
- CORBIN, Henri, La philosophie iranienne islamique aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, Paris, Buchet/Chastel, 1981, 416 p.
- DJAMSHID, Mortazavi, Symbolique des contes et mystique persane, Paris, Lattes, 1988, 190 p.
- ÉMIR Abd-el-Kader, Écrits spirituels, présenté et traduit de l'arabe par Michel Chodkiewicz, Paris, Le Seuil, 1982. 224 p.
- FRANZ von, Marie-Louise, C.G. Jung. Son mythe en notre temps, Paris, Buchet/Chastel, 1975. 345 p.
- FREUD, Sigmund, Le malaise dans la culture, Paris, Presses Universitaires, 1996, 107 p.
- FREUD, Sigmund, L'avenir d'une illusion, Paris, P.U.F., 1971, 100 p.
- FROMM, Erich, Psychanalyse et Religion, Paris, Éd. de l'Épi, 1968, 156 p.
- HÂFIZ, Le livre d'or du Divân, Paris, Éd. Seghers, 1991, 121 p.
- HALLAJ, Poèmes mystiques, traduit de l'arabe par Sami-Ali, Paris, Sindbad, 1985, 92 p.
- HAZRAT Inayat Khan, Le grand cycle de l'âme, Vaudrey, Lyon, collection « Le Souffle d'Or », 1984, 334 p.
- HOSTIE, Raymond, Du mythe à la religion, Paris, Foi vivante, 1968, 231 p.
- IBN'ARABÎ, Le chant de l'ardent désir, traduit de l'arabe par Sami-Ali, Paris, Éd. Sindbad, 1989, 62 p.
- IBN'ARABÎ, La profession de foi, traduit de l'arabe par Roger Deladrière, Paris, Éd. Orientales, 1980.
- IBN'ARABÎ, La sagesse des prophètes, traduit de l'arabe par Titus Burchardt, Paris, Albin Michel, 1955, 223 p.

- JACOBI, J., Psychologie de C.G. Jung, Genève, Éd. Mont-Blanc, 1964, 259 p.
- KIENER, H. Le problème religieux dans l'oeuvre de C.G. Jung, Paris, Éd. Fontainebleau, 1968, 58 p.
- OTTO, R. Le sacré, Paris, Payot, 1949, 238 p.
- POPOVIC, Alexandre et Gilles VEINSTEIN (sous la direction de), Les Voies d'Allah, Paris, Fayard, 1996, 711 p.
- ROBERTSON, Robin, Guide de psychologie jungienne, Genève, Georg Editeur, S.A., 1994, 225 p.
- RÛMI, Djalal-dîm, Le mesnevi, 150 contes soufis choisis par Ahmed Kudsî et Pierre Marriez, Paris, Albin Michel, 1988, 249 p.
- SEYYED, Hussein Nasr, Essai sur le soufisme, Paris, Albin Michel, 1980, 245 p..
- STÉTIÉ, Salah, Un suspens de cristal, Paris, Éd. Fata Morgana, 1995.
- STÉTIÉ, Salah, Firdaws, Paris, Le Calligraphe, 1984.
- WILSON, Colin, Jung : Le seigneur de l'inconscient, Saint-Amand-Montrond (Cher), 1993.

### **Revue consultées**

- CAHIERS JUNGIENS DE PSYCHANALYSE, Paris, 1975, N° 12-15
- CAHIERS JUNGIENS DE PSYCHANALYSE, Paris, 1978, N° 16-19.
- CAHIERS JUNGIENS DE PSYCHANALYSE, Paris, 1980, N° 24-27.
- CAHIERS JUNGIENS DE PSYCHANALYSE, Paris, 1983, N° 36-39.
- CAHIERS JUNGIENS DE PSYCHANALYSE, Paris, 1986, N° 48-51.
- CAHIERS JUNGIENS DE PSYCHANALYSE, Paris, 1992, N° 72-75

# IMAGE EVALUATION TEST TARGET (QA-3)



**APPLIED IMAGE, Inc**  
1653 East Main Street  
Rochester, NY 14609 USA  
Phone: 716/482-0300  
Fax: 716/288-5989

© 1993, Applied Image, Inc., All Rights Reserved