

LUC BEAUBIEN

L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE SELON C.G. JUNG
La voie de l'individuation ou la réalisation du Soi

Thèse présentée
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de doctorat en philosophie
pour l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2009

Luc Beaubien, 2009

RÉSUMÉ I

Cette thèse cerne l'expérience du Soi au cours du processus d'individuation en faisant la distinction entre le vécu de l'auteur et son savoir théorique. Nous évaluons que le témoignage personnel de C.G. Jung révèle davantage de profondeur concernant la question de Dieu que le savoir théorique dont ce dernier fait état. Ainsi, nous concluons que la question du Soi ne peut être comprise qu'en faisant place à l'esprit mystique de l'auteur tout autant qu'au caractère scientifique de ce dernier.

RÉSUMÉ II

Le but de cette recherche est de cerner la question de Dieu dans l'œuvre de Jung à travers l'expérience du processus de l'individuation. Plus précisément, notre questionnement porte sur cette expérience de Dieu qui se donne dans une conjonction des opposés. De quelle nature est cette expérience? Est-elle qualifiable? À un certain degré, est-elle semblable à l'expérience mystique? Donc, l'individuation, comme voie universelle de connaissance de soi, peut-elle conduire à des états de conscience que décrivent les mystiques issus de différentes traditions?

La méthode utilisée du début à la fin suit notre intuition de départ en ce qui a trait aux propos de Jung sur l'approche phénoménologique. Il s'agit pour nous de toujours considérer le plan pratique ou ce qui est implicite dans l'œuvre de Jung. C'est ce que nous entendons par le vécu de cet homme. Lui-même affirme ne pouvoir séparer son exploration intérieure propre de ses théories. Ce faisant, nous avons suivi ce vécu afin d'identifier à quel moment il y a écart entre sa théorie et sa vie intérieure.

Le résultat de notre analyse confirme notre intuition de départ. La richesse de la personnalité de Jung se révèle davantage par son vécu, lequel ne manque pas d'être parfois un peu en marge de la théorie. Au fil de sa correspondance où il se livre plus intimement, comme dans les témoignages sur ses expériences intérieures, l'on reconnaît en

filigrane sa véritable position à travers ses avancés scientifiques.

Nous concluons que la pensée de Jung est ambivalente. Il y a l'empiriste ou le phénoménologue, fidèle à sa méthodologie et soucieux d'utiliser un langage rejoignant l'homme de son époque. En parallèle, on retrouve l'homme angoissé par des questions religieuses et surtout par des expériences numineuses saisissantes. Cet esprit mystique qui caractérise Jung, tout autant que le savant empiriste, l'habite avec intensité sa vie durant, malgré une méthodologie contraignante et une tradition religieuse à laquelle il demeure longtemps rattaché ou soumis.

AVANT-PROPOS

Le travail de recherche que comporte cette thèse m'a enrichi sur le plan personnel et intellectuel. Je tiens à remercier les personnes clés qui m'ont accompagné dans cette aventure.

Sur le plan académique et personnel, j'adresse ma plus profonde reconnaissance à mon directeur de thèse, M. Thomas De Koninck de l'Université Laval, à Québec, pour son appui indéfectible, sa bienveillance constante, ses précieux conseils qui témoignent de sa grande compétence et l'importance de nos échanges les plus cordiaux.

Merci à mon co-directeur, M. Yves Laberge, de l'Université Laval, à Québec, pour la pertinence de ses vues, sa grande disponibilité, sa gentillesse et son humour.

Merci à M. Yanick Farmer, spécialiste de Jung, pour avoir accepté de faire l'examen critique de cette thèse avec honnêteté et rigueur. Je le remercie très sincèrement de ses compétences et de sa grande générosité.

Un merci tout particulier à ma mère, professeur retraité, pour avoir accepté de relire l'ensemble de la thèse. Je la remercie également pour ses encouragements, sa complicité et son appui constant.

Enfin, un grand merci à mes deux filles pour l'affection qu'elles me portent et la joie de vivre qu'elles me transmettent.

TABLE DES MATIÈRES

1^e partie : DIEU ET L'HOMME

I L'ÉPISTÉMOLOGIE

- a) L'empirisme p. 13
- b) La théorie psychique p. 25
 - *L'inconscient*
 - *Le moi : ses fonctions et ses attitudes*
 - *La relation entre le moi et le Soi*
 - *L'anima et l'animus*
- c) L'inné et l'acquis p. 42
- d) Jung et le behaviorisme p. 47
- e) Conclusion p. 50

II L'INDIVIDUATION

- a) La connaissance de soi p. 52
- b) L'expérience chamanique p. 62
- c) L'objectivité psychique p. 66
- d) La fonction transcendante p. 71
- e) Conclusion p. 74

III LE PARCOURS DE JUNG DEPUIS L'ENFANCE

- a) De l'enfance aux années de collège p. 76
- b) La thèse de médecine p. 83
- c) La psychopathologie:
 - névrose et psychose p. 87
 - mystique ou psychotique p. 91
- d) Conclusion p. 96

IV LE DIEU DE JUNG

- a) La transcendance p. 97
- b) L'immanence p. 104
- c) Théologiens, philosophes et psychologues p. 116

2^e partie : DIEU ET LE MAL

I L'ORIENT ET L'OMBRE

- a) Le taoïsme et Jung p.126
- b) L'hindouisme et Jung p.133
- c) Le bouddhisme et Jung p.138
- d) Conclusion p.143

II LE CHRISTIANISME ET L'OMBRE

- a) Le développement psychologique de l'histoire religieuse occidentale p.145
- b) L'immanence du divin selon Jung p.148
- c) Le monothéisme et Jung p.152
- d) La participation de l'homme :
 - Dieu et l'homme : une approche introvertie p.153
 - Dieu et la nature : une approche extravertie p.164
 - *La synchronicité et la psychologie*
 - *La synchronicité et l'Orient*
 - *La synchronicité et l'Occident*
 - *L'archétype de l'Unité*
 - *Ordre apriori et acausal*
 - *Jung est-il panthéiste?*
- e) L'ombre p.216

3^e partie : LE DIEU MYSTIQUE

I L'INDIVIDUATION

- | | |
|--|-------|
| a) L'individuation et la vision mystique | P.233 |
| b) L'individuation et la liberté | P.243 |
| c) L'individuation et la connaissance de soi | P.248 |

CONCLUSION I

Dieu est-il immanent ou transcendant? P.260

CONCLUSION II

Dieu est-il au-delà du bien et du mal? P.272

CONCLUSION III

Dieu est-il celui de l'expérience mystique? P.300

- *L'éternité nous habite*
- *La vie individuelle n'est qu'une manifestation de la vie*
- *La valeur de l'expérience*
- *L'action a pour source le divin*
- *La voie est individuelle*
- *La connaissance de Soi*
- *Vivre au présent*

BIBLIOGRAPHIE	p.323
COMMENTATEURS ET AUTRES	p.327
CAHIERS JUNGIENS DE PSYCHANALYSE	p.338

INTRODUCTION

Depuis toujours, Carl Gustav Jung (1875-1961) est sujet à la controverse; s'agit-il d'un homme de science, d'un psychologue uniquement, d'un philosophe ou d'un mystique? Chose certaine, la question du divin, du Soi¹ en particulier, est partout présente dans son œuvre. Or celle-ci vise tout d'abord la conjonction des opposés, une formule des plus utilisées pour exprimer l'expérience de Dieu. Cependant, jusqu'où peut mener cette expérience d'une conjonction des opposés? Rejoint-elle, ultimement, l'expérience mystique? Voilà le fil conducteur de notre questionnement.

L'idée du Soi, chez Jung, ne manque pas de profondeur. Ce concept témoigne d'un regard lucide sur les conflits intérieurs rencontrés par chacun d'entre nous et révèle du même coup un monde riche de signification. Définir le Soi n'est cependant pas une mince tâche. C'est un concept difficile à circonscrire. C'est en réponse à ce questionnement que nous avons entrepris ce travail de recherche.

Le conflit intérieur étant toujours à l'origine des transformations psychologiques d'un individu, la réintégration des contraires devient, dans l'œuvre de Jung, son thème central. L'individuation visant une

¹ « Le Soi est non seulement le centre, mais aussi la circonférence complète qui embrasse à la fois conscient et inconscient; il est le centre de cette totalité comme le moi est le centre de la conscience. » Carl Gustav Jung, *Ma vie*, p.462
L'inconscient collectif, comme nous le verrons plus loin, est indépendant du moi. Cependant, une interaction a lieu entre ces deux entités. Ainsi, Jung postule une instance supérieure (le Soi), afin de rendre compte de la totalité du moi et de l'inconscient. L'objet de la psychologie jungienne sera l'expérience vivante de cette totalité.

réconciliation des contraires, dira-t-il dans les années 30, est la voie de la plénitude pour l'homme moderne qui, sans cesse, doit dépasser les conflits qui le déchirent intérieurement. Chacun d'entre nous s'individualise en se réconciliant avec la partie inconsciente de sa vie psychique.

Théologie, philosophie et psychologie sont utilisées de façon un peu confuse dans son oeuvre. Il y a tout d'abord le savoir théologique qui est au cœur des propos de la pensée jungienne. Dans sa perspective toutefois, la théologie emprunte le chemin de la connaissance de soi, à travers la voie du symbole. Psychiatre de formation, son intérêt porte sur le psychisme inconscient et tout d'abord celui du malade puisqu'il oriente ses recherches sur la psychose. Il prétend qu'au cours de l'histoire, les structures de la psyché se sont objectivées dans les grands systèmes mythiques et théologiques, comme nous le verrons, de sorte que ceux-ci peuvent être considérés comme les projections d'un au-delà de la conscience. L'observation scrupuleuse de chacune de ces images sacrées apparaissant dans l'âme nous conduit du monde fini de la conscience, là où les opposés se rencontrent, à cet infini qui transcende la conscience, celui du Soi

L'élaboration rationnelle, constate Jung, est insuffisante pour traduire l'être humain. C'est le mythe qui sera porteur d'espoir et de sens même s'il risque la confusion sur ce qu'il représente réellement.

Plus la raison critique prédomine,
plus la vie s'appauvrit; mais plus

nous sommes aptes à rendre conscient ce qui est inconscient et ce qui est mythe, plus est grande la quantité de vie que nous intégrons. La surestimation de la raison a ceci de commun avec un pouvoir d'État absolu : sous sa domination, l'individu dépérit.²

À la fin de sa vie, dans ses pensées tardives comme nous le soulignons dans cette thèse, Jung tient des propos se rapprochant d'un esprit mystique. Cependant, cela n'a rien à voir avec un plongeon dans l'irrationnel. Si le danger rationaliste est la non reconnaissance du Soi, le préjugé de la mystique est d'accorder une importance démesurée au Soi.

Toute sa vie, le psychiatre s'est efforcé de comprendre les manifestations de l'inconscient afin de les intégrer. Cependant, toute cette compréhension du dynamisme de la psyché est le fruit d'une élaboration qui se veut rationnelle.

Dans un article sur la question de Dieu chez C.G. Jung, le professeur Raynald Valois de l'Université Laval mentionne que chez beaucoup de philosophes, l'être ou la transcendance n'échappe pas à la raison alors que Jung refuse de se définir comme philosophe et d'accorder un tel pouvoir à la raison.

Cependant, affirme l'auteur, Jung se réclame de la philosophie pour l'apport critique de cette discipline.

² C.G. Jung, Ma vie, p.344

Nous avons une tâche critique à ne pas négliger face à nos intuitions. Nous devons les justifier rationnellement. Les idées que renferment les systèmes philosophiques et théologiques émergent de l'inconscient collectif et apparaissent à la conscience sous forme d'intuitions. En termes psychologiques, l'inflation psychique traduit un état hypnotique où l'individu est submergé par des idées universelles, ce qui engendre un contact trouble avec la réalité :

... en tant que fonction de la conscience, la raison peut recevoir ces contenus, les élaborer, les discuter, les assimiler : c'est la position du moi, qui doit décider de l'adaptation à la réalité. Cette fonction est éminemment philosophique parce que c'est elle qui nous amène à comprendre plutôt que de simplement croire.³

La question de Dieu, commente Raynald Valois, offre une puissance de fascination à laquelle personne ne demeure indifférent, de sorte que le croyant peut la défendre avec fanatisme et l'athée peut la combattre avec la plus grande indignation. Jung ne méprise donc pas la philosophie⁴ dont l'exercice permet à une discipline comme la psychologie de se limiter à la production d'hypothèses scientifiques et non de prendre l'allure du dogme.

Selon l'approche de Jung, mentionne le commentateur Michel Cazenave dans son livre *Jung et l'expérience*

³ Raynald Valois, « La question de Dieu chez C.G. Jung », p.63

⁴ C.G. Jung, *L'Herne*, p.318

intérieure, l'individu mise sur une attitude rationnelle jusqu'à ce que l'inconscient dévoile ses opposés à la conscience. L'inconnaissable se dresse alors. C'est à ce moment que la réalité nous apparaît avec ses paradoxes et ses contradictions. La raison critique demeure mais elle marque un temps d'arrêt, elle se rend réceptive afin de parvenir au dépassement d'elle-même. L'irrationnel n'est pas disqualifié chez Jung mais il est appréhendé par la raison. Devenir conscient, pour Jung, s'acquiert par un esprit scientifique : « Je considère mes vues comme des propositions et des essais visant à formuler une psychologie scientifique nouvelle. »⁵

La conscience du moi : « Précisons que, selon Jung, le moi est la seule partie du psychisme que nous connaissons et pouvons connaître puisque le reste est inconscient. »⁶ Celle-ci n'est jamais dissoute, bien au contraire, elle est nourrie de l'énergie du Soi. Ultiment, le lien qui unit le moi au Soi devient une même chose, comme le souligne Michel Cazenave dans son livre sur *Jung l'expérience intérieure* : « L'œil par lequel je vois Dieu est le même œil par lequel Dieu me voit : mon œil et l'œil de Dieu sont un seul œil, une seule vision, une seule connaissance, un seul amour. »⁷ L'accès à la conscience du psychisme passe par le moi, selon Jung. Nous entrons en relation avec les contenus de l'inconscient grâce au moi. Ultiment, la coopération entre le moi et l'inconscient doit parvenir à son plus haut degré.

⁵ Yolande Jacobi, *La psychologie de C.G. Jung*, p.20

⁶ Cercle de psychologie analytique de Montréal, Ouvrage collectif, *Transformation(s)*, p.25

⁷ Maître Eckhart, *Œuvres*, cité par Michel Cazenave, *Jung, l'expérience intérieure*, p.40

Ainsi, la finalité du processus de réalisation de soi n'est pas entièrement dictée par la conscience du moi :

Le moi n'étant que le centre du champ de la conscience, ne se confond pas avec la totalité de la psyché; ce n'est qu'un complexe parmi d'autres. Il y a donc lieu de distinguer entre le moi et le Soi, le moi n'étant que le sujet de ma conscience, alors que le Soi est le sujet de la totalité de la psyché, y compris l'inconscient.

Dans notre thèse, le thème des opposés se joue sur deux plans : Tout d'abord, celui des rapports du conscient et de l'inconscient; ensuite, celui de la souffrance humaine afin de bien saisir les liens entre le bien et le mal. Cette exploration correspond à la deuxième partie. La troisième et dernière partie traite du dépassement des opposés, soit ce que Jung appelle l'accomplissement de l'individuation.

Le but de cette thèse est de cerner davantage cette expérience du divin et, par le fait même, le type de Dieu dans l'œuvre du célèbre psychiatre suisse. S'agit-il d'un Dieu issu de la foi chrétienne? Est-il davantage question de définitions d'ordre métaphysique comme celles que propose la philosophie traditionnelle occidentale? Est-ce le Dieu des philosophies orientales? Peut-on penser à une conception se situant purement et simplement sur le plan de l'anthropomorphisme ou du point de vue psychique? Si c'est le cas, des représentations de la divinité seraient alors observables au sein de l'inconscient. Enfin, Dieu peut-il

s'éprouver au sens d'une expérience mystique?⁸ À travers les écrits de Jung, nous tenterons d'élucider ce dernier point qui fait l'objet de notre thèse.

Pour cerner de façon juste la conception que Jung se fait de Dieu, nous devons tenir compte tout d'abord de la théorie du psychisme chez Jung, de sa méthodologie qui en découle, de son vécu et finalement de ses explorations dans différents domaines du savoir. La pensée de Jung est complexe. Il possède d'abord une érudition manifeste. Ensuite, les concepts utilisés dans ses écrits ont un sens qui se modifie au fil du temps. Enfin, le vécu de Jung, tel que nous le soutenons dans cette thèse, suggère plus que ce qui est dit en théorie.

Ce dernier point marque également l'originalité de notre thèse. Les vues théoriques de Jung ou encore sa perspective phénoménologique sur Dieu sont claires. Dans un article sur Jung, paru dans le *British Medical Journal* du 9 février 1952, on rapporte les propos suivants auxquels Jung donne son entière approbation : « Les faits d'abord et les théories ensuite, telle est la note dominante de l'œuvre de Jung. Il est un empiriste du début à la fin. »⁹ Les faits dont parle Jung concernent les phénomènes de la psyché. L'empirisme du psychiatre signifie qu'il fonde ses observations sur les phénomènes de l'inconscient. Ainsi, Jung tentera une définition du psychisme en décrivant leur fonctionnement, affirmant en 1940 : «... Je traite ce sujet d'un point de vue purement empirique et, en tant que tel,

7 J'emprunte à Étienne Perrot, analyste jungien, la définition suivante : « Mystique vient du grec muo : se taire, garder le silence. Mystikos définit le sens profond de l'homme et du monde auquel nous introduisaient les mystères antiques ». Étienne Perrot, *La voie de la transformation*, p.87

⁹C.G. Jung, *L'Herne*, p.297

je m'en tiens au point de vue phénoménologique, me bornant à l'observation des phénomènes et m'abstenant de toute considération d'ordre métaphysique ou philosophique. »¹⁰ Toutefois, et c'est ce qui fait la richesse de la pensée de Jung, son point de vue sur Dieu nous livre d'autres secrets. Vingt ans plus tard, dans son autobiographie, le psychiatre fait état d'un cheminement intérieur qui nous apparaît exceptionnel. Il témoigne de propos révélateurs concernant son rapport au divin.¹¹ Cet aspect des écrits de Jung nous paraît capital et ne peut être passé sous silence lorsque l'on traite de cette question. Ce volet, nous l'espérons, sera davantage discuté avec la contribution de notre recherche.

Dans la première partie de notre thèse, nous traitons d'épistémologie Jungienne, c'est-à-dire de sa théorie ou de sa conception de la connaissance. Celle-ci se veut une approche phénoménologique issue de Kant.¹² Cependant, bien des ambiguïtés découlent d'une pareille attitude. Nous tenterons de faire la lumière sur ce point. Nous suivrons l'expérience intérieure de Jung depuis l'enfance, jusqu'au moment où il traduira sa pensée en élaborant sa théorie du psychisme.

Nous terminons cette première partie en discutant notre hypothèse sur l'idée de Dieu chez Jung. Est-il question ici d'un dieu immanent ou transcendant?

¹⁰ C.G. Jung, Psychologie et Religion, p.14

¹¹ C.G. Jung, Ma vie, p.140-172

¹² C.G. Jung, L'Herne, p.406-436

Nous abordons la deuxième partie en évaluant le point de vue de Jung à partir des années 1930 sur les philosophies orientales. Il rend compte de sa notion d'ombre à travers le taoïsme, le bouddhisme et l'hindouisme.

Nous revenons ensuite en Occident. Toujours selon l'approche phénoménologique que préconise Jung, nous réévaluons la mythologie religieuse ou la représentation symbolique qu'offre le christianisme. L'élément féminin, l'ombre ainsi que la matière n'ont pas toute leur place. À partir de 1937,¹³ Jung se penche sur le symbolisme religieux¹⁴ ayant pour thèmes le problème du mal, le rituel de la messe et la trinité. Plusieurs ouvrages traitent de cette question, mais encore une fois, la position phénoménologique de l'auteur nous laisse avec une certaine ambiguïté. Nous tenterons de clarifier ses propos.

Enfin, après avoir parcouru l'Occident et l'Orient, nous faisons le point sur le problème capital du bien et du mal. Ainsi, Dieu est-il au-delà du bien et du mal?

Une autre particularité de cette thèse concerne ces zones d'ombre dans notre représentation du Soi. Nous traitons du point de vue personnel de Jung sur la souffrance humaine et les opposés. Ce thème comprend ses réflexions sur le christianisme et les religions orientales.

¹³ Remarquons qu'avant 1930, soit entre 1913 et 1928, l'accent est davantage mis sur le moi dans les écrits de Jung, alors qu'à partir des années 1940, le Soi est davantage mis de l'avant.

¹⁴ Carl G. Jung, Essais sur la symbolique de l'esprit, 1948, Aïon, 1951, Réponse à Job, 1952, Les racines de la conscience, 1954.

Dans la troisième partie, notre thèse se termine sur le thème de la non-dualité. Ce propos offre très certainement un apport nouveau à la connaissance. Nous comparons l'accomplissement de l'individuation chez Jung, dans les dernières années de sa vie, avec les grands sages de toutes les époques d'Orient et d'Occident. Ainsi, nous en arrivons à un dépassement des opposés, un état d'être qui ne s'identifie à aucun système mental et à aucune tradition. Le Dieu dont nous faisons mention, à la fin de la vie du psychiatre, ne relève pas de la phénoménologie, de la théologie ou de la métaphysique mais d'une expérience mystique. Ceci sera la direction de notre thèse.

Nous terminons cette introduction en mentionnant les auteurs suivants qui forment notre cadre de références. Pour mener à bien cette étude, nous avons identifié les textes et les articles en rapport avec notre sujet. Concernant l'œuvre même de Jung, nous avons consulté :

La correspondance de C.G. Jung, regroupée et présentée par Michel Cazenave, concernant le Soi et les questions religieuses parues sous le titre : *Le divin dans l'homme*, 1906-1961. Sur le Soi dans les écrits de Jung : *Les racines de la conscience*, Livre III, « Réflexions théoriques sur la nature du psychisme », 1945 et surtout le dernier chapitre « Réflexions générales et perspectives », 1942 dont le choix s'impose afin de cerner le point de vue épistémologique de Jung : *Mysterium conjunctionis*, 1955-1956, tome II, Livre 4, « La conjonction » et surtout le chapitre 10, « Le Soi et les limites de la théorie de la connaissance » sont des textes permettant de cerner directement notre sujet concernant la perspective jungienne

sur les manifestations du Soi et ses limites. S'ajoutent à cela : l'essai du psychanalyste français Élie Humbert, *l'homme aux prises avec l'inconscient*, chap. 5 « Image et réalité du Soi d'après Carl G. Jung » 1912-1956, regroupant tous les écrits de Jung sur la question : le livre de Carl G. Jung, *L'âme et le Soi* 1932, évoquant les manifestations du Soi à travers l'individuation : l'ouvrage de Carl G. Jung, *Aïon* 1951, évoquant la problématique religieuse avec l'idée du Christ comme symbole du Soi : le livre de Carl G. Jung, *Ma vie*, et plus particulièrement chap. 6, « Confrontation avec l'inconscient » 1957, étant l'introduction nécessaire aux textes sur le Soi.

Plus largement, on mentionne les ouvrages de Carl G. Jung, surtout ceux des années 40, concernant les questions religieuses. Ensuite, dans les cahiers jungiens de la psychanalyse, sur trente ans d'existence, seuls les six articles suivants traitent directement de la question de Dieu. AGNEL, Aimé : « La difficile mise en place du Soi et de l'ombre » 1995; AURIGEMMA, Luigi : « La dimension spirituelle dans l'œuvre de Jung » 1992; COLONNA, Marie-Laure : « Le héros, le sphinx et la Sainte Vierge » 1999; FROMAGET, Michel : « Le tétramorphe chrétien comme mandala » 1993; MASSE, Gilbert : « Du complexe à l'esprit, Jung et la dimension spirituelle » 1999; VALOIS, Raynald : « La question de Dieu chez Jung » 1992. Tous ces articles sont au cœur de la question du Soi, cependant, aucun n'emprunte la voie de notre recherche qui consiste à discuter le point de vue empiriste chez Jung et à explorer la voie de l'individuation jungienne, afin de savoir si celle-ci peut s'ouvrir à l'expérience mystique.

Enfin, nous faisons part au lecteur des quelques livres et articles de certains commentateurs qui nous ont fourni de précieuses informations. Dans son article sur « Jung et la métaphysique » 2000, Luigi Aurigemma retrace le point de vue progressif, dans la pensée de Jung, allant d'une méthode plus stricte à une vision plus ouverte; ensuite, le livre *Perspectives jungiennes* 1992, du même auteur, souligne l'ouverture et la différence de Jung par rapport aux mystiques. Par ailleurs, nous rejoignons les propos du livre *La maladie du christianisme* 2004, de John P. Dourley, concernant l'intérêt de Jung pour Maître Eckhart. L'article « La synchronicité, une rêverie épistémologique » 2002, de Marie-Laure Grivet, expose les intérêts certains de Jung pour la métaphysique. L'ouvrage *Du mythe à la religion* 1968, de Raymond Hostie, fait autorité sur la question religieuse, avec l'avantage d'offrir un cadre chronologique des textes de Jung. Le livre *Carl G. Jung et la sagesse tibétaine* 2001, de Radmila Moacanin, fait état d'une brillante réflexion que nous ne pouvons ignorer sur les rapports entre la psychologie jungienne et le bouddhisme. La conférence du 10 mai 1996, *Gnose et religion, dans la doctrine de C.G. Jung*, donnée à l'UQAM, par Georges Helal, traduit bien la complexité de l'approche phénoménologique. *La voie de la transformation, d'après C.G. Jung et l'alchimie*, d'Étienne Perrot, rejoint notre propos sur la dimension spirituelle. Enfin, *Un torrent de silence* 1985, de Placide Gaboury, s'est avéré un ouvrage important pour faire les parallèles avec la sagesse de Jung dans ses pensées tardives. Le livre couvre les grandes traditions incluant les religions amérindiennes et africaines. De plus, on y retrouve des écrits importants de plusieurs sages issus de ces traditions.

1^{ère} partie

DIEU ET L'HOMME

I L'ÉPISTÉMOLOGIE

a) L'empirisme

Le sens du religieux dans la pensée jungienne n'est pas une réflexion au passage, ou une simple curiosité intellectuelle. La question de la religion, pour la majorité des commentateurs,¹⁵ est capitale dans les écrits de Jung; elle est partie prenante de son existence et essentielle pour une compréhension en profondeur de son œuvre. Aussi, devons-nous le souligner, cette préoccupation pour le savoir religieux habitera Jung du début à la fin de sa vie, écrivait-il, en 1952, à un jeune membre du clergé :

Je trouve que toutes mes pensées tournent autour de Dieu comme les planètes autour du soleil et qu'elles sont irrésistiblement attirées par lui comme les planètes par le soleil. Je ressentirais comme le plus gros des péchés de vouloir opposer une résistance à cette force.¹⁶

Cependant, ce thème très complexe du religieux suscite la controverse, voire même la confusion chez les philosophes, les théologiens et les psychologues en particulier. La position de Jung, sa conception du savoir religieux est parfois ambiguë.

¹⁵ Luigi Aurigemma, Ysé Tardan-Masquelier, Michel Cazenave, Marie-Louise Von Franz, Hélène Kiener, Gilbert Masse

¹⁶ C.G. Jung, Ma vie, p.17

Disons d'emblée que, selon Jung, le savoir religieux ne relève pas de la philosophie métaphysique traditionnelle. Ce n'est pas de la religion au sens de la foi chrétienne dont il est question et ce n'est pas non plus une connaissance de l'inconscient en soi puisque l'on ne tire de ce dernier que des représentations symboliques. Alors de quel Dieu s'agit-il? Où situer Jung dans tout cela?

Afin de mieux saisir l'enjeu de sa pensée sur cette question, il nous faut d'abord rendre compte de sa théorie du psychisme et ce qu'il entend comme sa méthode, une approche strictement phénoménologique à laquelle il se veut fidèle.

Bien que les religions organisées, institutionnelles et dogmatiques soient en déclin, on peut dire que le besoin religieux reste présent chez l'homme. Depuis l'aube des temps, le fait religieux est un phénomène universel. Les anthropologues l'ont constaté.¹⁷ Plusieurs philosophes en ont parlé et même en psychologie, les deux pionniers que sont Freud et Jung nous ont aussi proposé une réflexion sur le savoir religieux. Freud publie en 1939 *Moïse et le monothéisme* et Jung publie *Réponse à Job* en 1952. Chacun à sa manière traitera de l'évolution du judéo-christianisme.

À partir des années 1940, Jung nous livre sa conception de la religion principalement dans des ouvrages tels que *Psychologie et religion* et *La vie symbolique*, 1939-40; *Essais sur la symbolique de l'esprit*, 1948; *Réponse à Job*, 1952; « ses lettres », dans sa correspondance, 1940-60;

¹⁷ Pierre Bonte et Michel Isard, Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, section Religion, p.619-629

« ses pensées tardives », dans son autobiographie, 1957. Évaluons alors ce point de vue.

Citons d'abord ce passage tiré de l'ouvrage *Essais sur la symbolique de l'esprit* de 1948 où le psychologue qu'est Jung considère l'âme humaine. Dans le but de mieux cerner son point de vue sur l'étude de la religion, en tant que domaine voisinant la psychologie, voici ce qu'il relate à propos d'une étude portant sur le symbole de la trinité :

En me proposant d'analyser la trinité, ce symbole central du christianisme, à partir de la psychologie, j'ai conscience de pénétrer dans un domaine apparemment très éloigné de celui où évolue le psychologue. Cependant, les religions sont à mon sens, tant par leur nature que par leurs doctrines, si proches de l'âme humaine que la psychologie n'a pas le droit de les ignorer.¹⁸

Voilà donc le point de vue psychologique de Jung sur le phénomène religieux. Toujours dans ce même ouvrage où il préface un écrit de V.White s'intitulant *Dieu et l'inconscient*, Jung relance l'intérêt prometteur que peuvent avoir théologiens et médecins en ayant la situation de l'homme au cœur de leurs propos :

Il faut avant tout qu'il soit reconnu par tous que l'objet des recherches respectives est bien l'homme psychiquement malade et souffrant, et qu'il requiert d'être pris en compte

¹⁸ C.G. Jung, *Essais sur la symbolique de l'esprit*, p.150

tant d'un point de vue somatique ou biologique que spirituel et religieux. Le champ de la névrose s'étend du domaine des pulsions perturbées jusqu'aux ultimes questions et décisions philosophiques. La névrose n'est en rien un phénomène isolé et précisément circonscrit, mais une réaction de l'homme tout entier... J'ai moi-même depuis longtemps appris par une expérience sans cesse renouvelée qu'une thérapie orientée purement sur le biologique ne suffit pas, mais nécessite un complément d'ordre spirituel.¹⁹

Les images religieuses sont produites par la psyché humaine. Elles passent par l'inconscient. Elles sont représentées par l'imaginaire collectif. Ce que préconise alors Jung, sur le plan de la méthode, sera une attitude empirique. Suite à sa rupture avec Freud, Jung cherche à rendre compte de faits psychiques ou de phénomènes psychiques provenant de cet inconscient afin d'éviter la spéculation. Jung se distingue de la psychiatrie classique de son temps, laquelle réduit le plan psychique au plan physique. Jung ne nie pas une interaction possible du physique et du psychique, mais croit-il, la science n'a pas suffisamment de connaissance en la matière pour prouver quoi que ce soit.²⁰ Le psychique est pour lui une réalité irréductible. Il prône une approche scientifique d'abord et avant tout. Cependant, l'ambiguïté persiste sur ce plan. Nous aurons l'occasion d'y revenir mais penchons-nous sur les déclarations de l'auteur sur cette question. En 1940, Jung affirme ne pas faire œuvre de philosophe, ni de

¹⁹ Ibid, p.257-258

²⁰ Raymond Hostie, Du mythe à la religion, p.34

théologien, ni de métaphysicien. Il se dit psychiatre, donc un homme de science observant des faits et tentant de les interpréter:

Encore qu'on m'ait souvent traité de philosophe, je suis un empiriste comme tel, et je m'en tiens au point de vue phénoménologique[...] De cette constatation il découle que c'est du point de vue des sciences naturelles et non d'un point de vue philosophique que j'aborde les faits psychologiques. Dans la mesure où le phénomène dénommé religion recèle un côté psychologique considérable, je traite ce sujet d'un point de vue purement empirique, me bornant à l'observation de phénomènes, et m'abstenant de toute considération métaphysique ou philosophique.²¹

Cette façon de faire, cette attitude face aux phénomènes psychiques, n'est pas toujours bien reçue. Ce qui choque, c'est cette volonté de tout réduire à la psychologie. Dès 1929, dans son *Commentaire sur le mystère de la fleur d'or*, Jung relate la critique qu'on lui adresse :

C'est pourquoi ma manière d'approcher ce problème, (religion) me vaut souvent le reproche de « psychologisme ». Si l'on devait par là entendre la « psychologie », je devrais être flatté car c'est véritablement mon dessein d'écarter impitoyablement les prétentions métaphysiques de toutes les doctrines ésotériques, étant donné que de

²¹ C.G. Jung, *Psychologie et religion*, p.14

telles manifestations secrètes de la foi en la puissance des mots s'accordent mal avec le fait de notre profonde ignorance, que nous devrions avoir l'humilité de confesser [...] On ne peut rien savoir métaphysiquement, mais seulement psychologiquement. C'est pourquoi, je dépouille les choses de leur aspect métaphysique pour en faire des objets de psychologie.²²

Lorsque Jung affirme que l'on ne peut rien savoir métaphysiquement, il exprime, pensons-nous, le point de vue selon lequel on ne peut rien savoir par raisonnement, preuve ou analyse. Cependant, par intuition, émotion, imagination ou encore par un vécu comme son expérience mystique à la fin de sa vie, l'ouverture à une pareille dimension est possible.

Ainsi Dieu, pour Jung, est de l'ordre d'une représentation psychique. C'est ce que nous pouvons en dire sur le plan psychologique. Il est simplement pensable par le biais des images archétypales mais comme tel, il est inaccessible. Pourtant, Jung semble le voir comme accessible en partie, puisqu'il décide qu'il est le mal tout autant que le bien. L'archétype²³ de Dieu existe et l'image archétypale, c'est-à-dire ses différentes représentations à travers le temps et la diversité des cultures sont des données psychiques, écrit-il entre 1956-57 :

²² C.G. Jung, Commentaires sur le Mystère de la Fleur d'Or, p.69-70

²³ « J'entends par là des formes ou images de nature collective, qui se manifestent pratiquement dans le monde entier comme éléments constitutifs des mythes et en même temps comme produits autochtones, individuels, d'origine inconsciente ». C.G. Jung, Psychologie et religion, p. 102

Un archétype - dans la mesure où il est possible d'en constater empiriquement l'existence - est une imago. Une imago, c'est, comme la notion même l'indique, une image de quelque chose [...] On trouve de Dieu des images innombrables, mais l'original, lui, est introuvable. Il est pour moi hors de doute que derrière nos images se cache l'original, mais il nous est inaccessible.²⁴

Ici encore, selon notre point de vue, le terme inaccessible employé par Jung est discutable. Il n'est pas accessible par la tête mais par le cœur, oui.

Jung ne nie pas l'existence d'un dieu transcendant mais il s'abstient d'en parler. Cela parce que la foi n'est pas son credo, comme nous le verrons plus loin. Il ne s'agit pas de croire dit-il, mais de faire l'expérience de Dieu, mais comment, selon nous, faire l'expérience de ce que l'on voit comme inaccessible? Cet « autre » en soi-même, ce facteur indépendant de ma volonté consciente avec lequel j'entre en rapport définit l'expérience religieuse. L'expérience de Dieu dans la terminologie jungienne est une confrontation directe avec l'inconscient. Elle est de nature individuelle avant tout, nous semble-t-il, et non collective. Toujours entre 1956-57, en parlant des théologiens, Jung dira :

Je connais la réalité de l'expérience religieuse, et je connais des modèles psychologiques qui en permettent une

²⁴ C.G. Jung, La vie symbolique, p. 161

compréhension limitée. J'ai une gnose en ce sens que j'ai une expérience immédiate, et mes modèles sont fortement étayés par les représentations collectives de toutes les religions. Mais je ne peux pas voir pourquoi une confession devrait posséder la vérité, unique et parfaite. Chaque confession revendique pour elle-même ce privilège, de là la désunion généralisée. Cela ne nous fait pas avancer. Il y a là quelque chose qui ne peut pas être juste. Je crois que c'est l'outrecuidance de cette prétention des croyants à leur propre infaillibilité divine qui compense ainsi leur doute intérieur. Au lieu de se fonder sur une expérience immédiate, ils croient, faute de mieux, en des paroles. Le *sacrificium intellectus* est une agréable drogue pour la paresse et l'inertie intellectuelles de l'homme, auxquelles rien n'échappe.²⁵

Allons plus loin sur cette lancée. Dans une interview télévisée du 22 octobre 1959, John Freeman pose à Jung la question suivante : « *Do you believe in God ?* » Ce dernier répond : « *I don't believe, I know.* »²⁶ Pourtant Jung passe son temps à dire qu'il n'y a pas de certitude en ce domaine et pas de connaissance non plus.

Selon nous, il ne s'agit pas ici de situer cette affirmation seulement sur le plan phénoménologique, faisant reposer cette réponse sur le fait que les images de dieu ou de l'archétype du Soi existent bel et bien. L'expérience de

²⁵ Ibid, p. 189

²⁶ Elie G. Humbert, *L'homme aux prises avec l'inconscient*, p.126

cet « autre » en lui, d'un facteur autonome ou d'un inconscient créateur, indépendant de la volonté de l'homme, dicte le vécu de Jung et l'œuvre de ce dernier comme dépassement de la psychologie académique. Dans ce contexte, le moi, centre de la conscience, n'est plus le seul gouvernant.

Dans une lettre à Valentine Brooke, datée du 16 novembre 1959, le psychiatre déclare :

Lorsque je dis que je n'ai pas besoin de croire en Dieu parce que je « sais », je veux dire par là que je sais ce qu'il en est de l'existence des images de Dieu...²⁷

Comment savoir, d'après ce que dit Jung, si ces images sont justes sinon par l'expérience et non le savoir analytique?

Ainsi, il traite de phénoménologie mais voilà qu'il poursuit, dans cette même lettre, avec des propos se situant tout autant sur le plan expérientiel que sur celui de la méthode scientifique. En définissant son expérience de Dieu,²⁸ même si l'on pense à l'expérience des archétypes, celle-ci suggère beaucoup. Dans une lettre de 1959, il déclare :

Cette étrange force qui se manifeste pour ou contre mes mouvements conscients m'est bien connue. C'est

²⁷ C.G. Jung, Le divin dans l'homme, p.137-138

²⁸ Nous utilisons le terme de Dieu avec une majuscule comme le fait Jung lui-même. L'emploi d'une minuscule sera utilisé pour les dieux de la mythologie ou l'expression commune désignant le dieu intérieur.

pourquoi je dis : « Je la connais. » Mais pourquoi devriez-vous appeler ce quelque chose « Dieu »? Je répondrais : « Pourquoi pas? » On l'a toujours appelé « Dieu ». Un nom excellent et qui convient vraiment bien à la vérité. Qui pourrait dire sérieusement que son destin et sa vie ont été le résultat de son seul projet conscient? Disposons-nous d'une image complète du monde? En réalité des millions de conditions échappent à notre contrôle. Dans d'innombrables occasions nos vies auraient pu prendre un tour entièrement différent. Ceux qui pensent qu'ils sont les maîtres de leur destinée sont en général les esclaves du destin. Un Hitler ou un Mussolini pouvaient se prendre pour de tels esprits supérieurs. *Respice finem!* Je sais ce que je veux, mais je suis dans le doute et l'hésitation quant à savoir si le Quelque chose a la même opinion que moi ou non.²⁹

Bien sur, ce quelque chose ne peut être su. Toujours dans une interview au sujet de Dieu, mais cette fois vingt ans auparavant, Jung déclare :

Tout ce que j'ai appris m'a conduit pas à pas à une inébranlable conviction de l'existence de dieu. Je ne crois qu'en ce que je sais. Et cela supprime le fait de croire. En conséquence je ne prends pas son existence pour une croyance - je sais qu'il existe.³⁰

²⁹ Ibid, p.137-138

³⁰ Jung parle, Rencontre et interviews, p.197

S'agit-il ici de la simple connaissance d'une image de Dieu ou d'une expérience numineuse plus affirmée? Chose certaine, la définition suivante met l'accent sur le fait que la définition de Dieu ne se limite pas à une image psychique :

Ce que certains appellent l'instinct ou l'intuition n'est rien d'autre que dieu. Dieu est cette voix en nous qui nous dit ce qu'il faut faire et ne pas faire. En d'autres termes notre conscience... Je fais comprendre à mes patients que tout ce qui leur arrive contre leur volonté émane d'une force supérieure. On peut l'appeler dieu ou le diable, mais pour moi c'est sans importance, à partir du moment où l'on prend conscience que c'est une force supérieure. On peut faire l'expérience de dieu chaque jour.³¹

Dieu est cette voix en nous, oui, mais il n'est pas que cela. Lorsque Jung définit Dieu comme une force qui arrive contre notre volonté, n'est-ce pas plutôt, chez le mystique, l'occasion d'un dépassement du point de vue humain pour un accord avec l'âme. L'ultime sagesse est cet acquiescement à l'âme dans une attitude de compréhension et d'ouverture.

Ce dynamisme du Soi, cette volonté divine agissante en nous n'a rien à voir avec le dieu des écritures. Plutôt que de renvoyer à une cause située en dehors de l'individu, comme c'est le cas dans la religion, Jung invente ce concept limite du Soi. C'est le dieu des mystiques,

³¹ Ibid, p.196-197

croyons-nous, renvoyant à l'expérience vécue et non à un système dogmatique. Nous reviendrons plus loin sur cette question mais disons d'emblée que toute l'ambiguïté de la position phénoménologique de Jung, selon notre hypothèse, réside dans ce fait que le cadre kantien, adopté par Jung, est trop modéré. Peut-on rendre compte de l'expérience du Soi en ne considérant seulement que la représentation issue du psychisme? L'œuvre de Jung est d'une richesse telle que l'épistémologie kantienne qu'il épouse ne renvoie qu'à la dimension de la logique. C'est une méthode rationnelle nous permettant d'aborder le psychisme, alors que le plan du sentiment, de l'intuition et de l'expérience vécue, tant valorisé par Jung, suggère beaucoup plus que ce qui peut être révélé dans l'approche phénoménologique, c'est-à-dire en se fiant uniquement à ce qui apparaît à la conscience. Le concept de Dieu chez Jung renvoie indubitablement, tout autant à l'intuition ou l'expérience intérieure.

b) La théorie psychique

L'inconscient

Jung entre à l'hôpital psychiatrique de Zurich, le burghözli, en 1900, comme assistant de recherche. C'est le début de sa carrière de psychiatre. Entre 1904-1905, il fonde un laboratoire de psychopathologie inauguré par son patron de l'époque, Eugen Bleuer, où il travaille sur des expériences d'associations verbales.

Le déroulement de cette expérience consiste à demander à un sujet de réagir à certains mots-clés en prononçant le premier mot qui lui vient spontanément à l'esprit. Sur le plan de la forme, l'évaluation des réponses porte sur les temps de réaction, les effets physiologiques, les gestes, les expressions non verbales. Une réaction retardée ou perturbée est l'indication d'un degré de sensibilité par rapport au complexe. En ce qui concerne le contenu, on retiendra les associations d'idées faites par le sujet. Certaines peuvent s'avérer fausses ou déroutantes selon le traumatisme vécu.

Même si le sujet n'en est pas conscient, il porte en lui des émotions qui, vraisemblablement, l'influencent. C'est là l'indice de ce que Jung appelle des complexes. Cette découverte est la résultante du test des associations³² élaboré entre 1904-1905.

³² C.G. Jung, L'homme à la découverte de son âme, p.135-175

Le complexe se définit comme un noyau psychique auquel s'associent différentes idées ou représentations chargées émotionnellement. Dans le langage courant, ce sont nos infériorités, nos lapsus, nos erreurs de jugement, nos confusions de souvenirs, en somme, tout ce qui contrecarre l'effort d'adaptation consciente. Le complexe possède une autonomie et une énergie propres de sorte qu'il attire, par associations, toutes sortes de fantasmes ou de souvenirs que déclenche le mot inducteur. Si le complexe ne parvient pas à s'intégrer à la conscience, il en résulte une dissociation névrotique.

Les complexes, selon Jung, sont des contenus psychiques qui se sont séparés de la conscience et qui mènent une vie autonome : « une existence indépendante dans la sphère obscure de l'âme, d'où ils peuvent à tout moment, entraver ou favoriser, des activités conscientes. »³³

Le complexe manifeste une désunion, quelque chose de conflictuel, de non assimilé par la conscience, mais aussi des possibilités nouvelles de développement. En somme, la charge énergétique et affective du complexe entraînera un comportement favorable ou non selon l'état de conscience. Le complexe désigne : « ce qu'il y a d'inaccompli dans l'individu(...) donc indubitablement le point faible dans tous les sens du terme. »³⁴

Généralement, il apparaît à la suite d'un choc émotionnel ou d'une situation traumatisante provoquant une

³³ C.G. Jung, Problèmes de l'âme moderne, p.200

³⁴ Ibid, p.201

scission psychique. En définitive, il est l'obstacle empêchant un individu de devenir pleinement ce qu'il est.

L'émotion ressentie lorsqu'un complexe fait irruption semble exclusivement personnelle mais l'expérience évoluant, l'observation démontre, comme nous le verrons au prochain chapitre, que les complexes ne sont pas variables à l'infini. Ils appartiennent à des catégories bien déterminées. On retrouve fréquemment, dans le langage courant, le complexe d'infériorité, le complexe père et mère, le complexe d'angoisse et de puissance. Ainsi, le fait d'identifier aisément des types de complexes amène Jung à reconnaître que ceux-ci reposent également sur des fondements typiques, soit des dispositions émotionnelles ou des instincts.

Les contenus de l'inconscient personnel sont alors acquis au cours de la vie d'un individu mais ne sont pas différents des contenus de l'inconscient collectif,³⁵ soit de l'ensemble des archétypes. Ils apparaissent chacun dans un contexte physique, psychique et social³⁶ bien particulier. L'hérédité d'un individu, son tempérament et l'environnement dans lequel il vit, révèle sa manière personnelle de se greffer à la vie collective. À force d'investiguer ces formations inconscientes personnelles, Jung en arrivera à l'hypothèse des archétypes mais cela n'enlève rien au fait que la rencontre avec les contenus collectifs passent par une expérience intime.

³⁵ C.G. Jung, Psychologie de l'inconscient, p.117-148

³⁶ Élie Humbert, Jung, p.119-121

Le moi : ses fonctions et ses attitudes

Au cours de ce survol concernant la théorie psychique, nous devons comprendre que le moi est interprété par Jung comme le sujet de la conscience. Il est aussi un complexe psychique. Il donne à la personnalité ce sentiment d'unité et de constance. Le moi permet notre adaptation au monde. Il révèle notre façon de percevoir nos rapports avec le monde extérieur. Jung déclare au sujet de la conscience, dans ses rapport avec le monde extérieur, lors d'une conférence prononcée en 1934 : « Être conscient, c'est percevoir et reconnaître le monde extérieur ainsi que soi-même dans ses relations avec ce monde extérieur. »³⁷

Cependant, ce regard se traduit différemment d'un individu à l'autre. Jung en est frappé en constatant l'opposition des théories de Freud et Adler³⁸ qui lui paraissent également valables. Il décide alors d'enquêter sur ces différences pour découvrir que depuis la plus haute Antiquité, on a tenté d'établir des types psychologiques chez les humains. Selon les observations du psychiatre décrites et publiées en 1921, la conscience de l'homme se donne dans une structure quaternaire. Les individus s'adaptent au monde selon quatre fonctions fondamentales.

Étant donné que le but de l'individuation porte sur la réconciliation des opposés, la connaissance de la typologie

³⁷ C.G. Jung, L'homme à la découverte de son âme, p.141

³⁸ C.G. Jung, Psychologie de l'inconscient, p.81-117

s'avère importante au thérapeute pour connaître les mécanismes compensatoires en jeu.

Deux fonctions d'orientation de la conscience se donnent d'abord par la pensée et le sentiment. Celles-ci sont dites rationnelles puisqu'elles posent des jugements. La pensée est définie comme un jugement puisqu'elle établit un ordre rationnel sur les choses. Elle rend compte d'une logique entre les objets. Le sentiment qu'éprouve un individu est aussi un jugement. Celui-ci fixe une hiérarchie de valeurs rationnelles. Selon l'ordre donné, il évalue ce qui est agréable ou non, ce qui est important ou non, ce qui est plaisant ou non.

S'ajoutent deux autres fonctions : la sensation et l'intuition. Elles sont dites irrationnelles parce qu'elles s'exercent de manière spontanée sans analyse préalable. Par les sens, le type sensation est en rapport direct avec les faits du monde extérieur et intérieur. Ce qui s'imprègne en lui ne passe pas par le filtre de la rationalité. La même chose vaut pour le type intuitif qui semble comprendre le monde qui l'entoure par une perception directe, issue de l'inconscient, concernant l'inclination des choses ou leur potentialité.

On peut succinctement définir ces orientations du moi conscient sur les phénomènes de la façon suivante : « La sensation - c'est-à-dire la perception sensorielle - dit que quelque chose existe, la pensée nous révèle ce que

c'est, le sentiment dit si c'est agréable ou non, et l'intuition pressent d'où cela vient et où cela tend. »³⁹

Au fil du temps, chacun d'entre nous développe et utilise davantage certaines fonctions, deux d'entre elles ou même trois, mais la quatrième, dans la plupart des cas, demeure largement inconsciente. Cette dernière désigne la fonction inférieure en opposition à la fonction dite principale qui elle, est plus différenciée ou consciente. Par le jeu des oppositions ou des complémentarités, les fonctions témoignent du dynamisme de la psyché.

Soulignons, en terminant, qu'à ces quatre fonctions se superpose une dualité d'attitudes fondamentales par le phénomène de l'extraversion et de l'introversion. La conscience du premier est tournée vers l'objet ou le monde extérieur. Le second privilégie le sujet ou le monde intérieur. Ainsi, en combinant l'extraversion et l'introversion avec les quatre fonctions, nous obtenons huit types d'orientation : le type pensée, sentiment, sensation, intuition : extraverti; et le type pensée, sentiment, sensation, intuition : introverti.

La typologie jungienne témoigne d'un jeu d'oppositions. Dès qu'une orientation de la conscience se campe dans un type d'orientation quelconque, son opposé, détaché du moi, est laissé dans l'ombre. Cette fonction inférieure suscitera une réaction compensatoire de l'inconscient. Il sera, par exemple, suggéré au penseur introverti de

³⁹ C.G. Jung, L'homme et ses symboles, p.61

développer son sentiment extraverti. Ce faisant, la connaissance des types psychologiques va permettre au thérapeute de mettre en lumière les tensions présentes chez un patient et d'assister ce dernier dans un travail d'intégration.

Poursuivons notre propos sur le fonctionnement de la conscience en nous penchant précisément, cette fois, sur le rôle du moi dans ses rapports avec le Soi.

La relation entre le moi et le Soi

Compte tenu de la valeur accordée à l'expérience, la psychologie jungienne traite davantage d'une rencontre ou d'un dialogue avec l'inconscient que d'un savoir théorique. D'ailleurs, c'est en se confrontant avec l'inconscient, lors d'une période décisive de sa vie, que Jung élabore sur cet important concept du Soi. Cette notion rend compte à la fois de sa théorie analytique et du sens de l'existence humaine.

Le moi doit se soumettre à l'autorité du Soi. À travers des pertes et des deuils, les traditions de l'Orient parlent d'une mort nécessaire du pouvoir du moi. Dans la théorie analytique de Jung, il est plutôt question du sacrifice du moi, de ses buts et de ses valeurs afin d'adhérer à l'orientation du Soi. Les conflits que rencontre le moi le désillusionnent tout au plus, mais

jamais le thérapeute ne parle d'une annihilation de ce dernier.

Jung reconnaît progressivement le rôle capital du moi ou la responsabilité de l'individu qui est de créer de la conscience. Le Soi n'advient à la conscience que dans une coopération avec le moi. La conscience doit tenir compte des suggestions de l'inconscient mais le sens de ses manifestations doit être élucidé. L'émotion doit être objectivée afin de s'intégrer à la conscience, écrit-il en 1946 : « La thérapeutique a pour but le renforcement de la conscience. »⁴⁰

Le moi acquiert son autonomie en s'ouvrant à l'inconscient, sans toutefois trop lui céder. Il supporte le conflit des opposés sans se positionner pour un pôle ou l'autre. La solution au conflit est le fruit d'un dialogue qui tient compte du point de vue et de ce que propose l'inconscient. La relation du conscient et de l'inconscient est une dynamique dont les effets de l'un sur l'autre sont réciproques. Chaque entité en est modifiée. « L'inconscient ne fonctionne de façon satisfaisante que si le conscient remplit sa tâche jusqu'au bout. »⁴¹ Le Soi naîtra de cette conjonction des opposés. Ainsi, tout en conservant son autonomie, le moi est assimilé à une personnalité plus vaste, le Soi.

⁴⁰ C.G. Jung, La psychologie du transfert, p.136

⁴¹ G.W. 8, 568, cité par Élie G. Humbert, Jung, p.122

Le fait d'écrire ou de dessiner permet au sujet d'interroger les contenus de l'inconscient. Ce mode d'expression fournit l'espace nécessaire au moi pour réagir, pour prendre position. Le but est d'entrer en dialogue et non de rester passif à ce que révèle l'inconscient, comme le cite Jung dans son autobiographie : « Finalement, c'est toujours le conscient qui reste décisif, le conscient qui doit comprendre les manifestations de l'inconscient, les apprécier et prendre position à leur endroit. »⁴²

Sans le travail de la conscience, rien ne peut prendre forme, aucune potentialité ne devient manifeste, rien ne peut être exprimé. Le sens de la nature se révèle par la participation de l'homme de même que pour l'inconscient en nous qui, en quelque sorte, est un fragment de la nature. Ce sens est latent. Il ne s'actualise qu'en devenant conscient en nous de la même manière qu'un rêve ne devient une réalité objective qu'après avoir été intégré, sans quoi il risque d'être tenu pour une absurdité. La dignité de l'homme se traduit chez Jung par la haute valeur attribuée à la conscience. Dans son livre *Mysterium conjunctionis* écrit en 1955-1956, Jung affirme que l'on peut : « définir le moi comme une personnification relativement constante de l'inconscient lui-même [...]. Ce fut le premier jour du monde... lorsque ce complexe capable de conscience, le moi, reconnut et distingua le sujet et l'objet et se procura ainsi à lui-même l'être déterminé. »⁴³

⁴² C.G. Jung, *Ma vie*, p.218

⁴³ C.G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, Tome I, p.116

Avant de discuter la question du Soi tout au long de cette thèse, mentionnons en quelques mots la manière dont le moi entre en résonance avec le Soi.

L'anima et l'animus

Au cours de ses analyses et lors de sa propre confrontation avec l'inconscient entre 1912-1918, Jung, le thérapeute, observe un important système archétypique illustrant la relation au sexe opposé. Des personnages aux caractéristiques physiques et psychologiques opposés à celui du rêveur apparaissent dans sa psyché. L'anima est une représentation de la féminité qui surgit fréquemment dans les rêves des patients hommes alors que l'image de la masculinité, l'animus, est observable dans l'inconscient des femmes. Il ne s'agit pas de l'image fabriquée à partir d'un vécu en rapport avec la mère ou le père d'un individu pour ensuite se projeter sur autrui. Bien au contraire, il s'agit de quelque chose d'infiniment plus primitif. L'anima et l'animus se projettent dès le départ dans les relations de chacun avec ses parents. Marie-Louise Von Franz définit la notion d'anima de la façon suivante :

« L'anima est la personnification de toutes les tendances psychologiques féminines de la psyché de l'homme, comme par exemple les sentiments et les humeurs vagues, les intuitions prophétiques, la sensibilité à l'irrationnel, la capacité d'amour personnel, le sentiment de nature, et

enfin non des moindres, les relations avec l'inconscient. »⁴⁴

Ces caractéristiques évoquent la façon dont l'anima manifeste sa présence chez l'homme. L'humeur vacillante, les fantasmes érotiques, les impulsions de toutes sortes indiquant un désir de vivre sont principalement des manifestations qui affectent la psyché de l'homme.

Concernant l'animus, Jung en fournit une définition éclairante dans son ouvrage sur la *Dialectique du moi et de l'inconscient*, publié en 1928 où il écrit qu'il : « est quelque chose comme une assemblée de pères ou d'autres porteurs de l'autorité, qui tiennent des conciliabules et qui émettent ex cathedra des jugements raisonnables inattaquables. »⁴⁵

On reconnaît généralement l'animus chez la femme, à travers son discours, lorsqu'elle évoque ses opinions et ses convictions de même que son initiative et son impulsion à agir.

Ces composantes sexuelles permettent d'entrer en relation avec l'autre sexe. Cependant, ce pont vers l'autre offre aussi son lot de difficultés. Habituellement, l'anima provoque de l'irritation chez l'homme. La même chose vaut pour l'animus chez la femme. Cela rappelle les difficultés conjugales. D'autre part, ce couple d'opposés porte la

⁴⁴ C.G. Jung, *L'homme et ses symboles*, p.177

⁴⁵ C.G. Jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, p.182

promesse d'une complétude psychique. Chaque fois que le moi s'oriente d'une manière unilatérale, l'anima ou l'animus tente de relier ce dernier à ce qui est négligé ou laissé dans l'ombre. La figure de l'autre en soi désigne ce qui manque au moi pour vivre consciemment dans la totalité englobante du Soi. L'union du moi à ce qui est autre et complémentaire aboutit au dépassement d'une dualité. C'est l'accès à l'unité transcendante. L'anima et l'animus agissent donc comme médiateurs entre le moi et l'inconscient et, peu à peu, comme il le souligne dans son autobiographie, Jung exploite ce filon : « L'animus et l'anima devraient fonctionner comme un pont ou un porche acheminant vers les images de l'inconscient collectif, à l'instar de la persona qui constitue une espèce de pont vers le monde. »⁴⁶

Reconnaître l'ombre, ses refoulements ou encore ce qui est à développer, est une étape importante mais l'anima et l'animus sont des composantes plus intérieures, lesquelles nous permettent d'entrer en relation avec les caractères du sexe opposé et ainsi se mettre en contact avec le Soi. De sa propre expérience du rôle d'intermédiaire joué par l'anima, Jung relate dans ses mémoires : « C'est elle [l'anima] qui transmet au conscient les images de l'inconscient, et c'est cela qui me semblait le plus important. »⁴⁷

⁴⁶ C.G. Jung, Ma vie, p.451

⁴⁷ Ibid, p.217-218

Le Soi ne peut advenir sans une confrontation et une unification des opposés. Dans ses écrits sur l'alchimie,⁴⁸ Jung fait allusion au mariage du roi et de la reine pour exprimer cette unité du féminin et du masculin qui n'offre plus de contraires ou d'incompatibilités. Du côté de l'hindouisme, l'union du masculin et du féminin est symbolisée par le dieu Shiva et la déesse Shakti⁴⁹. Le taoïsme chinois est certainement la tradition qui met le plus d'accent sur ces suprêmes opposés avec, pour symbole, un cercle divisé en deux parties égales : l'une blanche, féminine, avec un point noir au centre; l'autre noire, masculine, avec un point blanc au centre. Ainsi, chacune de ces parties porte en elle son opposé.

Le refus du moi d'obtempérer à l'orientation du Soi entraîne la maladie psychique. Seule cette totalité plus vaste peut apporter un sens à l'existence. L'explication fondamentale de la dynamique psychique porte sur la relation du moi au Soi et cela occupera toutes les grandes œuvres de Jung à partir des années trente. L'individuation est la clé de voûte de l'œuvre jungienne. Elle traduit ce processus où l'on chemine vers le Soi. Il s'agit pour Jung d'établir une science empirique de l'âme.

Dans un article sur la phénoménologie du Soi, Christine Maillard⁵⁰ souligne que l'idée de l'Un, au fondement de toutes choses, que rapportent le platonisme et le néo-platonisme, est reprise par Jung à travers le concept du

⁴⁸ C.G. Jung, La psychologie du transfert, p.69-98

⁴⁹ Cercle de psychologie analytique de Montréal, Ouvrage collectif, Transformations, p.97-98

⁵⁰ Christine Maillard, « Phénoménologie du psychisme et vision du réel chez Carl Gustav Jung », Cahiers philosophiques de Strasbourg, p.71-81

Soi. L'approche jungienne permet de revoir ces anciennes doctrines dans le cadre d'une théorie psychanalytique où un dialogue s'installe entre la conscience de l'homme et l'inconnu qui l'habite, c'est-à-dire l'inconscient. La théorie de l'inconscient chez Jung, postulant un monde archétypique, pose du même coup l'hypothèse d'un sujet à deux niveaux, correspondant au moi et au Soi.

Ainsi, on remarque combien l'influence de la tradition kantienne est déterminante dans l'œuvre de ce pionnier de la psychanalyse. La théorie des archétypes n'est-elle pas l'analogie d'un monde nouménal à l'arrière-plan du monde phénoménal.

Jung réclame le statut d'empiriste puisque son activité scientifique porte sur les diverses représentations produites par l'imaginaire humain. L'observation de ces phénomènes psychiques, apparaissant à la conscience, décrit une approche phénoménologique. Pareille démarche ne pose son regard que sur les manifestations ou les faits psychologiques pour définir le psychisme. Lors d'une conférence à Vienne, en 1931, il affirme :

Tout ce dont nous prenons connaissance n'est fait que de matériaux psychiques. La psyché est l'entité réelle au suprême degré, puisqu'elle est la seule immédiate. C'est sur cette réalité du psychique que le psychologue doit s'appuyer.⁵¹

⁵¹ C.G. Jung, L'homme à la découverte de son âme, p.51

Dès 1912, Jung conçoit sa psychologie des profondeurs comme une science empirique de l'âme. Le psychisme dispose de formes générales a priori de la représentation. Le fait de ne prendre appui que sur le psychisme n'entraîne-t-il pas un subjectivisme radical?⁵² Jung s'en défend et maintient l'empirisme de sa méthode en explicitant la notion d'expérience comme étant universalisable. Celle-ci doit pouvoir se répéter chez tous les humains. Il cherche des constantes à travers les phénomènes psychiques. Rappelons-nous que dès son initiation au mystérieux monde de l'inconscient, Jung recherche des analogies symboliques afin de sortir de l'isolement. Il découvre l'alchimie occidentale qui le rattache enfin à une tradition, à l'histoire et donc à du collectif. Ce n'est qu'à partir de ce jour d'ailleurs qu'il pourra considérer son œuvre comme accomplie, dit-il, avec le *Mysterium conjunctionis*. Les observations psychiques dont Jung fait état ont pour condition de pouvoir participer largement à l'expérience humaine.

Il nous apparaît que Jung affirme, comme le fait Kant, ne pouvoir parler de la réalité en Soi. Il n'y a pas de lieu suprapSYCHIQUE mais seulement le filtre des images psychiques. Mais, à la différence de Kant qui ne considère que la conscience, Jung émet l'hypothèse qu'il existerait une partie inconnue de la psyché, une sphère indépendante mais agissante. L'inconscient est postulé. On ne connaît pas sa nature mais on ne peut le nier car il influence la conscience, il rend compte de faits psychiques. Jung tentera, nous le verrons plus loin, de démontrer que

⁵² Élie Humbert, Jung, p.99

l'inconscient est une psyché objective⁵³. Contrairement à la perspective freudienne⁵⁴ où l'inconscient est un épiphénomène ou qui a pour cause la conscience, Jung croit que l'inconscient possède sa pleine autonomie, sa finalité et sa créativité.

Notre hypothèse va encore plus loin. Nous croyons que l'empirisme de Jung, défini dans le cadre d'une approche phénoménologique, est trop restrictif ou trop prudent pour rendre compte pleinement de sa propre expérience intérieure. Depuis l'enfance, il reconnaît cet « autre » en lui-même, mais sa méthode de travail le restreint inutilement dans sa tentative de nous témoigner de ce qu'il appelle le « numineux ».⁵⁵ La démarche jungienne, disions-nous précédemment, où l'approche phénoménologique est volontairement mise à l'avant-plan, s'avère en fait une voie mystique. Jung déclare dans son autobiographie, *Ma vie*, que l'individuation est une *unio mystica*.⁵⁶ Il dit avoir découvert chez Saint Jean de la Croix, dans son traité sur *La Nuit Obscure*, la meilleure description occidentale de l'union des contraires.⁵⁷ Cependant, afin de rejoindre l'homme contemporain, Jung s'oblige à une description la plus proche possible d'une réalité bien humaine plutôt qu'une approche poétique ou esthétique qu'il privilégie entre 1912-1919. Il écrit à ce sujet :

⁵³ Marie-Louise Von Franz, Un mythe en notre temps, p.73

⁵⁴ Ibid, p.69-80

⁵⁵ Numinosum. Terme de Rudolph Otto (dans le Sacré 4), formé à partir du latin numen (être surnaturel), pour désigner ce qui est indicible, mystérieux, terrifiant, tout autre, la qualité dont l'homme fait l'expérience immédiate et qui n'appartient qu'à la divinité. C.G. Jung, Ma vie, p.459

⁵⁶ C.G. Jung, Ma vie, p.387

⁵⁷ C.G. Jung, Les racines de la conscience, p.554

... j'ai entrepris l'essai vain d'une élaboration esthétique de mes phantasmes; mais il n'a jamais été terminé. Je pris conscience de ne pas avoir parlé jusque là la langue qu'il fallait et de devoir encore la traduire... J'avais compris que tant d'imagination nécessitait un terrain solide, et que je devais tout d'abord revenir entièrement dans la réalité humaine. Cette réalité, pour moi, était la compréhension scientifique. Il me fallait tirer des conclusions concrètes des connaissances que l'inconscient m'avait transmises...⁵⁸

Jung demeure fidèle à une approche empirique mais cette limite le trahit ou cause de l'incompréhension. Voyons maintenant la conception que Jung se fait du psychisme.

⁵⁸ C.G. Jung, Ma vie, p.219

c) L'inné et l'acquis

Au début de ses recherches sur le fondement de l'archétype, soit en 1912, Jung s'interroge sur le statut de l'archétype. Est-il inné ou acquis? Il croit d'abord en la formation d'images mythiques transmises de génération en génération par des processus héréditaires. Les représentations collectives seraient alors innées.

L'érudition de Jung lui est nécessaire pour appuyer sa théorie des archétypes puisque, pour la démontrer, il faut étudier presque toutes les sociétés humaines et toutes les religions. Cependant, sans y avoir recours, pensons-nous, on n'a qu'à fouiller la littérature, les histoires de tous genres depuis le début des temps, pour s'apercevoir qu'il n'y a qu'une famille humaine et que nous avons tous, les mêmes instincts, les mêmes désirs et les mêmes rêves. L'unité du genre humain est admise chez plusieurs mais Jung l'envisage certainement d'une manière plus structurée. Plus important que ça cependant, quant à ce qui détermine ce qui est proprement humain pour plusieurs mystiques, c'est de reconnaître que la conscience de chacun choisit son destin, malgré que cette affirmation soit généralement mal reçue. Du côté de l'Orient, à tout le moins, le karma ou le destin de l'âme n'est pas le fait du hasard. Nous ne sommes pas, les êtres humains, des marionnettes. Ce n'est pas un dieu extérieur à nous qui décide de notre sort mais l'âme en nous.

Selon Jung, contrairement aux images souvenirs de l'inconscient personnel qui sont vécues par le sujet, les archétypes de l'inconscient collectif ne révèlent rien de leur savoir ancestral tant qu'ils ne sont pas activés ou vécus par l'individu. Face à une situation archétypale, l'énergie psychique peut alors éveiller des images mythologiques.

C'est donc à une conception structurelle de l'archétype que le médecin de Zurich se rallie de façon définitive. À ce compte, les contenus collectifs ne sont pas personnellement acquis. Notre appareil psychique, plus précisément la structure héritée du cerveau, détient des possibilités congénitales. Donc, des images types peuvent se renouveler partout et constamment. C'est maintenant la reproduction d'une condition de possibilité de représentations qui est transmissible : « ... je n'affirme nullement la transmission héréditaire de représentations, mais uniquement la transmission héréditaire de la capacité d'évoquer tel ou tel élément du patrimoine représentatif. Il y a là une différence considérable. »⁵⁹ L'archétype se définit alors comme un *pattern* qui, au cours du temps, va se dévoiler, mais dont le fondement par ailleurs est a-temporel ou trans-historique.

Le livre *Métamorphoses de l'âme et ses symboles* traduit fidèlement cet aspect voulant que ce qui est transmis par hérédité, ne soit pas les représentations mais les possibilités de représentations. Si des thèmes mythiques se

⁵⁹ C.G. Jung, La psychologie de l'inconscient, p. 119

rencontrent partout dans le monde en des formes identiques, cela tient des potentialités de notre patrimoine représentatif :

Il ne s'agit pas de représentations héritées, mais d'une disposition innée à former des représentations analogues, c'est-à-dire des structures universelles identiques de la psyché que j'ai plus tard appelées : inconscient collectif. J'ai appelé archétypes ces structures. Elles correspondent au concept biologique de « *pattern of behaviour*.⁶⁰

Plusieurs recherches contemporaines sur le comportement animal rejoignent les observations de Jung sur le comportement humain. Beaucoup de penseurs de l'éthologie proposent que le contenu d'une image primordiale n'apparaisse que s'il y a une mise en situation avec une expérience consciente.

Pensons aux travaux de Konrad Lorenz sur les oies.⁶¹ À la naissance, un oison par exemple ne possède pas une image innée de sa mère car il s'agirait ici d'un contenu. Toutefois, en entrant en relation avec la mère, on s'aperçoit par la réponse déclenchée de l'oison que le comportement de celui-ci est doté d'une structure a priori ou pré existante que l'expérience vient remplir. Yolande Jacobi, à ce sujet, cite cette étude :

⁶⁰ C.G. Jung, « L'inconscient collectif », p.22

⁶¹ Konrad Lorenz, Trois essais sur le comportement animal et humain, 240 p.

De nombreux biologistes et zoologues, parmi lesquels il faut citer Schneider, Hediger, Lorenz, Vexkeil, Alverdes, sans oublier le grand savant bâlois Portmann, ont confirmé dans le domaine psychique et animal les découvertes faites par Jung dans le domaine psychique et spirituel. Lorenz, par exemple, parle de schémas préformés innés, déterminant l'attitude et les réactions instinctives des animaux et des hommes, il insiste comme Jung sur le fait que, pour l'homme, il ne s'agit pas d'images innées, mais, de virtualités, de potentialités innées capables de créer des images qui prennent alors des formes infiniment variées selon la nature et l'expérience des individus.⁶²

Après 1935, l'option de Jung pour une conception structurelle est claire; ce qui est inné, c'est le *pattern*, la forme et non le contenu :

L'archétype est en lui-même un élément vide, formel, qui n'est rien d'autre qu'une *facultas praeformandi*, une possibilité donnée a priori de la forme de représentation.⁶³

Terminons sur ces précisions en n'oubliant pas de souligner combien la théorie jungienne, malgré le parallèle avec le schème structural des éthologues, dépasse de beaucoup ce dernier. La différence s'articule là où l'archétype réclame un sens, ce qui n'est pas le cas chez Platon, comme en fait foi ce passage :

⁶² Michel Cazenave, *La synchronicité, l'âme et la science*, p. 39

⁶³ C.G. Jung, *Les racines de la conscience*, p.111

... à l'intérieur des limites de l'expérience psychique l'inconscient collectif prend la place du royaume platonique des idées éternelles. À la place de ces modèles qui donnent forme à des choses créées, l'inconscient collectif, à travers ses archétypes, constitue la condition apriori pour l'assignation de sens.⁶⁴

À partir de ces considérations sur la théorie des archétypes, il convient maintenant de préciser davantage ce qui caractérise la pensée jungienne par rapport à la psychologie traditionnelle ou mieux son opposé, le comportementisme. Le courant de pensée comportementiste, par son opposition à la pensée jungienne, nous permettra de faire un pas de plus dans la compréhension du psychisme chez Jung. Cette étape nous sera nécessaire afin de discuter ultérieurement de l'archétype de Dieu.

⁶⁴ C.G. Jung, « L'inconscient collectif », p.25

d) Jung et le béhaviorisme

Le courant de pensée béhavioriste⁶⁵ selon lequel l'enfant arrive au monde *tabula rasa* est somme toute bien éloignée de la psychologie de Jung. L'homme apprend effectivement par le contact et l'influence du monde extérieur, mais on ne peut réduire son apprentissage qu'à cela. Bien des aptitudes sont encodées en nous dès la naissance. C'est ce que Jung qualifie d' « héritage archétypique » comme nous l'avons vu précédemment. Le cycle de la vie humaine, comme le souligne l'analyste jungien Anthony Stevens,⁶⁶ est d'ordre archétypal comme avoir une mère, un père, s'adapter à son milieu, traverser les difficultés de l'adolescence, accéder au monde adulte, trouver sa place dans la société, assumer différentes responsabilités, vieillir et enfin se préparer à sa mort.

Lorsque le milieu est carencé et ne peut offrir l'appui nécessaire pour répondre à une visée archétypale, le développement de l'individu en sera affecté, ces phases typiques de la croissance étant gravées dans notre constitution psychique, selon Jung. On y retrouve les grandes phases de la vie exprimées symboliquement.

Que des processus physiologiques sous-tendent nos transformations physiques, de l'enfance à la vieillesse, cela va de soi pour l'opinion commune, mais Jung va plus loin : une détermination génétique accompagne aussi nos

⁶⁵ Anthony Stevens, Jung l'œuvre-vie, p.64

⁶⁶ Ibid, p.65

transformations psychologiques. Il existe autant d'archétypes que de situations typiques de la vie. Des tragédies grecques à la littérature moderne en passant par le théâtre et le cinéma d'aujourd'hui, il y a dans ces œuvres un discours qui rejoint une réalité commune de l'humanité. Nous avons des modèles de comportements instinctifs, c'est-à-dire que nous avons des façons semblables de réagir à certains événements. Mais, du même coup, nous avons en commun des modes de représentations du monde :

De même que les instincts incitent l'homme à une conduite de vie spécifiquement humaine, de même les archétypes contraignent la perception et l'intuition à des formations spécifiques et humaines. Les instincts et les archétypes constituent l'inconscient collectif [...] De par sa nature, l'instinct est un phénomène collectif, c'est-à-dire général et régulier, qui ne concerne pas l'individualité de l'homme. Les archétypes de la représentation ont la même qualité que les instincts; ce sont également des phénomènes collectifs. Je suis persuadé que l'on ne peut traiter la question psychologique de l'instinct en dehors de celle des archétypes car l'une conditionne l'autre.⁶⁷

Dans le psychisme donc, les opposés se partagent entre les instincts et les archétypes.⁶⁸ Nous sommes prédéterminés autant par nos émotions que nos représentations. Face à la

⁶⁷ C.G. Jung, « L'inconscient collectif », p.22-23

⁶⁸ Marie-Louise Von Franz, Nombre et temps, p.28

mort ou dans une rencontre avec l'autre sexe par exemple, nous avons des réactions instinctives, sous forme d'émotions, que l'on peut reconnaître sur le plan corporel. Marie-Louise Von Franz parle de l'angoisse, de l'amour ou de l'enthousiasme qui s'accompagnent bien sûr, chez chacun, d'effets physico-chimiques tels que des tremblements, des battements de cœur et des sudations. Par contre, à l'opposé de l'instinct, se trouve l'archétype qui lui, conditionne nos représentations symboliques. La forme et le sens de nos pulsions apparaissent avec l'image archétypale. L'instinct et l'archétype sont deux opposés mais ils sont toutefois les deux pôles d'une même énergie psychique. Un phénomène instinctuel se tourne naturellement vers le pôle corporel alors que l'accent est mis sur le pôle archétypique lorsqu'une idée nous obsède.

La constatation des polarités de l'énergie psychique nous permet de mieux comprendre pourquoi Jung parle d'un instinct religieux. Il croit que, tout comme l'instinct sexuel, l'homme serait aussi poussé par des besoins de créativité, de réceptivité, de compréhension philosophique ou religieuse.

e) Conclusion

Dans ce premier chapitre, nous nous sommes penchés sur la théorie du psychisme chez Jung et l'approche empirique qu'il préconise afin de nous introduire à la question du Soi.

La découverte majeure du psychiatre est d'avoir démontré, à l'aide d'analogies symboliques, que l'imaginaire humain possède des caractéristiques générales. Il y a en nous des formes a priori de la perception. L'expression mythique, à travers ses multiples variations, révèle des structures universelles. Ces représentations font partie de nos schèmes de pensée. Jung nomme archétypes ces formes générales de la perception psychique.

À partir de ses connaissances sur le psychisme humain, Jung se donne pour directives de ne considérer que les représentations archétypales. La méthode qu'il préconise se borne à l'observation des faits psychologiques. Ce qui est au-delà de l'image psychique nous est inaccessible. Doivent être tenues à l'écart, toutes considérations philosophiques ou spéculations métaphysiques à partir d'un fait psychologique.

Malgré cette position ferme de la part de Jung, on remarque au fil de ses écrits, surtout vers la fin des années 1940, un élargissement de sa pensée. À plusieurs reprises, l'auteur témoigne d'un riche vécu concernant son

expérience du Soi. Il nous parle d'une étrange force qui l'habite, d'une énergie supérieure en lui. Il définit le Soi comme une intuition, une voix intérieure, une poussée en lui-même qui échappe au contrôle conscient. Une pareille définition du Soi se rapproche aisément, pour notre part, des commentaires de bien des mystiques connus, autant en Orient qu'en Occident.

Ces considérations sur la théorie des archétypes nous ont permis d'avancer dans notre réflexion critique qui questionne l'approche empirique de Jung et le cadre théorique qu'il s'est fixé. L'auteur peut-il, à l'intérieur de ces limites, donner toute l'extension voulue à sa définition du Soi? Il semble qu'à ce moment-ci de l'exposé, nous assistons à un dépassement du seul fait observable en tant qu'image psychique.

Poursuivons maintenant notre démarche concernant l'exploration symbolique afin de préciser davantage l'expérience du Soi chez Jung.

II L'INDIVIDUATION

a) La connaissance de soi

C'est en 1912 que Jung plonge dans les eaux de l'inconscient comme nous l'avons vu plus haut. Mais, cette année est importante aussi pour une autre raison : elle marque le point de rupture avec la pensée freudienne comme nous le verrons.

Jung publie cette même année un ouvrage dense et hermétique, ayant pour titre : *Métamorphose de l'âme et ses symboles*. Il y fait le récit et l'étude des rêveries d'une jeune schizophrène, Miss Miller, qui lutte pour son autonomie ou encore pour se relier à son inconscient et enfin joindre des opposés en conflit. Dans un texte antérieur de 1908 sur « Le contenu de la psychose », ⁶⁹ Jung affirmait que d'une façon similaire à ses observations concernant le rêve, le psychisme d'un individu atteint d'une maladie mentale démontre qu'un mécanisme de compensation est à l'oeuvre. Malheureusement, chez le schizophrène, très souvent, ce dernier n'arrive pas à trouver l'attitude lui permettant d'intégrer ses rêves et ses fantasmes.

L'étude de la schizophrénie amène Jung à sa notion d'inconscient collectif, une idée qui lui était aussi apparue en rêve trois ans avant sa rupture avec Freud, soit en 1909. Adoptant sans réserve les observations de Freud sur les traumatismes passés, Jung constate également que

⁶⁹ C.G. Jung, Psychogenèse des maladies mentales, p.195-220

d'autres contenus à part ceux-ci apparaissent à la conscience. Il constate simplement que des contenus communs font partie de l'imaginaire humain. Ces phénomènes psychiques, bien sûr, s'observent dans nos rêves et ils sont aussi projetés ou représentés dans des motifs mythologiques typiques que l'on retrouve dans la psychologie des religions. Afin d'identifier ces formes mythologiques, Jung parle d'abord, en 1917, de « dominantes de l'inconscient collectif » et ensuite « d'archétypes » en 1919.⁷⁰

Le point de vue épistémologique de Freud traduit une vision déterministe causale alors que la perspective jungienne est probabiliste et prospective.⁷¹ Rechercher la cause d'un complexe suscite moins d'intérêt pour Jung que l'évaluation de sa visée ou sa finalité puisque la totalité d'une personne dépend de son appartenance au genre humain et non pas uniquement à l'histoire passée de l'individu. Enfin, une double approche causale et prospective lui semble mieux appropriée pour aborder le fonctionnement du psychisme. Dans un texte de 1914, sur la « Compréhension des processus pathologiques en psychologie »,⁷² le contenu témoigne de la nécessité d'attirer tout autant l'attention sur ce qu'un individu néglige que sur la finalité d'une problématique ou ce qui demande d'être assimilé par la conscience. Si le complexe est pathologique pour Freud, il est sain pour Jung puisque de nouvelles possibilités d'accomplissement sont en jeu.

⁷⁰Viviane Thibaudier, « Genèse de la notion d'archétype dans la pensée de C.G. Jung », p.3-13

⁷¹Marie-Louise Von Franz, Un mythe en notre temps, p.78-79

Raymond Hostie, Du mythe à la religion, p.76-98

⁷²C.G. Jung, Psychogenèse des maladies mentales, p.221-238

Jung poursuit sa réflexion et il se rend à l'évidence que nous portons l'histoire ou l'expérience ancestrale de l'espèce humaine en nous et, tout comme le corps obéit à un principe d'homéostasie, le psychisme, parallèlement, cherche à maintenir son équilibre. Pour ce faire, le Soi réagit par rapport à l'attitude consciente. Dès lors, le dynamisme de la psyché suppose une intelligence de la part du Soi, c'est-à-dire une direction, une visée, une finalité. Cela n'incite pas à opter pour un but prédéterminé mais, chose certaine, l'inconscient possède sa pleine autonomie. Dans une lettre du 15 avril 1948 à J.A. Howard Ogdon, en parlant du yoga et des autres pratiques mystiques, Jung fait observer que l'inconscient tend à compenser la dissociation psychique dans le cas même d'une maladie mentale comme la schizophrénie. Ainsi, dit-il :

...Ce qui se passe alors doit être interprété comme une tentative d'auto-guérison déterminée par sa finalité même, car il s'agit d'un processus compensatoire déclenché sous l'effet de la dissociation mentale du schizophrène.⁷³

Dans un excellent ouvrage sur la pensée de Jung, de Yolande Jacobi : *Complexe, archétype et symbole*,⁷⁴ l'auteure explique le rapport du conscient et de l'inconscient en présentant quatre attitudes menant à la libération de l'influence négative d'un complexe sur la conscience. Il y a d'abord l'ignorance du complexe, ensuite l'identification

⁷³ C.G. Jung, *Correspondances*, Tome II, p.261-262

⁷⁴ Yolande Jacobi, *Complexe, archétype, symbole*, p. 20

à ce dernier, troisièmement la projection et enfin la confrontation. Seule la confrontation, c'est-à-dire l'échange, le dialogue ou l'expression artistique afin de le rendre conscient, peut être salvatrice. Toutefois, cette attitude demande du courage. L'intégration est ce qu'il y a de plus difficile. Les alchimistes l'exprimaient en disant qu'il faut fixer le volatil. Pour sa part, Yolande Jacobi affirme que :

Une des causes les plus fréquentes des complexes est le prétendu conflit moral, c'est-à-dire l'incapacité apparente d'affirmer la totalité de son être.⁷⁵

Dans une perspective jungienne, se connaître soi-même signifie que l'on vise une compréhension empirique de sa propre nature humaine. On veut connaître l'individu dans sa totalité. Pour ce faire, nous devons observer le dynamisme de l'inconscient. Les manifestations oniriques sont pour Jung les plus révélatrices dans une étude sur le psychisme humain.

L'apport de Jung à la psychanalyse offre l'analogie d'une véritable révolution copernicienne, ce que souligne à juste titre le philosophe français Élie Humbert.⁷⁶ Dans les théories traditionnelles sur le développement psychologique, on mise sur la formation d'un moi solide ayant une bonne capacité d'adaptation. Ce point est certes valable, même pour Jung, mais en tenant compte avec ce

⁷⁵ Ibid, p.20

⁷⁶ Elie Humbert, L'homme aux prises avec l'inconscient, p.69

dernier que le moi n'est plus ou n'est pas le centre du système psychique. Le Soi est plutôt l'agent premier. C'est la *circumbulatio*, l'ego tournant autour du Soi. L'accomplissement d'un individu serait la réalisation du Soi en lui-même; Jung donne l'appellation « d'individuation », dans les années trente, à ce processus d'assimilation du Soi par la conscience. Une différenciation progressive du moi et du Soi aura lieu de sorte que peu à peu une coopération s'installe entre la conscience et cette part mystérieuse de l'inconscient.

Ce dialogue conscient/inconscient sera exploré chez Jung par l'étude du rêve qui l'amène au constat suivant : un principe d'autorégulation est à l'œuvre dans le psychisme. Mentionnons ici que ce principe n'est pas un absolu. Mais de tous ses écrits, peut-on dire à la suite d'Élie Humbert,⁷⁷ c'est là ce qui se rapproche le plus d'une théorie du psychisme. Le rapport de l'inconscient au conscient est presque toujours compensatoire, c'est-à-dire qu'il vise à retrouver un équilibre. Conjonction et dissociation sont les termes clés de cet enjeu. Une vie psychique équilibrée signifie un dialogue souple entre l'attitude du moi conscient et ce que l'inconscient fournit comme informations et orientations possibles :

... les manifestations de l'inconscient collectif ont par rapport à la situation consciente un caractère compensateur, c'est-à-dire que grâce à elles, une vie consciente unilatérale, inadaptée, voire

⁷⁷ Élie Humbert, *Jung*, p.35-42

dangereuse, devrait être remise en équilibre.⁷⁸

Ainsi, l'énergie psychique suppose une tension constante entre diverses forces d'opposition en nous-mêmes, telle l'autorégulation du conscient et de l'inconscient. Déjà, chez les Grecs, Héraclite se représentait le cosmos comme une lutte des contraires dans le monde de la nature. Les forces opposées de la nature, disait-il, sont à la fois antagonistes et complémentaires. L'harmonie des contraires maintient l'univers et lui permet de se tenir debout. Il affirme que la source de toutes choses est un principe d'opposition :

La naissance et la conservation des êtres sont dues au conflit des contraires qui s'opposent : Dieu, dit-il, est jour et nuit, hiver et été, guerre et paix, surabondance et famine; les choses froides deviennent chaudes, et le chaud se refroidit; le droit et la courbe, le bien et le mal sont une seule et même chose; de sorte que, si le conflit n'existait pas, l'univers serait détruit :⁷⁹

Pour Héraclite toujours, le conflit primordial n'a rien de destructeur. C'est un rapport de compensation. Le dynamisme de la nature tend à l'équilibre. L'harmonie des contraires est à chaque instant contrôlée par un ordre supérieur. En somme, la totalité du réel est à la fois unité et multiplicité. L'unité du monde ou la substance de

⁷⁸ C.G. Jung, « L'inconscient collectif », p.17

⁷⁹ Roger Caratini, La philosophie, Tome I, p.51

l'univers est définie par la présence d'un feu éternellement vivant. La multiplicité, quant à elle, comprend toutes les déterminations particulières, tous les changements engendrés par le feu éternel en vertu de l'action du principe d'opposition. Ainsi, pour Héraclite, l'unique Dieu est le feu vivant, substance de l'univers, et la seule morale possible consiste à s'identifier à la loi générale de l'univers.

Dans le cadre de la psychologie jungienne proprement dite, l'équilibre d'une personne signifie l'union en elle-même de ce qui s'oppose au départ. Soulignons ce fait important; l'opposition dont parle Jung vise l'accord avec soi-même. Il ne s'agit pas d'une opposition entre l'homme et Dieu. Le préjugé chrétien concernant le péché originel nous coupe de Dieu alors que ce n'est pas le cas dans la mystique hindoue et bouddhiste⁸⁰ ou amérindienne⁸¹. Le moine Pélage,⁸² au 5^e siècle, s'opposait à Augustin, affirmant que l'homme n'est pas pécheur, qu'il n'est pas séparé de Dieu, donc de lui-même. Une illustration simple de la psychologie jungienne, par exemple, concerne cet individu où les caractéristiques masculines sont dominantes chez lui. Son cheminement l'incitera alors à s'ouvrir davantage à ses émotions, son intuition, sa réceptivité ou encore son empathie pour autrui qui sont davantage l'expression du féminin. De même, un type extraverti sera appelé à développer son côté introverti; également, un candidat impatient et agressif devra prendre en considération ses frustrations afin de faire la paix avec lui-même.

⁸⁰ Bede Griffiths, *Une nouvelle vision de la réalité*, p.115-138

⁸¹ Joseph Campbell, *Les Mythes à travers les âges*, p.31-54

⁸² Roger Caratini, *Philosophie Religions*, p.113-114

Le rapport au sexe opposé ou l'union de l'homme et de la femme est une des plus hautes représentations symboliques de la complétude du Soi. C'est l'allégorie du roi et de la reine exposée par Jung dans son remarquable ouvrage sur *La psychologie du transfert*. D'autres couples d'opposés sont abondamment rapportés dans le livre *Mysterium conjunctionis* tels que le corporel/spirituel, le couple gauche/droit, la bienfaisance/méchanceté, etc.

Revenons au point de vue religieux. Dans un texte de Marie-Louise Von Franz, sur le processus d'individuation, l'auteur rapporte que bien des rituels de différents peuples ont pour but la relation et parfois la réconciliation de la sphère consciente chez l'homme avec ce que ceux-ci appellent pour symboliser le Soi, le « daimon », le « dieu intérieur » ou le « petit homme en Soi »⁸³. La voie à suivre pour ces peuples est la réceptivité aux messages de l'âme.

Veiller à ne pas se dissocier de cette partie inconnue de la psyché serait donc crucial. Pour Jung cependant, à la lumière de ses expériences propres, il est d'égale importance de ne pas se laisser submerger par les contenus de l'inconscient. Il nous faut donc analyser, discuter et objectiver les manifestations psychiques afin de les ramener à des analogies connues et ainsi mieux les assimiler.

Ainsi, disions-nous, le rôle du Soi est capital puisqu'il est régi par un principe de finalité, ce qui nous

⁸³ C.G. Jung, *L'homme et ses symboles*, p.161

éloigne non seulement du béhaviorisme mais encore de Freud, comme nous l'avons vu précédemment. Si ce dernier édifie sa pensée psychanalytique dans le cadre d'un strict déterminisme causal, Jung opte plutôt pour une approche téléologique des phénomènes psychologiques. Puisque l'inconscient compense l'unilatéralité de la conscience, l'attention se porte sur ce qui est négligé. Déjà, en 1916, Jung est formel quant à l'insuffisance des méthodes causales en psychologie :

La causalité est seulement un principe et la psychologie ne peut être épuisée à l'aide des seules méthodes causales car l'esprit (psyché) vit également de buts.⁸⁴

Le complexe est indicateur d'un conflit, de quelque chose d'incompatible ou d'inassimilé mais il est aussi un stimulant de nature à créer de nouvelles possibilités d'accomplissement.

Le traitement thérapeutique chez Jung dépend de l'individu. Dans certains cas, une cure des symptômes suffit alors que pour d'autres, on vise le développement de la personnalité. Ne chercher que les causes d'une pathologie peut s'avérer destructeur, en ce sens qu'il ne faut pas, par faute de réceptivité, freiner les forces qui oeuvrent à la guérison.

On ne peut traiter de la même manière une crise de la quarantaine et une difficulté vécue en bas âge. Donc, comme

⁸⁴ C.G. Jung, The Structure and Dynamics of the Psyche, C.W. VIII, Princeton University Press, 1972, n.38, p.437, trad. par Marie-Laure Grivet « La synchronicité, une rêverie épistémologique », p.42

nous le disions précédemment, on cherchera aussi ce qui est négligé, toujours en tenant compte que la névrose a un but, qu'elle est une tentative pour compenser une attitude unilatérale face à la vie.

Après nous être penché sur sa théorie psychique, abordons maintenant l'expérience intérieure de Jung. Nous chercherons à comprendre cette orientation nouvelle chez le thérapeute. Celui-ci entreprend un véritable travail de pionnier à cette époque charnière, vécue en solitaire, suivant sa rupture avec Freud.

b) L'expérience chamanique

Après s'être distancié du mouvement psychanalytique international de l'époque dont il était le président, entre 1909-1913, et après avoir quitté sa chaire de professeur d'université, Jung fait face à l'inconnu. Sa démarche personnelle le conduit vers une conception de l'inconscient que nul n'a encore élaborée. Bien que ce processus intérieur intense ait été vécu et connu, jamais on n'a tenté de le traduire dans un langage scientifique ou psychanalytique. Jung ne peut donc se rattacher à du connu. Entre 1913 et 1916, une tension constante l'habite. Après avoir supposé une perturbation psychique chez lui et passé au peigne fin l'analyse de son histoire passée, il ignore toujours ce qui lui arrive. Il écrira plus tard à propos de ce période :

Je vivais continuellement dans une tension extrême et j'avais souvent l'impression que des blocs gigantesques se précipitaient sur moi.⁸⁵

Pareille pression intérieure l'oblige à donner la parole aux rêves, aux fantasmes de toutes sortes et aux visions envahissantes surgissant de l'inconscient. Le risque ici était, bien sûr, de voir submerger sa conscience. L'énorme tâche sera donc d'interpréter et encore d'assimiler ses énergies. Ainsi, afin d'obliger l'émotion à prendre forme, Jung doit utiliser différents médiums tels que le dessin, l'écriture et la sculpture à

⁸⁵ C.G. Jung, Ma vie, p.206

certaines moments. Cette pratique, déclare-t-il, fut d'un intérêt vital afin de permettre à l'émotion de trouver une voie d'expression : « Si je ne le faisais pas, je risquais qu'elle s'empare de moi. »⁸⁶

L'intensité de ce vécu, qui remonte aux coutumes archaïques du chamanisme, comme le relate Marie-Louise Von Franz,⁸⁷ témoigne de l'initiation à l'autre monde ou au monde de l'esprit des ancêtres. Jung écrit en 1954 :

L'expérience numineuse du processus d'individuation est, au niveau archaïque, l'affaire du chamane et du *medecine-man*, puis plus tard du médecin (dans le cadre de la médecine sacrée antique), du prophète et du prêtre, et enfin, au stade de la civilisation, celle de la philosophie et de la religion.⁸⁸

Précisons encore ici ce que Jung entend par expérience religieuse : le Soi est la signification psychologique de l'idée de Dieu. C'est une réalité psychique, universelle ou collective qui dépasse le moi. C'est une réalité qui s'expérimente et en cela, elle est psychologiquement vraie. Le religieux se définit comme l'attitude de la conscience qui a été transformée par l'expérience du numineux, c'est-à-dire que la conscience s'est soumise au Soi : « ... la transformation est un miracle qui ne peut s'accomplir sans l'aide de Dieu. »⁸⁹

⁸⁶ Ibid, p.208

⁸⁷ Marie-Louise Von Franz, *C.G. Jung*, p.117

⁸⁸ C.G. Jung, *Les Racines de la conscience*, p.357

⁸⁹ C.G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, tome II, p.28-29

Ce fut une période de vie très éprouvante pour le sage de Kuschnacht. Cependant, cette pratique fut des plus instructives :

Je mis le plus grand soin à comprendre chaque image, chaque contenu, à l'ordonner rationnellement - autant que faire se pouvait - et surtout, à le réaliser dans la vie. Car c'est cela que l'on néglige le plus souvent. On laisse à la rigueur monter et émerger des images, on s'extasie peut-être à leurs propos mais le plus souvent, on en reste là.

⁹⁰

Ce passage définit ce que Jung entend par l'imagination active. C'est le plus ancien et le plus efficace des dialogues, dit-il dans ce même texte. Cette forme de dialogue surpasse le rêve parce qu'elle permet au sujet un contact plus direct avec l'inconscient, de sorte que l'implication émotionnelle est plus assumée.

Cela signifie qu'on ne se limite pas ici à la contemplation d'une image psychique. Une démarche honnête et ferme exige un véritable entretien avec l'image ou le fantasme inconscient. Un dialogue réel s'installe avec des réactions intérieures tout aussi réelles. Et dès qu'une authentique conversation a lieu entre des opposés, le sujet conscient s'en trouve modifié de même que les dynamismes inconscients.

⁹⁰ C.G. Jung, Ma vie, p.224

S'expliquer avec le Soi et le réaliser dans sa vie est affaire d'honnêteté, d'intelligence et de courage. Autant dans sa vie personnelle qu'au contact avec ses patients, Jung, qui ne croit pas aux techniques en thérapie, considère l'imagination active comme le plus haut éveil, c'est-à-dire le meilleur moyen pour devenir plus conscient. L'approche de Jung est non directive. Il n'y a pas de programme donné ou de marche à suivre. L'inconscient dicte la voie. Au début de sa confrontation avec l'inconscient, souffrant d'absence de repères, le maître de Zurich lâche prise et déclare : « J'ignore tout à un tel degré que je vais simplement faire ce qui me vient à l'esprit. »⁹¹

Deux mots clés déterminent ce cheminement intérieur; interpréter et intégrer. On interprète d'abord les images qui jaillissent de l'inconscient pour ensuite les intégrer par un comportement approprié, tenant compte de ce que suggère l'inconscient.

⁹¹ Ibid, p.201

c) L'objectivité psychique

Au cours de sa confrontation avec son monde intérieur, Jung a la nette impression, conformément d'ailleurs à l'expérience des chamanes, d'entrer au pays des morts et d'y rencontrer des esprits guides.⁹² À l'état de veille, à l'intérieur de son imaginaire propre, il fait la connaissance de ce qui d'abord lui apparaissait dans ses rêves ou encore dans ce genre de scènes associées aux récits mythiques. Nous sommes loin de ce qui est reconnu par la science. L'irrationalité de ce vécu touche au mystère; elle est le propre d'une expérience du numineux. Jung rapporte de ses patients qui ont eu ce type d'expérience : « C'était une grâce de Dieu... Peu importe ce que le monde pense de l'expérience religieuse. Celui qui l'a éprouvée, possède un trésor inestimable et une source qui dispense un sens élevé à la vie ».⁹³

L'irrationnel est cette luminosité se définissant comme le rapport vital aux archétypes. La valeur d'une telle expérience ne peut être corroborée par des arguments logiques. Toujours dans ce même ouvrage sur la psychologie et la religion écrit en 1940, Jung affirme : « Il n'y a pas moyen de discuter l'existence de l'expérience religieuse, parce qu'elle est absolue, c'est-à-dire immédiate. On peut tout au plus affirmer qu'on ne l'a jamais eue. Le

⁹² Marie-Louise Von Franz, Son mythe en notre temps, p.117-140

⁹³ C.G. Jung, Psychologie et religion, p. 190

contradicteur répliquera : Je regrette infiniment, mais moi je l'ai éprouvée. Et la discussion sera close ». ⁹⁴

Le sens d'une telle expérience a plus de valeur qu'une théorie scientifique pour Jung puisque le symbole est plus apte à expliquer la vie. C'est la raison pour laquelle Jung voit dans la mythologie religieuse un symbolisme psychologique qui est à même d'exprimer le processus vital de l'inconscient. Les religions sont alors instructives quant au comportement de l'homme.

Un des personnages principaux de cette aventure est Philémon. Son enseignement est capital pour Jung. Ce précieux guide lui fait comprendre l'autonomie de la psyché, sa réalité, et du même coup les limites du moi. En somme, Philémon fait voir à Jung que le moi n'est pas le créateur de toutes ses pensées :

Si tu vois des hommes dans une pièce,
tu ne prétendrais pas que tu les as
faits ou que tu es responsable d'eux
m'enseignait-il. C'est de la sorte
qu'il m'apprit petit à petit
l'objectivité psychique, la réalité
de l'âme. ⁹⁵

Une fois de plus, Jung constate tout au long de ses conversations avec Philémon, qu'effectivement, une intelligence intuitive en lui-même dépasse la connaissance de son propre moi. Il discerne alors au cours de ses

⁹⁴ Ibid, p. 188

⁹⁵ C.G. Jung, Ma vie, p.213

échanges, des dires auxquels jamais il n'avait pensé, dont il n'avait pas connaissance et même des propos allant à l'encontre de ses propres opinions.

Philémon était pour Jung son gourou, comme le nomment les Indiens. D'ailleurs, lorsque quinze ans plus tard, il discute de culture indienne avec un Indien, ami de Ghandi, celui-ci lui confirme qu'il y a des gourous qui sont des humains de notre entourage alors que d'autres sont des esprits.

Ce type de conversation, cependant, ne doit pas nous inciter à adhérer à leur déclaration et à devenir passif à leur égard. L'esprit critique est toujours de mise. La leçon qu'en tire Jung est d'apprendre à distinguer ses pensées de celles du guide et plus tard du Soi.

Le thérapeute zurichois consigne ses fantasmes dans ce qu'il appelle le *Livre rouge*. Toutefois, Jung dit de ce livre, à 80 ans :

J'ai travaillé pendant seize années à ce livre. En 1930, ma prise de contact avec l'alchimie m'en a éloigné. C'est en 1928 que se situe le début de la fin, lorsque Wilhelm me fit parvenir le texte du traité alchimique *Le secret de la fleur d'or*. C'est alors que le contenu de ce livre trouva le chemin de la

réalité. Je ne fus plus capable d'y travailler.⁹⁶

Nous y avons fait allusion précédemment. Les formes d'expression poétique ou graphique sont délaissées par Jung. Ce dernier consent à traduire le plus concrètement possible ses connaissances sur l'inconscient. Décrire fidèlement et rendre compte le plus scientifiquement possible de ses observations lui semble la voie à suivre pour rejoindre l'homme contemporain. C'est là sa motivation. Cette direction nouvelle l'apaise :

D'emblée, je me rendis compte que je ne trouverais le contact avec le monde extérieur et avec les hommes que si je m'efforçais le plus intensément possible de montrer que les contenus de l'expérience psychique sont réels, et non pas en tant que mon seul vécu personnel, mais en tant qu'expériences collectives qui peuvent aussi se répéter chez les autres hommes. C'est ce que j'ai essayé de montrer dans mes travaux scientifiques ultérieurs. Mais tout d'abord je fis tout ce qui était en mon pouvoir pour amener mes proches à une nouvelle manière de voir. Je savais que si je n'y réussissais pas j'étais condamné à une solitude absolue.⁹⁷

Rendre compte de l'universalité d'un tel vécu, le plus scientifiquement possible, est effectivement un des mérites de Jung. À travers cette métamorphose, il acquiert une

⁹⁶ Ibid, p.438

⁹⁷ Ibid, p.226

attitude nouvelle et il élabore le concept du Soi.
Poursuivons notre réflexion sur ce dialogue avec soi-même

d) La fonction transcendante

Toujours au cours de sa traversée de l'inconscient, Jung découvre, en 1916, l'important rôle de la fonction transcendante,⁹⁸ ce processus psychique conduisant à l'union des opposés. Jung prend bien soin de ne pas la définir dans un sens métaphysique, puisqu'on pourrait parler de la grâce dans ce contexte. La grâce indique ce qui surpasse le conscient et l'inconscient. C'est par l'intervention de cette fonction que la dissociation psychique peut être dépassée. Lorsqu'un conflit apparaît, cela signifie que les opposés sont activés puisque l'énergie de la psyché est générée par une tension des opposés. Joindre des opposés demande d'abord que ces derniers soient reconnus.

Le dialogue entre des forces contraires ouvre alors la voie à une solution dans un troisième terme. La fonction transcendante va permettre le passage d'un état à un autre. Ce pont jeté entre le conscient et l'inconscient ou encore l'orientation proposée au conscient peut se révéler par le biais de l'intuition ou s'insinuer par la voie du symbole. C'est davantage à cette dernière inclination que Jung réfère puisque l'individuation est une voie qui a recours au symbole.

Le symbole est la voie moyenne où s'unissent les opposés en vue d'un mouvement nouveau qui, après une

⁹⁸ C.G. Jung, Dialectique du moi et de l'inconscient, p.39, 216, 219, 225, 226

longue sécheresse, répand la fécondité.⁹⁹

Nous comprenons la position de Jung sur le rôle de la fonction transcendante. Cependant, celle-ci existe indépendamment du conscient et n'a pas besoin de lui pour agir ou plutôt elle n'est pas empêchée d'agir par lui.

De cette transition opérée par la fonction transcendante naîtra une nouvelle attitude et c'est ainsi qu'une métamorphose de la personnalité peut avoir lieu. Cette fonction tient compte de tous les aspects en jeu car la finalité propre à notre nature est de devenir une totalité. Dans une lettre de 1939 à Monsieur A. Zarine sur la fonction transcendante, Jung écrit :

Le conflit qui en résulte conduit - grâce à la fonction transcendante - à un symbole unissant les points de vue contraires. On ne peut choisir ou construire le symbole de manière consciente; c'est une sorte d'intuition ou de révélation. La fonction transcendante n'est donc qu'en un sens méthode, en un autre elle est expérience spontanée.¹⁰⁰

Ce passage définit parfaitement l'expérience mystique puisqu'il parle de révélation et d'expérience spontanée. Dans tous les cas c'est ce qui, humainement, nous est donné de plus grand à accomplir pour rejoindre le divin comme le cite Jung en 1954 :

⁹⁹ C.G. Jung, *L'âme et la vie*, p.270

¹⁰⁰ C.G. Jung, *Correspondances*, Tome II, Lettre sur la fonction transcendante du 3 mai 1939.

La conjonction des opposés constitue l'expérience la plus immédiate du divin que la psychologie puisse, en définitive, saisir.¹⁰¹

En somme, la psychologie ne peut pas vraiment saisir ce type d'expérience qui dépasse le mental analytique. Ce vécu exprimé par le rôle de la fonction transcendante dépasse largement les données de la psychologie traditionnelle puisque cette dernière n'implique pas ce type de dialogue et cette expérience de la grâce.

¹⁰¹ C.G. Jung, Les racines de la conscience, p.254

e) Conclusion

Ce deuxième chapitre souligne le point de vue propre à Jung concernant son approche thérapeutique. Celui-ci évalue un complexe par sa visée et non de manière strictement causale comme le voulait Freud. Le conflit menace l'unilatéralité de la conscience. Des forces opposées sont en jeu. De nouvelles possibilités d'accomplissement demandent à être assimilées par la conscience.

. Lors du conflit, une collaboration s'installe entre le moi et le Soi, ce qui suppose pour Jung qu'un principe d'autorégulation est à l'œuvre dans la psyché. Joindre les opposés oblige chacun d'entre nous à reconnaître ce qui est négligé. Le Soi réagit par rapport à la conscience. Il oriente. Il propose un but, une direction. Ainsi, une finalité se dessine au cours du processus d'individuation.

Si le Soi dicte une finalité, rien n'indique cependant comment on entre en contact avec le Soi. Lors de sa confrontation avec l'inconscient, Jung navigue dans des eaux inconnues. Il aura pour seul guide le rêve, l'intuition et l'imagination active.

Le témoignage de ses expériences est révélateur. Jung leur attribue une valeur inestimable surpassant même celle d'une théorie scientifique. Il constate avec la rencontre d'esprits guides que l'inconscient possède sa propre autonomie. Ce n'est pas le moi qui invente de tels

personnages mais bien la créativité exclusive de l'inconscient. L'individu n'est pas le seul maître chez lui, compte tenu de l'action inhérente du Soi.

Le thérapeute emprunte donc à l'Inde l'idée du Soi. Il définit ce concept comme ce qui oriente et donne sens au processus psychique. Nous croyons que ce vécu est typique de l'expérience mystique où l'on entre en contact avec quelque chose de plus grand que soi-même. Il fait référence à ce que nous avons identifié comme l'aspect pratique des avancés de l'auteur. Encore une fois, l'expérience spontanée dont il est ici question dépasse le cadre de l'empirisme rationaliste qu'évoque Jung.

Penchons-nous maintenant sur les traces de ce dieu intérieur qui habite Jung depuis sa petite enfance.

III LE PARCOURS DE JUNG DEPUIS L'ENFANCE

a) De l'enfance aux années de collège

Dans son autobiographie *Ma vie*, Jung exprime de façon transparente l'importance de son vécu et de cette poussée intérieure qui l'habite sa vie durant : « Ma vie est l'histoire d'un inconscient qui a accompli sa réalisation ». ¹⁰²

De fait, le souvenir le plus éloigné de sa petite enfance remonte à l'âge de trois ou quatre ans et témoigne déjà de cet « autre » en lui-même. Il s'agit d'un rêve où Jung s'enfonce dans la terre au moyen d'un escalier qui s'y trouve, pour enfin atteindre un espace carré d'environ dix mètres de longueur où baigne une lumière crépusculaire. Comme dans les contes de fées, il y avait une estrade où se dressait un magnifique trône d'or. Sur cette estrade, une forme haute de quatre à cinq mètres et d'un diamètre de cinquante à soixante centimètres faisait penser à un gros tronc d'arbre. Mais voilà que cette forme semble constituée de peau et de chair vivante avec, à sa partie supérieure, un œil unique, immobile et regardant vers le haut. Au-dessus de cette sorte de tête brille une certaine clarté malgré le fait qu'il n'y eût ni fenêtre, ni lumière. Jung raconte le caractère angoissant de ce rêve à l'effet que toujours il avait l'impression que l'objet, qui pourtant ne remuait pas, pouvait à chaque seconde, tel un ver, descendre de son trône et avancer vers lui. ¹⁰³

¹⁰² C.G. Jung, *Ma vie*, p.21

¹⁰³ *Ibid*, p.31-32

Ce songe bouleverse Jung et l'empêche, pendant plusieurs nuits, de fermer l'œil. Le jeune Jung découvrira plus tard qu'il s'agit d'une représentation archaïque de la divinité. Il avait en somme découvert la contrepartie souterraine du divin que nous analyserons davantage dans la deuxième partie de cette thèse. Bref, ce n'est que dix ans plus tard qu'il apprend que cet objet est un phallus¹⁰⁴ rituel. Une révélation bien angoissante surgissant sans que ce dernier l'ait cherchée et qui l'influencera jusqu'à très tard dans sa vie. Ainsi, le Seigneur Jésus tel qu'on le lui a enseigné, dira-t-il plus tard, change maintenant de représentation. Il ne symbolise plus seulement une lumière toute blanche mais il s'accompagne également d'une ombre inquiétante. Pour Jung, ce personnage n'est plus tout à fait acceptable et digne d'amour comme il le dit lui-même.

Déjà à cet âge, inconsciemment bien sûr, sa vie spirituelle est entamée. Il garde en lui le respect d'une valeur puissante mais autre, étrangère. Jung parle plus tard d'une expérience du « numineux ».

Soulignons qu'encore à quatre-vingt-trois ans, il se demande à propos de ce songe : « Qui donc parlait en moi? »¹⁰⁵

¹⁰⁴ Il est à noter que Jung utilise la notion de libido dans un sens beaucoup plus large que Freud. Il écrit à ce sujet : « ... il me semble plus simple et préférable de définir la libido comme signifiant de façon générale des intensités psychiques, c'est-à-dire de faire du terme de libido un synonyme de l'énergie psychique en toute généralité. » C. G. Jung, *Psychologie de l'inconscient*, p.99-100

¹⁰⁵ C.G. Jung, *Ma vie*, p.34

Ce soupçon du sacré, du mystère ou ce que lui-même appelle le « numineux » l'isole des autres enfants. Qui donc connaît ce genre d'intimité? Poursuivons ce parcours vers l'inconnu. Jung a maintenant entre sept et neuf ans. Contrairement aux autres enfants de cet âge, il s'amuse à faire brûler un petit feu d'une manière solennelle et très ritualisée :

Dans notre jardin, il y avait un vieux mur fait de gros blocs de pierre dont les interstices formaient des creux intéressants. J'avais l'habitude d'entretenir dans ceux-ci un petit feu; d'autres enfants m'y aidaient. C'était un feu qui devait toujours brûler et c'est pourquoi il fallait l'entretenir continuellement. Il fallait pour cela que nous unissions nos efforts pour ramasser le bois nécessaire. Personne d'autre que moi n'avait le droit de surveiller ce feu. Les autres pouvaient allumer d'autres feux dans d'autres trous; mais ces feux étaient profanes et ne me concernaient pas. Seul mon feu était vivant et avait un caractère évident de sacré.¹⁰⁶

Encore une fois, le culte du feu se révèle très prisé dans certaines civilisations anciennes. Dans la doctrine hindoue, on parle du feu de la kundalini. Dans le yi-king, le feu symbolise les passions de même que l'esprit, le souffle ou la connaissance intuitive. Le tantrisme tibétain exprime l'idée d'un feu intérieur et du côté de la liturgie catholique, le feu est purificateur et régénérateur. Selon

¹⁰⁶ C.G. Jung, Ma vie, p.39

Gaston Bachelard et Gilbert Durand, le feu symbolise la purification, l'illumination et le Dieu vivant.¹⁰⁷

Toujours entre sept et neuf ans, un autre jeu habituel chez Jung nous aide à comprendre la présence du numineux et pourquoi le thème des opposés sera au centre de son œuvre. Près du jardin, il y avait une pierre en pente où le jeune Jung méditait en solitaire. C'est un jeu de pensées, un questionnement très révélateur sur la présence de cet «autre» en Soi :

... « Je suis assis sur cette pierre. Je suis en haut, elle est en bas. » Mais la pierre pouvait tout aussi bien dire : « Moi je... » et penser : « Je suis placée ici, sur cette pente, et il est assis sur moi. » Alors se posait la question : « Suis-je celui qui est assis sur la pierre, ou suis-je la pierre sur laquelle il est assis? » Cette question me troublait chaque fois; je me redressais doutant de moi-même, me perdant en réflexions et me demandant : « qui est quoi? ». Cela restait obscur et mon incertitude s'accompagnait du sentiment d'une obscurité étrange et fascinante. Mais ce qui est indubitable, c'est que cette pierre avait avec moi de mystérieux rapports. Je pouvais y rester assis des heures entières, tout envoûté par l'énigme qu'elle me posait.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Jean Chevalier, Le Dictionnaire des symboles, p.435-438

¹⁰⁸ C.G. Jung, Ma vie, p.39-40

N'est-ce pas le début d'une différenciation progressive des rapports Moi/Soi? Ces moments de méditation apportent beaucoup de réconfort au jeune Carl Gustav Jung puisque, s'imaginant être la pierre, ce qu'il retrouvera plus tard comme le symbole du Soi en alchimie, il se sentait enfin délivré de ses inquiétudes comme l'affirme ce passage :

Quand je me mettais à penser que j'étais la pierre, les conflits s'interrompaient. La pierre n'éprouve aucune incertitude, aucun besoin de s'exprimer, elle est éternelle, elle vit pour les millénaires pensai-je. Moi, au contraire, je ne suis qu'un phénomène passager qui se consume dans toutes les émotions possibles comme une flamme qui s'élève soudain et puis s'éteint. J'étais la somme de mes émotions, la pierre intemporelle étant un autre en moi.¹⁰⁹

Bref, Jung se sent seul et ne trouve pas chez autrui de semblables dialogues avec cet « autre » en lui. Ce n'est que bien plus tard qu'en retentit l'écho chez des auteurs comme Nietzsche, Eckhart, les romantiques et les alchimistes. Avant la fin de ses études, il discute avec les théologiens de sa famille, se penche sur les sciences naturelles et les connaissances humaines générales pour constater qu'il n'y trouve pas de traces de ces poussées intérieures qui l'habitent soudainement et sporadiquement. De ses années de collège, il évoque le souvenir d'être davantage préoccupé par ce feu intérieur que par la passion de ses études. Il affirme de ce qui n'était que pressentiment à l'époque :

¹⁰⁹ Ibid, p.62-63

Au fond, je savais toujours que j'étais deux. L'un était le fils de ses parents; celui-là allait au collège, était moins intelligent, moins attentif, moins appliqué, moins convenable et moins propre que beaucoup d'autres; l'autre, au contraire était un adulte; il était vieux, sceptique, méfiant et loin du monde des humains. Mais il était en contact avec la nature, face à la terre, au soleil, à la lune, aux intempéries, aux créatures vivantes et surtout à la nuit, aux rêves et à tout ce que Dieu pouvait immédiatement en moi.¹¹⁰

Suite à cette enfance un peu trouble, Jung développe une curieuse fascination pour le monde occulte. Il porte un intérêt particulier aux phénomènes parapsychologiques. Il consacre la rédaction de sa thèse de doctorat à la compréhension de ces phénomènes. Sans doute, le psychiatre veut-il apprivoiser et comprendre cette deuxième personnalité en lui-même. Il s'ouvre à l'inconnu, il tente une approche, il entreprend une route qui, éventuellement, le conduira à sa notion du Soi.

Cependant l'expérience mystique, telle que nous la concevons, ne s'identifie pas à ce genre de phénomènes. La vie mystique n'a rien d'un caractère étrange. Le mystique témoigne d'une sagesse. Il pose un regard différent sur la vie parce que plus conscient, plus mature, plus apte à voir du sens là où d'autres n'y voient que chaos. Ce que nous soulevons comme caractéristique d'une vie mystique chez

¹¹⁰ Ibid, p.65

Jung, vers la fin de sa vie surtout, n'évoque rien d'autre qu'une perle de sagesse. Son attitude est celle d'un homme en accord avec la vie par l'acceptation et la compréhension de ce qu'il vit. C'est le destin d'un individu qui s'abandonne à ce qui est plus grand que lui. Il importe toutefois de considérer brièvement cette parenthèse, dans la vie du psychiatre suisse, qui offre un intérêt pour notre thèse puisqu'elle est une étape vers la découverte du Soi. Cependant, ce type de curiosité envers les phénomènes occultes n'est toutefois pas le propre de ce que nous considérons comme une sagesse mystique.

b) La thèse de médecine

Toujours en quête d'une réponse à ses secrets et constatant que le monde académique ne lui apporte aucune réponse, Jung décide d'aborder des savoirs plus marginaux comme la médiumnité ou la parapsychologie en général. Marie-Louise Von Franz, la plus fidèle collaboratrice de Jung, dans son ouvrage sur *La psychologie de la divination*, mentionne qu'à la fin du 19^e siècle, différentes techniques mantiques ont été mises de l'avant pour dévoiler les images inconscientes. Un peu plus tard, l'accès à l'inconscient ou l'exploration de l'inconscient a pour courant principal les révélations de l'au-delà avec le spiritisme.

À la fin de ses études de médecine en 1902, Jung rédige une thèse de doctorat sur les phénomènes occultes ou rares dont le titre est : *La psychologie et la pathologie des phénomènes dits occultes*. Sa consigne est stricte : n'utiliser que la méthode scientifique d'usage à l'époque. Jung insiste sur le fait de l'indépendance de l'âme. La tâche de la psychologie empirique, selon lui, est l'observation de phénomènes pouvant justifier le concept d'âme. En 1897 déjà, lors d'un exposé à l'université, il mentionne ceci : « L'âme peut être conçue comme une intelligence indépendante du temps et de l'espace. »¹¹¹

¹¹¹ C.G. Jung, *The Zofingia Lectures*, « Quelques réflexions sur la psychologie », conférence du 15 mai 1897, paragr. 96, trad. de Marie-Laure Grivet-Shillito, « Quand Carl Gustav n'était pas encore Jung », p.13

Entre 1895 et 1899, Jung expérimente le spiritisme avec sa cousine Hélène Prieswerk qui fait office de médium. Il se dit témoin de faits troublants. Outre la communication du médium avec l'esprit du mort, des actions à distance comme la télépathie ou la clairvoyance semblent s'accomplir sans qu'on puisse y déceler un lien causal intelligible. Cela s'applique aussi bien à la catégorie du temps qu'à celle de l'espace. Beaucoup plus tard, en 1952, le principe de synchronicité sera une tentative d'explication de ces phénomènes.

Selon les recherches de Jung, la télépathie ne semble pas due à une transmission d'énergie d'un sujet à l'autre puisque la distance, donc l'espace, est sans effet. Le temps ne semble pas non plus un facteur d'inhibition d'action puisque le récepteur peut être au fait d'une information avant même qu'elle soit émise comme c'est le cas pour la clairvoyance. Le passage de la cause à effet demande un temps et un espace. Ainsi, ce type de relation ne permet pas d'établir un rapport entre une donnée de fait non encore existante et celle qui se manifestera dans le futur. Comment alors ce futur peut-il opérer une transmission d'énergie à un individu au moment présent?¹¹²

Pareille vision du monde peut être mise en parallèle avec une conception mystique où l'extérieur et l'intérieur ne sont pas séparés. Enfin, les visions ou les rêves dits prémonitoires relèvent de cet ordre acausal, conçoit-il.

¹¹² Luc Beaubien, Le principe de synchronicité chez Carl Gustav Jung, p.54-75

Ceux-ci sont autant de preuves de l'activité organisatrice de l'âme.

À l'époque, il n'émet que l'hypothèse d'un esprit central et directeur du dynamisme psychique. Mais, chose certaine, le phénomène du spiritisme se range maintenant parmi les manifestations psychologiques des plus répandues. Il y a dans la psyché un facteur autonome qui échappe au contrôle du moi. Ces manifestations apparaissent au sujet : «... sous la forme de différentes représentations de personnes ou de voix, que ce soit dans les rêves ou les visions. »¹¹³

Les esprits sont-ils des complexes¹¹⁴, se demande alors Jung en tant que psychiatre? Il croit que oui au départ mais change de position par la suite en parlant de ce qu'il appelle la dimension psychoïde¹¹⁵ du psychisme, celle-ci se définissant comme au-delà de la sphère physique et psychique.

Cependant, les complexes sont représentés collectivement à travers les mythologies. Nous les projetons¹¹⁶. Ce sont des énergies non matérielles, au-delà du temps et de l'espace, qui entrent en dialogue avec nous

¹¹³ Gilbert Masse, « Du complexe à l'esprit », p.89

¹¹⁴ « Les complexes sont des fragments psychiques dont la dissociation est imputable à des influences traumatiques ou à certaines tendances incompatibles... les complexes interfèrent avec les intentions de la volonté et perturbent l'activité consciente. » C.G. Jung, Ma vie, p.454

¹¹⁵ « L'inconscient collectif représente une psyché qui, au contraire des phénomènes psychiques connus, échappe aux images représentatives. C'est pourquoi je l'ai appelée psychoïde. » C.G. Jung, Ma vie, p.460

¹¹⁶ « Jung définit la projection comme le processus inconscient qui attribue un élément subjectif mais inconscient à un objet, de telle façon que l'élément en question semble lui appartenir. On se libère de la projection à l'instant même où on remarque que l'élément projeté fait partie du sujet. » Raymond Hostie, Du mythe à la religion, p.38

en prenant la forme d'une représentation personnelle ou plus directement celle de la parole humaine.

Enfin, de l'analyse de ces phénomènes occultes faisant l'objet de sa thèse, Jung élabore sa propre conception de l'inconscient. Faisant le constat de ces observations, il affirme que le phénomène occulte a beaucoup moins à voir avec la pathologie qu'avec les états normaux et mieux encore, avec le génie. Contrairement à Freud, comme nous le verrons plus loin, Jung se dit convaincu de ne pouvoir interpréter ces phénomènes par le mécanisme du refoulement. L'inconscient ne peut pas seulement correspondre à du refoulé.

De ces constatations, de tout ce cheminement particulier, comment Jung, en tant que psychiatre, conçoit-il alors la maladie mentale et sa propre initiation au monde de l'inconscient? Ces brefs propos nous aideront à préciser le type de dieu qui va se dessiner dans l'œuvre de Jung à travers une conjonction des opposés. Cela nous aidera à souligner combien le conscient et l'inconscient ont chacun leur rôle.

c) La psychopathologie : névrose et psychose

Dès le début de ses recherches psychiatriques, en 1908, Jung observe que la maladie mentale est affaire de dissociation, c'est-à-dire que le rapport entre le conscient et l'inconscient est déficient. La maladie est la signification d'un désaccord avec soi-même et elle exige que l'on rétablisse l'équilibre.

En d'autres termes, le rapport du moi au Soi est capital dans la psychologie analytique. Déjà en 1916, Jung décrit la relation du moi avec l'inconscient dans un livre ayant pour titre : *Dialectique du moi et de l'inconscient*. Ainsi, à l'époque, il définit le Soi comme «Dieu en nous»¹¹⁷ et dans ce même ouvrage, quelques pages plus loin, il définit le processus d'individuation au cours duquel le moi est subordonné à l'instance supérieure du Soi. Il décrit ce moi comme étant devenu : « l'objet d'un sujet qui l'englobe ». ¹¹⁸

Autant chez l'individu sain que chez celui atteint d'une pathologie, comme nous le verrons plus loin, l'essentiel de la démarche vise le dialogue avec l'inconscient et surtout l'assimilation de ses contenus. L'intégration est le but ultime du développement de l'être humain, ce que Jung définira surtout, avec les années trente, comme le processus d'individuation.

¹¹⁷ C.G. Jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, p.294

¹¹⁸ Ibid, p.299

L'étude des maladies mentales propose déjà le programme philosophique de Jung sur les opposés. Citons d'ailleurs, comme révélateur de sa quête du divin, le passage suivant tiré d'une lettre du 28 août 1945 : « Ce qui m'intéresse avant tout dans mon travail n'est pas de traiter les névroses mais de me rapprocher du numineux... l'accès au numineux est la seule véritable thérapie. »¹¹⁹

Jung se demande comment s'opère le dialogue du conscient et de l'inconscient lorsqu'il y a pathologie chez un individu. Le caractère antinomique de l'énergie psychique s'écoule bien autrement chez l'individu souffrant d'une névrose que chez le psychotique.

Dans le cas d'une névrose, nous assistons à une tension extrême des processus psychiques. Celui qui en souffre ne s'ouvre pas suffisamment à l'inconscient. Le manque d'écoute, d'accueil ou de réceptivité envers son propre monde intérieur, amène inéluctablement une dissociation. Il y a chez ce sujet un refoulement conscient ou non de ce qui monte en lui. Ainsi sa conscience s'oppose, se dissocie plutôt que de s'associer à l'inconscient, provoquant alors une forte tension due aux énergies contraires.

Le dialogue, l'échange, la libre circulation de l'énergie psychique assoupliront cette tension des opposés. La modification et l'attitude nouvelle du sujet, observe-t-il, entraîne par réaction, un changement dans les dynamismes inconscients et vice versa.

¹¹⁹ C.G. Jung, Correspondance, Tome II, p.114

Chez l'individu souffrant d'une psychose, par contre, le scénario est tout autre. En fait, l'inverse se produit au niveau des processus psychiques. Entre les opposés, c'est une absence de tension qui amène la pathologie. Si le névrosé est dissocié de son inconscient, l'individu schizophrène par exemple est, lui, relié à l'inconscient mais d'une manière pathologique. Des contenus archétypaux le submergent. Des fantasmes l'assaillent et le malade n'arrive pas à les assimiler. On parle alors de délire psychotique qui signifie la perte de contact avec le réel.

Ainsi, il y a absence de tension parce que l'individu n'offre pas de résistance à l'inconscient. Ayant généralement un moi faible et passif, le sujet psychotique se voit dominé par un complexe archétypal. Soulignons ce fait important que l'univers symbolique d'une personne atteinte de psychose ne diffère pas essentiellement de celui de l'homme dit normal. Jung découvre l'inconscient collectif et ses archétypes au contact d'individus schizophrènes de même que chez l'homme sain d'esprit. Parallèlement, il constate que les mêmes contenus psychiques peuplent l'imaginaire humain, en général, comme en fait foi le monde de la mythologie. L'expression mythique devient nécessaire pour la compréhension des maladies mentales, dit-il en 1940 :

Nous ne résoudrons pas le fond de la névrose et de la psychose sans la mythologie et l'histoire des civilisations; cela est devenu tout à fait clair pour moi.¹²⁰

¹²⁰ C.G. Jung, Correspondance, Tome I, p.363

Il n'y a donc que l'attitude qui varie d'un sujet à l'autre. Le pas décisif, une fois de plus, réside dans l'intégration, c'est-à-dire dans la compréhension du sens symbolique des contenus inconscients et aussi de la place accordée dans chacune de nos vies, à l'adoption d'un comportement conséquent avec ce que dicte l'inconscient.

De ces constatations sur la psychopathologie, nous sommes en droit de nous questionner sur la nature du vécu de Jung qu'il qualifie comme une confrontation avec l'inconscient. Que devons-nous comprendre de cette étape intense et déterminante, allant de 1912 aux environs de 1918, dont nous avons fait état précédemment.

Dans le cadre de la psychologie analytique que développe Jung, comment peut-on qualifier cette rencontre avec l'inconscient? S'agit-il d'un épisode psychotique ou d'une métamorphose d'une toute autre nature?

c) La psychopathologie : mystique ou psychotique

Lorsque Jung fait sa traversée de l'inconscient, entre 1912-1916, il risque la psychose à tout moment. Ne dit-il pas qu'il est vital pour lui de donner forme à l'émotion à l'aide de différents médiums tels que le dessin, l'écriture et la sculpture, sans quoi celle-ci risque de le dominer, de troubler sa paix intérieure et même de l'écraser psychiquement. Il est alors d'une importance capitale pour la conscience de demeurer en relation avec ses contenus. À ce sujet d'ailleurs, déjà en 1921, dans son ouvrage sur *Les types psychologiques*, le rôle de la conscience est déjà bien défini : « J'entends par conscience la mise en connexion avec le moi de contenus psychiques; il y a conscience dans la mesure où le moi perçoit ce rapport... »¹²¹

Dans un texte intitulé « L'individuation existait-elle avant Jung? »¹²², paru dans les *Cahiers jungiens de psychanalyse*, on relate ces guerres de clans entre les anthropologues et les historiens des religions sur l'état psychique des chamans. Étaient-ils des schizophrènes que leur société tolérait en vertu de leur savoir? Leurs cérémonies et les épreuves d'initiation avaient-elles une fonction thérapeutique?

Selon Jung, une parenté profonde existe, bien sûr, entre ce qu'autrefois on appelait la folie et la sainteté, du moins chez les chrétiens. Toutefois, l'aliénation de

¹²¹ C.G. Jung, *Les types psychologiques*, p.420

¹²² Michel Cazenave, « L'individuation existait-elle avant Jung? », p.53-67

l'âme et la psychose suivent une avenue bien différente de la voie d'un individu qui se réalise ou qui parvient à l'intégration.

Jung déclare dans son livre, *Les Racines de la conscience*, paru en 1954:

les expériences de maladie, de torture, de mort et de guérison du chaman contiennent déjà ce qui sera à un niveau plus élevé la pensée du sacrifice, du renouvellement intégral, de la transsubstantiation et de l'élévation à la nature de l'homme pneumatique, en un mot, de l'apothéose.¹²³

Le platonisme et le néoplatonisme traitent aussi de la connaissance des choses divines et humaines. La philosophie est une quête de la sagesse ou de la vérité de l'être. Platon évoque à plusieurs reprises que le véritable philosophe doit subir une métamorphose de l'âme (*psyches periagage*)¹²⁴ rompant alors avec l'opinion commune pour retrouver sa véritable nature.

Le trajet de l'âme sur cette terre peut être, soit de se perdre ou de se réapproprier sa nature. La folie peut être au rendez-vous tout comme le *daïmon*, symbolisant le don de la présence divine, peut enflammer l'âme.

¹²³ C.G. Jung, *Les racines de la conscience*, p.357

¹²⁴ Platon, *République*, 518d4, 521c6

Bref, il y a très certainement une parenté entre la psychose et la mystique puisque c'est le même dieu qui nous rend fou ou nous guérit. Par contre, selon nous, on ne peut enlever à l'âme sa liberté ou sa capacité de trouver l'attitude appropriée. Il est de la responsabilité de chacun de bien gérer son rapport au divin mais ce n'est certainement pas Dieu qui entraîne une pathologie.

Ainsi, les anciens savaient que le danger nous guette et qu'à tout moment, une communion au divin peut se transformer en une démence. Quelle curieuse affirmation! Cela est peut-être juste mais le contraire est possible aussi. N'est-ce pas plutôt la séparation d'avec Dieu qui amène l'aliénation? En parlant de sa confrontation avec l'inconscient, Jung écrit :

... Tenir le coup dans cette épreuve fut une question de force brutale. Plus d'un y a succombé. Nietzsche, Hölderlin et bien d'autres. Mais il y avait en moi une force brutale élémentaire, quasi démoniaque, et dès le début, il fut pour moi bien entendu que je devais trouver le sens de ce que je vivais dans ces fantasmes.¹²⁵

Précisons qu'il n'y a pas que cette puissance numineuse émergeant de l'âme qui peut balayer la présence du moi. L'aliénation de l'âme, selon nous, peut très souvent se déclarer par la peur et le refus de vivre selon sa voix intérieure ou son *daïmon*. C'est le fait de s'abandonner au

¹²⁵ C.G. Jung, Ma vie, p. 206

flot de l'énergie psychique qui fut salvatrice pour Jung lors de sa confrontation avec l'inconscient. N'est-ce pas la conscience rationnelle qui est aliénée et non l'inconscient ou le Soi? C'est ce qu'affirme Marie-Louise Von Franz en ces termes :

Le devenir de la personnalité est une entreprise hasardeuse et il y a quelque chose de logique dans le fait que le daïmon ou la voix intérieure représente à la fois un danger suprême et un auxiliaire indispensable. C'est pourquoi nul ne prend ce chemin s'il n'y est contraint de l'intérieur, mais il est important pour celui qui a charge d'âmes aussi bien que pour le médecin de le connaître, car, lorsqu'un homme est appelé par la voix intérieure et qu'il ne la suit pas, il se défait dans la névrose, ou bien même il trouve la mort.¹²⁶

Ce passage écrit par la plus fidèle complice de Jung est instructif. La voie intérieure ou cette poussée du Soi est un auxiliaire indispensable à celui qui sait en bénéficier. Rien n'est mauvais en soi. Le mal ou la souffrance est le fait de l'attitude de l'homme. Marie-Louise Von Franz nous invite à développer une attitude de coopération avec l'inconscient. Son point de vue rejoint les observations du psychiatre concernant la psychopathologie. La maladie apparaît chez l'individu qui ne parvient pas à assimiler ses complexes. Mais, à l'inverse, il y a aussi déséquilibre chez le sujet qui se coupe de l'inconscient. Plutôt que d'épouser une attitude

¹²⁶ C.G. Jung, Jung et la voie des profondeurs, p.200

de réceptivité et d'acceptation, l'individu névrosé se campe dans une attitude de refus.

d) Conclusion

Jung découvre très tôt, dans sa vie, le jeu des opposés. D'abord, une zone d'ombre côtoie le Dieu de lumière de la religion de son père. Jung cherche ensuite à saisir sa personnalité numéro deux. Il tente de comprendre le dynamisme psychique d'un possible esprit directeur. L'âme est-elle dans la dimension de la causalité ou en dehors de celle-ci, donc indépendante du temps et de l'espace? Le phénomène occulte, constate Jung, ne semble pas l'objet d'un refoulement, donc d'une cause. L'élément pathologique dans la psychologie jungienne, est plutôt le fruit d'une attitude qui ne tient pas compte des suggestions de l'inconscient.

Nous en avons suffisamment dit maintenant sur l'intensité de ce vécu chez Jung, incluant la présence du *numinosum*, ainsi que sur la théorie que le thérapeute crée, pour comprendre son expérience ou l'expliquer à ses contemporains. Abordons maintenant le type de dieu dont il est question dans les écrits du psychiatre suisse. S'agit-il d'un dieu transcendant, immanent ou les deux? Voyons comment, comme scientifique, marqué par des expériences intérieures saisissantes, Jung considère l'expérience du Soi.

IV LE DIEU DE JUNG

a) La transcendance

Déjà en juillet 1898, à l'université de Bâle, Jung prononce une conférence pour l'association de Zofingue où il démontre l'importance d'une position empirique :

[...] toutes les philosophies doivent avoir des fondements empiriques. La seule base vraie de la philosophie, c'est ce que nous éprouvons de nous-mêmes, du monde environnant. Toute structure *apriori* qui transforme notre expérience en abstraction nous conduit inévitablement à des conclusions fausses [...] Notre philosophie devrait, en premier et en dernier lieu, être la philosophie de ce qui nous est le plus proche.¹²⁷

Il n'y a rien à s'y méprendre. L'empirisme dont le psychiatre fait état ici se donne dans une expérience intérieure. Voilà une définition bien claire de la part de Jung dès ses années d'études, mais qui ne sera pas appliquée comme telle, du moins pas entièrement. À partir de 1912, avec les *Métamorphoses et symboles de la libido*, comme le souligne Luigi Aurigemma¹²⁸, la perspective jungienne adopte la conception instrumentale du psychisme issue de Kant. Jung renonce alors à la possibilité de connaître la réalité en soi. Fidèle à l'esprit kantien, Jung sépare l'en-soi ou la question métaphysique, de la

¹²⁷ C.G. Jung, *The Zofingia Lectures*, « Réflexions sur la nature et la valeur de la recherche spéculative », conférence du 28 novembre 1898, paragr. 175, trad. de Marie-Laure Grivet-Shillito, « Quand Carl Gustav n'était pas encore Jung », p.14

¹²⁸ Luigi Aurigemma, « Jung et la métaphysique », p.39-56

capacité du psychisme humain à connaître rationnellement. Il importe pour Jung de fonder une méthode de travail qui s'identifie à l'empirisme scientifique.

Ce tournant épistémologique semble le mettre en conflit avec le propos cité plus haut à l'effet que la véritable philosophie vient de ce que nous éprouvons nous-mêmes. L'expérience entendue ici ne renvoie toutefois pas à l'abstraction. Il s'agit d'un symbolisme chargé d'affects mais considérant alors qu'il y a un *apriori* à toute activité humaine, ce ne sera qu'à travers l'image psychique que le savant soutiendra son discours.

Ainsi, Jung se garde bien de spéculer sur la transcendance. Selon lui, tous les propos sur Dieu ne sont que projections humaines ou de l'anthropomorphisme. Par sa structure psychique, l'homme ne peut que traiter avec l'image de Dieu ou la représentation du Soi en tant que contenu archétypal. La réalité psychique seule est à prendre en considération. Le caractère empirique de son approche thérapeutique, son épistémologie, est analogue au scientifique qui porte son regard sur des faits physiques à la différence que l'observation du psychologue porte sur des faits psychiques. Une fois de plus, soulignons qu'il s'agit du point de vue de Jung. Cette idée n'est pas nécessairement entérinée par les physiciens.

À partir de 1912, Jung veut s'inscrire dans le monde du savoir, se relier à la science contemporaine. Ainsi il se réfère au phénomène psychique, à l'image de Dieu, mais il

croit cependant que l'archétype peut être l'indicateur d'une transcendance.

Encore une fois, revenons sur les propos de Jung tenus lors de conférences de l'association d'étudiants auxquelles il participe. Jung souligne la haute estime qu'il a pour les mots de Kant, déclarant que : « si les concepts de Dieu et de l'autre monde n'avaient rien à voir avec la moralité ils seraient sans valeur aucune. »¹²⁹

Plus on avance dans la vie de Jung, plus sa position évolue. S'il ne se prononce pas sur une réalité transcendante, il ajoute immédiatement que cela n'implique pas qu'il nie cette dernière. Plusieurs de ses déclarations à ce sujet sont révélatrices. La prudence et l'ouverture se côtoient quant à la transcendance, au Soi ou à Dieu, mais ce n'est certainement pas de la science dont il s'agit.

En 1952, dans une lettre du 5 mai au professeur Fritz Bure :

Je ne conteste en aucune façon l'existence d'un Dieu métaphysique. Mais je m'octroie la permission d'examiner à la loupe les discours humains.¹³⁰

¹²⁹ C.G. Jung, The Zofingia Lectures, 2^e conférence de mai 1897, p.23, trad. de Luigi Aurigemma, « Jung et la métaphysique », p.48

¹³⁰ C.G. Jung, Le divin dans l'homme, p.96

Effectivement, Jung réclame le droit de critiquer différents discours sur Dieu mais cette analyse n'a qu'une valeur relative qui dépend d'une connaissance juste de Dieu ou d'une expérience personnelle du divin. Le 1^{er} octobre 1953, dans une lettre adressée au Pasteur W. Niederer :

Comment saurais-je ce que Dieu est en Soi? Dans mon expérience, il n'y a rien d'autre que des phénomènes psychiques, et ceux-ci sont en dernière analyse d'origine inconnue, car, en Soi, la psyché est désespérément inconsciente. Ceux qui me critiquent omettent tous de considérer les limites de la théorie de la connaissance que j'ai toujours expressément dit respecter [...] L'archétype est ce que je puis connaître d'ultime dans l'univers intérieur. Rien de ce qui pourrait s'y trouver d'autre n'est nié par là.¹³¹

Chose certaine, pour plusieurs mystiques, la connaissance est sans objet; c'est une fusion avec ce que l'on appelle la source de tout. Dans une lettre au professeur G.A. Van Den Berg Van Eysinga, datée du 13 février 1954, ses propos sont très clairement exprimés : « Quand je dis, moi, « Dieu », je sais que c'est ma propre image de cet Étant que j'ai élaboré [...] même si je crois à son existence. »¹³²

¹³¹ Ibid, p.103-104

¹³² Ibid, p.106

Trois ans plus tard, en 1957, dans une lettre du 8 juin adressée au docteur Bernard Lang, il dénonce une erreur d'interprétation de sa pensée :

Quand je dis que Dieu est avant tout autre chose notre représentation, on déforme ma pensée en : Dieu n'est « rien d'autre que notre représentation » [...] Or il y a en réalité des arrière-plans de l'existence que nous pouvons tout au plus pressentir mais non pas faire entrer dans le domaine de notre savoir [...] Être en relation avec la transcendance est pour nous assurément une nécessité, mais cela ne nous confère aucun pouvoir sur elle.¹³³

La limite conceptuelle est bien là, mais le ressentir dépasse largement le cadre théorique qu'il s'est fixé. Ce dernier passage nous amène plus loin. On parle de pressentir quelque chose qui n'entre pas dans le savoir. Voilà une reconnaissance du mystique qu'est Jung, selon notre hypothèse, bien qu'un mystique traduit sa pensée directement à partir de son expérience de vie dans passer par le symbole. Cependant, avec cette position plus prudente et plus explicite sur ce qu'il pense de la transcendance, Dieu n'est pas encore le fait d'une expérience vécue. De l'influence de Kant, Jung conçoit un psychisme qui organise l'expérience phénoménologique. Que le phénomène soit l'indication ou non d'une transcendance, nous ne touchons toujours pas au noumène. Le nouménal nous renvoie au domaine de l'immanence du divin. L'identité

¹³³ Ibid, p.120

profonde du Maître de Kuschnack nous est livrée par ses élans du cœur.¹³⁴ Là se trouve la nature proprement mystique de l'auteur, l'expérience directe de Dieu. Le discours sur le fait psychique est encore rationnel. Sa méthode d'observation est restrictive. Elle freine ses sentiments. Nous appuyons l'affirmation du traducteur Luigi Aurigemma qui mentionne que ce conflit l'habitera toute sa vie.

Cependant, on remarque plus tard dans son existence, soit en 1949 dans sa préface au Yi-King, un assouplissement au niveau de sa méthode de travail. Ainsi l'auteur écrit ces propos révélateurs qu'on ne peut passer sous silence :

Cette prudence bien réfléchie, voici que j'ai rompu avec elle, et si j'ai pu l'oser c'est que j'entre à présent dans la huitième décennie de mon existence, dans un âge où les opinions changeantes des hommes ne m'impressionnent plus guère [...]¹³⁵

Abordons maintenant le thème de l'immanence afin d'appuyer davantage notre hypothèse selon laquelle l'individuation poussée du psychiatre l'invite à vivre et à tenir des propos d'une grande sagesse. Cela est plus présent aux dernières années de sa vie, lorsqu'il affirme la réalité de Dieu comme un fait d'expérience vécu. Jamais l'existence de Dieu ne sera niée, toutefois le psychiatre en rejette la preuve. Dans une lettre du 15 juin 1955, il écrit :

¹³⁴ Luigi Aurigemma, « Jung et la métaphysique », p.55

¹³⁵ C.G. Jung, Synchronicité et Paraselsica, p.326

Toute science n'est qu'instrument et non but en soi. La psychologie analytique ne nous sert qu'à trouver le chemin qui mène vers l'expérience religieuse et qui nous permet de réaliser notre totalité. Mais, elle n'est pas cette expérience elle-même et elle ne la provoque pas non plus. Nous savons toutefois, et cela par expérience, que la psychologie analytique peut nous apprendre à acquérir l'attitude qui peut favoriser une rencontre avec la réalité transcendante.¹³⁶

Ce passage résume bien l'orientation de notre thèse. Le dépassement de la psychologie analytique ou cette référence à une autorité intérieure s'affirme graduellement dans les écrits de Jung, pour atteindre son apogée à la fin de sa vie avec ce qui inconditionnel à ce qui est.

¹³⁶ C.G. Jung, L'Herne, p.253

b) L'immanence

Sur le plan logique, on ne peut que supposer une réalité divine, ou n'y voir qu'une simple représentation. Si l'on franchit cette dimension, cependant, c'est l'intuition qui prend le relais. La raison peut difficilement connaître la chose en soi. Elle n'est que moyen et non fin. Seule l'expérience, l'élargissement de la conscience, peut aborder l'instance du Soi. Dans le chapitre sur la conscience morale dont nous reparlerons, tiré de l'ouvrage *Aspects du drame contemporain*, Jung démontre combien l'éthique a à faire avec la fonction transcendante, donc avec un facteur irrationnel. La décision éthique surgit, grâce à la fonction transcendante, lorsqu'il s'agit d'un conflit d'opposés et ne peut entrer dans le domaine du savoir mais seulement être pressentie. Cette solution de troisième terme dont nous avons parlé plus haut offre un caractère irrationnel. C'est donc un aspect du divin qui ne peut être pleinement dit dans une approche phénoménologique. Est-ce la raison pour laquelle Eckhart, l'un des plus grands mystiques de l'ère chrétienne, s'impose avec une influence tout aussi déterminante que celle de Kant à l'endroit de Jung? L'influence d'Eckhart n'est-elle pas nécessaire puisque Jung se sent trop à l'étroit dans le cadre kantien?

Maître Eckhart est l'un des plus illustres représentants du courant de la théologie négative. Sa compréhension du phénomène religieux est accueillie plus que favorablement par Jung. Si Kant influence l'approche

logique et phénoménologique du psychisme humain chez Jung, Eckhart serait celui qui, dans *Les types psychologiques* publiés en 1921, traite du Dieu intérieur. En parlant de l'expérience mystique de ce dernier, Jung écrit : « ... il est tout à fait impensable, psychologiquement parlant, que Dieu soit simplement le « tout autre ». »¹³⁷ Ce passage indique que Dieu n'est pas seulement projeté, c'est-à-dire qu'il n'existe pas en dehors de l'homme seulement.

Eckhart décrit le dialogue de l'âme avec Dieu d'une manière ressemblant étrangement au discours du moi et du Soi. L'orthodoxie définit Dieu comme un être absolu, existant en Soi mais trop extérieur à nous malgré l'affirmation « le royaume de Dieu est en vous », faisant référence ici directement à l'immanence du divin. Pour Jung, Dieu doit cesser d'être projeté. Nous devons le conscientiser, l'intégrer jusqu'à un certain degré.

Le Dieu d'Eckhart, aux yeux de Jung, a justement ce degré d'immanence ou cette valeur psychologique. C'est un dieu intérieur et non projeté si l'on croit cette déclaration : « ... nous comprenons par royaume de Dieu l'âme, car l'âme est créée semblable à la divinité. »¹³⁸

L'âme, pour Eckhart, est à la fois l'image de Dieu et le royaume de Dieu. Dieu pénètre en nous, s'investit en nous en se retirant des objets ou de l'idolâtrie. En termes psychanalytiques, c'est la libido qui s'intériorise,

¹³⁷ C.G. Jung, *Psychologie et alchimie*, p.14 note 8

¹³⁸ C.G. Jung, *Les types psychologiques*, p. 244

l'énergie psychique étant récupérée par le sujet. C'est ainsi qu'il y a relation à Dieu, selon Eckhart. Une force agit dans l'âme et l'âme la perçoit. Dieu s'introduit dans l'âme par l'intermédiaire d'images ou de symboles. Selon la mystique eckhartienne, le bonheur est l'état créateur dans lequel on se trouve lorsque l'âme comprend Dieu. Jung souligne ceci : « La conception de Maître Eckhart est donc purement psychologique. »¹³⁹ Jung fait de Maître Eckhart une lecture jungienne, est-il besoin de le souligner.

Lorsque Jung parle du Soi comme d'une poussée intérieure qui demande à être assimilée par la conscience, Eckhart répond que Dieu veut naître dans l'âme. Ce que nous faisons, dit-il, est : « ... pour que Dieu naisse dans l'âme, et l'âme à son tour en Dieu. »¹⁴⁰

Dieu dépend de l'âme comme le Soi dépend du moi. Ainsi on éveille Dieu en soi. Eckhart parle de la naissance de Dieu.

En parlant de son adolescence d'ailleurs, Jung décrit l'homme d'église, son père en l'occurrence, qui n'a pas cette expérience du divin :

... il me semblait presque impensable qu'il [son père] puisse ne pas avoir l'expérience de Dieu, cette expérience la plus évidente de toutes.¹⁴¹

¹³⁹ Ibid, p.240

¹⁴⁰ Ibid, p.243

¹⁴¹ C.G. Jung, Ma vie, p.115

Ce type d'expérience, témoignant d'un ressentir pur et simple ou d'une libido investie de ce que Jung appelle un caractère numineux, sera déterminant bien des années plus tard, dans son ouvrage *Réponse à Job*. Ce livre est le fruit d'une véritable poussée du Soi. Dans une lettre datée du 17 février 1954 au révérend Erastus Evans, Jung raconte ceci :

Je suis tombé malade et dans la fièvre qui me tenait au lit, j'ai été empoigné et contraint à écrire tout cela, malgré ma fièvre, mon âge et mon cœur qui n'est pas des meilleurs. Je peux vous l'assurer : jusqu'au bout, je resterai moralement un lâche; le petit bourgeois reste sous le choc de toutes ses maladresses et se tient caché aussi profondément qu'il le peut et se jure de ne pas en commettre d'autres, parce qu'il veut avoir la paix, un voisinage amical, une bonne conscience, et le sommeil du juste. Pourquoi faut-il toujours que je sois l'inénarrable fou qui se jette au feu? ¹⁴²

N'oublions pas que Jung a clairement affirmé qu'il aurait aimé réviser tous ses livres, sauf *Réponse à Job*, lequel dit-il, doit rester tel quel, mot pour mot. Ce livre, selon les commentateurs, marque un tournant plus que majeur. Quant à nous, nous n'adhérons pas à cette position; nous y reviendrons en troisième partie. Toutefois, *Réponse à Job*, écrit en 1952, questionne aussi sa méthodologie comme ce fut le cas en 1949 dans sa préface du *Yi-King*. À propos de *Réponse à Job*, il tient les propos suivants :

¹⁴² C.G.Jung, Correspondance, Tome III, p.224

Qui est la raison? Pourquoi serait-elle l'instance suprême? Ce qui est, ce qui existe, ne signifie-t-il pas une instance située au-dessus des jugements de raison [...] ¹⁴³

Le chapitre sur « la conscience morale », dans son livre *Aspects du drame contemporain* publié en 1958, est aussi très révélateur. Il parle de cette voix au-delà des opposés, lorsque deux comportements ou deux devoirs moraux entrent en conflit :

...la voix qui tranche alors et inspire la décision au-delà de toute légitimité morale se dit et doit être reconnue comme *Vox Dei*, venant de « tréfonds psychoïde » insaisissable par la psychologie. Sans ce repère que le langage religieux appelle « grâce », le comportement humain n'aurait pas de fondement ni de sens. ¹⁴⁴

Et comme le souligne Aurigemma, ¹⁴⁵ ce qu'indique le mot psychoïde, c'est que plus rien n'est ici psychique. Au-delà de la raison donc et de la psychologie traditionnelle, le mystique qu'est Jung émerge au fil du temps. À la fin de sa vie, Jung parle de la manifestation de cette poussée intérieure en lui, en accord ou en désaccord avec sa conscience, en évoquant Dieu. Il écrit à la fin d'une lettre datée du 16 novembre 1959 :

¹⁴³ C.G. Jung, *Réponse à Job*, p.203

¹⁴⁴ C.G. Jung, *Aspects du drame contemporain*, p.209

¹⁴⁵ Luigi Aurigemma, « Jung et la métaphysique », p. 48

[...] Mais pourquoi devriez-vous appeler ce quelque chose « Dieu »? Je répondrais : « Pourquoi pas »? On l'a toujours appelé « Dieu ». Un nom excellent et qui convient vraiment bien à la vérité.¹⁴⁶

Considérons son autobiographie et ses lettres où Jung se livre le plus intimement. On remarquera alors combien la rigueur rationnelle qu'il s'impose le restreint. Son approche phénoménologique l'amène à se cantonner dans une attitude qui tourne le dos à la métaphysique. Il ferme la porte à l'essentiel de sa quête, soit le numineux ou ses rencontres avec le divin. Jung est trop à l'étroit dans cet univers rationnel, pour reprendre une expression de Luigi Aurigemma dans l'article cité plus haut. S'il affirme que l'expérience de Dieu est une évidence, n'affirme-t-il pas aussi, dès ses années d'études, lors d'une conférence de l'association de Zofingue, « le mystère et l'évidence de la chose en soi ».

Ces propos font foi de son cheminement depuis l'enfance, avec le vécu de cet « autre » en lui ou ce que Jung appelle sa personnalité numéro 2. Soulignons qu'à la lecture de mystiques tels que Ramana Maharshi ou Krishnamurti, le Soi, c'est soi-même. Chacun de nous est Dieu ou de même essence que Dieu de sorte que la distinction faite par Jung n'existe pas chez ces derniers. Précisons que chacun d'entre nous est une condition du divin comme la vague est une condition de l'océan. S'ajoutent plus tard ses intérêts marqués pour la

¹⁴⁶ C.G. Jung, Le divin dans l'homme, p.138

parapsychologie, la médiumnité, ses nombreux voyages, sa rencontre avec ces mystiques que sont les alchimistes, ses études sur les religions et la mythologie. Sa vie est faite de rencontres avec le numineux, de tentatives d'explications avec le Soi et surtout elle vise l'assimilation consciente de ce Soi.

Le but visé dans ce type de démarche est l'objectivité du Soi, c'est-à-dire vivre de cet esprit en nous qui est au-delà des jugements de valeur et des projections de toutes sortes. Enfin, le cœur de la pensée jungienne évoque la confrontation créatrice des opposés et leur synthèse dans le Soi.

En parlant du dépassement des opposés, Jung prend une position, nous l'avons dit déjà, se situant au-delà des images psychiques, comme en fait foi ce passage :

La totalité psychique ne sera jamais atteinte empiriquement parce que la conscience est trop étroite et trop unilatérale pour contenir tout ce qu'il y a dans la psyché.¹⁴⁷

Accéder à la transcendance, pour l'homme, se fait alors d'une manière bien indirecte. Dans un ouvrage sur Jung s'intitulant *L'expérience intérieure*, le philosophe français Michel Cazenave exprime en ces termes ce qui soutient l'idée de totalité :

¹⁴⁷ C.G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, Tome II, p.337

... l'homme qui arrive à sa totalité intérieure n'est pas et ne peut pas être la totalité absolue. Il est et il n'est pas le Soi, à la mesure où le Soi est ce concept limite que nous avons indiqué : il est le Soi dans sa nature manifeste, il n'est pas le Soi dans sa puissance de manifestation. ¹⁴⁸

Cependant, l'expérience humaine de Dieu transcende bien sûr le moi, mais elle a lieu au sein du psychisme. Dans un tel contexte, Dieu ne peut être conçu seulement comme un être extra psychique puisqu'il origine de la psyché. Parler alors du « tout autre » ne fonde une vie spirituelle et théologique que sur des projections de l'inconscient.

Dans les religions orientales, on reconnaît généralement une divinité à l'intérieur de l'individu. C'est pourquoi ces dernières fascinent Jung. Ce dernier considère que l'évolution de la conscience s'opère par le retrait des projections. Ce genre de constatation ou d'orientation du développement spirituel prend déjà une tangente qui nous conduit logiquement vers un certain type d'immanence.

Notons que dans la pensée de Jung, si l'on évoque le terme de psyché, d'inconscient ou de Soi, l'idée est de nommer un inconnu. Il s'agit de concepts limites. L'inconscient ou Dieu sera toujours plus que ce que nous en percevons. La théologie négative tient le même discours en énonçant qu'au-delà de la conscience, il n'y a plus

¹⁴⁸ Michel Cazenave, « L'individuation existait-elle avant Jung? », p.57

qu'hypothèses, approximations et projections, dit-il dans son livre *Aïon*, paru en 1951 : « Ce que nous connaissons de Dieu ne saurait limiter Dieu à n'être que cela. »¹⁴⁹

Dans ce même ouvrage, Jung exprime l'empirisme de ses vues en disant de Dieu :

Cela n'a naturellement rien à voir avec la *veritas prima*, le Dieu inconnu ... mais le divin est assimilé à la numinosité de l'inconscient.¹⁵⁰

Ainsi, lorsqu'il déclare savoir que Dieu existe, on a affaire à une conviction. Nous sommes sur le plan du ressentir. Dieu est pour lui une expérience des plus sûres. Il est associé au numineux.

Le Dieu de Jung est nécessairement signé d'une immanence puisque l'action du divin s'observe et se ressent dans le psychisme. Dieu est alors dans nos rêves, nos affects, nos fantasmes, allant même à l'encontre des désirs du moi. Ainsi, nous pouvons saisir le sens de l'énonciation suivante : « l'individuation c'est la vie en Dieu. »¹⁵¹

L'inconscient collectif est un microcosme, un lien au divin, un symbolisme traduisant un univers plus métaphysique que l'auteur veut bien nous le laisser croire.

¹⁴⁹ C.G. Jung, *Aïon*, p.213

¹⁵⁰ Ibid, p.213

¹⁵¹ C.G. Jung, *La vie symbolique*, p.176-177

En somme, la rigueur rationnelle de Jung n'est pas toujours aussi catégorique. Ses commentaires sur différents textes orientaux montrent à quel point il est séduit par l'évocation de cet univers métaphysique. Dans son commentaire psychologique du bardo thodol, écrit en 1935, il va jusqu'à considérer ces expressions comme des réalités de l'inconscient collectif :

Les affirmations métaphysiques sont des expressions de l'âme et par conséquent psychologiques. Or, l'esprit occidental considère cette vérité évidente, soit comme trop évidente, dans la mesure où il exalte les lumières en s'adonnant à des ressentiments bien connus, soit comme une négation illicite de la « vérité » métaphysique. Par le terme de « psychologique » il entend toujours « seulement psychologique ». « L'âme » lui apparaît toujours comme une réalité très petite, inférieure, personnelle, subjective et ainsi de suite... C'est l'âme qui énonce la proposition métaphysique, grâce à sa puissance créatrice divine et innée; elle « instaure » les distinctions des essences métaphysiques. Elle n'est pas seulement la condition du Réel métaphysique, mais elle est elle-même ce Réel.¹⁵²

La rencontre avec les textes orientaux fait voir à Jung la resplendissante grandeur de l'âme, sa richesse symbolique et ses mythologèmes vivants qu'il associe à l'infini de l'inconscient collectif. Cependant, dit-il en savant empiriste, nous devons reconnaître le caractère

¹⁵² C.G. Jung, Psychologie et orientalisme, p.169

psychologique de ces représentations métaphysiques. Cela est juste, pensons-nous, car ceci nous empêche de tomber dans l'intolérance, de proposer un symbolisme comme étant un absolu, mais il continue alors de s'enfermer dans les limites qu'il se fixe lui-même et ce, jusqu'à la fin de sa vie malgré certains assouplissements.

Cependant, Jung devait malgré lui, admettre que la psyché collective est ce lien où se révèlent ces images. Ainsi, il appelle psychoïde cette couche profonde de la psyché où l'homme touche au mystère divin.

Lorsque, en 1944, Jung est terrassé par un infarctus, une image monte en lui où :

... se déroulait *l'hieros gamos*. Des danseurs et des danseuses apparurent et, sur une couche parée de fleurs, Zeus-père de l'univers et Hera consumaient *l'hieros gamos*, tel qu'il est décrit dans L'Iliade.¹⁵³

Il s'agit ici d'une expérience intérieure, d'un vécu où l'image est certes présente, mais où l'affect lié à l'archétype est à considérer. Jung évoque avec *l'herios gamos* le sens du mariage sacré par l'union du féminin et du masculin. L'idée de l'immanence du divin semble indéniable; très tôt, dès les conférences de Zofingue, Jung parle de la « chose en soi »¹⁵⁴ comme d'une évidence. Ces considérations sur l'autonomie du Soi ou le *numinosum* dépassent largement

¹⁵³ C.G. Jung, *Ma vie*, p.336

¹⁵⁴ C.G. Jung, *The Zofingia Lectures*, p.61-88, trad. Luigi Aurigemma, « Jung et la métaphysique », p.46

l'idée de Dieu conçue d'abord comme un phénomène psychique. On ne peut traiter la question religieuse chez Jung en se barricadant dans le confort d'une position phénoménologique. L'individuation, par définition, est ce processus où le Soi, cette entité indépendante des volontés du moi devient le régulateur de l'attitude à suivre. Le rôle du moi sera de devenir docile au message du Soi.

Les subtilités de la position du psychiatre concernant le concept du Soi ont soulevé la controverse. L'archétype du Soi étant difficile à circonscrire, nous reprendrons les principales objections des théologiens, des philosophes et des psychologues sur cette question dans la section suivante. Cela nous permettra d'acquérir une compréhension plus large à ce sujet.

c) Théologiens, philosophes et psychologues

Jung fut un auteur critiqué des théologiens, des philosophes et des psychologues, non toujours à tort. L'ambiguïté de sa position se découvre, croyons-nous, lorsque l'on considère l'ensemble de ses écrits. Que la psyché renferme des représentations ou des projections du Soi ne nous semble pas problématique en tant que tel. Effectivement, une approche thérapeutique vise la reconnaissance des projections et tout discours humain concernant l'archétype du Soi peut se confondre avec un discours anthropomorphique sur Dieu.

Ainsi, le théologien a, bien sûr, tort d'entendre que Jung réduit Dieu à un phénomène psychologique ou encore qu'il nie l'existence de Dieu. Dans sa lettre au théologien Victor White, Jung est catégorique : « Je n'ai jamais, et nulle part, nié l'existence de Dieu... ».¹⁵⁵ Sa représentation passe plutôt par le psychisme. Ceci est juste et justifié si l'on considère les limites qu'il s'est fixé par sa méthodologie. Dans une lettre du 13 juin 1955 au pasteur Bernet, il affirme :

Je n'ai, vraiment, en toute conscience, jamais supposé que quand je manipule la structure psychique de l'image de Dieu je tiens Dieu lui-même dans les mains.¹⁵⁶

¹⁵⁵ C.G. Jung, L'Herne, p.255

¹⁵⁶ C.G. Jung, Correspondances, Tome IV, Lettre du 13 juin 1955

En 1944, la position théorique de Jung par rapport à la théologie est bien claire :

Le point de vue religieux met l'accent sur le cachet qui frappe l'empreinte. La psychologie comme science, par contre, met l'accent sur l'empreinte qui seule lui est accessible. Le point de vue religieux comprend le *typos* comme activité du cachet; le point de vue scientifique, par contre, comme le symbole d'une réalité inconnue et inconnaissable. Or, comme le *typos* est plus complexe et moins déterminé que le contenu religieux explicite, la psychologie se voit obligée par son matériel empirique de nommer le *typos* par un terme qui n'est pas lié aux circonstances de temps, de lieu et de milieu... C'est ce qui m'a incité à donner à l'archétype en question le nom psychologique de Soi.¹⁵⁷

Cependant, si l'on tient compte, comme nous l'avons prétendu plus haut, que la personnalité de Jung est plus complexe, qu'un vécu intérieur hors du commun se manifeste sa vie durant, n'y a-t-il pas lieu de supposer plus que ce qui est affirmé? Jung lui-même ne se restreint-il pas lorsqu'il limite son discours sur Dieu à de la phénoménologie. Le fait de ne pas donner la pleine mesure de l'association de sa pensée avec son sentiment n'est-il pas suspect? Chose certaine, Jung dit à plusieurs reprises ne pas avoir reçu la grâce de la foi. Est-ce alors sa pensée scientifique qui l'empêche d'entrer dans l'univers de la foi? Raymond Hostie, spécialiste de la pensée

¹⁵⁷ C.G. Jung, Psychologie et alchimie, p.33-34

religieuse chez Jung, croit à juste titre, pensons-nous, qu'une telle supposition est envisageable. Si l'hypothèse s'avère exacte, dit-il, nous pouvons comprendre le choix de Jung quant au point de vue des alchimistes médiévaux : « À l'opposé de l'Église, ils préféreraient s'adonner à la recherche qui conduit à la connaissance, plutôt que de posséder la vérité par la foi ». ¹⁵⁸

Sur le plan de la philosophie maintenant, voici ce qu'affirme Jung en 1940 : « Bien qu'on m'ait souvent appelé philosophe, je ne suis en fait qu'un homme de science qui se fie uniquement à l'expérience. » ¹⁵⁹

Qu'il le veuille ou non, Jung fait de la philosophie. On ne peut contester la thèse voulant que le psychologue ne parle que de ses observations. La représentation de la divinité est une réalité psychique. Il ne s'agit pas d'une réalité objective ou absolue, mais d'une projection du divin s'accompagnant d'un sens psychologique. À ce titre, elle est psychologiquement vraie. Voilà pour le principe psychologique. Cependant, son agnosticisme est un principe philosophique qui ne découle pas de sa science empirique. Empiriquement, Jung constate que les symboles ou l'expression mythique offrent des apports subjectifs de sorte que l'objectivité du monde est déformée. C'est alors qu'il prétend que l'objet projeté est à jamais inconnaissable. Jung croit donc que son principe philosophique est une certitude scientifique. Il oublie que la philosophie peut avoir d'autres critères de

¹⁵⁸ Ibid, p.59

¹⁵⁹ C.G. Jung, Psychologie et religion, p.9

connaissance. En affirmant que l'on ne peut rien dire de l'ontologie, Jung quitte le terrain de la psychologie.

Il est évident que Jung ne trouve pas sa place auprès de la tradition philosophique consacrée. Malgré l'influence de Kant et son rationalisme philosophique, c'est à la théologie négative de Maître Eckhart qu'il s'identifie vraiment. Les philosophes, selon lui, élaborent des conceptions claires sur Dieu mais ils n'ont rien sur quoi s'appuyer à part la raison. La spéculation est donc de mise. Puisque nous parlons de théologie négative, voici en effet le point de vue de Jung, selon Michel Cazenave, sur la tradition philosophique :

... Jung reproche aux philosophes leurs affirmations sur Dieu qu'ils ne peuvent appuyer d'aucune connaissance véritable puisque la pensée, selon lui, ne peut par définition ni saisir, ni caractériser, ni même concevoir réellement Dieu. On s'aperçoit cependant que ce qui est visé par là est toute la tradition de la théologie cataphatique et de la philosophie qui y répond, c'est-à-dire la théologie affirmative et spéculative, au profit d'une théologie apophatique, d'une démarche négative qui entraîne la définition de dieu par manque à pouvoir en parler, et la nécessité d'épiphanies qui le rendent « connaissable » à l'intérieur de la psyché. Ce qu'on pourrait résumer par : « On ne peut rien dire de Dieu (ou du divin, ou de l'Un ultime, de l'Un d'avant l'Un), on ne peut rien dire du fondement

autant que de ses manifestations dans
l'âme.¹⁶⁰

Une lettre de Jung datée du 5 décembre 1959 rappelle les propos de plusieurs mystiques mais, allons plus loin et donnons la définition la plus juste, croyons-nous, qu'il propose au sujet de Dieu :

Je sais que je suis manifestement confronté avec un facteur inconnu en lui-même, que j'appelle « Dieu ». [...] C'est un nom qui convient à toutes les émotions [...] qui subjuguent ma volonté consciente et usurpent le contrôle que j'exerce sur moi-même. C'est le terme par lequel je désigne tout ce qui vient contrecarrer sans ménagement ou avec violence mes plans délibérés, tout ce qui bouleverse mes conceptions subjectives, mes intentions et mes projets, et change le cours de ma vie pour le meilleur et pour le pire. Conformément à la tradition j'appelle « Dieu » le pouvoir du destin dans ses aspects positifs aussi bien que négatifs [...] ¹⁶¹

Le philosophe Raynald Valois écrit à ce sujet que l'expérience vivante d'une volonté supérieure permet à Jung d'affirmer l'existence de Dieu mais, concernant la nature de Dieu, il n'y a que des représentations approximatives exprimées par le paradoxe : « Ce qui revient à dire que, pour Jung, Dieu est une Présence innommable, position qui

¹⁶⁰ Michel Cazenave, *L'expérience intérieure*, p.253

¹⁶¹ C.G. Jung, *Le divin dans l'homme*, p.139

n'est pas si éloignée des propos de tous les grands mystiques. »¹⁶²

Pour cet auteur, la valeur métaphysique de cette entité qu'est le Soi demeure une question ouverte. Même s'il est reconnu et écouté comme un fidèle compagnon, le mystère plane sur cet « autre » en soi-même. Sa nature et son origine nous échappent, la seule certitude, pour Raynald Valois, étant que l'âme a cette faculté de relation avec l'archétype de Dieu. Ainsi, pour ce dernier, même si le Dieu de Jung se rapproche de certains propos de la mystique, il s'en tient à l'explication psychologique proposée par le psychiatre qui définit cette expérience comme l'assimilation du Soi par la conscience.

La psychanalyse jungienne montre, selon nous, ses limites lorsqu'elle touche l'inconnu. Ce que l'on appelle Dieu correspond à la réalité vécue par l'âme et non au connu de cette connaissance qu'il appelle la psychologie. Le Soi est dit inconscient aux yeux de la conscience rationnelle mais il est pleinement conscient au sens spirituel.

Enfin, concernant le psychologisme, c'est bien sûr la partie la plus ardue parce qu'il est difficile de trouver des textes qui permettent de trancher cette question. Nous ne croyons pas cependant que le Dieu de Jung n'est qu'une réalité psychique, comme certains Jungiens le laissent croire. Ce qui donne cette impression, c'est l'empirisme

¹⁶² Raynald Valois, « La question de Dieu chez C.G. Jung », p.69

scrupuleux du psychiatre. Si la psychologie ne prouve pas l'existence de Dieu, elle ne peut non plus l'exclure. Son existence, déclare Jung en 1944 dans son ouvrage *Psychologie et Alchimie*, n'est pas niée :

Quand j'affirme comme psychologue que Dieu est un archétype, j'indique par là un type dans la psyché. Tout le monde sait que type signifie empreinte. Le mot archétype suppose donc lui-même quelqu'un ou quelque chose qui frappe. Mais la psychologie comme science doit se borner à son objet... Même si elle posait Dieu comme cause hypothétique, elle postulerait implicitement la possibilité d'une preuve de l'existence de Dieu. Ce faisant, elle dépasserait de façon inexcusable sa compétence. La science ne saurait être que science. Une profession de foi scientifique est radicalement impensable.¹⁶³

Lors d'un entretien personnel avec Jung, l'auteur Raymond Hostie rapporte comment le maître de Zurich évaluait sa propre attitude religieuse. Jung déclarait de façon bien nette : « Il est évident que Dieu existe, mais pourquoi me demande-t-on toujours de prouver son existence par des arguments de psychologie. »¹⁶⁴

L'approche phénoménologique de Jung l'emprisonne à la longue. On se demande toujours si derrière l'observation du fait psychique, derrière sa prudence rationnelle, cet

¹⁶³ C.G. Jung, *Psychologie et alchimie*, p.27-28

¹⁶⁴ Raymond Hostie, *Du mythe à la religion*, p.147

auteur dit tout. On sent bien que sur le plan pratique, le Soi est synonyme de Dieu. Sa réserve convient au scientifique qu'il veut être, mais elle en est trop marquée pour le mystique qu'il est vraiment. De façon progressive, l'auteur passe d'une conception de Dieu empiriquement définie par sa manifestation psychique à une conception mieux définie par la voie négative qu'il semble identifier avec celle de Maître Eckhart et de l'Orient.

Les propos de Jung dans les dernières années de sa vie sont révélateurs. Dans le tome II du *Mysterium Conjunctionis*, paru en 1955-56, il parle de l'accomplissement de l'individuation comme étant identique à ce que décrivent les différentes voies d'Orient et d'Occident :

Nous ne pouvons le comparer qu'au mystère ineffable de *l'unio mystica*, au *tao* chinois, au contenu du *samadhi* hindou, à l'expérience du *satori* dans le zen, états qui nous font entrer dans la sphère de l'imprécis par excellence, et dans l'extrême subjectivité où tous les critères perdent leur valeur.¹⁶⁵

Il poursuit en commentant l'évidence d'une telle réalisation pour celui qui l'a vécue. Sachant le caractère inusité des propos cités plus haut, il déclare quelques pages plus loin :

¹⁶⁵ C.G. Jung, *Mysterium Conjunctionis*, Tome II, p. 319

Je conseille aux lecteurs qui me critiquent de mettre de côté leurs préjugés, de tenter le chemin que j'ai décrit, ou alors de suspendre leur jugement et d'admettre qu'ils n'y comprennent rien. Depuis trente ans que j'étudie ces processus psychiques, j'ai acquis l'assurance que les alchimistes aussi bien que les grandes philosophies de l'Orient se rapportent à de telles expériences et que c'est essentiellement notre ignorance de la psyché qui nous fait leur donner le qualificatif de mystiques.¹⁶⁶

Ainsi, selon nous, pour celui qui entre profondément en lui-même, qui n'ignore pas sa psyché, l'expérience mystique des sages de l'Orient et de l'Occident est alors la même. Toujours dans le *Mysterium Conjunctionis*, on remarque que l'accent mis sur l'univers conceptuel est purement fonctionnel, lorsqu'il écrit :

Comme je n'ai pas envie de bâtir un monde de concepts qui ne ferait que mener à l'insipide coupage de cheveux en quatre qu'on appelle « discussions philosophiques », je n'attache aucune importance particulière à ces réflexions. Si de tels concepts servent à mettre provisoirement en ordre un matériel empirique, ils ont atteint leur but.¹⁶⁷

D'ailleurs, vingt-sept jours avant sa mort, méditant sur le bouddhisme zen, il déclare :

¹⁶⁶ Ibid, p.314

¹⁶⁷ C.G. Jung, *Mysterium Conjunctionis*, Tome I, p.117

Aujourd'hui, personne ne fait attention à ce qui gît derrière les mots, aux idées de base qui sont là. Et pourtant l'idée est la seule chose qui soit vraiment là. Ce que j'ai fait dans mon œuvre, c'est simplement de donner de nouveaux noms à ces idées, à ces réalités. Considérez par exemple le mot « inconscient ». Je viens d'achever la lecture d'un livre écrit par un bouddhiste zen chinois. Et il m'a paru que nous parlions de la même chose et que la seule différence entre nous venait de ce que nous donnions des noms différents à la même réalité. Ainsi l'emploi du mot « inconscient » importe peu, ce qui compte, c'est l'idée qui se trouve derrière le mot.¹⁶⁸

Peut-être y a-t-il une difficulté à se retrouver parmi les concepts de Jung. Il parle du Soi mais aussi de l'âme, de l'inconscient, de la psyché, mais souvenons-nous que Jung tente toujours de saisir quelque chose au-delà des mots.

Dans la partie qui suit, nous nous pencherons à nouveau sur le concept du Soi, lequel comporte une autre difficulté, celle de l'ombre. Encore une fois, nous proposerons des relations entre les traditions orientales et le christianisme occidental et la position de Jung sur l'ombre. Toujours, nous tenterons de cerner sa thèse implicite tout autant que ce qu'il affirme explicitement.

¹⁶⁸ Miguel Serrano, C.G. Jung et Herman Hesse, entretiens du 10 mai 1961, p.118

2^e partie

DIEU ET LE MAL

I L'ORIENT ET L'OMBRE

a) Le taoïsme et Jung

Jung retient trois points importants de sa percée dans l'univers taoïste. D'abord la philosophie chinoise n'offre rien d'une conception intellectuelle unilatérale. Elle traduit plutôt une sagesse de la complémentarité, écrit-il en 1929 : « Par suite, elle n'a jamais manqué de reconnaître le caractère paradoxal et la polarité des êtres vivants. Les opposés s'y sont toujours tenus en équilibre ». ¹⁶⁹

l'ouvrage de sagesse qu'est le Yi-King démontre que toute attitude extrême se change en son contraire : « Lorsque le Yang a atteint sa puissance la plus grande, la force obscure du Yin croît à l'intérieur de lui, car à midi, la nuit commence, le Yang se brise et devient Yin ». ¹⁷⁰ Jung commente le parcours d'un de ses patients ayant atteint la réussite grâce à sa combativité. Au milieu de sa vie, ce malade développe une grave névrose : « Des cas de ce genre représentent l'exagération unilatérale du point de vue conscient et la réaction Yin de l'inconscient correspondante ». ¹⁷¹ Jung adopte ce rapport des réalités

¹⁶⁹ C.G. Jung, Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or, p.25

¹⁷⁰ Ibid, p. 29

¹⁷¹ Ibid, p. 29

polaires comme un modèle psychologique de l'énergie psychique.

Deuxièmement, le psychiatre s'enthousiasme pour la manière dont la pensée taoïste traite le conflit par son dépassement. Pour sa part, Jung constate :

Les problèmes vitaux les plus graves et les plus importants sont tous, au fond, insolubles. (...) Ils ne peuvent jamais être résolus, mais seulement dépassés. (...) En observant le processus d'évolution de ceux qui se dépassaient eux-mêmes en silence et comme inconsciemment, je vis que leur destin avait un trait commun : la nouveauté venait à eux de possibilités obscures, ils l'acceptaient et se dépassaient grâce à elle.¹⁷²

Troisièmement, Jung reconnaît la grande sagesse de cette pensée en évoquant l'idée du « laisser advenir ». Dans son *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*, le maître de Zurich déclare ceci : « Le laisser advenir, l'action non agissante, l'abandon de maître Eckhart est devenu pour moi la clé permettant d'ouvrir les portes qui mènent à la voie : dans le domaine psychique, il faut pouvoir laisser advenir ».¹⁷³ Jung interprète le « laisser advenir » comme un processus psychique, suivant son cours sans interférences. Au fil du temps, le psychiatre considère que cette expérience est bien réelle mais

¹⁷² Ibid, p.32

¹⁷³ Ibid, p.33

toutefois bien naïve pour le thérapeute qu'il est. Celui-ci, constamment confronté aux résistances et aux refoulements de ses patients trouve quelque peu idéaliste le point de vue qui laisse espérer que l'on puisse facilement échapper quotidiennement aux interférences du déroulement naturel du mouvement psychique. Ainsi, dans un tel système, l'ombre est manquante, pense-t-il. Cette philosophie n'est pas incarnée. La voie orientale est trop passive.

Jung découvre alors l'alchimie occidentale où l'attitude recommandée est bien différente. Plutôt qu'un « laisser advenir », on parle de « confrontation » avec l'ombre. Il fait sienne cette devise mais encore une fois, acquérant de la maturité, sa position change. Il opte pour un regard qui n'est pas directement de la confrontation et non plus un laisser advenir passif.

La mystique de l'homme du 20^e siècle, c'est pour lui l'alchimie. Sans doute, le rôle actif par rapport à l'ombre et le symbolisme constitue sa voie (psychique) et « non exclusivement » la voie des grands sages (spirituelle). Il trouve un ajustement réaliste. Le « laisser advenir » devient une attitude d'accueil, de reconnaissance, de vigilance active et non de combat ou de confrontation. L'idée est d'acquérir une attitude plus réaliste. L'individuation se veut incarnée dans le monde physique. Cette part des choses est plus précise dans son commentaire de 1939 sur *le livre tibétain de la grande délivrance* :

Bien que les symboles du Soi soient produits par une activité inconsciente et se manifestent en premier lieu dans les rêves, les faits compris par ce concept ne sont pas seulement de nature psychique. Ils incluent certains aspects de l'existence physique. Dans notre texte et dans d'autres textes orientaux, le Soi représente une idée purement spirituelle; dans la psychologie occidentale, en revanche, le Soi désigne une totalité qui comprend des instincts, des phénomènes physiologiques et semi-physiologiques. Pour nous, une réalité purement spirituelle est inconcevable, pour les raisons indiquées ci-dessus.¹⁷⁴

Cette réalité purement spirituelle est inconcevable justement parce qu'elle n'est pas un concept mais une expérience. Pourtant, au-delà de ce système mental, se trouve l'âme. Jung ne dépasse pas ce monde conceptuel. L'idée de sublimation est ce qu'il entend par l'idée du laisser advenir ou du non agir. C'est notre conscience ou notre mental qui interfère dans le déroulement du processus psychique mais dans les faits, confronté quotidiennement aux résistances et aux refoulements de ses patients, Jung revient avec cette idée que la voie orientale est trop passive. C'est bien là le point de vue d'un psychiatre, ce qui a peu de valeur en ce qui a trait à l'expérience spirituelle. Ce n'est que pertinent pour Jung.

Il faut dialoguer avec l'ombre. Nous devons identifier ce qui résiste en nous. Il s'agit de voir, de reconnaître

¹⁷⁴ C.G. Jung, Psychologie et orientalisme, p.157

ce qui n'est pas en harmonie avec soi. Le bonheur est un accord avec soi-même. L'Orient ne parle pas d'ombre mais de l'union à soi-même. C'est l'essentiel, la clé, sinon tout le reste est fuite. Pour notre part, nous croyons que l'attitude de confrontation est excessive. Une attitude tant soit peu vindicative signifie que l'on est divisé ou contre soi-même. On doit s'accepter et non se conquérir par la volonté ou lutter contre soi. Soulignons qu'il est normal dans la première phase de la vie de vouloir dominer, se positionner et s'installer. Notre scénario veut l'emporter envers et contre tout. On découvre progressivement qu'il y a des lois de la vie et que l'on n'a pas le contrôle sur tout.

On ne doit pas fuir une difficulté mais, on ne doit pas non plus lutter contre soi-même. L'amour, l'accueil, l'acceptation, c'est la vie spirituelle. Ce n'est pas du contrôle ou de la vertu dont il est ici question. On peut faire les efforts pour comprendre ou s'ajuster à une situation mais la transformation vient du non agir. Par l'effort, on n'obtient que ce qui est secondaire. L'essentiel, l'amour, la paix ou la sagesse, ne relève pas d'une attitude combative.

On ne tire pas sur une plante pour qu'elle pousse. « Le lâcher prise » arrive au moment opportun. On ne peut que reconnaître que l'on ne lâche pas prise. Nous refusons d'abord une épreuve pour ensuite l'accueillir et l'accepter. L'attitude de réceptivité apparaît parce que ma perception a changé. C'est ça le « lâcher prise ». Ma

transformation change la chose regardée. La vie n'est pas contre nous mais nous sommes en lutte contre la vie. C'est ce qui définit l'éveil ou le contact avec l'âme. La guérison d'une plaie se fait seule. Même chose pour ce qui est du processus naturel associé à ma digestion, mon battement cardiaque ou ma respiration. L'amour que je ressens n'est pas non plus un acte volontaire pas plus que la paix ou l'inspiration surgissant de l'âme.

La vie intérieure n'est pas une technique bien que ce soit le cas pour tout autre type d'apprentissage. Cependant, si Jung croit avoir raison de reconnaître dans le « lâcher prise » une naïveté, c'est qu'il a mal compris cette expression. Or, s'abandonner ne se fait pas magiquement. Ce n'est pas un acte de volonté mais de compréhension. Le fait de saisir une situation amène une prise de conscience où le « lâcher prise » devient automatique. C'est la compréhension en une totale adhésion à ce qui est, qui déclenche le « lâcher prise ». Jung serait-il passé à côté de la question?

L'ombre n'est pas niée chez les mystiques. Un personnage comme Lao-Tseu, un sage d'envergure, n'était-il pas conscient de ces nuances ? :

Les avenues du non-lutter s'ouvrent devant nous dès que nous accueillons de bonne grâce tous les événements, non par résignation, mais avec la certitude que tout ce qui ne dépend pas de notre volonté est toujours disposé pour notre plus grand bien.

Il n'est pas un être, pas une chose, pas une circonstance, qui ne concerne un enseignement ou un devoir faciles à discerner, pourvu que nous les considérions, à juste titre, comme des messagers du *Tao*.¹⁷⁵

Il n'est pas question dans ce passage de laisser-aller, de résignation ou d'abandon de toute vigilance devant les événements, mais d'accueil conscient, ouvert à la présence d'un sens profond derrière les événements, un sens qui est toujours favorable à l'être humain. Poursuivons notre exploration de l'Orient en considérant cette fois l'hindouisme.

¹⁷⁵ Lao Tseu, *Tao Te King*, p.154

b) L'hindouisme et Jung

Jung se rend aux Indes en 1938. Cependant, il parle de l'hindouisme dès 1921, dans son livre *Les types psychologiques*. Il emprunte à l'Inde sa notion du Soi. L'idée qu'un processus naturel et spontané tend à l'éveil de cette étincelle divine en nous, réjouit Jung qui ne trouve rien de pareil en Occident. C'est ce qu'il appellera le processus d'individuation.

Le psychiatre suisse n'est cependant pas à la recherche d'une voie lors de son séjour aux Indes. Il est simplement en quête d'analogies symboliques telles que le mandala par exemple. Il met même en garde les Occidentaux s'adonnant à la pratique du yoga oriental. Il n'est pas très explicite à ce sujet mais l'on peut supposer qu'étant extraverti par nature, l'homme occidental risque de tomber dans l'imitation, dans l'ambition de maîtriser une technique alors que l'essentiel est de s'éveiller intérieurement.

Mis à part cet intérêt, Jung est très impressionné par la culture indienne. Cependant, la voie orientale est, selon lui, trop passive face aux problèmes préoccupants de l'humanité. Cette notion de *Maya*¹⁷⁶ propre à l'Inde l'exaspère. Un véritable fatalisme fait en sorte que les choses sont ce qu'elles sont. On les considère dans l'ordre des faits. La souffrance et la violence ne sont pas préoccupantes puisqu'elles sont illusoire, ce que l'on

¹⁷⁶ Alan Watts, *Être Dieu*, p.191-215

appelle *Maya*. Selon cette vision, cet aspect sombre du monde ne se situe pas au niveau de la vraie réalité.

Pour l'hindouisme, selon Jung, de même que pour le taoïsme, l'ombre semble mise de côté. Ainsi, c'est presque une aversion que Jung éprouve à l'égard de l'Inde. Il parle de l'insignifiance de la sagesse hindouiste allant même jusqu'à déclarer qu'une rencontre avec le Ramana Maharshi ne lui serait d'aucun intérêt.

Jung parle ici de la religion traditionnelle des Indes avec son fatalisme, sa notion de karma et tout son système de castes, alors que Ramana Maharshi est issu de la tradition mystique qui s'appelle le vedanta, laquelle n'est pas fixée dans les dogmes. C'est l'un des plus grands sages de l'Inde. Celui-ci n'accordait pas plus d'importance à la réincarnation qu'à toutes autres théories du système hindouiste.

Bien sûr, Jung ne méprise pas le saint indien mais sa préoccupation porte sur la nature du mal et cela le déçoit.¹⁷⁷ Même chose chez Krishnamurti, ce sage très connu de l'Inde au 20^e siècle, lequel déclarait : « Les religions organisées ont en fait détruit la vérité, en donnant en pâture aux hommes un quelconque mythe afin de leur imposer une ligne de conduite ».¹⁷⁸ Dans un autre texte, il écrit :

¹⁷⁷ Cela indique que Jung n'a pas lu les textes du saint puisque ce dernier parle plusieurs fois du mal et d'une façon qui indique un degré de conscience dépassant de beaucoup la psychologie.

¹⁷⁸ Krishnamurti, Krishnamurti en questions, trad. Colette Joyeux, éd. Stock, 1998, cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, Vol. II, p.143

« La religion consiste à trouver par ses propres moyens s'il existe une chose au-delà du temps ». ¹⁷⁹ Voyons cet autre passage tout aussi éloquent à propos du religieux dont fait mention une de fois de plus Krishnamurti : « La religion, c'est la découverte du réel ultime, ce qui signifie que c'est vous qui devez chercher et trouver, et non pas suivre celui qui dit avoir trouvé et veut vous en parler ». ¹⁸⁰ Mentionnons également Vimala Thakar, elle aussi issue de l'Inde, l'une des plus grandes mystiques du 20^e siècle avec Prajnânpad et Krishnamurti, laquelle affirme : « L'essence de la religion est la découverte personnelle et le contact intime avec la réalité... Celle-ci n'est pas connaissable; elle est éprouvable... ». ¹⁸¹ Enfin, cet esprit mystique n'est pas teinté de religion hindouiste puisqu'elle déclare : «... L'idée d'un Dieu qui aide, récompense ou punit est une fiction humaine ». ¹⁸²

Le vedanta est une philosophie d'essence religieuse visant l'expérience directe de la réalité fondamentale. L'hindouisme est une religion basée sur des croyances plus dogmatiques alors que le vedanta dépasse à la fois les croyances, les concepts et les états psychologiques. Sa source spirituelle est exprimée dans les Védas (1500-500 av. Jésus-Christ). Ceux-ci sont d'anciens recueils rédigés en sanskrit, par des sages de la plus haute conscience religieuse. On y retrouve des prières, des hymnes et des

¹⁷⁹ Krishnamurti, Le livre de la méditation et de la vie, trad. Colette Joyeux, éd. Stock, 1997, cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, Vol.II, p.145

¹⁸⁰ Krishnamurti, À propos de Dieu, trad. Colette Joyeux, éd. Stock, 1997, cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, Vol.II, p.145

¹⁸¹ Vimala Thakar, Himalayan Pearls, (Vimal Prakashan Trust-Inde-1989), cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, Vol II, p.153

¹⁸² Vimala Thakar, Vimalaji's Global Pilgrimage, (Vimal Prakashan Trust-Inde-1987), cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, Vol.II, p.155

rituels mais l'aspect philosophique et pratique provient des *Upanishad*. L'essentiel du message spirituel de l'Inde s'y trouve. Cependant, la plupart des Indiens reçoivent leur enseignement de la *Bhagavad-Gita*.

Le concept d'illusion de la religion hindouiste ou l'identification au monde des apparences peut donner lieu à des interprétations hâtives mais cela n'est pas le cas chez Ramana Maharshi. L'ombre est présente dans la mythologie hindouiste contrairement à notre représentation chrétienne. Sur le plan pratique toutefois, l'ombre semble, encore une fois, niée au regard de Jung. Si l'on se situe sur le plan empirique, le mal ne peut donc, pour Jung, se réduire à la notion orientale de *Maya*. Le mal n'est pas une affaire d'ignorance ou d'apparence irréaliste. Nous sommes tout à fait d'accord avec Jung sur ce sujet. Cependant, à l'origine, la notion de *Maya* est à considérer. Celle-ci va plus loin que l'idée d'ombre chez Jung.

Le concept de *Maya* signifie que les diverses manifestations du monde offrent une différence avec la réalité ultime. Ce n'est pas le monde qui est illusoire mais notre perception d'un monde que l'on croit séparé de nous-mêmes et indépendant de sa source. Nous ne sommes pas coupés des événements qui nous entourent. L'illusion consiste à fragmenter le monde, à se percevoir comme distinct de notre environnement. On tombe sous le charme de *Maya* lorsque l'on croit pouvoir agir indépendamment de ce monde, mais surtout lorsque l'on s'identifie au corps et aux apparences, au lieu de se reconnaître éternels, libres,

et illimités. Ainsi, le corps, la matière et la nature visible ne sont pas des illusions en soi, mais elles le deviennent seulement lorsque leur dimension invisible et spirituelle est oubliée ou niée.

La libération consiste dans cette prise de conscience que notre corps seul est apparemment séparé. L'esprit en nous est vie et relié au grand tout. Le yoga veut dire « unir ou joindre ». L'*atman*, l'âme individuelle, est ce lien avec la réalité ultime appelée *Brahman*. Vimala Thakar souligne à ce sujet : « Vivre c'est être relié ».¹⁸³ Au niveau ultime, *atman* est *Brahman*.

Donc, la *maya*, c'est aussi tous ces écrans, ces préjugés et ces projections que nous entretenons sur nous-mêmes et sur le monde. En somme, ce sont tous ces blocages nous empêchant de nous élever à une conscience supérieure ou à la connaissance du réel, ce qu'affirme une fois de plus Vimala Thakar : « ... Les problèmes ne sont pas objectifs, ce sont des créations, des projections de notre esprit ».¹⁸⁴

Examinons maintenant le bouddhisme qui se penche tout d'abord sur la souffrance humaine.

¹⁸³ Vimala Thakar, Vimalaji's Global Pilgrimage (Vimal Prakashan Trust-Inde-1996) cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, Vol.II, p.177

¹⁸⁴ Vimala Thakar, Mutation of Mind, Hollande, 1965, cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, Vol.II, p.65

c) Le bouddhisme et Jung

Le bouddhisme ne s'attarde pas aux questions philosophiques traitant de l'origine du monde ou de la nature de la divinité. C'est une philosophie qui se penche exclusivement sur la question de la souffrance humaine.

Le Mahayana, dont le bouddhisme tibétain fait partie, est le plus connu. Il a suscité l'intérêt de Jung. Il n'est pas attaché à la lettre comme d'autres branches du bouddhisme mais, plus souple, il s'en tient à l'esprit de la doctrine.

Si le Christ est très présent en Occident et dans le psychisme de l'homme occidental, le Bouddha est aussi un personnage très vénéré en Orient. Il est difficile de tirer des parallèles entre la notion d'inconscient collectif chez Jung et l'état de Bouddha ou d'éveil. Notre étude nous incite toutefois à tenter certains rapprochements.¹⁸⁵

Le but du bouddhisme et celui de Jung est le même : réaliser le Soi ou atteindre à l'éveil. Afin de tendre vers ce but, il nous faut conjuguer les opposés. Il sera plus à propos de discuter ce point en conclusion mais disons tout de suite que le concept de plérôme chez Jung correspond à celui de vacuité¹⁸⁶ chez les bouddhistes : « Le bouddhisme distingue toujours la vérité relative, qui est le monde

¹⁸⁵ Radmila Moacanin, C.G. Jung et la sagesse tibétaine, p.105-138

¹⁸⁶ Pierre Masset, Le bouddhisme et la foi des chrétiens, p. 37

dans lequel nous vivons, monde d'illusion et de souffrance, et la vérité absolue, qui est vacuité, nirvana, réalité vraie. » Le plérôme est cette conscience initiale où les opposés ne sont pas reconnus et l'état de conscience final où les opposés sont reconnus. Dans les deux cas, les polarités sont bien présentes. Le cheminement intérieur vise l'intégration de cette potentialité.

Par ailleurs, l'importante notion d'ego retient notre attention dans les rapports de Jung avec le bouddhisme. Le psychiatre souligne à ce sujet, en 1939, dans son commentaire du *livre tibétain de la grande délivrance* :

Pour nous, la conscience est impensable sans un moi. S'il n'existe aucun moi, il n'y a personne qui puisse prendre conscience de quoi que ce soit. Le moi est par conséquent indispensable au processus de la prise de conscience. L'esprit oriental, en revanche, n'a aucun mal à s'imaginer une conscience sans moi... Je ne puis m'imaginer un état conscient qui ne soit fonction d'un sujet, c'est-à-dire d'un moi.¹⁸⁷

Sur ce passage, Jung se fourvoie. Plusieurs traditions mystiques de l'Orient (taoïstes, vedantistes et bouddhistes) affirment que la conscience du Soi est sans objet, sans référence connue, le contraire de ce qu'affirme Jung. Ce n'est que la conscience rationnelle (l'état de veille ordinaire) qui a un objet, et c'est justement ce qui empêche la conscience du Soi, qui est impersonnelle et

¹⁸⁷ C.G. Jung, Psychologie et orientalisme, p.140

absolue, de se réaliser. Le conscient qui répond à l'inconscient est limité et sujet à toutes les illusions. C'est ça le moi dont Jung fait tellement de cas. Ce conscient bien sûr, est balancé entre le bien et le mal, l'ombre et la lumière, l'illusion et la connaissance et n'a aucun pouvoir de dépasser ce stade. Il est emprisonné dans les dichotomies et les dualités.

Si la tradition spirituelle ne parle pas d'ombre, encore une fois, elle souligne cependant la sphère de l'émotivité comme un danger potentiel.¹⁸⁸ Le risque est d'adopter un comportement réactif ou d'être le jouet de forces émotives. Nous sommes manipulables là où sont nos complexes, nos faiblesses, nos zones d'inconscience. Nous devons alors observer nos émotions sans jugement, afin d'entrer progressivement dans l'âme ou la conscience derrière l'émotion.

Certains mystiques nous parlent du monde des passions. St-Jean de la Croix, par exemple, même s'il s'agit ici d'un chrétien orthodoxe, parle de la haine, de la jalousie, du ressentiment, de la peur, de la colère, comme étant des péchés capitaux. Les émotions nous empêchent d'aimer, de connaître Dieu ou de devenir un être complet. L'émotion crée un écran *maya*. C'est le blocage majeur à l'accomplissement de soi selon les grandes traditions. L'émotion nous rend tributaire et enchaîné plutôt que libéré. Une épreuve est vécue comme positive au moment où

¹⁸⁸ Mathieu Ricard, Plaidoyer pour le bonheur, p.131-151

il y a transposition du refus à l'acceptation. Ainsi, on ne retrouve plus cette dualité favorable/défavorable.

Jung accorde une égale importance au conscient et à l'inconscient. Cette vue partielle l'oblige à reconnaître la valeur de la conscience pour permettre l'intégration de l'inconscient. Il s'accorde avec le bouddhisme sur le fait qu'il ne s'agit pas de dissoudre l'ego, c'est-à-dire la *persona* en psychanalyse, au sens de la représentation que l'on a de soi-même. Ce n'est pas ici une annihilation de la personnalité individuelle mais une attitude où l'impersonnel habite l'individuel. Lorsque l'on dit que tout mal vient de l'ego, cela signifie que le moi avec ses illusions bloque le Soi et poursuit des buts égoïstes. L'ego doit être subordonné au Soi.

Très tôt, Jung parle du numéro 1 représentant sa personnalité, son moi et du numéro 2 représentant le Soi. Dans un de ses rêves concernant la « lampe tempête », il est capital, indique-t-il, de conserver la lumière de la conscience. C'est le cas aussi du *vedanta* dont la réalité ultime, *Brahman*, est tout ce qui est. En se manifestant individuellement, *Brahman* est identifié à l'*atman*;¹⁸⁹ cette réalité ultime animant l'individu et existant de façon absolue est la même, tout comme le moi et le Soi sont de même essence.

Encore une fois, l'ego, le personnage fabriqué d'illusions, se rapproche de la notion de *Maya* en ce qu'il

¹⁸⁹ Charles Samuel Braden, *Panorama des religions*, p.109-154

est une fausse représentation. Mais si l'ego est trop occulté, selon Jung, c'est encore dû au fait que l'Orient emprunte une voie trop passive. Et, pourrait-on ajouter en correctif, si l'Occident a une vie si active, passionnée et violente, c'est que l'ego y prend toute la place, étouffant toute conscience du Soi.

d) Conclusion

Ces réflexions sur les traditions orientales nous ont permis d'élucider le point de vue du psychiatre concernant sa notion d'ombre.

Dans un premier temps, la pensée taoïste qui traite de la complémentarité et du dépassement des opposés influence grandement Jung. Il adopte ce rapport des polarités comme son modèle psychologique de l'énergie psychique. Il entreprend aussi une réflexion sur l'importante notion du laisser advenir. Le non agir est suspect à ses yeux. Il craint un certain laxisme de la part de cette sagesse de l'ancienne Chine. Nous croyons pour notre part que l'étendue et la profondeur de cette philosophie n'a rien occulté des résistances humaines de chacun ou de ce que Jung appelle l'ombre.

Du côté de l'hindouisme maintenant, la notion d'illusion nous questionne. Elle embrasse une définition beaucoup plus large que ce dont Jung fait état. La religion traditionnelle de l'Inde témoigne effectivement de certaines interprétations fatalistes où l'ombre, dans le langage de la psychanalyse jungienne, est considérée comme illusoire. Celle-ci n'est pas à transformer, elle n'est simplement pas au niveau de la juste réalité. Il nous a paru important de maintenir notre orientation sur cette question en distinguant le sage de l'Inde dont la connaissance provient de son vécu et l'adepte de l'hindouisme embrassant les dogmes religieux.

Enfin, nous tentons d'établir des parallèles entre la notion d'individuation chez Jung et la tradition bouddhiste. Réaliser le Soi en psychanalyse correspond à la notion d'éveil dans le bouddhisme. Nous avons souligné que la sagesse bouddhiste, encore une fois, nous semble plus incarnée que l'entend Jung. L'esprit, la conscience spirituelle habite l'individu. Le moi n'est pas délaissé mais l'essence première de l'individu est divine. Celle-ci n'a pas d'objet. La réalité de chacun est l'âme et l'ego, c'est l'âme illusionnée. Il n'y a pas deux entités.

Maintenant, si nous rentrons chez nous en Occident, nous pourrions examiner l'influence que l'alchimie médiévale a eu sur Jung, et du même coup, les rapports entre Jung et le christianisme.

II LE CHRISTIANISME ET L'OMBRE

a) Le développement psychologique de l'histoire religieuse occidentale

Le regard critique que Jung pose sur la religion chrétienne s'élabore en cinq points.¹⁹⁰ Nous évoquons d'abord l'idée d'un développement psychologique de l'histoire; deuxièmement, l'idée de l'immanence du divin; troisièmement, le monothéisme de l'Église; quatrièmement, nous traitons de la participation de l'homme au processus de la création; et enfin, de l'importante question de l'ombre qui revient comme une obsession chez Jung.

Notre mythologie chrétienne ou encore notre représentation symbolique de Dieu à travers le christianisme se doit d'évoluer selon Jung. Elle doit davantage s'adapter à la réalité empirique de l'homme. Les symboles ne représentent pas une réalité ontologique. Ce sont des projections psychiques, ce qui n'implique pas, bien sûr, qu'il n'y a pas un au-delà du psychisme. Le théologien Eugen Drewermann,¹⁹¹ fortement influencé par Jung, disait du concrétisme religieux qu'il était sans résonance. Selon lui, la marche du Christ sur les eaux, serait par exemple, à interpréter sur un plan symbolique : elle indique l'idée d'être au-dessus des tempêtes émotionnelles. La mythologie chrétienne, disait-il, est à revoir à partir de la psychanalyse. Cependant, l'Église ne pose pas le même regard. Les symboles religieux ne sont pas

¹⁹⁰ John P. Dourley, La maladie du christianisme, p.7-196

¹⁹¹ Jacques Gaillot, Eugen Drewermann, Dialogue sur le parvis, p.9-101

directement une expression de l'âme ou de l'inconscient collectif.

Selon Jung, l'imaginaire religieux doit davantage traduire une divinité plus humaine. Le fait que Jésus soit né du Saint-Esprit et perçu comme un être presque parfait, l'éloigne de l'homme mortel. On ne peut s'identifier totalement à Jésus, ce dernier n'étant pas complètement humain ou terrestre. Dans son livre *Aïon*, paru en 1951, Jung souligne combien l'évolution du christianisme doit passer par une compréhension plus large de notre psyché. Les différents personnages de la Bible s'avèrent être différentes facettes de Dieu. Celui-ci est image, mythe, phénomène psychique, déclare Jung en 1935 : « le monde des dieux et des esprits n'est rien d'autre que l'inconscient collectif en moi ».¹⁹²

Bref, selon Jung, le mythe chrétien est incomplet. Il ne peut pleinement représenter l'évolution de la conscience humaine. Notre identification au Christ, à son vécu, à sa transformation intérieure, n'est valable que si l'on peut symboliquement décrypter le langage de l'âme. C'est ce que Jung appelle le développement psychologique de l'histoire. C'est un réajustement constant de nos représentations. C'est l'adaptation des symboles à ce que nous sommes, le but étant l'intégration de nos projections religieuses même s'il s'agit ici d'une histoire individuelle.

¹⁹² C.G. Jung, Psychologie et orientalisme, p.181

Le mythe chrétien, selon Jung, doit tenir compte de la totalité de l'âme, c'est-à-dire de tous ces opposés dont le mal, le féminin et la matière. Le christianisme offre l'image d'un Dieu bon. Cependant, le bien n'a pas son contraire comme le masculin n'a pas son pendant féminin et l'esprit n'a pas son complément, la matière. Dans le monde terrestre et empirique, ces polarités existent. Cela nous conduit directement à la notion de l'immanence du divin.

Ce que Jung reproche au christianisme n'est pas très clair. Comment peut-on affirmer que le christianisme ne reconnaît pas un mal sur le plan empirique? Nous discuterons cette perspective plus loin mais avant, penchons-nous sur certains points de la doctrine chrétienne traités par Jung.

b) L'immanence du divin selon Jung

Une représentation fidèle de ce que nous sommes psychiquement est capitale pour Jung puisque l'expérience religieuse a lieu en nous, au sein du psychisme. Dieu est en nous-même et n'existe pas seulement comme pure transcendance. Malgré l'affirmation du Christ que « le royaume de Dieu est en nous », la théologie occidentale tourne le dos à une divinité intérieure contrairement aux philosophies orientales. C'est justement pourquoi il faut regarder non pas la théologie mais la tradition mystique chrétienne depuis les pères de l'Église jusqu'à Teilhard De Chardin si l'on veut comprendre le divin.

Le fait de mettre l'accent sur l'idée d'une transcendance absolue ou séparée de nous-même entraîne une dévalorisation de l'âme; Jung le souligne avec emphase dans ses travaux sur l'alchimie en 1944 :

« C'est ainsi que parle et pense l'Occidental, dont l'âme est évidemment « de peu de valeur ». S'il lui accordait du prix, il lui parlerait avec déférence. Comme ce n'est pas le cas, force est de conclure qu'il ne lui attribue aucune valeur. Toutefois, cela ne relève pas d'une nécessité et il n'en est pas toujours ni partout ainsi, mais seulement là où l'on ne met rien dans l'âme et où on a « tout Dieu dehors ». ¹⁹³

¹⁹³ C.G. Jung, Psychologie et alchimie, p.12

Lorsque Jung dit que l'âme est de peu de valeur en Occident, on ne parle évidemment pas des écrits mystiques. L'expérience de Dieu en nous-même, par le biais de notre âme, dit-il, est une idée qu'il tire de l'alchimie. Encore ici, il s'agit du cheminement propre à Jung puisque l'idée de Dieu n'est assurément pas née de l'alchimie. On la trouve beaucoup plus chez François d'Assise, Maître Eckhart, Mme Guyon, Thérèse d'Avila et autres. Nous devons éveiller ce Dieu en nous-même et revaloriser le féminin, intégrer l'ombre et la matière. Jung prétend que le mythe chrétien nous coupe du contact avec l'âme et d'un cheminement individuel, que l'institution seule propose les moyens pour atteindre à la grâce et au salut. L'homme est soumis à l'Église. Par ailleurs, Maître Eckhart, l'un des plus grands mystiques du Moyen-âge chrétien, reconnaît que l'âme est le réceptacle de la divinité et il est loin d'être le seul à affirmer cela.

Plusieurs traditions qui ont mis l'accent sur l'idée d'un Dieu intérieur ont été pointées du doigt par l'Église. Je pense aux alchimistes, bien sûr, aux gnostiques et à certains courants mystiques. Les figures divines ne peuvent être psychiques. C'est un blasphème de concevoir les choses ainsi. Ce n'est pas la mystique d'Eckhart et Jung s'écarte de cette voie en affirmant, dans son ouvrage sur l'alchimie :

« ...il est tout à fait impensable, psychologiquement parlant que Dieu soit simplement le « tout autre » ; car un « tout autre » ne pourrait jamais être le familier le plus

intime de l'âme - ce qu'est
précisément Dieu. »¹⁹⁴

Et voici ce qu'il dit de l'âme : « L'âme a la dignité d'une entité à laquelle il est donné d'être consciente d'une relation avec la divinité ».¹⁹⁵ Aussi, Dieu, dit-il dans les années vingt, n'est pas un absolu métaphysique mais une fonction de l'inconscient : « l'effet divin est issu de notre propre fond ».¹⁹⁶ C'est une formulation bien étrange de la part du thérapeute. N'est-ce pas plutôt notre propre fond qui est issu du divin, qui trempe en lui, qui s'y enracine et non le contraire?

Jung voit Eckhart comme l'un des premiers penseurs à reconnaître que l'expérience du divin a lieu au sein du psychisme humain. D'après Jung, c'est là une différence fondamentale qui distingue ce penseur de l'église catholique. On ne peut expérimenter Dieu qu'en soi-même et non avec un Dieu extérieur à soi. Si Dieu est totalement « autre », comme le veut la conception théologique traditionnelle, alors la vie spirituelle ne discourt que sur des projections de l'inconscient et n'a que faire de leur intégration.

Dieu entre dans notre âme lorsque nous cessons de le projeter. En termes eckhartiens, l'âme est en Dieu lorsque nous projetons le divin mais Dieu entre en nous-même lorsque nous l'accueillons non pas intellectuellement mais

¹⁹⁴ Ibid, p.14

¹⁹⁵ Ibid, p.13

¹⁹⁶ C.G. Jung, Les types psychologiques, p.236

par l'âme, ce foyer du divin en chacun de nous. Dans la psychologie primitive, Dieu pouvait être projeté sur le chaman. Aujourd'hui, le pape peut être objet d'une projection du même ordre. Cependant, tant que nous projetons, nous demeurons à un niveau infantile de développement. Nous n'avons plus d'autonomie, de responsabilité morale et nous n'aiguisons pas notre esprit critique. À ce sujet, considérons le point suivant.

c) Le monothéisme et Jung

Le concept d'inconscient collectif traduit des concepts religieux qui ne sont que des projections de nos propres contenus psychiques. Ce ne sont pas des vérités absolues mais un langage symbolique adapté à une situation existentielle quelconque, avec laquelle nous entrons en dialogue. Ainsi, nous évitons de croire qu'une seule expression de la divinité est valable. Selon le théologien J.P. Dourley,¹⁹⁷ l'idée de reconnaître Dieu ou le symbolisme religieux comme faisant partie de notre âme a l'avantage d'éviter le fanatisme religieux. Soulignons qu'en contre partie, il réduit Dieu à bien peu de choses.

Si les religions nous divisent, c'est souvent parce que nous concevons Dieu à l'extérieur de nous, seulement transcendant, séparé de l'homme et n'offrant que des révélations absolues. Nos projections religieuses peuvent parfois conduire à la guerre.

Nous devons reconnaître la valeur à la fois relative et universelle des vérités que nous reconnaissons. C'est l'expérience du mythe qui est proposé et non son idéologie. Une telle voie laisse une large place à l'homme dans ses rapports au divin. Voyons cela de plus près.

¹⁹⁷ Dourley, La maladie du christianisme, p. 88-103

d) La participation de l'homme :

Dieu et l'homme : une approche introvertie.

Jung énonce une autre idée qui dérouté les théologiens. Il parle d'une démarche ayant pour but l'élargissement de la conscience. Ce qui est en jeu ici, c'est la participation de l'homme pour l'accomplissement du divin.

Dans l'orthodoxie, une scission existe entre Dieu d'une part et, d'autre part, la création avec la conscience humaine. Dieu étant autosuffisant, il n'a aucunement besoin de l'humanité ou de la création. Pour sa part, Jung prétend que si le divin n'a pas pour but de s'accomplir dans la création, la souffrance humaine reste injustifiable. Le salut et une voie de compréhension deviennent possibles si l'humanité et la divinité s'accomplissent mutuellement.

Quant à l'Église, ce point de vue est indéfendable ou incompréhensible. Seule l'expérience du divin peut nous permettre d'envisager cette question.

L'intégration progressive de nos projections sur le divin démontre un processus d'humanisation allant vers l'unité. D'abord des dieux chez les Grecs, ensuite un seul dieu chez les Juifs et enfin un dieu devenu homme avec le christianisme. Bien sûr, cette idée n'est pas admise par la théologie occidentale. Comment un dieu autosuffisant peut-il être en devenir? Dans la perspective jungienne cependant, le Soi nous oriente vers une représentation

toujours plus complète de la divinité de même qu'une plus grande conscience intégrée. La souffrance humaine, dans ce contexte, trouve un sens dans le dialogue avec l'inconscient considéré ici comme cette présence divine en nous et dans l'humanité.

Jung parle d'un processus de rédemption mutuelle entre Dieu et l'homme. Les propos d'Eckhart, évoquant que Dieu cherche à naître dans l'âme, amènent Jung à poser l'hypothèse que Dieu a besoin de sa créature, de l'âme de celle-ci pour aller vers plus de conscience. La relation de l'âme à Dieu est un processus psychologique universel. C'est le thème central de la pensée de Maître Eckhart, écrit-il en 1921, évoquant constamment l'idée de la naissance de Dieu dans l'âme : « ... l'âme est le lieu de naissance de Dieu », ¹⁹⁸ à la différence que maître Eckhart ne fait pas de psychologie.

En tentant de connaître Dieu, Dieu même se connaîtra, disait ce mystique, selon Jung. Précisons que Maître Eckhart dit expressément qu'il faut abolir Dieu, l'image de Dieu, le concept de Dieu. Jung reprend ces dires en des termes psychanalytiques, affirmant que notre transformation transforme aussi l'inconscient. Un Dieu inconscient signifie que notre tâche est de rendre nos contenus psychiques conscients. Dieu représente ici ce que l'homme projette sur Dieu car, sur le plan théologique, c'est une absurdité totale et une contradiction dans les termes

¹⁹⁸ C.G. Jung, Les types psychologiques, p.244

puisque le divin est la conscience absolue ou rien; il est donc impossible qu'il soit inconscient.

Toujours, selon Jung, notre rôle n'est pas d'adorer Dieu mais de l'expérimenter. En fait, en s'incarnant, le Soi sacrifie un peu de sa transcendance. C'est une idée qu'il tire de Maître Eckhart, lequel affirme que Dieu doit naître dans l'âme. Déjà en 1921, en parlant d'Eckhart concernant la relation de l'âme à Dieu, Jung transpose cette idée en termes psychologiques dans les rapports du moi et du Soi. Il perçoit cette interaction comme rédemptrice.

Bien sûr, pour l'orthodoxie chrétienne, Dieu est différent de la création et de la conscience humaine. La création est un acte distinct et secondaire. Cette réflexion est conforme au credo chrétien, mais non à celui de la tradition védantiste, comme le souligne à ce sujet Vimala Thakar: « Il n'y a pas de créateur distinct de sa création, pas de divinité hors de la beauté illimitée et indicible de la vie cosmique ».¹⁹⁹

Par ailleurs, cette collaboration de l'homme et Dieu vers plus de conscience a pour but de répondre à la souffrance humaine. Etty Hillesum, cette jeune avocate considérée comme une grande mystique du 20^e siècle, a écrit son journal durant son internement au camp de concentration d'Auschwitz. Alain Delaye dit à son sujet : « La pratique

¹⁹⁹ Vimala Thakar, Living a religious life, Vimal Prakashan Trust-Inde, cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, Vol. II, p.155

religieuse d'Etty fait appel à un Dieu dont la vérité ne triomphe pas, à un Dieu qu'il faut aider, afin d'aider autrui ». ²⁰⁰ Ce qui est voulu de Dieu, pour employer un langage chrétien, c'est l'accomplissement mutuel de l'humain et du divin dans le plérôme final. Le divin se fait jour et apaise la souffrance par la prise de conscience, par l'homme, des opposés en lui. Afin d'être pleinement éveillés et conscients en nous, la coopération des hommes est nécessaire. Les opposés, d'abord à l'état inconscient, se doivent d'être exposés à la conscience de l'homme, lequel participe à cette rédemption en les ressentant, les relativisant pour enfin les dépasser. L'acte de reconnaissance permet ensuite une différenciation et une union.

Nous devons souligner qu'il y a l'état de plérôme initial où les opposés ne sont pas distingués et le plérôme final où ces derniers sont reconnus et dépassés. Avec l'émergence du moi, les opposés apparaissent peu à peu à la conscience. Ces derniers sont reconnus; exemples : le bon et le mauvais, le passé et l'avenir, le haut et le bas, l'intérieur et l'extérieur. Ainsi, la distinction du bien et du mal a besoin d'être représentée par notre mythologie religieuse, afin d'accéder à une conscience plus juste de la divinité. Tout cela est le point de vue de Jung, car ce n'est certainement pas la vision des sages et des mystiques chrétiens ou autres.

²⁰⁰ Etty Hillesum, Une vie bouleversée, Journal 1941-1943, Seuil, 1985, cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, Vol. II, p.138

Ce que l'on appelle l'identité inconsciente ou l'état de participation mystique signifie que tout ce qui est maintenu dans l'inconscient est projeté, c'est-à-dire non intégré. En état de projection, nous sommes soit attirés, soit repoussés. Un contenu inconscient demande d'entrer en contact avec nous ou de passer à la conscience. Le Soi contient tous les opposés et cette notion de plérôme caractérise ce qui n'est pas encore pénétré de la conscience humaine. C'est le point de vue de Jung, car selon la tradition spirituelle, il n'y a pas d'opposés dans l'âme ou l'*atman* ou le Soi; ces opposés n'existent que pour le mental qui sépare tout. Cependant, étant toujours reliés entre eux, plus la séparation des contenus conscients et inconscients est grande, plus la tension due à ce clivage est bien sûr élevée. Derrière ces opposés toutefois, le Soi pousse à la réalisation d'une totalité. Celui-ci préside au dynamisme de l'énergie psychique.

C'est la raison pour laquelle il est dit qu'en unissant les opposés, le Soi va se manifester. Dans le symbolisme de la messe tiré de son ouvrage *Les Racines de la conscience*,²⁰¹ il y a ce rite de l'eucharistie illustrant le processus d'individuation où le moi est sacrifié et transformé par le Soi. À l'inverse, l'inconscient aussi est sacrifié au moi en renonçant à sa transformation pour s'incarner dans une existence finie. La souffrance du Christ décrit alors un processus archétypique plutôt qu'un vécu littéral ou historique.

²⁰¹ C.G. Jung, *Les racines de la conscience*, p.237-260

L'expérience de Dieu en nous-même signifie pour Jung que la foi n'est plus coupée de l'expérience de la vie symbolique. Les idées de création, de trinité, de chute, de sacrifice, de mort ou de résurrection ne sont ici que l'expression de l'inconscient.

Le mythe jungien, car il s'agit bien d'une mythologie et non d'une science, définit cette volonté de l'humain à être conscient de la divinité en lui et cette volonté du divin à s'incarner, à devenir humain ou conscience humaine. Si le Christ sauve l'homme, l'alchimiste sauve Dieu. Précisons que le divin ne s'incarne pas seulement dans l'homme. Dieu se manifeste partout. Ces énergies contraires mais divines, nous dit le thérapeute, sont à réintroduire dans l'humain. La matière fait partie de notre réalité. Même chose pour le féminin, c'est-à-dire la réceptivité plutôt que le pouvoir religieux, la rationalité et la domination. Jung d'ailleurs se réjouit de l'adoption du dogme de l'assomption de Marie, en 1950, par l'Église. C'est un pas vers plus d'intégration. En somme, Jung met l'accent sur l'ombre car plus largement cette notion englobe la femme, la matière avec le corps et la sexualité.

Nous examinerons d'une façon plus globale cette notion d'ombre dans le prochain chapitre, mais arrêtons-nous un instant pour souligner le rapport de la divinité et de la matière ou le rôle de la nature dans l'œuvre du psychiatre suisse. Cela parce que l'« *unus mundus* », ²⁰² l'expression

²⁰² Le concept de synchronicité que nous définirons plus loin se réfère à un aspect unitaire de l'être transcendant la conscience auquel Jung a donné le nom d' *unus mundus*. C.G. Jung, La voie des profondeurs, p.312

latine désignant l'unité du monde, caractérise la mystique jungienne et la distingue du même coup de l'expérience que nous rapportent les grands mystiques de l'Orient et de l'Occident. Nous ne pouvons donc passer sous silence cette perspective de l'individuation.

L'expérience mystique pour plusieurs, ceux que nous connaissons à tout le moins, est indéfinissable. Elle ne peut donc être dite à l'aide de concepts ou de qualificatifs humains. C'est la raison pour laquelle le bouddhisme parle de l'expérience du « vide » et chez-nous, en Occident, maître Eckhart décrit l'expérience du divin en ces termes : « être vide de toutes les créatures c'est être plein de Dieu ».²⁰³ Ainsi, Dieu est dépouillé de toutes les qualités de ce monde.

Le Dieu de Jung est tout le contraire. Bien sûr, il est aussi un inconnaissable, mais à travers celui-ci vont émerger et seront présentes toutes les qualités de ce monde. L'expérience jungienne du Soi passe par le rêve. On interroge les symptômes, on recherche le sens des pulsions et tous les opposés de la vie sont pris en considération. L'instance psychique du Soi se définit comme un archétype de l'orientation et du sens. C'est une perspective énergétique allant graduellement vers plus de conscience. C'est un Dieu potentiel cherchant à réaliser sa pleine conscience. L'image de Dieu est ressentie, projetée et commentée par le thérapeute qu'est Jung.

²⁰³ Maître Eckhart, Von abgeschiedenheit, Traité sur la solitude, trad. par Luigi Aurigemma, Perspectives jungiennes, p.239.

Une telle perspective suppose que l'homme n'est plus soumis au canon de l'Église. La transcendance que prône le clergé est pathologique pour Jung en nous déracinant de l'âme. Le plan divin est maintenant celui de l'inconscient compensatoire avec ce qu'il offre de finalité, de sens et d'orientation. La collaboration du moi et de l'inconscient ou de l'homme à Dieu est une pratique de la substance même de l'expérience mystique. Cependant, si la voie de l'individuation s'écarte du cadre de la théologie occidentale, le processus dépeint par Jung n'est pas pour autant équivalent à celui de la tradition mystique.

La voie de l'individuation où le moi est associé au Soi, comme le souligne Luigi Aurigemma,²⁰⁴ traducteur de l'œuvre de Jung en italien, est en partie analogue à la relation de l'*atman* et du *brahman* hindou où l'homme individuel s'identifie à Dieu.

L'individuation est une ouverture à l'expérience mystique que Jung considère avec respect si l'on tient compte de son intérêt pour l'Orient et maître Eckhart. L'expérience de ce dernier cependant dépasse le modèle psychique de Jung. La voie jungienne est définie de la façon suivante : « ... l'expérience mystique est l'expérience des archétypes ».²⁰⁵ En tant que scientifique, la supraconscience n'est pas une évidence pour Jung. L'approche empiriste qu'il préconise lui permet tout au plus d'affirmer ou de constater que l'homme est le résultat d'un processus phylogénétique. Ainsi, notre mode de

²⁰⁴ Luigi Aurigemma, *Perspectives jungiennes*, p.231-259

²⁰⁵ GW 18, T.I, paragr. 218, trad. par John P. Dourley, *La maladie du christianisme*, p.198

connaissance est rattaché à ce support somatique et psychique, fruit de notre héritage.

Ce complexe psychique qu'est le moi incarne l'aspect lumineux ou la conscience du Soi mais, dans sa nature originelle, le Soi habite une zone dite psychoïde, un degré d'être où les phénomènes psychiques ne sont pas représentés. C'est un état où l'inconscience prédomine et non la supraconscience. Jung croit cependant qu'à travers le dynamisme propre au Soi, qui est d'orienter et d'assigner un sens, les antagonismes de l'énergie de la conscience et des obscurités du psychoïde arriveront progressivement à une polarisation.

L'expérience jungienne du Soi, sur laquelle nous allons maintenant nous pencher, se situe donc au niveau d'une convergence de la réalité matérielle et psychique. C'est ce que symbolise le mandala. L'individu s'identifie à la source de sa personnalité comme au fondement de toute existence empirique. Le Soi, la nature et l'humanité ont pour source commune ce fondement éternel. L'inconscient est personnel mais encore relationnel, si l'on considère cette connexion à cette source. L'inconscient, est-il dit : «... dont l'ampleur est indéterminée et auquel on ne peut assigner de limites ».²⁰⁶ Il y a donc un centre de la psyché qui est à la fois le centre de la vie individuelle et de l'univers : « L'homme inconscient est relié à son centre qui est en même temps le centre du tout et ainsi doit être

²⁰⁶ C.G. Jung, Les racines de la conscience, p.399

atteint le but de la rédemption et de l'élévation de l'homme ». ²⁰⁷

L'expérience du Soi, au-delà du travail analytique d'interprétation et d'ajustement à ses difficultés personnelles, peut cependant, au cours d'un vécu personnel, rappeler ces instants de contact avec le divin dont témoignent les mystiques. Jung fait allusion à ce Dieu noumène à maintes reprises dans ses écrits, comme nous l'avons vu dans la première partie de notre thèse. Nous nous sommes penchés sur la question de l'immanence du divin en établissant des parallèles sur la relation de l'âme à Dieu chez maître Eckhart par rapport à l'interaction du moi et du Soi chez Jung. Dieu ne peut être le tout autre, disions-nous. Il ne peut être seulement extrapsychique puisque l'expérience du Soi a lieu en nous, c'est-à-dire au sein même du psychisme.

Dans le cas qui nous occupe toutefois, l'expérience de la vie symbolique opère par le biais du monde extérieur et offre ainsi un parallèle frappant avec la mystique taoïste. Dans son ouvrage sur la synchronicité, écrit en 1952, Jung constate que les catégories rationnelles du temps et de l'espace cessent d'être pertinentes pour expliquer ce phénomène. Afin de saisir le phénomène de la synchronicité, Jung nous renvoie à ce dogme taoïste : « Qui possède la véritable intelligence [...] use de son œil intérieur, de son oreille intérieure pour pénétrer les choses, et n'a pas

²⁰⁷ Ibid, p.354

besoin de les connaître par l'entendement ». ²⁰⁸ L'idée métaphysique d'*unus mundus*, symbolisée par le mandala sur le plan psychologique, est représentée sur un plan parapsychologique avec l'idée de synchronicité.

Penchons-nous maintenant sur la collaboration du moi et du Soi, non pas sur le plan de l'introversion mais, par une approche plus extravertie, dans le rapport de l'individu avec les événements extérieurs à travers l'idée de synchronicité, puisque le Soi se manifeste aussi dans la matière. Nous projetons l'image de Dieu sur l'idée d'un monde unifié, un monde où la nature est reliée ou animée par l'intelligence divine. Si le Soi traduit un processus d'autorégulation à travers la symbolique du rêve, il nous interpelle aussi par le monde extérieur. Ce type d'événement ou de coïncidence signifiante est appelé par Jung phénomène de synchronicité.

²⁰⁸ C.G. Jung, Synchronicité et paracelsica, p.81-82

d) La participation de l'homme :

Dieu et la nature : une approche extravertie.

L'idée d'une unité du monde n'est pas étrangère à la pensée occidentale. Dès la naissance des sciences de la nature, à l'époque de la Grèce antique, nous assistons à une transformation de l'image de Dieu. Les anciens ont élaboré des figures anthropomorphiques ou encore ont représenté des états d'âme sous forme de projections sur des dieux, des démons, des planètes. Pensons ici au dieu Aphrodite-Vénus pour la passion amoureuse, au dieu Arès-Mars représentant la colère ou à Saturne que l'on identifie à la dépression. Ils ont mis ensuite sur l'idée d'un principe premier et universel pour expliquer le monde. Plusieurs philosophes grecs recherchent un fondement divin et unique à l'univers.

En termes psychologiques, Marie-Louise Von Franz²⁰⁹ souligne que ces penseurs projettent, dans un premier temps, leurs propres complexes sur une âme cosmique. Ensuite, un changement significatif s'opère lorsque l'idée d'un élément fondamental sur lequel l'univers se constitue entre en jeu. Le philosophe Thalès de Milet²¹⁰ déclarait que l'élément eau était la substance primordiale à la base de tout. Héraclite²¹¹ parle du logos ou l'idée d'un feu cosmique.

²⁰⁹ Marie-Louise Von Franz, *Reflets de l'âme*, p.85-105

²¹⁰ Les penseurs grecs avant Socrate, Thalès de Milet, Cicéron (*De Deorum natura*, n.I, 10,25).

²¹¹ Les penseurs grecs avant Socrate, Héraclite d'Éphèse, I,7,22 (Dox.303).

Avec Leucippe²¹² et Démocrite,²¹³ les atomes sont au premier plan et pour Empédocle,²¹⁴ l'ultime fondement se trouve dans la théorie des quatre éléments.

Dans l'Antiquité, la relation de la matière au monde spirituel n'offrait pas la dichotomie que pose le regard cartésien. Plus encore, ajoute Mme Von Franz, il n'y avait pas chez les Grecs une distinction bien nette entre leur principe spirituel et la matière, de telle sorte qu'ils supposaient leur principe matériel doté d'esprit.

Depuis Descartes, la coupure est nette entre l'esprit et la matière. N'oublions pas que Bergson eut une influence très grande sur le réveil de la conscience spirituelle.

Pour sa part, Jung nous parle d'un archétype représentant la divinité qu'il découvre par l'exercice de l'imagination active, c'est-à-dire à travers le dessin libre, spontané, sans but aucun. Il appelle mandala cette représentation psychique. C'est une forme circulaire que l'on retrouve un peu partout et qu'il identifie à des représentations du Soi. Ce symbole est très important pour Jung comme il le dit à la fin de sa vie : « Je savais que j'avais atteint, avec le mandala comme expression du Soi, la découverte ultime à laquelle il me serait donné de parvenir. Un autre en saura peut-être davantage, mais pas

²¹² Les penseurs grecs avant Socrate, Leucippe, Diogène Laërce, IX.

²¹³ Les penseurs grecs avant Socrate, Démocrite, Fragments 167, 168 et Aétius, 1,3,16 (Dox.285).

²¹⁴ Les penseurs grecs avant Socrate, Empédocle d'Agrigente, 1,3,20 (Dox.286).

moi ». ²¹⁵ Mentionnons au passage que les expériences mystiques que Jung nous partage à la fin de sa vie ne tiennent pas compte du mandala.

En somme, Jung s'intéresse, avec une méthode rigoureuse, à l'étude de ces formes circulaires. Le mandala est pour lui un phénomène psychologique, c'est-à-dire une forme universelle que produit l'inconscient collectif à toutes les époques et dans toutes les civilisations. Le sens de ce symbole est l'équilibre de l'individu. À certains moments, l'unité de la conscience est menacée par la dissociation ou la désunion des forces conflictuelles en nous-même, provenant, écrit Jung en 1951 au sujet du mandala :

... du conflit entre le conscient et l'inconscient et de la confusion qui en résulte. Empiriquement, cette confusion a la forme d'une instabilité et d'une désorientation. Le symbolisme du cercle et de la quaternité apparaît à ce point comme un principe compensatoire d'ordre, qui peint l'union des opposés en conflit comme si elle était déjà accompli et facilite ainsi le chemin vers un état plus sain et plus apaisé. Actuellement, la psychologie ne peut pas établir plus que ceci : les symboles de totalité signifient la totalité de l'individu. Par ailleurs, il faut non seulement avouer, mais encore mettre en évidence le fait que ce symbolisme utilise des images et des schèmes qui ont toujours, dans toutes les

²¹⁵ C.G. Jung, Ma vie, p.229

religions, exprimé le Fondement universel, la Déité elle-même.²¹⁶

Dans les temples bouddhistes, on remarque que le bouddha est représenté par une roue à douze rayons. Du côté de notre tradition, on retrouve le Christ au centre d'un mandala, entouré des symboles des quatre évangélistes. Jung observe ce symbole à peu près dans toutes les cultures.

Avec la philosophie grecque de la nature, lorsque la pensée scientifique prend naissance, une nouvelle image du divin apparaît avec des représentations sphériques. Plutôt que les divinités personnifiées du panthéon grec, l'image de Dieu, selon Marie-Louise Von Franz,²¹⁷ sera maintenant projetée sur l'idée d'un fondement ultime et commun à tous les êtres. Ce fondement est toujours représenté par une forme circulaire ou sphérique. À notre connaissance, les Égyptiens ne font pas mention exagérément de ce symbole. Ils vénèrent le Dieu soleil, sans plus. L'érudit Jung nous rapporte cependant dans son *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or* que l'Égypte ancienne représente le dieu solaire Horus au centre d'une figure circulaire entouré de ses quatre fils. Concernant les Amérindiens, certes, le cercle est un symbole bien présent. On parle d'une sphère intelligible dont le centre est partout et la circonférence nulle part.²¹⁸ Cependant, cela fait davantage référence à l'unité inséparable entre la chaîne des êtres qu'au divin.

²¹⁶ C.G. Jung, *Aïon*, p.304

²¹⁷ Marie-Louise Von Franz, *Reflets de l'âme*, p.89-93

²¹⁸ Joseph Campbell, *Les mythes à travers les âges*, p.52-53

Les premiers philosophes de la nature ont pour quête l'être cosmique, avec pour but, l'élucidation de sa substance fondamentale. Ainsi, Parménide²¹⁹ utilise le symbole de la sphère pour représenter la totalité de l'être. Dans le panthéisme des orphiques, le divin est encore une forme sphérique se définissant comme embrassant toutes choses depuis le début, le milieu et la fin. Même chose avec Empédocle²²⁰ pour qui Éros gouverne un cosmos infini et partout identique à lui-même. L'apeiron (le sans-limite) d'Anaximandre²²¹ est un principe cosmique. Ce n'est pas un cercle. Cependant, le centre du monde pour celui-ci est sphérique et circonscrit tout le cosmos. Xénophane²²², pour sa part, a traduit Dieu comme étant partout et toujours identique, limité mais sphérique.

Chez Platon et Plotin, le cosmos est perçu comme une sphère parfaite. Le mouvement de l'âme et l'esprit est, pour eux, circulaire. L'un est le centre et l'âme du monde est l'enveloppe sphérique.

La divinité est à la fois ce qui est au centre et ce qui embrasse tout. Eckhart, De Cues, Boehme et Bruno ont aussi utilisé ces images primordiales pour représenter le cosmos, l'âme du monde ou encore la divinité. Toutefois, la science a vite laissé tomber ces images, surtout à l'époque

²¹⁹ Les penseurs grecs avant Socrate, Parménide d'Élée, Aétius, I, 7, 26 (Dox.303).

²²⁰ Les penseurs grecs avant Socrate, Empédocle d'Agrigente, Fragments, 17,18,19,20,22.

²²¹ Les penseurs grecs avant Socrate, Anaximandre, Aristote : Physique, 203 b.6 et Aétius, II, 13,7 (Dox.342).

²²² Les penseurs grecs avant Socrate, Xénophane de Colophon, Simplicius. (Phys.5). Théophraste (Op. Phys., fr.5 Dox.480).

de Jung : James Jeans disait que le monde ressemble plus à une pensée qu'à une matière. Dans son livre *Dieu et la science*, Jean Guitton affirme que : « ... l'univers qui nous entoure devient de moins en moins matériel : il n'est plus comparable à une immense machine, mais plutôt à une vaste pensée ». ²²³ Bohm ²²⁴ parle du monde plié (invisible) et déplié (visible). Soulignons que David Bohm est un marginal, non représentatif de la plupart des savants.

Enfin, cette fameuse sentence souvent présente dans la mystique chrétienne n'est-elle pas ce qui correspond le mieux à la façon dont Jung se représente le divin : « Dieu est une sphère spirituelle dont le centre est partout et la circonférence nulle part ». ²²⁵ Toutefois, le théologien John P. Dourley, dans un ouvrage fort intéressant, *La maladie du christianisme*, souligne que selon l'interprétation de Jung :

le mandala ne décrit pas seulement Dieu comme un cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part (selon l'allégorie de Bonaventure), mais il définit aussi le centre comme un point-milieu entre les opposés. Une telle image met l'accent sur la nature binaire de la réalité. Si la réalité est faite de contraires, en effet, tout investissement existentiel ou énergétique dans l'un ou l'autre de ces opposés conduit à

²²³ Jean Guitton, *Dieu et la science*, p.17

²²⁴ John Briggs et David Peat, *L'univers miroir*, p.97-150

²²⁵ C.G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, Tome I, p.81

l'unilatéralité, ce qui, en termes psychologiques, équivaut toujours à la névrose.²²⁶

En somme, ajoute Dourley, le mandala représente le caractère immanent de la divinité dans la psyché individuelle mais du même coup, il fait naître un sentiment de transcendance puisque le moi tend vers l'unité en se rapprochant de ce centre divin. C'est là tout le sens de l'individuation ou de la transformation de la conscience en la totalité selon Jung :

L'unité de l'homme réalisée par un procédé magique signifie [...] la possibilité de produire également l'union avec le monde, non pas avec la réalité multiple que nous voyons, mais avec un « monde potentiel » qui correspond au fondement éternel de toute existence empirique, tout comme le Soi est le fondement et la source originelle de la personnalité et comprend cette dernière dans le passé, le présent et l'avenir.²²⁷

Voyons maintenant ce qu'il en est de l'intérêt de Jung pour l'exploration de cette image de Dieu dans la nature à travers l'idée de synchronicité. Le mandala, comme nous l'avons mentionné précédemment, renvoie à la psychologie, au contenu psychique. Le principe de synchronicité, quant à lui, mise sur l'aspect parapsychologique, comme l'affirme Jung, pour caractériser l'aspect dynamique du Soi, se manifestant dans les événements matériels.

²²⁶ John P. Dourley, La maladie du christianisme, p.96

²²⁷ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, Tome II, p.338

La synchronicité et la psychologie

Dans les années cinquante, les écrits de Jung sur la synchronicité et l'*Unus Mundus* sont un approfondissement de cette projection de l'image que l'homme se fait de Dieu ou l'apparence humaine de Dieu. La distance entre l'univers psychique et physique est ici très réduite. Dans une lettre du 2 janvier 1957, Jung écrit à une correspondante :

Le corps du monde et sa psyché sont un reflet du Dieu que nous nous représentons. La scission qu'il y a dans cette image est un artifice inévitable de la conscience, sans lequel rien, tout simplement, ne pourrait devenir conscient; mais on ne peut pas prétendre qu'il en est effectivement ainsi dans la réalité elle-même. Nous avons plutôt toutes les raisons de supposer qu'il doit n'y avoir qu'un seul univers, dans lequel psyché et matière sont une seule et même chose, dans lequel nous pratiquons une discrimination aux fins de la connaissance.²²⁸

Le concept de synchronicité²²⁹ se définit de deux façons. D'une part, il s'agit d'une correspondance ou d'une coïncidence significative entre un événement psychique et un événement physique qui n'ont pas de rapport causal entre eux. De tels cas se présentent, par exemple, lorsque des phénomènes intérieurs comme des rêves, des visions ou des

²²⁸ C.G. Jung, Le divin dans l'homme, p.119

²²⁹ Afin de définir le concept de synchronicité, nous utiliserons principalement trois ouvrages : Marie-Louise Von Franz, Nombre et temps, C.G. Jung, Synchronicité et paracelsica, et mon mémoire de maîtrise, Le principe de synchronicité chez C.G. Jung.

prémonitions offrent une correspondance avec la réalité extérieure.

D'autre part, il s'agit d'une correspondance entre des rêves, ou encore entre des idées identiques ou analogues qui se manifestent à différents endroits, simultanément. Ici encore, ce phénomène ne peut pas s'expliquer par un processus causal. L'histoire de la science comporte de nombreux exemples de découvertes simultanées. Je mentionne ici le célèbre cas concernant Darwin et sa théorie sur l'origine des espèces :

Alors qu'il y travaillait, il reçut un manuscrit d'un jeune biologiste qu'il ne connaissait pas, A.R. Wallace, qui tout en étant plus succinct, était l'exposé d'une théorie analogue à celle de Darwin. Or, Wallace se trouvait à ce moment-là aux Moluques en Malaisie. Il connaissait Darwin en tant que naturaliste, mais n'avait pas la moindre idée du genre de recherches théoriques dont il s'occupait à ce moment.²³⁰

La connexion de ces événements semble provenir de leur relative simultanéité. Il apparaît ici que le temps doit être compris comme un *continuum* concret et non comme une simple abstraction. On suppose que certaines qualités ou conditions fondamentales du temps se manifestent simultanément en différents lieux. Le concept de synchronicité réfère donc à une coïncidence, dans le temps,

²³⁰ C.G. Jung, L'homme et ses symboles, p.306

de deux ou plusieurs événements, non reliés causalement. Ces derniers sont liés par le sens, c'est-à-dire qu'ils ont un même contenu significatif.

Notre entendement a du mal à concevoir que des événements acausals puissent exister. Notre conviction bien enracinée en la toute-puissance de la causalité nous porte à penser que les coïncidences significatives sont le fruit du hasard. Cependant, la multiplication de ces correspondances et de leur exactitude peut atteindre un point où nous n'avons plus la légitimité de les considérer comme de simples hasards. Selon l'observation de Jung, certaines d'entre elles seront envisagées comme des arrangements acausals.

Le dynamisme de la psyché, comme nous l'avons vu précédemment, vaut également pour les phénomènes de synchronicité. Il a pour fonction de mettre en branle un mécanisme de compensation lorsqu'un fossé trop marqué apparaît entre le comportement conscient d'un individu et l'activité de l'inconscient. Lorsque des contenus inconscients ne parviennent pas à s'intégrer à la conscience, ces derniers peuvent se manifester de façon détournée par le biais de phénomènes parapsychologiques. De même que l'inconscient peut livrer son message par l'intermédiaire du rêve, il peut tout aussi bien manifester sa présence par des événements synchronistiques. Plus l'attitude consciente s'éloigne du langage des instincts, plus forte sera la manifestation de l'inconscient. Les effets psychiques déclenchés seront proportionnels à la

tension résultant de l'attitude consciente. L'inconscient se manifestera avec d'autant plus de force qu'il est tenu à l'écart. Tout en gardant son autonomie, le moi doit céder aux appels de sa nature profonde. Certaines traditions spirituelles insistent sur le fait que la vie est un apprentissage de la non-résistance. L'homme se perd dans l'illusion égoïste de croire qu'il est l'unique acteur de sa vie, alors que les mouvements profonds de sa nature lui échappent. L'éternel conflit entre l'acceptation et le refus est d'ailleurs le propre de toute vie mystique.

Le Soi est le centre régulateur d'où émane tout le dynamisme de l'activité psychique. On le reconnaît dans toutes les religions avec la figure du mandala. Il représente le guide intérieur de l'homme. Le but de la vie consiste, pour le moi, à devenir de plus en plus docile aux messages du Soi. L'esprit conscient ne peut suivre indéfiniment ses impulsions propres. Le processus naturel de maturation psychique l'incite à coopérer davantage avec sa nature profonde. Le moi doit renoncer à ses fins pour se soumettre aux révélations de l'inconscient. Lorsque la conscience est trop influencée par des préjugés et des fantasmes de toutes sortes, la vie de l'individu devient plus ou moins artificielle. L'éloignement des instincts amène ce que Jung appelle, rappelons-le, le phénomène de dissociation névrotique. Il écrit en 1916 que : « ... l'inconscient ne devient défavorable et dangereux que parce que nous sommes en désaccord avec lui, donc en opposition avec des tendances majeures de nous-mêmes... les dynamismes

de l'inconscient sont identiques à l'énergie des instincts ». ²³¹

Afin de trouver l'équilibre ou la stabilité mentale, le conscient et l'inconscient doivent évoluer parallèlement. En somme, il s'agit de conscientiser les informations fournies par les rêves et les événements synchronistiques. Ce cheminement intérieur vise la réalisation d'une personnalité plus mature et plus riche.

Bref, en explorant la psychologie des phénomènes inconscients, il est vite apparu à Jung que les images du dedans ont leur écho au dehors. L'être humain n'est plus muré en lui-même, non plus qu'il n'est victime de projections déformantes. Des coïncidences signifiantes se multiplient, le songe et l'événement se reflètent mutuellement, si bien que s'impose la présence de deux réalités semblables ou plutôt, d'une réalité unique dans ses aspects psychiques et physiques. ²³² Une fois de plus, l'éternel problème dialectique de l'esprit et de la matière refait surface. Dans les années 1940, en explorant la tradition alchimique occidentale, Jung emprunte aux anciens la notion d'*Unus Mundus* pour désigner l'unité du monde intérieur et extérieur. Il en vient à considérer cette union comme le but ultime de ce qu'il a dénommé dans ses écrits, le « processus d'individuation ». Un des principaux registres de l'œuvre jungienne traite du mystère de la conjonction. L'ouvrage porte le titre de *Mysterium conjunctionis*.

²³¹ C.G. Jung, *Psychologie de l'inconscient*, p.198

²³² Marie-Louise Von Franz, *Nombre et temps*, p.12-20

Le phénomène de la synchronicité fait donc partie de l'exploration du Soi. Il traduit ce que suggère l'inconscient tout comme le rêve.

La synchronicité et l'Orient

C'est en étudiant la pensée orientale, plus précisément en s'initiant au mode de fonctionnement du Yi-King, que Jung a pu expérimenter le phénomène de synchronicité. Ce procédé divinatoire permet à un individu d'identifier le texte ou l'hexagramme du Yi-King en rapport avec son vécu propre. Pendant plus de vingt ans, Jung constate le phénomène mais, écrit-il en 1949 :

Jusqu'ici je m'étais exprimé une seule fois sur le problème du Yi-King. C'était dans mon hommage à la mémoire de Richard Wilhelm. Le reste du temps, j'avais observé un silence plein de discrétion.²³³

Trois ans plus tard, il fera ainsi le point sur ce phénomène :

Si dans ce qui suit je demande à mon public une dose inaccoutumée d'ouverture intellectuelle et de disponibilité, je le prie de ne pas y voir de ma part quelque arrogance. Non seulement j'attends de mon lecteur qu'il me suive dans des régions obscures et problématiques de

²³³ Marie-Louise Von Franz, Nombre et temps, p.14

l'expérience humaine, dont l'accès est barré par des préjugés, mais encore je lui impose les difficultés qu'il y a pour la pensée à traiter et à éclairer, précisément un objet aussi abstrait... mais d'une importance philosophique extrême, en tant que psychiatre et psychothérapeute j'ai souvent été mis en contact avec les phénomènes en question, et j'ai pu notamment mesurer avec certitude tout ce qu'ils signifient dans l'expérience intérieure de l'être humain. Il s'agit en effet le plus souvent de choses dont on ne parle qu'à voix basse, afin de ne pas les exposer à la raillerie de l'irréflexion. Je n'ai cessé de m'étonner du grand nombre de gens qui ont connu des expériences de ce genre, et du soin qu'ils mettaient à garder le secret de l'inexplicable. C'est pourquoi les raisons que j'ai de m'intéresser à ce problème ne sont pas seulement scientifiques, mais également humaines.²³⁴

Une fois de plus, on remarque l'intérêt du thérapeute pour des préoccupations bien humaines. Jung est donc très conscient de l'étrangeté de ses vues par rapport au monde scientifique qui l'entoure. Cependant, l'ordre acausal de l'univers chinois, soit le taoïsme, et sa découverte de l'inconscient collectif offre de multiples convergences. Du fait de ces nombreux rapprochements, Jung vénère la richesse de cette civilisation :

On ne peut traiter par le mépris de grands esprits comme Confucius et Lao-Tseu... on ne peut encore moins

²³⁴ C.G. Jung, Synchronicité et paracelsica, p.21-22

omettre de voir que le Yi-King fut leur principale source d'inspiration. Je sais que je n'aurais pas osé dans le passé m'exprimer de façon si nette en une matière si incertaine. Je prends ce risque parce que je suis maintenant dans ma huitième décennie et que les opinions changeantes des humains ne m'impressionnent plus : les pensées des vieux maîtres ont pour moi plus de valeur que les préjugés philosophiques de l'esprit occidental.²³⁵

Ce passage est important. Jung a 74 ans au moment où il écrit ce texte. Il prend position pour la pensée de vieux maîtres tels que Lao Tseu, un mystique de la première heure. Il porte aussi un intérêt pour un ouvrage non scientifique, tel que le Yi-King. Enfin, ses propos concernant son détachement par rapport aux opinions d'autrui sont très évocateurs. Jung est soucieux de s'en tenir à une démarche scientifique. Toutefois, ses intérêts pour la métaphysique sont manifestes. Bref, en observant les phénomènes inconscients, Jung constate l'insuffisance du principe de causalité pour rendre compte de ces phénomènes psychologiques parallèles. Il recherche un autre principe explicatif qu'il découvrira finalement dans la civilisation chinoise. Ce principe d'ordre de l'univers appelé Tao embrasse ce principe de connexion acausale.

Toute vie émane du Tao. Tout ce qui vient à l'existence procède de lui. Dans son acception usuelle, il signifie « voie » ou « chemin ». Tout ce que l'on retrouve dans la nature obéit à une dualité. La lumière et l'ombre, le repos

²³⁵ Marie-Louise Von Franz, Nombre et temps, p.15

et l'activité, la chaleur et le froid, l'été et l'hiver, le jour et la nuit sont autant de contrastes qui manifestent le Tao. C'est pour cette raison d'ailleurs que les principes du *yin* et du *yang* ont un rôle essentiel dans la philosophie chinoise. Ce couple représente les deux aspects antagonistes de l'univers. Le mouvement de la nature résulte d'une relation entre deux forces complémentaires. Tout ce qui intervient dans l'organisation du monde possède des qualités *yin* ou *yang*. En dressant des correspondances, les Chinois ont reconnu que le microcosme et le macrocosme sont régis par une seule et même loi. Le petit univers de l'homme est analogue au grand univers qui nous entoure. La caractéristique principale du Tao est sa nature cyclique. Ce cycle de va-et-vient (expansion/contraction) est reconnaissable dans les situations humaines, de même que dans le monde physique. Dans la nature extérieure comme en chacun de nous, il est loisible de constater que chaque fois qu'une situation se développe jusqu'à son extrême, elle se transforme en son contraire.

La voie de la sagesse chinoise consiste alors à se soumettre au principe du Tao, qui régit le cours des choses. Chaque objet est singulier et chaque être possède sa nature et ses tendances propres déterminant son destin. Ce quelque chose d'irréductible que chacun porte en soi est une manifestation du Tao. Celui qui cherche à modifier le cours des choses ou à influencer le destin des êtres, fait preuve d'inconséquence. Le sage taoïste se borne à observer la nature. Il sait que toute chose a sa raison d'être et qu'il est vain de vouloir y corriger quoi que ce soit. Ainsi l'homme de sagesse accepte que tout change sans

cesse. Il n'est pas soumis à un code moral. Il s'adapte selon les circonstances. Il est inconstant dans ses réactions, tout comme l'énergie de la vie est imprévisible dans son élan :

Toute voie indiquée ou indicable, menant par degré à un but, toute doctrine ou système destinés à expliquer les rapports de la matière et de l'Esprit, à déterminer les catégories de l'entendement, tout ce qui peut être démontré par un esprit humain à un autre esprit humain, en vue de le rendre susceptible de connaître l'Univers, la Vérité, la Réalité, n'est pas ce qui a été, est, et sera éternellement. Une voie qui peut être tracée n'est pas la voie éternelle : le Tao.²³⁶

Cette citation parle d'elle-même. Elle indique clairement, dans le langage de Jung, que le moi ne peut, envers et contre tout, imposer son scénario sans s'attirer des ennuis quelconques ou d'inévitables souffrances. Tout au plus, l'homme peut permettre à cette énergie de se frayer un chemin. Il bénéficie ainsi de toute la puissance et la fécondité qui accompagnent cet élan de vie. La philosophie chinoise nous suggère d'adopter un mode de vie conforme à la nature du Tao. Au sens moral, le Tao signifie comportement juste, semblable aux huit actions ou attitudes justes exposées par le Bouddha. Soulignons que les finalités du taoïsme (harmonie) et du bouddhisme (extinction de la souffrance) sont décrites de façon différente.

²³⁶ Lao Tseu, Tao te King, p.117

L'homme doit être fidèle à lui-même, à sa nature profonde, qui traduit la manifestation du Tao. Le bonheur n'est atteint que par le biais de cette sagesse intérieure. La souffrance apparaît au moment où l'homme résiste au courant de vie. Le bonheur nous est donné dans l'acceptation, dans l'abandon au Tao :

On reconnaît à ces traits du Saint-Homme le divin visage de la Charité, secrète animatrice et apothéose du Non-lutter. Mais, dira-t-on, c'est un idéal surhumain devant lequel la nature se révolte et nos forces défont. Il est surhumain, en effet, puisqu'il ne peut être atteint par notre volonté propre; par contre il devient accessible dès que, conscients de notre faiblesse, nous confions à la vertu du Tao le soin de le réaliser. Et cela nous ramène à ce par quoi nous devons toujours commencer : ne pas opposer en nous une résistance absurde au règne de l'Esprit, mais lui donner, sans crainte, accès dans notre cœur par un libre abandon.²³⁷

Ce passage reprend notre réflexion précédente sur la notion du « laisser advenir » où l'on évoquait l'idée que les résistances ou l'ombre d'un individu ne sont pas niées dans le taoïsme. Il ne s'agit pas ici d'une voie passive mais plutôt d'une sage compréhension des choses. Il n'est pas étonnant que Jung ait été impressionné par cette philosophie. C'est là qu'on s'aperçoit que ce que Jung appelle sa psychologie est en fait de la philosophie plutôt que de la science. Une telle conception se rapproche, sur

²³⁷ Ibid, p.157

bien des points, de sa psychologie. Le Tao est l'équivalent du Soi chez Jung et tout le processus de la vie est le fait d'un jeu d'opposés. Le Yin et le Yang sont des notions comparables à celles d'*anima* et d'*animus*. Même l'hypothèse de l'inconscient collectif, au regard de l'univers, est analogue au microcosme, régi par la même loi que le macrocosme. Bref, la sagesse chinoise consiste dans la fidélité au Tao comme au Soi chez Jung. Dans son *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*, Jung démontre combien il est redevable à la voie chinoise. Il écrit au sujet des opposés :

... Le Chinois doit manifestement cette découverte au fait qu'il n'a jamais été en état de séparer violemment les opposés de la nature humaine au point de les perdre de vue en les laissant tomber dans l'inconscience. [...] Néanmoins il n'a pu manquer d'éprouver la collision des opposés et, par suite, de rechercher la voie où il serait ce que les Hindous appellent *nirdvandva*, c'est-à-dire libre d'opposés.²³⁸

Plus loin, dans ce même texte de 1929 concernant l'Orient, Jung évoque, en parlant de sa pratique analytique, ce qui a été pour lui riche d'expérience :

J'avais en effet appris entre temps que les problèmes vitaux les plus graves et les plus importants sont

²³⁸ C.G. Jung, *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*, p.30

tous, au fond, insolubles, et ils doivent l'être, car ils expriment la polarité nécessaire qui est immanente à tout système d'autorégulation. Ils ne peuvent jamais être résolus mais seulement être dépassés. Je me suis donc demandé si cette possibilité de dépassement, c'est-à-dire d'évolution psychique plus poussée, n'était pas en définitive la donnée normale et si le fait de demeurer fixé à ou dans un conflit n'était pas ce qu'il y avait de pathologique.²³⁹

Cette réflexion du psychiatre retient notre intérêt. Nous verrons en conclusion, qu'au cours de ces mêmes années, Jung est hésitant à se prononcer sur un éventuel dépassement des opposés. Cependant, il entrevoit ici la possibilité d'un dépassement du conflit. Enfin, toujours en ce qui a trait à l'approche thérapeutique, voici cette lettre d'une patiente, relatée avec intérêt par Jung :

Du mal il m'est sorti beaucoup de bien. En demeurant calme, en ne réprimant rien, en étant attentive, et, ce qui va avec le reste, en acceptant la réalité - les choses comme elles sont et non comme je voudrais qu'elles soient -, il m'est venu des connaissances singulières, et aussi des pouvoirs singuliers, tels que je n'aurais jamais pu me l'imaginer auparavant. Je pensais toujours que si l'on acceptait les choses, les choses nous dominaient d'une manière ou d'une autre; mais en réalité il n'en est rien, c'est seulement en les accueillant qu'on peut fixer sa position par rapport à elles. Désormais, je jouerai donc le

²³⁹ Ibid, p.32

jeu de la vie en acceptant ce que la journée et la vie m'apportent à tout instant, bien et mal, soleil et ombre qui alternent d'ailleurs constamment, et en même temps j'accepte aussi mon être propre avec ce qu'il a de positif et de négatif, et tout devient plus vivant. Que j'étais donc sotté! et comme je voulais obliger toute chose à aller à mon idée!²⁴⁰

Ce passage souligne une attitude de sagesse qui, bien sûr, n'est pas propre seulement au taoïsme. L'acceptation dont il est question ne renvoie pas à une quelconque résignation. Nous sommes bien loin, ici, d'une méthode, d'une proposition ou d'une preuve scientifique. Nous sommes en philosophie, en quête du sens de la vie.

Enfin, l'univers chinois nous introduit dans un monde où l'intérieur et l'extérieur se reflètent mutuellement. Le vécu ne dépend pas d'une causalité extérieure mais il est commenté par le monde matériel. Avec le principe de causalité, il en va tout autrement. Ce qui se passe extérieurement n'est aucunement relié au vécu de l'individu. L'attention se porte sur la succession des événements, c'est-à-dire sur un enchaînement linéaire. Dans l'ancienne Chine, par contre, l'intérêt porte sur la coïncidence d'événements qui ont un même contenu significatif et qui apparaissent dans une relative simultanéité. Il s'agit en fait d'une même réalité se manifestant sous un aspect psychique et un aspect matériel, comme c'est le cas avec la synchronicité. Voyons maintenant

²⁴⁰ Ibid, p.66

si, chez nous en Occident, des traces d'une pareille conception du monde sont présentes.

La synchronicité et l'Occident

Durant la période qui suivit sa rupture avec Freud et ses collègues, surtout à partir de 1918, Jung dessine beaucoup de mandalas. Du temps où il travaillait sur ce symbole, il se mit à peindre, à la suite d'un rêve, un château d'or fortifié (symbole du Soi) au centre d'un mandala, ce qui est typique d'une sensibilité bien chinoise. Sans savoir pourquoi, il constate que la forme et le choix des couleurs se rapprochent du style chinois. Une étrange coïncidence fit en sorte qu'une lettre de Richard Wilhelm lui parvint dans le même temps avec un traité d'alchimie chinoise taoïste intitulé *le Secret de la Fleur d'or*. Ce dernier pria le célèbre médecin de lui en faire un commentaire. Jung fut très touché par la signification de cet événement. Il déclara à ce sujet :

Je devorai aussitôt le manuscrit, car ce texte m'apportait une confirmation insoupçonnée en ce qui concerne le mandala et la déambulation autour du centre. Ce fut le premier événement qui vint percer ma solitude. Je sentais là une parenté à laquelle je pouvais me rattacher.²⁴¹

En souvenir de cette coïncidence, il écrivit sous le dessin de son mandala :

²⁴¹ C.G. Jung, Ma vie, p.229

1928. Alors que j'étais en train de peindre l'image qui montre le château fort en or, Richard Wilhelm m'envoyait de Francfort le texte chinois vieux d'un millénaire qui traite du château jaune, le germe du corps immortel.²⁴²

C'est ainsi, par le biais de son ami Richard Wilhelm, que Jung développe son intérêt pour le taoïsme. La conception de la synchronicité est sans doute l'avancée la plus audacieuse de l'oeuvre jungienne et celle-ci prend origine dans la philosophie de l'ancienne Chine. Dans la pensée chinoise classique, comme nous l'avons vu plus haut, le principe du Tao gouverne le monde. L'univers des correspondances se fonde sur ce principe. La relation essentielle que chacun entretient avec les autres et avec tout ce qui l'entoure provient du Tao.

Dans la culture occidentale, cependant, on retrouve également des idées analogues à la conception taoïste. Une vision synchronistique du monde, rappelons-le, suppose que les événements de l'esprit entretiennent un rapport de signification avec les événements du monde physique. Au fil de l'histoire, on retrouve les traces d'une telle conception.

Dans son ouvrage *Problème de l'âme moderne*, un article est consacré à la pensée primitive. Dans l'esprit des primitifs, le hasard n'a pas de réalité. D'une certaine façon, les accidents, la maladie ou le décès, ne procèdent

²⁴² Ibid, p.229-230

pas de causes naturelles. Rien n'est fortuit. Tout repose, pour ainsi dire, sur une efficience magique. Ainsi, la maladie survient parce qu'elle est provoquée par l'influence d'un autre esprit. Bien entendu, à ce stade, la synchronicité n'a pas une forme conceptuelle. Ce n'est ni plus ni moins que du causalisme magique.

Depuis la pensée primitive donc, il subsiste toujours, dans la tradition occidentale, des traces d'une mentalité qui vise à la saisie d'une totalité. Une vision holistique du monde incluant la conscience remonte à la nuit des temps. Cependant, la philosophie occidentale a été en partie dominée par le dualisme esprit-matière avec Platon et Descartes par la suite. Le concept d'unité et d'interrelation de toutes choses est connu de l'Occident, mais le mode de pensée analytique reste dominant, surtout au cours des derniers siècles.

Jung est donc très conscient de l'étrangeté de ses vues par rapport au monde scientifique qui l'entoure. Toutefois, ses relations avec le physicien Wolfgang Pauli lui ouvrent les yeux.

La venue de la nouvelle physique (physique relativiste et physique quantique) par ailleurs, nous rapproche d'une vue de la réalité où la notion d'interconnexion est centrale. L'observateur et l'observé sont en interaction, la matière et l'énergie sont interchangeable, l'espace et le temps ne sont plus qu'un continuum. La plupart des

physiciens, selon Fritzo Capra²⁴³, affirment que nous avons transcendé la vision cartésienne du monde pour accéder à une nouvelle conception de l'univers qui rejoint les deux thèmes de base de toute la mystique orientale. Il s'agit de l'interdépendance des phénomènes et du caractère intrinsèquement dynamique de l'univers.

Ce qui intéresse Jung, c'est l'idée de certains scientifiques déclarant que le phénomène n'est pas indépendant de l'observateur mais l'implique. Cette affirmation trouve aussi son écho dans la pensée scientifique. Un des grands constats de la physique moderne, selon l'interprétation de Marie-Louise Von Franz, dans son livre *Nombre et temps*,²⁴⁴ est de reconnaître que le monde objectif ne semble pas exister en dehors de la conscience qui en détermine les propriétés.

Au niveau de la microphysique, les conditions d'observation ne sont plus neutres comme on le croyait auparavant. Celles-ci ont un impact sur l'objet observé. Pour observer un électron, il faut l'éclairer et ainsi lui envoyer des photons; or le choc provoqué par ceux-ci va modifier les caractéristiques de l'électron. Le principe d'incertitude, énoncé en 1927 par le physicien Werner Heisenberg, souligne l'impossibilité de mesurer à la fois la position et la vitesse d'une même particule. « En tenant une mesure de la position d'un électron, on modifiera sa vitesse ». Inversement, si on tente de saisir sa vitesse en envoyant des photons de faible amplitude, il sera très

²⁴³ Fritzo Capra, *Le Tao de la physique*, p.17-26

²⁴⁴ Marie-Louise Von Franz, *Nombre et temps*, p.10-15

difficile de parler de sa position. La physique ne peut qu'établir des probabilités.

Jung développe alors un intérêt marqué pour la physique de son temps ; le comportement de la matière dans une dimension de l'infiniment petit, c'est-à-dire le monde des particules élémentaires. Mais pourquoi un tel intérêt?

Comme les alchimistes, nous croyons, à la suite de Marie-Louise Von Franz,²⁴⁵ que la quête du divin, la recherche du numineux pour certains physiciens, est maintenant projetée sur le comportement de la matière. À la différence des alchimistes du Moyen-âge, cependant, le savant d'aujourd'hui sait que des projections peuvent se glisser dans ses observations sur la nature. Les anciens alchimistes n'avaient pas conscience que leur définition de la matière provenait de l'exercice d'imagination active, de ce que leur psyché produisait d'images et de fantasmes. D'ailleurs, c'est un des mérites du matérialisme de savoir distinguer la matière des manifestations psychiques de l'individu.

Toutefois, bien des physiciens ont affirmé que l'observation scientifique ne peut être tout à fait neutre. Il y a l'instrumentation du savant qui influence les particules observées en y projetant des photons. D'autres vont plus loin encore en affirmant que le psychisme même de celui qui observe influence le phénomène. Afin de

²⁴⁵ Marie-Louise Von Franz, « Psyché et matière dans l'alchimie et la science moderne », p.1-19

comprendre ce rapport, Jung se penche sur la valeur accordée au principe de causalité.

L'arrivée de la physique contemporaine a remis en question les lois considérées jusque là comme naturelles. L'étude des particules élémentaires, en microphysique, rend compte du caractère inadéquat de la causalité pour expliquer le comportement de la matière. Lorsqu'au niveau de l'infiniment petit, on appréhende les processus dans leur globalité (le comportement d'un ensemble de particules), ils obéissent bien aux lois de la causalité, mais, si chacun des éléments est étudié isolément, leur action répond à des manifestations tout à fait aléatoires. L'application de la causalité est donc relativisée. Elle ne s'applique formellement qu'aux phénomènes macrophysiques mais, lorsqu'on aborde le domaine de la microphysique, on doit faire appel à la loi de la probabilité.

Prenons, par exemple, le phénomène de la radioactivité découvert au début du siècle. Cette énergie renferme des atomes instables dont l'atome de plutonium. On dit de cette particule qu'elle se désintègre avec une demi-vie de vingt-cinq mille ans. À supposer que mille atomes de plutonium soient déposés dans un lieu approprié, on sait que cinq cents atomes se désintégreront au cours des vingt-cinq mille ans qui suivront et après cinquante mille ans, deux cent cinquante survivront.

Enfin, selon les écrits de Jung, dans son livre *Synchronicité et paracelsica*, la désintégration a lieu

lorsque le noyau de l'atome se casse en deux ou même en trois, quelquefois. La cassure survient parce que le noyau est trop chargé de protons qui, tous, comptent une charge électrique positive. Ainsi, l'éclatement du noyau et de l'atome est provoqué par la répulsion entre ces charges.

La cause de ce phénomène serait une charge excessive entraînant comme effet, une cassure. Cependant, la majorité des physiciens s'entendent pour dire qu'aucune explication envisageable ne permet d'élucider le fait que tel atome se désintègre à tel moment. On peut expliquer pourquoi les atomes éclatent mais sans pour autant savoir pourquoi ils le font à un instant donné. Le moment de l'éclatement est indéterminé. Il n'est que probable, jamais certain. On ne peut rien affirmer du comportement individuel d'une particule, mais seulement de son comportement général.

« La plupart des particules subatomiques que l'on connaisse aujourd'hui sont instables ». Après un certain temps, elles vont se désintégrer ou disparaître par transmutation en d'autres particules. Nous ne pouvons encore là prévoir le moment exact de la désintégration ni de la combinaison nouvelle qu'elles adopteront avec d'autres particules. L'indéterminisme du monde quantique, selon Fritzof Capra, n'est pas un attribut superficiel de la théorie. Il est inhérent à la réalité atomique. C'est le caractère fondamental de la nature atomique et subatomique.

Notre concept de loi naturelle se fonde sur le principe de causalité. À un type de cause précise, on associe un

type d'effet bien précis. Cependant, si cette relation n'a qu'une valeur statistique (non valable dans tous les cas) et donc relative, alors l'explication des processus naturels par le principe de causalité est en dernière analyse également relative. En effet, dans un certain pourcentage de cas, le lien entre certains événements est d'une nature autre que causale, ce qui requiert donc un autre principe explicatif.

Bien entendu, si on observe les rouages de notre monde macrophysique, il est de peu d'espoir que l'on y trouve des événements qui ne relèveraient pas de la causalité, ne serait-ce que parce qu'il nous est impossible de nous représenter des événements dépourvus de lien causal. Mais, cela ne veut pas dire qu'il ne s'en produit pas. Même si ce raisonnement nous semble un peu forcé, Jung affirme que de la prémisse de la vérité statistique, on déduit logiquement la possibilité de ce type d'événements.

Dans les sciences de la nature, les lois visent à cerner la régularité des phénomènes et, parce qu'elle est expérimentale, la science porte sur la reproduction des événements. Notre méthode d'expérimentation impose à la nature des conditions restrictives. Ce qui est unique et rare ne peut être pris en considération. On incite la nature à répondre aux questions choisies par nous. En agissant de la sorte, on n'obtient qu'une compréhension limitée des phénomènes, d'où se soustraient tous les aspects que la statistique ne peut saisir.

À partir de ces considérations, Jung cherchera à appréhender ces événements uniques et rares que sont les phénomènes de synchronicité. En fait, ce que cherche Jung, c'est la compréhension de ce rapport au monde, cette relation psyché-matière. C'est alors qu'il avoue en 1948, dans son ouvrage *Essais sur la symbolique de l'esprit*, l'influence de la méthode en psychologie par rapport à une telle perspective :

Dans les sciences de la nature, on ne peut s'interroger sur la substance de ce qui est observé que si l'on trouve par ailleurs un point d'Archimède. Or, pour la psyché, on manque d'un tel point de vue, puisque bien sûr seule la psyché peut observer la psyché. Par conséquent, il nous est impossible, du moins avec les moyens actuels, de connaître la substance psychique. Rien n'exclut au demeurant que la physique atomique du futur ne puisse nous apporter un tel point d'Archimède. Mais, pour l'heure, on aura beau se lancer dans les élucubrations les plus poussées, on ne pourra guère aller au-delà de cette proposition : C'est ainsi que se comporte la psyché.²⁴⁶

Jung ne se risque jamais, disions-nous, à une interprétation soit matérialiste ou spiritualiste de ses observations cliniques puisque, dit-il, nous ne pouvons que décrire les phénomènes d'après ce que nous en savons consciemment mais jamais nous ne sommes en mesure de les définir :

²⁴⁶ C.G. Jung, *Essais sur la symbolique de l'esprit*, p.87

La matière comme l'esprit, apparaissent dans la sphère psychique comme des propriétés caractéristiques de contenus conscients. Tous deux sont, dans leur nature ultime, transcendants, c'est-à-dire impossibles à discerner en tant que la psyché et ses contenus représentent notre unique donnée immédiate.²⁴⁷

Selon Jung, on ne peut savoir si la réalité est matérielle ou spirituelle. La connaissance passe par nos représentations et celles-ci ne sont que des aspects partiels de l'expérience que nous avons du monde et de nous-mêmes. L'angoisse que nous ressentons à la rencontre d'un personnage menaçant nous apparaît tout aussi réelle en surgissant dans un rêve que dans la vie diurne. Psyché ou matière, ces deux théories sont agissantes. La seule chose que nous puissions dire et qualifier de réelle, c'est que le psychisme est ce lieu où nous apercevons nos représentations. Lorsque nous parlons du monde spirituel ou de la matière, nous identifions des contenus psychiques.

Il est impossible à l'homme de s'élever au-delà de ses propres représentations. Il n'y a pas de point d'Archimède extérieur à la conscience et à la matière. Donc, il n'y a de réel pour Jung que l'expérience directe que je fais par le biais de cette psyché, même si cette dernière m'est en grande partie inconnue.

²⁴⁷ C.G. Jung, L'homme et ses symboles, p.94

Cela dit, l'hypothèse d'un monde unitaire est la quête de Jung. Les structures psychologiques sont-elles le reflet des processus de la matière ou l'inverse? En tous les cas, Jung postule que l'inconscient collectif représente un microcosme à l'intérieur de l'homme. La constellation des archétypes constitue la réalité objective de l'âme. Voyons cela de plus près.

L'archétype de l'Unité

L'unité du monde que Jung décrit ici, renvoie à un ordre des idées métaphysiques où toute chose concrète fut conçue dans l'esprit de Dieu, de sorte que tout ce qui existe correspond à un modèle archétypique. Dans son étude sur l'alchimiste Gerhard Dorn, Marie-Louise Von Franz souligne cette unité ou cette conception acausale du monde :

Concrètement, *l'unus mundus* se manifeste, comme le fait remarquer Jung, dans les phénomènes de synchronicité. Alors que nous vivons habituellement dans un monde dédoublé en événements extérieurs et intérieurs, cette dualité n'existe plus dans l'événement synchronistique : les événements extérieurs se comportent comme s'ils faisaient partie de notre psyché, si bien que tout est contenu dans la même totalité.²⁴⁸

²⁴⁸ Marie-Louise Von Franz, Alchimie et Imagination active, p.151

La conjonction véritable des mondes extérieur et intérieur est réalisée par l'union de l'esprit conscient avec l'inconscient collectif. On retrouve alors un élargissement du conscient. Pour ce faire, cependant, le moi doit se retirer en faveur de l'autorité du Soi. Le but vers lequel tend l'individuation porte sur l'intégration des contenus inconscients qui, du même coup, vise à l'unification de la personnalité.

L'Un devient multiple dans toutes les consciences subjectives, telles que le moi, par le biais des archétypes. Marie-Louise Von Franz, reconnue comme la continuatrice des travaux de Jung sur la synchronicité, définit l'archétype comme un point activé de l'inconscient collectif *scintilla* tout comme le sont les points activés d'un champ électromagnétique. Lorsqu'un point quelconque de l'inconscient est affecté, cela se passe aussi en tous points :

Cette partie de la psyché objective n'est pas limitée à la personne et de ce fait elle n'est pas non plus limitée au corps. Cette psyché se comporte comme si elle était une, et non pas comme si elle était dissociée en de multiples âmes individuelles.²⁴⁹

Jung remet le dualisme de Descartes en question mais comment peut-il combler ce fossé entre le sujet et l'objet? Nous savons qu'il existe une dimension physique obéissant à la loi de la causalité mais, ce que Jung recherche, c'est

²⁴⁹ Marie-Louise Von Franz, Reflets de l'âme, p.126

le point de vue finaliste. Là où il y a une dimension propre à la signification, au monde du sentiment et de la valeur, c'est donc au-delà du dualisme cartésien. C'est ce que vise la quête d'un monde unifié. Le Soi est cette instance suprême proposant une finalité :

Le Soi a le caractère *a priori* d'être orienté vers un but et la poussée vers la réalisation de cette fin existe même si la conscience n'y participe pas. On ne peut les nier, mais on ne peut pas davantage se passer de la conscience du moi. Lui aussi fait connaître son exigence sans qu'on puisse l'éluder; et il le fait très souvent en contradiction bruyante ou légère avec la nécessité du devenir-soi.²⁵⁰

Ici encore, nous devons nous interroger à savoir si Jung demeure sur le terrain de la psychologie ou s'il outrepassé ses frontières. Chose certaine, le principe de synchronicité n'est pas étranger à l'idée d'une âme du monde. Dans un article, paru dans les revues de psychanalyse jungienne, intitulé « La synchronicité, une rêverie épistémologique », Marie-Laure Grivet cite à juste titre cette déclaration de Jung, dans une lettre du 10 novembre 1934 en parlant de la synchronicité : « Il me faut d'abord [...] me limiter uniquement à souligner le parallélisme des phénomènes psychiques ».²⁵¹

²⁵⁰ C.G. Jung, *L'âme et la vie*, p.411

²⁵¹ C.G. Jung, *Correspondance*, Tome I, p.234

Après avoir ainsi mentionné à ce correspondant qu'il lui fallait se limiter au parallélisme des phénomènes psychiques, Jung subit encore le même conflit déchirant entre la méthode qu'il s'impose et la poussée de son intuition. Toujours dans sa correspondance où il se livre le plus intimement, il écrit dans une lettre datée de 1957 :

Je comprends bien que vous mettiez de préférence en relief les implications archétypiques de la synchronicité du point de vue psychologique, c'est assurément cet aspect qui a le plus d'importance, mais j'avoue que l'aspect métaphysique de ces phénomènes m'intéresse tout autant, voire plus encore à l'occasion.²⁵²

Nous rejoignons Marie-Laure Grivet²⁵³ lorsque celle-ci affirme que la synchronicité est une conception moderne d'un type de pensée et de métaphysique ancienne où l'interaction de tous les éléments du cosmos est le produit de la manifestation d'une unité primordiale.

Effectivement, la coïncidence signifiante nous renvoie au dynamisme de l'inconscient collectif représentant l'âme du monde. Pareille réalité diffère considérablement de l'ordre de la conscience rationnelle où la division fait place à la synthèse. La recherche des causes fait place à l'univers des correspondances. L'homme devient le témoin d'un univers chargé de sens.

²⁵² C.G. Jung, Correspondance, Tome IV, p.172

²⁵³ Marie-Laure Grivet, « La synchronicité, une rêverie épistémologique... », p.44

Ainsi, aux époques précédentes, la référence à la volonté des dieux ou à la Sagesse divine traduisait ce que nous entendons aujourd'hui par l'attention portée aux phénomènes de synchronicité. L'idée d'un principe de synchronicité, comme nous l'avons mentionné plus tôt, est analogue à certaines idées métaphysiques à l'égard de la magie primitive où l'on parle de la sympathie de toutes choses.

Ces conceptions ont en commun l'idée d'interdépendance de toutes choses et de tous les événements. À l'origine, un principe d'ordre transcendant prétexte que le hasard n'existe pas toujours, en tout temps, et qu'à certains moments donc, le sens prédomine et non la causalité. La conception de la synchronicité, croyons-nous, reflète toujours cette même volonté d'utiliser un langage scientifique pour traduire à ses contemporains des intuitions qui rejoignent des croyances métaphysiques traditionnelles.

À l'évidence, l'intérêt de Jung ne vise plus la relation entre individus mais, plus encore, le sens du monde. Cela se constate si l'on suit l'évolution du psychiatre dans sa façon de définir l'inconscient collectif. La déclaration suivante qui ne peut que renvoyer à la métaphysique est étonnante :

On ne peut appréhender cette couche de l'unité autrement que par l'idée d'un *continuum* omniprésent, une omniprésence sans extension. Quand là

au point A se produit quelque chose qui concerne l'inconscient collectif ou l'affecte, cela se passe en tous points.²⁵⁴

Donc il y a une communication entre l'homme et l'univers qui s'effectue d'une façon incompréhensible. Jung déclare en 1954 : « Sans lien causal le non psychique peut se comporter comme le psychique et vice versa ».²⁵⁵

Dans ce contexte, Jung définit les archétypes comme participant à la fois au monde de la psyché et de la matière. Ceux-ci disposent, dit-il, d'une aptitude à la transgressivité. C'est pour cette raison qu'on dit des archétypes qu'ils ont une réalité psychoïde. À ce niveau, le psychique rejoint le biologique. La constatation de cette réalité a conduit Jung à opter pour une vision unitaire du monde. Les domaines de l'esprit et de la matière sont ici complémentaires. Avec ce regard, on ne peut se satisfaire ni d'une conception matérialiste, ni d'une vue spiritualiste. Jung écrira :

En raison du caractère inaliénable des phénomènes psychiques, il ne peut pas y avoir d'accès unique au secret de l'être, mais il doit en exister au moins deux : à savoir l'événement matériel d'une part et le reflet psychique d'autre part, ce qui ne permettra sans doute jamais de décider où est le reflet et où est la chose reflétée.²⁵⁶

²⁵⁴ C.G. Jung, Briefe, I, p.84, cité par Marie-Louise Von Franz, Reflets de l'âme, p.126

²⁵⁵ C.G. Jung, Les racines de la conscience, p.540

²⁵⁶ Marie-Louise Von Franz, Nombres et temps, p.31

Jung parle de la synchronicité comme quelque chose d'empirique, c'est-à-dire relevant de l'expérience subjective et non comme un phénomène relevant de la spéculation philosophique. Cependant, le psychiatre, de toute évidence, veut faire de la synchronicité un principe applicable à l'ensemble de la réalité. Ce n'est pas dit explicitement mais son principe n'est plus limité à des expériences humaines seulement. Le phénomène de synchronicité interagit aussi avec des animaux et des objets matériels. Il va identifier le principe de synchronicité à un principe de la nature, ne croyant pas à un lien causal pour expliquer ce phénomène, mais à une relation qui se situe au niveau d'une communauté de sens.

Donc, de ces cas particuliers, nous nous hissons maintenant à l'idée d'un ordre général où nous rejoignons cette zone psychoïde ou *apriori*. Ce n'est plus le sujet seul qui donne sens à un événement. La relation au monde physique, suppose-t-il, est régie par un principe signifiant. Il y aurait un sens en soi, inscrit dans la nature. En somme, ce qui relie ces deux mondes doit nécessairement transcender ces deux mondes. Sommes-nous toujours sur le terrain de la psychologie? Sûrement pas; chose certaine, en 1952, Jung parle d'un arrangement d'événements qui échappent à notre capacité de connaissance : « ... à côté de la connexion entre cause et effet, il existe dans la nature un autre facteur qui se manifeste dans l'ordonnance des événements et nous apparaît sous les espèces du sens ».²⁵⁷

²⁵⁷ C.G. Jung, Synchronicité et Paracelsica, p.78

L'hypothèse d'un ordre sans cause nous renvoie à un monde où, à l'évidence, l'élément clé de cette dimension est le sens et non la causalité, laquelle présuppose une succession dans le temps et dans l'espace, alors que l'inconscient est dit indépendant de ces catégories. Jung déclare donc : « La synchronicité présuppose un sens *apriori*, par rapport à la conscience humaine, et qui semble exister en dehors de l'homme ». ²⁵⁸

Jung fait alors observer que la définition de la synchronicité est trop restreinte et doit être élargie :

De fait j'incline à supposer que la synchronicité au sens restreint n'est qu'un cas particulier d'un ordre général sans cause, le cas de la similitude entre les processus psychiques et physiques, dans lequel l'observateur a l'avantage de pouvoir identifier le « *tertium comparationis* ». Toutefois, percevant le fondement archétypique du phénomène il est aussi tenté d'interpréter de façon réductrice l'apparition d'une similitude entre des processus psychiques et physiques indépendants par une efficacité causale de l'archétype, et donc d'en laisser échapper le caractère de pure contingence. On échappe à ce risque en considérant la synchronicité comme cas particulier d'un ordre général. On évite aussi par là de multiplier les principes explicatifs, ce qui n'est pas admissible : l'archétype est la forme, saisissable par l'observation intérieure, de l'ordre *apriori* dans le domaine psychique. Si

²⁵⁸ Ibid, p.91

un processus extérieur synchronistique vient s'associer au processus psychique, il suit le même schéma de base, il obéit au même ordre. La différence entre cette forme d'ordre et l'ordre dont relève les propriétés des nombres entiers, les discontinuités de la physique, c'est que ce dernier se manifeste depuis toujours avec régularité, alors que l'autre préside aux actes de création dans le temps. C'est là, soit dit en passant, la raison profonde pour laquelle j'ai mis l'accent précisément sur le facteur temps comme caractéristique de ces phénomènes, et qualifié ceux-ci de synchronistiques.²⁵⁹

Penchons-nous alors sur la façon d'envisager cet ordre du monde.

Ordre a priori et acausal

Le Soi, défini ici par Jung, n'est plus purement spirituel. L'inconscient est en rapport avec les structures de la matière sensible ou de la *materia prima*, pour reprendre une expression alchimique. Le Soi peut se révéler comme une donnée *a priori*. Pensons par exemple au réseau du cristal. Il a une structure qui lui est propre. C'est une précondition identique à tous les cristaux. Il est le même et éternel, non une substance mais une forme.

²⁵⁹ Ibid, p.106

À certains niveaux donc, il y a effectivement coïncidence entre la psyché et la matière. Le philosophe français Michel Cazenave, dans son livre *La science et l'âme du monde*, tente d'éclairer cette question ou ce type de rapport, en nous proposant de nous élever sur un plan virtuel. Il y a analogie ou adéquation empirique à un certain degré parce qu'il existe des représentations psychiques archétypales communes à nous tous. Par exemple, il y a des expressions mythiques dont on ignore à quelles réalités psychiques elles correspondent, comme c'est le cas d'expressions mathématiques pour des réalités physiques. Souvenons-nous de ces cas où des structures mathématiques ont été découvertes abstraitement par certains chercheurs. Par la suite, on a vanté les mérites pragmatiques de ces théories. Toutefois, dès le départ, celles-ci n'ont jamais été pressenties dans le but d'une application éventuelle.

La projection mentale, l'univers symbolique, les expressions abstraites et invisibles des lois ont comme source cette unité transcendante. Celle-ci nous échappe, bien sûr, mais les intuitions scientifiques semblent provenir de ce domaine de l'imaginaire : « L'arrière-plan psychophysique transcendantal correspond à un monde potentiel en tant que toutes les conditions qui déterminent la forme des phénomènes empiriques lui sont inhérentes. »²⁶⁰

L'Unus Mundus est ce monde potentiel, virtuel; un intermédiaire entre l'être et le sensible. Ainsi

²⁶⁰ C.G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, Tome I, p.318

l'inconscient collectif ne devient-il pas l'équivalent de la création :

Tout ce que la psyché énonce ou manifeste est l'expression de la nature des choses, dont l'homme fait également partie. De même qu'en physique les processus nucléaires ne peuvent pas être observés directement, les contenus de l'inconscient collectif ne sont pas, de leur côté, immédiatement connaissables. Dans les deux cas, la nature elle-même ne peut être connue que par déduction, comme l'orbite des particules nucléaires par la chambre de Wilson. Les traces archétypiques s'observent pratiquement dans les rêves où elles deviennent perceptibles comme formes psychiques.. Mais elles peuvent apparaître concrètement et physiquement, notamment sous la forme de faits physiques. Même les objets inanimés se comportent de cette manière, par exemple les phénomènes météorologiques.²⁶¹

Nous sommes dans un monde de structures imaginaires, tout comme le veut le modèle de l'univers de la philosophie néo-platonicienne le considérant comme la réalité des entités idéales. Le Soi comporte donc des degrés. Lorsqu'on parle de la couche la plus profonde des strates de l'inconscient collectif, on s'approche de l'Un : « À l'approche de cette couche de l'unité, le temps et l'espace deviennent de plus en plus relatifs ».²⁶² Ce passage est à rapprocher d'une des expériences mystiques de Jung, à la

²⁶¹ Marie-Louise Von Franz, Nombre et temps, p.31

²⁶² C.G. Jung, Briefe, I, p.486-487, cité par Marie-Louise Von Franz, Reflets de l'âme, p.126

fin de sa vie, lorsqu'il écrit que le passé, le présent et l'avenir sont une même chose.

Ainsi, au cours de la vie et de l'œuvre de Jung, la notion d'archétype et d'inconscient collectif évolue considérablement jusqu'à rejoindre une dimension proprement métaphysique ou non matérielle, non saisissable et indémontrable. En 1929, en parlant à nouveau de l'inconscient collectif, Jung le conçoit : « ... comme un *continuum* omniprésent, un présent sans étendue ».²⁶³

Nous sommes ici bien loin, avouons-le, d'un inconscient défini comme une simple structure innée. Il existe donc dans la nature une transcendance immanente, si l'on s'inspire des exemples de Michel Cazenave, puisque la présence d'une immanence rend compte du fait que nous participons ou entrevoyons certaines structures du réel. Une transcendance absolue, seule, serait insuffisante. En se reportant au plan virtuel donc, nous pouvons comprendre l'affirmation suivante de Jung :

Les archétypes en tant que structures formelles psycho-physiques pourraient être en définitive un principe formateur de l'univers, c'est-à-dire un facteur d'ordre universel et transcendant l'être.²⁶⁴

Il y a bel et bien un discours qui se tisse sur l'unité du monde. Le projet de Jung est, somme toute, très

²⁶³ C.G. Jung, Correspondance, Tome I, « Lettre du 4 janvier 1929 », p.95

²⁶⁴ Hubert Reeves, Michel Cazenave, Pierre Solié, Carl Pribram, H.F. Etter, Marie-Louise Von Franz, La synchronicité, l'âme et la science, p.56

ambitieux. Arriver à reconstruire des processus psychiques dans un autre milieu, afin d'obtenir plus d'objectivité sur la mesure de nos états psychiques, est pour le moins très énigmatique. En 1946 d'ailleurs, Jung lui-même avoue son ignorance quant à l'aspect d'une telle reconstruction :

Cette étrange conjonction de la physique atomique et de la psychologie présente pour cette dernière un avantage inappréciable : elle nous fait comprendre ou du moins pressentir, qu'il serait peut-être possible de découvrir un point archimédique pour la psychologie. Le monde microphysique de l'atome présente des traits dont la parenté avec le psychique a frappé le physicien lui-même. Il semble en ressortir, au moins sous forme d'indication, une possibilité de reconstruction du processus psychique dans un autre milieu, à savoir celui de la microphysique et de la matière. Il est vrai que, pour le moment, nous ne sommes pas le moins du monde capables d'indiquer quel pourrait être l'aspect d'une telle reconstruction. De toute évidence, la nature seule est capable de l'entreprendre. Autrement dit : cela se produit continuellement, sans doute aussi fréquemment que la psyché perçoit le monde physique.²⁶⁵

Ce type de conjonction est souhaitable, peut-être même envisageable, mais selon nous, elle demeure pour le moins une entreprise audacieuse, sinon complètement illusoire. Nous n'avons aucune certitude à savoir où se trouve ce

²⁶⁵ C.G. Jung, Psychologie et éducation, p.47-48

fameux point d'appui ou « archimédique ». Wolfgang Pauli, cet éminent physicien et ami de Jung, invitait ce dernier à plus de prudence concernant cette conjonction. La métaphysique et la science ne sont pas deux domaines offrant les mêmes réalités, pensons-nous. Pourquoi ne pas considérer ces hasards signifiants simplement comme des moments de grâce? Pourquoi s'astreindre à inscrire ces instants de fusion avec la nature dans le cadre d'une théorie? Cette quête d'union des opposés concernant l'homme et l'univers ou la psyché et la matière ne cache-t-elle pas un besoin de relier le monde d'ici-bas avec le monde de l'au-delà, souligne Marie-Laure Grivet.²⁶⁶

La vision du Soi dans les écrits de Jung est teintée de la singularité de son vécu. Souvenons-nous du père de Jung pour qui le destin fut une tragédie. La rigueur intellectuelle du père n'est pas au rendez-vous pour répondre aux questions de son fils. Alors que Jung est curieux d'aborder le mystère de la Sainte Trinité, lors d'un cours d'instruction religieuse que lui dispense son père pasteur, ce dernier lui déclare : « Nous en arriverions maintenant à la Trinité; mais nous allons passer là-dessus car, à vrai dire, je n'y comprends rien ».²⁶⁷ Paul Achille Jung témoigne aussi d'une foi fade. L'expérience vécue lui manquait, dira Jung : « Il me semblait presque impensable qu'il puisse ne pas avoir l'expérience de Dieu, cette expérience la plus évidente de toutes ».²⁶⁸

²⁶⁶ Marie-Laure Grivet, « La synchronicité, une rêverie épistémologique », p.50

²⁶⁷ C.G. Jung, *Ma vie*, p.73

²⁶⁸ *Ibid*, p.115

Ainsi, toute sa vie, Jung valorise une rigueur intellectuelle que son père n'avait pas, et une foi plus vivante liée à l'expérience subjective que nous avons formulée comme étant ses élans de cœur.

Remontons plus loin encore. Jung est lui-même divisé entre son numéro un et son numéro deux. Il remédie à cette désunion en sculptant un petit bonhomme de bois vers l'âge de dix ans. Le contact avec ce petit bonhomme est vécu comme un rituel lui permettant enfin de s'unir à lui-même. Le numéro un adopte une attitude plus conformiste de la vie alors que le numéro deux lui permet d'accéder à cette foi vivante qui le relie à l'intelligence de l'humanité et aux mystères de la vie.

Si cette tentative de synthèse entre la métaphysique et la science ne semble pas concluante, que devons-nous retenir de cette quête? Quel est le sens de cette quête? Sans doute, s'agit-il de l'harmonie suggérée dans la philosophie taoïste. Toutefois, comment parvenir à cela? Ce qui nous questionne ici, c'est l'idée que Jung se fait de la nature. De quelle conception s'agit-il? Penchons-nous maintenant sur cette question.

Jung est-il panthéiste?

Attiré autant par les sciences de l'esprit que par les sciences naturelles, un conflit s'installe chez Jung au moment de faire un choix de carrière. De réflexion en

réflexion, d'une pensée à l'autre, apparaît le rêve suivant, au cours d'une nuit où l'action se passe en forêt :

Elle (la forêt) était traversée de cours d'eau et parsemée de broussailles. À l'endroit le plus obscur j'aperçus entouré d'épaisses broussailles, un étang de forme ronde. Dans l'eau, à moitié enfoncé, il y avait le plus étrange des êtres : un animal rond, scintillant de mille couleurs et composé de nombreuses petites cellules ou d'organes en forme de tentacules. Un radiolaire géant d'environ un mètre de diamètre. Que cette créature magnifique soit restée à cet endroit, cachée, sans être dérangée, dans l'eau claire et profonde me parut être une merveille indestructible. Elle éveilla en moi le plus ardent désir de savoir...²⁶⁹

Cet être rond, rappelant le mandala, représente un ordre caché dans l'obscurité de la nature. Le médecin Paracelse, au Moyen-âge, connaissait cet esprit qu'il appelait « *La lumière de la nature* ».

Dans la tradition des alchimistes, ce phénomène est bien connu. Ceux-ci parlent d'une lumière seconde par rapport à la révélation chrétienne. Cependant, elle n'est pas incompatible avec les mystères de la foi. D'autres penseurs, au dire de Marie-Louise Von Franz,²⁷⁰ tels que Guillaume de Conches, Guillaume d'Auvergne, Albert le

²⁶⁹ C.G. Jung, *Ma vie*, p.107

²⁷⁰ Marie-Louise Von Franz, *Son mythe en notre temps*, p.47

Grand, Guillaume de Paris, ont parlé d'un savoir inconscient, instinctif ou encore d'un sens de la nature. Mais la lumière naturelle que définit Paracelse, est-il précisé, s'offre comme une lumière qui ne se réfugie pas dans le corps physique de l'homme mais dans ce qu'il appelle le corps intérieur. Cette lumière invisible rejoint l'homme, principalement à travers ses rêves. Paracelse écrit : « Or la lumière de la nature est une autre lumière allumée à partir du Saint-Esprit et qui ne s'éteint pas ». ²⁷¹

L'idée d'un esprit de la nature apparaît déjà chez Jung à l'âge de trois ou quatre ans, lors d'un songe que nous avons décrit plus haut. C'est le thème du dieu phallique. Chez les gnostiques et les hindous, celui-ci symbolise l'homme Dieu cosmique remplissant la nature. L'esprit, imprégnant la nature, est le but d'une quête bien précise : la recherche de Dieu dans la matière.

Jung s'oriente alors vers les sciences naturelles et plus tard en psychiatrie où il pourra mettre à contribution son expérience des données biologiques et spirituelles. Pareille jonction des savoirs est bienvenue pour Jung, qui ne cherche pas autre chose que la compréhension de son vécu.

Dès le 28 novembre 1896, Jung prononce une conférence à l'université pour l'association de Zofingue, sur les « limites des sciences exactes ». Il évoque alors le fait

²⁷¹ C.G. Jung, Les racines de la conscience, p.514

que le matérialisme scientifique méprise les valeurs spirituelles. Bien sûr, ajoute-t-il, la science n'a pas pour fonction d'explorer la vie intérieure de l'homme. Cependant, si Jung est en quête de sens, il considère nécessaire la rigueur que lui offre l'approche scientifique :

[...] les sciences naturelles me donnaient satisfaction par leur réalité concrète avec leurs antécédents historiques, la science des religions par la problématique spirituelle, dans laquelle la philosophie aussi pénétrait. Dans les premières, je regrettais l'absence du facteur de signification; dans la seconde celle de l'empirisme.²⁷²

Ce passage rend compte, avec justesse, de la personnalité de Jung. Il apprécie la rigueur mais il demeure préoccupé par les questions de sens. Jung cherche une discipline qui soit objective tout en étant ouverte sur le transcendant. Le divin dont parle Jung participe aussi de la matérialité du corps et de l'obscurité de la matière. Ce Dieu n'est pas seulement l'irrationnel, l'infini, le surhumain. Le Soi offre ici la singularité d'être ce : «... centre mystérieux préexistant dans l'homme, en même temps qu'il représente un cosmos ». ²⁷³

La nature chez Jung est-elle pour autant identifiée au divin? S'agit-il d'une approche de type panthéiste où le

²⁷² C.G. Jung, *Ma vie*, p.94

²⁷³ C.G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, Tome II, p.335

divin habite la nature ou bien d'une nature se révélant comme l'expression du divin?

Concevoir la nature comme habitée par le divin s'oppose bien sûr à ce que l'on retrouve dans la tradition chrétienne où la nature, comme la matière, est sans âme, inerte et complètement au service de l'homme. En opposition à cette conception, Jung affirmait que :

La nature me paraissait en effet ainsi que moi-même, posée et différenciée par Dieu comme n'étant pas Dieu, bien que créée par lui comme expression de lui-même. Il ne m'entraînait pas dans la tête que la ressemblance avec Dieu ne dût que concerner l'homme.²⁷⁴

Pour lui donc, l'esprit habite la nature. Le macrocosme se manifeste dans le microcosme de la psyché humaine. Cet inconnu en nous, aussi vaste que le monde, serait ce qu'il appelle l'inconscient collectif. Jung décrit en 1945 la relation de l'homme au monde :

... ce qui en l'être humain correspond au cosmos... la naissance du Soi comme un microcosme est en parallèle avec la formation du monde et des corps célestes sphériques [...] ce n'est pas l'homme empirique qui est la *correspondentia* du monde comme le pensait le Moyen âge mais sa totalité consciente et inconsciente. Ainsi

²⁷⁴ C.G. Jung, Ma vie, p.65

l'homme total, l'*anthropos* est aussi vaste que le monde.²⁷⁵

À l'évidence, une telle conception semble évoquer une divinité de type panthéiste. C'est cependant plus subtil. Jamais, croyons-nous à la suite de John P. Dourley,²⁷⁶ nous ne devons oublier l'idée de rédemption, si chère à Jung, de l'homme et de la nature, qu'illustre ce dernier extrait de 1954 :

Par la réunion de ce qui est changeant, par l'ordonnance dans le chaos, l'unification des harmonies et la disposition autour d'un centre, donc par la limitation du multiple et par l'orientation de la conscience vers la croix, la conscience doit être à nouveau reliée à l'inconscient et l'homme inconscient à son centre, qui est en même temps le centre de tout; et ainsi doit être atteint le but de la rédemption et de l'élévation de l'homme.²⁷⁷

Pour le sage mystique de toutes traditions, l'homme n'a pas besoin de rédemption ou d'un sauveur extérieur. Or, les concepts de croix et de rédemption chez Jung renvoient à l'idée d'un Jésus sauveur. Il s'y réfère, compte tenu de l'intérêt de ce dernier pour la symbolique et l'étude des processus inconscients.

²⁷⁵ C.G. Jung, *L'âme et la vie*, p.81

²⁷⁶ John P. Dourley, *La maladie du christianisme*, p.140-145

²⁷⁷ C.G. Jung, « Le symbole de la transsubstantiation dans la messe », *Les racines de la conscience*, p.353-354

La matière doit avoir sa place dans notre représentation de la divinité, comme le féminin, avec ce qu'il comporte de réceptivité, afin de faire naître Dieu en nous-même. Si Jung, vers la fin de sa vie, projette le Soi sur une vision synchronistique du monde où il tente d'unir la matière à la psyché, il publie également *Réponse à Job* à la même époque, illustrant aussi une projection du Soi mais cette fois en tentant d'élucider le rôle du mal dans notre conception religieuse du monde. Pour une compréhension d'ensemble de la représentation du divin, nous allons maintenant examiner la perspective jungienne concernant les opposés que sont l'ombre et la lumière et leur intégration dans le Soi.

e) L'ombre

Abordons maintenant la question de l'ombre. La violence observée partout dans le monde est l'indication que la place du mal nous échappe. Au contraire, elle est très claire, pensons-nous. Elle est dans le choix de l'homme, ses désirs de dominer, de posséder, qui ne sont pas en soi complètement négatifs, mais doivent être contrôlés, et un grand nombre de gens le font. Ceux qui ne le font pas sont ceux qui font les guerres. La preuve que c'est possible, c'est la somme de gens honnêtes qui existe et qui a toujours existé.

L'incarnation de Dieu est incomplète, selon Jung. Nous projetons l'ombre sur Satan alors que si le Christ possédait une ombre, il aurait un statut d'humain. Inclure l'ombre tout autant que le féminin et la matière est ce qu'entend Jung par une approche quaternaire. La Trinité parle du Père, du Saint-Esprit et du Fils mais non pas de ce qui complète ce dernier, soit l'aspect matériel, le complément féminin et l'ombre qui côtoie sa lumière. La quaternité, quant à elle, tient compte de la totalité de l'homme, est-il dit en 1951 :

La lumière et l'ombre forment dans le
Soi empirique une unité paradoxale.
Mais dans la vision chrétienne,
l'archétype est scindé en deux
moitiés désespérément
irréconciliables, ce qui conduit
finalement à un dualisme
métaphysique, à une séparation

définitive du royaume des cieux et du monde enflammé de la damnation.²⁷⁸

Affirmer que le Soi est une unité paradoxale, c'est bien sûr une définition de Jung mais, jamais ce dernier n'a dit ça à la fin de sa vie, lors de son expérience mystique où il dépasse les opposés. En éthique, il n'y a pas de point d'Archimède pour décider du bien et du mal. Jung prend alors pour point de départ le mythe comme point de vue subjectif sur l'éthique ou l'histoire.

Depuis les débuts de l'humanité, le diable signifiant ce qui est contre, est perçu dans plusieurs traditions comme faisant partie de la manifestation du divin. Cependant, chez les anciens Égyptiens, chez les sages hindous ou bouddhistes, on ne parle pas de ça puisque les polarités sont à intégrer. Cependant, dans les anciennes religions²⁷⁹ comme l'hindouisme, par exemple, dieu et diable forment une unité. Kali, Shiva et Durga désignent à la fois la lumière et l'ombre. C'est un modèle du divin qui crée et détruit. Le dieu des Aztèques, Quetzalcoatl, est considéré comme le dieu de la vie et de la mort. En Égypte, toujours au sujet de la vie et de la mort, Horus complète le dieu Seth. Les deux faces du divin sont adorées comme une seule réalité.

Mais revenons chez nous en Occident, chez les Grecs en particulier. Chez Protagoras, il ne fait pas de doute que le bien et le mal sont des termes conventionnels et

²⁷⁸ C.G. Jung, *Aïon*, p.57

²⁷⁹ Placide Gaboury, *Renâître de ses cendres*, p.41

relatifs. Pour Héraclite, il n'y a pas de séparation entre les contraires. Pour Aristote, rien n'est en soi bon ou mauvais; mieux encore, il n'y a que le bien. Le mal devient un bien qui n'a pas sa place.

La problématique du christianisme, selon Jung, révèle un dieu n'ayant qu'une face. Seul le bien existe. Cela traduit convenablement la réalité éternelle, impersonnelle et parfaite qu'est le monde spirituel. Cependant, notre réalité terrestre, empirique, limitée et partielle n'est pas seulement lumière. L'ombre fait partie de notre réalité. Dans ses entretiens sur le mal avec le théologien White,²⁸⁰ Jung demeure sur un terrain empirique. Il n'entend pas discuter la notion chrétienne de privation du bien comme explication du mal sur le plan de la théologie. Le bien et le mal existent dans la psyché et dans le monde. Le mal est réel et sur ce plan, il ne peut être conçu comme une absence de bien. Sa perspective n'est pas de renverser le cadre théologique. Cependant, il reproche aux théologiens de nier ou refouler le mal. La violence envahit le monde et l'on ne peut demeurer indifférent à son égard. Constamment rappelé à l'ordre en parlant de l'homme contemporain, Jung soulignait, à propos de celui-ci, dans son autobiographie :

Il ne peut plus s'en sortir en plaidant sa petitesse et son extrême faiblesse car le dieu d'ombre lui a donné la bombe atomique et les armes chimiques et lui a conféré le pouvoir de vider sur ses semblables

²⁸⁰ C.G. Jung, La vie symbolique, p.164-166

les flocons du courroux apocalyptique. Ainsi investi d'un pouvoir quasi divin, l'homme ne peut plus se permettre de rester aveuglé et inconscient.²⁸¹

Arrêtons-nous un moment afin de comprendre la conception du mal chez Jung. Disons tout de suite que nous sommes parfaitement d'accord avec Jung sur le fait que le mal doit être intégré. Le thérapeute qu'est Jung constate, au contact de ses patients, que le bien ou l'épanouissement de l'individu ne se réalise véritablement qu'en dialoguant avec l'ombre. Ce qui cause problème avec cette notion d'ombre cependant, c'est la transposition à laquelle s'adonne Jung. On a parfois l'impression que ce qui se passe à l'intérieur de l'individu, dans ses jeux d'ombre et de lumière, se trouve projeté sur Dieu. À certains moments, il empiète dans le domaine de la théologie avec une telle interprétation que le Créateur semble rabaissé au niveau de la créature.

Penchons-nous un instant sur cette importante réflexion jungienne qui a fait couler beaucoup d'encre. Il est malaisé de savoir si nous avons affaire à une dimension psychologique ou ontologique. Examinons d'abord chacune des thèses; celle de Jung et celle de la philosophie chrétienne sur la notion de privation du bien comme explication du mal. Nous nous inspirons de plusieurs textes de Jung, tirés de ses ouvrages, *Aïon*, *La vie symbolique* et *Réponse à Job*. Nous tenons compte également de l'étude faite par Edward Édinger ayant pour titre *La création de la conscience* et

²⁸¹ C.G. Jung, *Ma vie*, p.385

celle de Raymond Hostie, dans un ouvrage intitulé *Du mythe à la religion*.

Ce que Jung entend par le mal peut tout aussi bien se manifester dans des événements extérieurs. Ce qui importe ici, c'est la répercussion du mal sur l'individu. N'ayant d'intérêt que pour le développement intérieur, le mal pour Jung est psychique. Ainsi, il est tout ce qui entraîne des résistances au cours du processus d'individuation. Au contact de ses patients, le thérapeute observe que la pierre d'achoppement à l'évolution d'une personne, ce qui entrave son bien-être ou son épanouissement, définit le mal.

Ce mal peut être relativisé. Dépendamment du regard que l'on porte sur les événements, une épreuve peut s'avérer une expérience positive aussi bien que négative. Le mal est réel, il est une force psychique débiliteante étant donné son pouvoir d'aller à l'encontre du cours naturel d'un développement individuel. Assistons-nous alors à une conception manichéiste de l'homme?

On ne peut pas dire de Jung qu'il est manichéen. Il n'y a pas chez lui de coupure nette entre le bien et le mal. Lors d'une période sombre ou d'une situation difficile, il y a toujours une lumière qui jaillit. Le thérapeute observe qu'un dénouement heureux apparaît inévitablement chez le sujet qui sait patienter. Ce qui comporte un danger par ailleurs, c'est l'attitude d'une personne qui ignore le mal. Dans un tel contexte, l'opposition ou l'opposé, le mal

dans ce cas-ci, ne peut être dépassé en vue d'une attitude nouvelle.

Dès qu'un patient accepte d'entrer en contact avec ce qui le fait souffrir, il en sort inmanquablement un bien. Le mal est le résultat d'une attitude inadéquate. La voix du rêve, dans la psychanalyse jungienne, peut apporter les correctifs nécessaires au rétablissement de l'équilibre. Ainsi, le mal disparaît. C'est la raison pour laquelle Jung insiste sur le fait que nous ne devons jamais minimiser le mal. Dans un traitement thérapeutique, le patient doit entrer en dialogue avec l'aspect sombre de sa vie. Plus on résiste au mal, plus la situation s'aggrave.

Jung s'insurge contre l'idée de privation du bien. Trop souvent, à ce sujet, le témoignage de ses patients catholiques le bouleverse. Pourquoi se soucier d'un mal qui est pur non-être, lui disent-ils. Jung critique alors tous les écrits traitant de l'annihilation du mal, que ce soit chez les Grecs ou chez St-Augustin.²⁸²

Par ailleurs, Jung se penche sur l'Ancien et le Nouveau Testament. Il porte un intérêt grandissant pour les représentations archétypales où l'accent est mis sur le mal. Selon lui, et c'est là que la confusion s'installe, l'opinion la plus ancienne, identifiant Satan comme un fils de Dieu, est véridique. Satan est partie intégrante de la nature de Dieu. Il est son ombre. En Dieu, le bien et le mal seraient réalité et complémentarité.

²⁸² Raymond Hostie, Du mythe à la religion, p.254-281

L'interprétation de Jung veut que la perception de Dieu, comme étant le bien suprême, nous amène logiquement à concevoir le mal comme une simple privation du bien. Cependant, puisque le caractère du mal est bien réel, il faut l'intégrer tout en le relativisant. De cette manière, Jung pense échapper au dualisme du bien et du mal en plaçant ce bien et ce mal en Dieu.

Avant d'aller plus loin sur la perspective jungienne, examinons la thèse de la privation du bien, selon le catholicisme. Il n'est pas vrai de dire que le catholicisme minimise le mal. Le théologien connaît les horreurs de la guerre et des camps de concentration. Il a conscience de ces réalités. Cependant, l'Église catholique reconnaît aussi que le bien est enfoui dans le mal. Si le mal est prédominant chez un être humain, c'est que celui-ci s'est détourné du but pour lequel il a été créé. Le mal n'est donc pas dans l'homme comme tel, mais dans la déficience de l'être humain à suivre sa nature propre. L'infidélité à ce qu'il est le prive de ce dont sa nature a besoin. Le mal n'est pas un non-être ou une absence de bien mais une privation ou une déformation de la nature des choses.²⁸³

Une maladie physique, par exemple, est un mal bien réel chez l'être humain. Cependant, c'est une privation ou une déformation de la nature d'un corps en santé. Là réside le véritable caractère du mal. La même chose vaut sur le plan moral où la nature du bien demeure, mais l'orientation contraire à notre nature intime entraîne le mal. Plutôt

²⁸³ Raymond Hostie, Du mythe à la religion, p.254-266

qu'un non-être, le mal est la privation d'un bien qui devrait être. Le mal n'existe que s'il y a déficience par rapport à ce qui devrait être. C'est la raison pour laquelle on dit que le mal vient de l'homme et que Dieu est le bien suprême. C'est ce point de vue que Jung critique. Pour lui, le mal ne peut être la responsabilité de l'homme seul.

Cette perspective rend compte du nouveau mythe de Jung. Il s'agit d'une confrontation créatrice des éléments contraires et de leur synthèse dans le Soi. De cette façon, l'homme s'intègre à la création et lui confère un sens. Ce n'est plus le contraste Dieu/homme, dit-il, mais l'opposition au sein même de l'image de Dieu. C'est une représentation religieuse, psychique avant tout, mais c'est toutefois une projection en Dieu de ce qui se passe dans l'homme. Enfermé dans la psyché ou n'ayant que l'expérience psychique comme critère, cette expérience ne lui offre pas la possibilité de distinguer Dieu de l'image de Dieu ou du Soi dans la psyché. Dieu est ici conçu comme une réalité psychique.

Dans son ouvrage *Réponse à Job*, écrit en 1952, Jung fait l'examen du mythe occidental dans son imagerie. C'est le mythe judéo-chrétien dans la relation de l'homme à Dieu. Cette approche psychologique se positionne toutefois par rapport à la théologie. Dieu est ici l'inconscient collectif ou un de ses contenus, en l'occurrence le Soi. Cependant, Dieu et l'inconscient sont peut-être des grandeurs différentes.

Jung s'est mépris sur le sens de cette notion de privation du bien. C'est ce que révèle l'étude de Raymond Hostie. Dans son ouvrage *Aïon*, Jung parle des Pères de l'Église qui ont interprété cette notion de privation du bien. Par la suite, il se détache de l'interprétation des textes sur cette notion pour limiter sa critique à une réflexion personnelle tirée de ses observations empiriques.

Si pour Jung le mal est relatif, au niveau psychique, du fait qu'il est quelque chose qu'on ne parvient pas à intégrer, cela va de soi aussi pour le philosophe. La présence du mal indique que l'homme n'est pas ce qu'il devrait être au plan ontologique. Pour Jung, le mal est positif et relatif. On peut s'enliser ou se libérer. Selon ses observations, un mal non intégré crée une dissociation psychique. C'est une résistance, un barrage vers l'épanouissement. Le mal est une désorientation de l'énergie psychique. Le mal psychique est donc, comme chez le philosophe, une privation d'un bien qui devrait être. Il n'y a donc pas d'opposition irréductible entre ce que Jung entend par le mal psychique, observable et réel, et ce que comprend la notion théologique de privation du bien. Ainsi, ces deux points de vue pointent le caractère relatif du mal. Qu'il soit question du plan empirique ou ontologique, il s'agit d'un bien qui devrait être.

Ce qui est inadmissible chez Jung, c'est de postuler la présence du mal en Dieu. L'homme n'étant pas parfait, nous convenons que le bien et le mal cohabitent en lui-même. Il n'est jamais totalement éliminé mais, il ne s'ensuit pas

pour autant qu'il se situe en Dieu. Jung transpose ce conflit en Dieu afin d'échapper au dualisme. Notre désaccord au sujet des écrits de Jung sur l'ombre vise seulement les projections de l'auteur.

Dès 1902, comme nous le savons, Jung manifeste de l'intérêt pour le spirituel et l'irrationnel, ce qui va à l'encontre du matérialisme et du rationalisme de l'époque. Il s'oriente vers la dimension religieuse et découvre cette fonction religieuse qui lui dévoile différentes représentations de la divinité. Cependant, on ne peut passer de la fonction religieuse à la religion. La fonction religieuse est en l'homme et les vérités révélées, en Dieu. Jung transpose en Dieu ses observations par rapport au mal psychique. Peu importe qu'il le fasse avec prudence ou non, les déficiences de l'homme sont projetées en Dieu. On a alors la nette impression que le Créateur est rabaissé au niveau de la créature.²⁸⁴

Poursuivons au sujet de l'opinion jungienne. L'attitude souple plutôt que l'extrême opposé est une hérésie pour l'orthodoxie. Certes, une révélation unique, une lumière blanche, une voie unilatérale du salut, une seule marche à suivre s'avère plus sécurisante que la croissance spirituelle. Toutefois, sans ce dialogue avec les contraires, il n'y a pas de dépassement de la souffrance individuelle et collective. On ne peut parvenir à une coïncidence de l'humain avec le divin. Si l'opposé n'est pas relativisé ou mieux intégré, il demeure à l'état

²⁸⁴ Raymond Hostie, Du mythe à la religion, p.254-266

de projection. Aucune transformation intérieure n'a lieu. Sur ce point, Jung est instructif et lucide. Le phénomène de la participation mystique illustre cette identification avec l'inconscient où le dialogue avec les projections est inexistant. Notre aptitude à être objectif avec nous-même va de pair avec notre capacité de dialogue avec nos contenus inconscients.

C'est toutefois en le projetant que l'on connaît l'inconscient. La séparation amène d'abord à la projection sur des idées, des personnes ou des comportements. Nous serons attirés (projection positive) ou en conflit avec l'opposé (projection négative). Quelque chose en nous demande d'entrer en contact avec nous-même. La différenciation entraîne une tension mais l'archétype, derrière, pousse vers la réunion. La dynamique de l'individuation, l'auto-régulation psychique tend vers l'unité. C'est le moteur du développement psychique. Tous les opposés sont contenus dans le Soi, selon Jung. Ce sont des aspects du Soi. On atteint à l'unité en dépassant les conflits qui nous déchirent. Le conflit est un appel nécessaire à notre transformation de même que le bonheur de l'union est une condition de la nature.

La crise du monde moderne étant alors l'intégration du mal, Jung se penche sur ce récit biblique concernant le personnage de Job. Ce dernier symbolise le mal dans le développement de l'image de Dieu. C'est un résumé de l'Ancien Testament car dans l'Ancien Testament, le mal est bien présent. Avec l'arrivée du christianisme, on assiste à

une scission entre Dieu et Satan. Une telle division est propre à l'Occident puisque l'Orient vit très bien avec le paradoxe. En fait, il n'y a pas de paradoxe au niveau transcendant chez les Orientaux (taoïstes, bouddhistes, védantistes); les opposés, croyons-nous, sont au niveau des apparences, du monde physique, et du mental qui divise et ne voit pas.

Job est cet être devant gérer ses opposés. Un dieu juste et injuste. L'opposé démoniaque doit être conscient qu'il est l'ombre mais encore divin, qu'une lumière se cache dans cette ombre. Le mal est à transformer, non à supprimer. On n'écrase pas la nature pour la transcender. Soulignons encore une fois qu'il s'agit bien ici d'une interprétation jungienne du mythe de Job.

La source du mal selon Jung ne peut être attribuée à l'homme seul. La maladie et le vieillissement font partie de la nature. Toutefois, selon nous, ce n'est le mal que pour quelqu'un qui ne voit pas que la mort est un passage vers la lumière et que les épreuves servent seulement à éduquer, libérer ou renforcer l'âme. C'est une réalité que l'on ne peut exclure, selon Jung. Ce dernier fait ici allusion à une structure archétypique quaternaire, contrairement à l'idée de trinité chez les chrétiens.

Jung croit qu'en se faisant homme, Dieu devient un complexe d'opposés. Une juste représentation du divin permettra à l'homme de servir correctement Dieu en intégrant l'élément manquant. Ainsi, l'homme atteindra une

pleine conscience de lui-même, de même que le créateur deviendra pleinement conscient en l'homme.

Avec l'ouvrage sur *l'Essai d'interprétation du dogme de la trinité*, on va plus loin qu'avec *Aion* où le Soi s'associe au Saint-Esprit plutôt qu'au Christ. En alchimie, le symbole de Mercure représente le Saint-Esprit. La partie de l'ombre va jusqu'à la matière inanimée. Initialement, le mercure est l'inconscient défini comme *materia prima* et à son état final, il s'agit du Soi comme réunissant le conscient et l'inconscient ou l'esprit et le corps. Attardons-nous encore un instant sur cette notion de quaternité puisqu'elle concerne directement la notion du Soi.

Le Soi est pour Jung un symbole de totalité et selon ses observations, il apparaît dans l'inconscient comme un symbole quaternaire. Il peut s'illustrer par une étoile à quatre branches, une auto à quatre roues, une table comprenant quatre personnes ou se représenter par les quatre points cardinaux. Lorsque nous parlons d'équilibre, de la complémentarité des opposés ou de l'aspect compensatoire de l'inconscient, nous donnons une définition du Soi, ce symbole quaternaire. Ce concept représente l'unification de tous les opposés. Le bien a comme complément le mal, le masculin doit fusionner avec le féminin et l'attitude consciente tente de s'allier avec l'inconscient.

Comment se fait-il, se demande Jung, que la quaternité est l'expression la plus répandue du Soi alors que Dieu, dans le dogme chrétien, est ternaire. L'archétype de la Trinité existe aussi pendant et avant l'ère chrétienne. Jung cherche alors la signification psychologique de cet archétype. Père, Fils et Saint-Esprit rendent compte, dit-il, de trois constantes chez l'homme. D'abord l'identification à la famille, aux mœurs et coutumes par le Père. Ensuite, l'affirmation de soi et l'émancipation de l'autorité avec le Fils. Enfin, l'équilibre de ces deux tendances par le Saint-Esprit. Disons tout de suite que la théologie n'a rien à faire avec cette interprétation qui n'a rien à voir avec la transcendance ou le christianisme.²⁸⁵

Cependant, Jung pousse sa réflexion, au cours de recherches laborieuses, en se demandant si l'homme occidental n'a pas omis un élément dans sa représentation de la divinité. Il pense qu'effectivement le mal serait un manque. Pourquoi le mal, dont le rôle est si important lors du processus d'individuation, est-il banni de la représentation de Dieu, conçu seulement comme un bien suprême. Jung pense que c'est un refoulement généralisé, comme le démontrent ses patients qui banalisent le mal. C'est pourquoi tout traitement, dit-il, doit commencer par une confrontation avec l'ombre.

Le psychiatre étudie les livres bibliques pour constater le rôle capital de Satan. Le mal est serviteur de

²⁸⁵ C.G. Jung, *L'Herne*, p.385-406

Yahvé et plus encore, Dieu lui laisse le champ libre. Cette bonté du Père et du Fils laisse Jung songeur. Les penseurs chrétiens affirment qu'à la fin des temps, le divin vaincra en confrontant Lucifer et ses adeptes. Ce passage inquiète le thérapeute qui l'interprète en y voyant une manière de dissocier le bien du mal, créant ainsi, comme nous l'avons vu précédemment, un dualisme irréductible, lequel demeure inconscient. Ce divorce au plan divin évoque la dissociation psychique chez l'homme qui ne reconnaît pas son ombre. Ce constat fait dire à Jung que le mal est perçu d'une part comme inexistant et d'autre part, il a pour effet d'être projeté dans le monde.

Avec la quaternité encore une fois, Jung espère supprimer le dualisme en ramenant le mal en Dieu, ce qui correspond à l'idéal qu'il a du développement humain. Jung identifie l'idéal de l'homme à Dieu, ce qui est une erreur, croyons-nous. Le dogme ne parle pas de la représentation que l'homme a de Dieu. Jung affirme demeurer sur le terrain de la psychologie. Pourtant, que le dogme soit issu d'un archétype ou non n'entraîne pas qu'il coïncide avec l'énoncé psychique. L'archétype est psychique mais non pas le dogme. À ce sujet, Raymond Hostie souligne le fait suivant dans son livre *Du mythe à la religion* : « Ni les visions poétiques de Dante, ni les représentations célestes de Fra Angelico ne peuvent être identifiées avec les vérités dogmatiques qu'ils enrobent de formes littéraires ou plastiques. »²⁸⁶

²⁸⁶ Raymond Hostie, *Du mythe à la religion*, p.278

Chose certaine, Jung cherche à retrouver la quaternité dans le dogme chrétien. Il va même jusqu'à élaborer une théorie exposée dans son ouvrage *Réponse à Job* où il souligne que la trinité est masculine. Il se réjouira lorsque enfin l'Église proclamera le dogme de l'Assomption. Il croit que l'orthodoxie chrétienne a élaboré une quaternité sous la pression de composantes archétypiques.

Pour Jung, les contenus de la science, de la métaphysique et de la théologie sont des manifestations de la psyché. Les archétypes sont les structures et les différentes formes de l'énergie psychique. Le Soi, quant à lui, englobe la totalité de ces structures mais cela n'est pas pour autant la totalité du monde réel. Toutes causes non psychiques ou toutes réalités supra psychiques dépassent la psychologie qui se restreint à être une science de l'homme psychique. Autrement dit, si la psyché s'étend à toute la réalité humaine, elle ne l'épuise pas pour autant. On ne peut limiter Dieu, la religion, la métaphysique et la science à n'être que des manifestations de la psyché.

Cette deuxième partie nous a permis de discuter la notion de privation du bien. Également, nous avons souligné l'aspect réducteur du psychisme, incitant Jung à se positionner indûment par rapport aux dogmes religieux. Il nous reste maintenant à évaluer ce qu'il en est de la réalisation jungienne. Notre hypothèse de départ, qualifiant Jung de mystique, est maintenant à examiner. Voyons comment Jung conçoit la guérison d'un individu ou

mieux l'ajustement souhaitable lui permettant de devenir pleinement lui-même. Ces dernières considérations nous permettront alors de nous positionner sur l'évaluation d'une attitude sage, selon le psychiatre.

3^e partie

LE DIEU MYSTIQUE

L'INDIVIDUATION

a) L'individuation et la vision mystique

La voie du milieu est une attitude que l'on retrouve dans le bouddhisme, le taoïsme et chez les mystiques. Du côté de la tradition bouddhiste et taoïste, rien n'est plus fondamental que la voie du milieu. Le conflit trouve son aboutissement dans un point de vue supérieur, un troisième terme dans le langage de Jung. Là se trouve la connaissance du réel, de l'absolu ou de la non-dualité. Inutile de dire que le Soi, dans ce contexte, est beaucoup plus qu'une psychologie des instincts.

Chez des mystiques du 20^e siècle tels que Etty Hillesum, Prajnânpad et Krishnamurti, l'ombre n'est pas niée ou refoulée lors d'un conflit. Toutes les émotions sont vécues, simplement on n'y reste pas accroché. Les compagnons de camp d'Etty Hillesum disaient toujours : « Nous ne voulons pas penser, pas sentir, nous voulons oublier ».²⁸⁷ Mais celle-ci a une toute autre attitude : « J'ose regarder chaque souffrance au fond des yeux, la souffrance ne me fait pas peur et à la fin de la journée,

²⁸⁷ Etty Hillesum, Une vie bouleversée, Journal 1941-1943, Seuil, 1985, cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, p.70

j'éprouve toujours le même sentiment, l'amour de mes semblables ». ²⁸⁸ Cette dernière continue en disant :

Est-ce que cela veut dire, écrit-elle ailleurs, que je ne suis jamais triste, que j'acquiesce toujours et aime la vie quelles que soient les circonstances? Pas du tout. Je crois que je connais et partage les nombreux chagrins et les tristes événements qu'un être humain peut expérimenter, mais je ne m'y accroche pas, je ne prolonge pas de tels moments d'agonie. Ils passent à travers moi, comme la vie elle-même, tel un large et éternel fleuve. Ils deviennent une partie de ce fleuve, et la vie continue. Ainsi, toute ma force est préservée et ne s'accroche pas à un chagrin stérile ou à une révolte. ²⁸⁹

Afin de mettre davantage d'accent sur cette absence de révolte pouvant scandaliser certains lecteurs, nous ajouterons cet autre passage :

Mon acceptation n'est ni résignation ni abdication de la volonté. Il y a toujours place pour la plus élémentaire indignation morale devant un régime qui traite ainsi des êtres humains. Mais les événements ont pris à mes yeux des proportions trop énormes, trop démoniaques, pour qu'on puisse y réagir par une rancune personnelle ou une hostilité exacerbée. Cette réaction me paraît

²⁸⁸ Ibid, p.70

²⁸⁹ Etty Hillesum, An Interrupted Life and letters from Westerbork (Henry Holt & Co.), cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, p.70

puérile, totalement inadaptée au caractère fatal de l'événement.²⁹⁰

La sagesse est une affaire de souplesse. Elle amène la relativisation de ce qui se présente à nous. L'émotion s'avère souvent trop d'un côté ou trop de l'autre. Celle-ci est liée au mental, à de l'aveuglement. Chose certaine, elle ne relève pas de ce que les sages appellent une *vision juste*. La méditation d'ailleurs consiste à sortir de l'émotion. Tous les phénomènes de projection ne touchent pas le réel ou l'objectivité, car ce sont des émotions exagérées. Les sentiments sont à distinguer des émotions. Ce ne sont pas des réactions. La paix, la joie, l'amour, l'admiration ou le respect n'atteignent pas notre équilibre, bien au contraire. Si le plaisir ou le monde des passions, comme disent les bouddhistes, fait partie du bonheur, il n'est toutefois pas le bonheur. Celui-ci ne se définit pas par de l'excitation mais comme un accord avec soi-même.

Nous acceptons et nous refusons la vie. Nous voulons le plaisir mais nous fuyons le déplaisir. Il est facile de faire un avec le plaisir mais c'est toute autre chose pour ce qui est du déplaisir. Ainsi, il y a refus, non acceptation et donc souffrance. C'est d'ailleurs ce qui caractérise la vie de Jung : « Le conflit entre l'acceptation et le refus. »²⁹¹ Le sage ou le mystique n'a simplement qu'un regard différent sur la vie. Il vit d'une

²⁹⁰ Etty Hillesum, Une vie bouleversée, Journal, 1941-1943, Seuil, 1985, cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, p.70

²⁹¹ C.G. Jung, Ma vie, p.15

attitude différente, c'est-à-dire avec un point de vue plus élevé :

C'est une erreur fondamentale d'imaginer que lorsque nous voyons la non-valeur dans une valeur, ou la non-vérité dans la vérité, valeur ou vérité cessent d'exister. Elles sont seulement devenues relatives. Tout ce qui est humain est relatif, parce que toute chose réside dans une polarité intérieure...²⁹²

Par l'acceptation de l'ombre ou de ce que l'on refuse d'un fait, d'une situation ou d'un événement, une transformation se fait jour. La plénitude est de l'ordre de la non dualité. La paix apparaît grâce au dépassement des opposés. Nos représentations mentales se meuvent dans la dimension de la dualité. Nous sommes ici bien loin d'une pensée cartésienne, comme l'affirme Krishnamurti : «Ce n'est pas parce que je pense que je suis; j'existe parce que je suis en état de relation».²⁹³ C'est la raison pour laquelle, dans le bouddhisme, chez Lao-Tseu, Ramana Maharshi, Prajnanpad ou Thérèse d'Avila, on dépasse ce monde mental. Concernant cette dernière, cependant, le terme mental est ignoré. Elle parle simplement de la vie du Christ en elle. L'âme n'est pas au niveau de la pensée, des écrans ou des projections. La chenille est réelle mais sa véritable identité est d'être papillon. De la même manière, notre essence véritable est âme. L'intuition

²⁹² C.G. Jung, Two essays on analytical psychology, p.75-76. Traduit de Radmila Moacanin, C.G. Jung et la sagesse tibétaine, p.115

²⁹³ Krishnamurti, La première et dernière liberté, trad. Carlo Suarés, Stock, 1987, cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, p.188

s'avère cette faculté supérieure en contact avec cette dernière.

Lorsque les mystiques parlent de l'ego, c'est justement pour mettre l'accent sur le fait que l'entité véritable en soi-même est l'âme, ce dont fait mention le concept d'atman chez les hindous. Nos illusions proviennent du mental émotif, c'est-à-dire du faux moi, celui vivant sur les préjugés. Ghandi disait que : « Le mal, l'injustice, la haine n'existent que dans la mesure où on les entretient; ils n'ont pas d'existence par eux-mêmes. »²⁹⁴ Le grand sage de l'Inde, Ramana Maharshi, affirmait que : « La distinction du bien et du mal est l'origine du péché. »²⁹⁵ Dans le cas du bouddhisme Zen, il est dit : « Le mal est né dans l'esprit et c'est dans l'esprit qu'il est détruit ». ²⁹⁶

Chez nous, du côté chrétien, voici ce que déclare Catherine de Sienne : « L'amour-propre enferme en lui tout mal ». ²⁹⁷ Quant à Jacob Boehme, il affirme : « L'ego tout contracté est le fondement de tout mal ». ²⁹⁸ Catherine de Gênes nous dicte ceci : « Je crains l'ego plus que le démon... Toutes souffrances et peines, tous déplaisirs sont causés par l'attachement au faux moi ». ²⁹⁹ Le spiritualiste protestant William Law écrit : « Rien n'est votre vérité que ce bien et ce mal qui sont vôtres en vous. Vous n'êtes

²⁹⁴ Placide Gaboury, Renaître de ses cendres, p.50

²⁹⁵ Ibid, p.50

²⁹⁶ Ibid, p.50

²⁹⁷ Ibid, p.50

²⁹⁸ Ibid, p.50

²⁹⁹ Ibid, p.50

au pouvoir d'aucun mal que votre moi... Rien n'est mauvais, mal ou tourmentant, si ce n'est ce qui est l'œuvre de l'ego ». ³⁰⁰ Enfin, Karl Graf Durkheim écrit : « Dans l'ombre, est emprisonnée notre vraie nature, notre Christ intérieur, notre être essentiel... Le refus dans la conscience de l'être essentiel produit l'ombre la plus profonde. Elle est pourtant, cette ombre, la lumière primordiale refoulée ». ³⁰¹

Le problème de l'ego, c'est-à-dire ce que l'on croit faussement être, bloque le spirituel ou l'entité réelle que nous sommes. L'ego veut à tout prix sauver sa sécurité. Il est pris dans la *maya* ou ses représentations mentales plutôt qu'en contact avec les faits réels.

Selon Jung, ce qui est vrai de nos projections sur le plan individuel est valable aussi à l'échelle collective. Dans son livre *Présent et avenir*, Jung évoque combien il est capital pour chacun d'entre nous de reconnaître nos préjugés sur une personne, un pays, une nation ou une race. Jung traite peu de l'amour dans son œuvre. Cependant, avec cet ouvrage, il fait preuve d'une grande compassion. La guerre est le fait d'une psychose, d'un phénomène d'inflation qu'il appelle *les épidémies psychiques*. Toute émotion exagérée est symptomatique. Lorsqu'une idée, une situation ou un comportement nous rend trop émotif, il faut un retour sur soi afin de sortir de cet état de possession. Krishnamurti nous invitait à cesser nos efforts pour la

³⁰⁰ Ibid, p.51

³⁰¹ Ibid, p.51

non-violence. Le plus avantageux, disait-il, est de regarder en nous-même notre propre violence.

Fait intéressant : *Présent et avenir* est rédigé en 1957 alors que *Réponse à Job* arrive cinq ans plus tôt. Dans l'ouvrage de 1957, ses propos sur l'ombre sont plus réalistes. L'ombre est humaine. Il est de notre responsabilité de l'intégrer, déclare le psychiatre en 1957 : « Ce que notre époque a pris en majeure partie pour l'ombre, pour la non-valeur, et pour les infériorités de la psyché humaine est tout autre chose et bien plus que du négatif ».³⁰² Sur ce point, Etty Hillesum note : « ... J'ai essayé de regarder au fond des yeux la souffrance de l'humanité, je me suis expliquée avec elle ou plutôt quelque chose en moi s'est expliqué avec elle ».³⁰³ Également Vimala Thakar souligne : « Du fait de la gravité de la situation mondiale, il est très urgent qu'une action sociale révolutionnaire commence par nos existences individuelles. Une révolution religieuse est d'une urgente nécessité, et elle commence par soi-même ».³⁰⁴ Toujours en 1957, Jung écrit à ce sujet : « Là où cesse l'amour, commence la puissance, l'emprise violente et la terreur ».³⁰⁵ Même chose pour Etty Hillesum qui affirmait n'avoir aucune haine pour les Allemands. Entretenir cette haine, disait-elle, nous maintient dans ce dualisme vain. Ce n'est qu'une répétition de l'histoire des guerres.

³⁰² C.G. Jung, *Présent et avenir*, p.101

³⁰³ Etty Hillesum, *Une vie bouleversée*, Journal 1941-1943, Seuil, 1985, cité par Alain Delaye, *Sagesses concordantes*, Vol. II, p.22

³⁰⁴ Vimala Thakar, *Vivre c'est être en relation*, dans troisième millénaire, no 23 (1992), cité par Alain Delaye, *Sagesses concordantes*, Vol. II, p.29

³⁰⁵ C.G. Jung, *Présent et avenir*, p.98

Bref, Dieu est en nous comme la lumière et l'ombre est en nous. Le mystique ne vit pas les deux pôles de la vie comme une division extérieure. L'ombre en nous est une attitude de refus. Cette résistance doit être reconnue pour être transformée. La Hollandaise, Etty Hillesum, encore une fois, morte avant l'âge de trente ans, dans les camps de concentration au cours de la 2^e guerre mondiale, a écrit sa vie en détention : *Journal d'une vie bouleversée*. Malgré les atrocités vécues, elle écrit : « ... que l'enfer soit une invention des hommes m'apparaît avec une évidence totale ». ³⁰⁶ Héraclite affirmait lui aussi que le bien et le mal étaient une affaire d'homme alors que pour Dieu, toutes choses sont belles et bonnes.

L'illusion ou la maya vient de la division. C'est la perte de l'unité sous-jacente. Les opposés sont réels à leur degré mais il y a cette attitude d'ouverture à plus grand qui nous transforme. Soulignons que si l'hindouisme vedentiste parle de l'existence de l'individu comme illusoire, la notion d'individuation chez Jung, écrit-il en 1954, ne doit pas être entendue au sens d'individualisme. L'individuation n'exclut pas le monde mais l'inclut :

Étant donné que le Soi est, dans son aspect profond, de nature collective, il représente le fondement de la « participation mystique » de tous les hommes, « l'unité dans la multiplicité ou l'homme unique en tous »; et il s'incarne pour cette raison dans la figure d'un homme

³⁰⁶ Etty Hillesum, *Une vie bouleversée*, Journal 1941-1943, Seuil, 1985, cité par Alain Delaye, *Sagesses concordantes*, Vol. I, p.105

cosmique, *homo maximus, vir unus*, ou dans le *Purusha* de l'Inde, qui représente à la fois l'essence intime de l'individu et de tous les êtres. Par suite, c'est seulement au niveau du Soi que l'homme peut se relier au prochain sans arrière-pensées, tandis que les sentiments du moi sont presque toujours obscurcis par des motivations égocentriques conscientes ou inconscientes de toute sorte. C'est la raison pour laquelle c'est seulement dans l'anthropos supracosmique que la liberté et la dignité de l'homme individuel sont ancrées.³⁰⁷

Ainsi, cette unité derrière les opposés est perçue par le sage de sorte que ce dernier n'est pas atterré par l'ombre. ETTY HILLESUM, pour sa part, l'exprime de cette manière :

Mon Dieu, prenez-moi par la main, je vous suivrai bravement, sans beaucoup de résistance. Je ne me déroberai à aucun des orages qui fondront sur moi dans cette vie, je soutiendrai le choc avec le meilleur de mes forces. Mais donnez-moi de temps à autre un court instant de paix. Et je n'irai pas croire, dans mon innocence, que la paix qui descendra sur moi est éternelle, j'accepterai l'inquiétude et le combat qui suivront.³⁰⁸

³⁰⁷ M-L. Von Franz, *C.G. Jung, Son mythe en notre temps*, p. 291-292

³⁰⁸ ETTY HILLESUM, *Une vie bouleversée*, Journal 1941-1943, Seuil 1985, cité par Alain Delaye, *Sagesses concordantes*, Vol.I, p.224

Suite à ces propos, penchons-nous sur la question du libre arbitre. Qu'en est-il de notre pouvoir d'action vis-à-vis nous-même?

b) L'individuation et la liberté

Le christianisme traditionnel proclame la liberté humaine. Cependant, le Moyen Âge chrétien, avec l'évêque africain Saint Augustin, parle de la prédestination des âmes. Certaines sont élues et d'autres sont damnées à l'avance. Ce thème sera repris plus tard par Calvin.³⁰⁹ En somme, plutôt que d'être destiné à la lumière, on met l'accent sur le fait que l'homme est pécheur. Cependant, Pélage, ce moine anglais, comme nous le disions plus haut, croyait à l'innocence de l'homme, ce qui scandalisa Augustin, qui le fit condamner.

La plupart d'entre nous n'aimons pas l'idée de destin. Nous nous sentons comme des marionnettes. Une puissance supérieure décide de notre sort et nous y sommes soumis, nous n'avons pas le choix. C'est pour nous une force aveugle, injuste, où l'homme n'a pas sa place, c'est du fatalisme.

Du côté de l'Orient, l'hindouisme est tout aussi fataliste avec sa notion de *Karma*, mais chez Ramana Maharshi et même chez certains bouddhistes, nous avons choisi notre destin. La réincarnation n'est pas, chez les sages, un passage obligatoire mais un acte libre, faisant en sorte que nous choisissons nous-mêmes notre destinée avant l'incarnation. Ainsi, nous sommes totalement responsables de nos actes. D'ailleurs, dans l'autre monde, semble-t-il, nous sommes la totalité de nos actes.

³⁰⁹ Roger Caratini, Bordas, encyclopédie, p.126

Bref, Jung ne se situe dans aucune de ces deux voies. En tout cas, il n'en parle pas. De façon générale, il est évident, croyons-nous, que le déterminisme fait partie de nos vies. Nous avons des sens, des talents et des goûts. Cependant la liberté, selon les mystiques que nous avons nommés, consiste à favoriser l'état du divin en nous. Chez Jung, plus précisément, il s'agit de se libérer de ses complexes. Cette libération n'équivaut pas à l'état du divin, bien sûr, mais elle en permet l'accès plus facilement.

Jung croyait-il en une destinée? Dans son ouvrage autobiographique, on ne peut que s'étonner du caractère formel de la citation suivante :

Dès le début j'avais en moi le sentiment d'une destinée implacable, unique, comme si j'avais été placé dans une vie qu'il me fallait accomplir.³¹⁰

La question du libre-arbitre reste ouverte dans les écrits de Jung,³¹¹ mais tentons de l'élucider à l'aide des notions de transcendance et d'immanence. Dans le cas de Jung, la question de la liberté se discute sur le plan empirico-pratique. La liberté absolue n'est pas de ce monde. Nous devons respecter des normes et des conventions. Cependant notre autonomie dépend de nous. Notre liberté vise à rendre conscients nos contenus inconscients. Si tout dépendait de notre volonté, notre maîtrise ou notre

³¹⁰ C.G. Jung, *Ma vie*, p.68

³¹¹ Verena Kast, « Le problème de la liberté », p.203-215

contrôle, notre marge de liberté serait très grande sans toutefois être absolue. À ce titre, la conscience ou le moi aurait une supériorité sur le Soi mais ce n'est pas le cas. Nous ne contrôlons que ce qui est secondaire, jamais l'essentiel, tel la paix, la joie, l'amour, la santé.

Les complexes freinent notre paix intérieure et notre liberté. Ou bien, nous tentons de les assimiler à la conscience, ou bien, ce sont eux qui nous possèdent, nous enchaînent et nous enlèvent notre liberté. Il s'agit donc pour nous de discerner la signification de ceux-ci, de les interpréter symboliquement selon la perspective de Jung, pour alors les annexer à la conscience.

La thèse de doctorat de l'auteur québécois Yanick Farmer³¹² sur le concept de destin chez Jung, traite de ce rapport entre la volonté consciente et ses différents déterminismes. Mentionnons que les écrits de celui-ci dépassent largement l'étendue de la réflexion de Verena Kast. L'originalité de ses travaux souligne l'apport de Jung au vingtième siècle. Il situe Jung dans la continuité d'importants philosophes comme Spinoza, Kant et Schopenhauer.

Il démontre que les différents déterminismes connus à ce jour nous permettent d'avancer vers une conception beaucoup moins naïve de la liberté. L'individu n'est maintenant plus considéré comme un être désincarné, doté

³¹² Yanick Farmer, Le concept de destin chez C.G. Jung, faculté de philosophie, Université Laval, 332p.

d'une volonté qui n'offre qu'une illusion de liberté, faute de connaître les motivations réelles qui habitent l'homme.

Les observations de Jung concernant la biologie, la physique quantique, l'étude des mythes et des religions, permettent, selon l'auteur, d'alimenter et d'élargir considérablement notre réflexion philosophique sur la liberté.

Il émerge de ce savoir un individu plus adapté ou plus apte à vivre avec les paradoxes. Une attitude plus souple, chez l'individu, lui évite une fuite dans la souffrance et l'angoisse. Les travaux de Yanick Farmer soulignent qu'au terme de l'individuation, une liberté véritable témoigne d'un accord à soi-même. Elle réside dans une adéquation entre l'action de la volonté consciente et le dynamisme du Soi.

Nous ne sommes pas entièrement soumis au Soi, disons-nous, puisque le moi est nécessaire à l'éveil du Soi. Le moi accepte ou non ce que propose l'inconscient. Il permet l'intégration des contenus de l'inconscient. Si le rôle du moi est nécessaire à l'éveil du Soi ou si le rôle du moi était inutile, alors à quoi bon la conscience, déclare Jung dans les années trente :

Si l'inconscient était effectivement supérieur à la conscience, on ne verrait pas bien en quoi consisterait l'utilité de celle-ci, on se demanderait même pourquoi le

phénomène de la conscience a fait nécessairement apparition au cours de l'évolution phylogénétique. Si ce n'était qu'un jeu de la nature, le fait pour quelqu'un de savoir que le monde et lui-même existent n'aurait aucune signification.³¹³

Le Soi crée le moi mais il a aussi besoin de ce dernier. En somme, la liberté de notre moi n'est bien sûr pas absolue, mais notre liberté souhaitée est de frayer un chemin au Soi. Assimilé, le Soi nous rend plus fort, plus serein et plus créatif. On se soustrait à la contrainte des conditionnements inconscients. Notre destin, déclare Jung dans son autobiographie, est donc l'intégration, c'est-à-dire la réalisation de l'autonomie de l'individu. : « Le Soi est aussi le but de la vie, car il est l'expression la plus complète de ces combinaisons du destin que l'on appelle un individu. »³¹⁴ Nous sommes manipulables là où nous sommes inconscients. Selon Jung, il faut reconnaître le sens de nos complexes tout en tenant compte de nos fantasmes, de nos rêves, de nos idées spontanées et de nos intuitions.

Examinons de plus près toutefois ce processus d'élargissement de la conscience.

³¹³ C.G. Jung, La guérison psychologique, p.79

³¹⁴ C.G. Jung, Ma vie, p.462

c) L'individuation et la connaissance de soi

Le fait que l'Église dicte les voies du salut et, qu'implicitement, on ne peut se sauver seul, indique peut-être l'engouement pour les thérapies en Occident. L'idée de pécher, dans la religion chrétienne, a engendré culpabilité et souffrance. Nous devons maintenant espérer que la connaissance sera garante d'un meilleur équilibre. Si la notion de péché pèse moins lourd sur l'âme occidentale de l'homme contemporain, l'ignorance, croyons-nous, continue de faire ses ravages. Entreprendre une thérapie, se réserver un espace à soi, demande du courage, de l'honnêteté et de l'humilité. Cependant, il ne faut jamais oublier que l'on ne peut que se sauver soi-même comme l'affirmait Rudolph Steiner : « Le maître ne peut à vrai dire rien donner à l'élève, si celui-ci ne le possède pas déjà, au moins d'une manière cachée; on ne peut que le guider vers l'éveil des facultés qui sommeillent ». ³¹⁵ Le thérapeute peut donner des outils, partager son expérience sans intention directive et même espacer les entretiens afin de rendre au patient toute son indépendance.

Puisque nous explorons la voie mystique dans cette thèse, soulignons qu'il importe avant tout, dans un processus thérapeutique, de ressentir et non d'intellectualiser. Le silence est de mise. La réflexion arrive après l'émotion. Elle la commente, la traduit pour aller vers plus de conscience. Une vigilance est demandée pour éviter le piège de l'analyse.

³¹⁵ Rudolph Steiner, (Initiation, Triades Éditions, 1976) cité par Placide Gaboury, Un torrent de silence, p.376

Abordons maintenant le thème de la réalisation de soi chez Jung. Disons tout de suite que l'ombre avec laquelle nous devons entrer en dialogue est une tâche nécessaire, mais ce n'est qu'une étape. Le but de l'individuation n'est pas le dépassement de soi-même mais le fait de devenir ce que l'on est. En parlant d'une histoire chinoise à l'une de ses patientes, concernant un charpentier, le récit décrit par Jung conclut : « qu'accomplir simplement sa destinée est le plus grand exploit de l'homme, et que l'utilitarisme doit céder le pas aux exigences de la psyché inconsciente ». ³¹⁶

L'ombre, ce pôle douloureux d'une personne souffrante, à l'intérieur de chacun d'entre nous, n'offre pas toujours la possibilité d'une transformation ou encore d'une élimination définitive. L'intégration, dans ce cas-ci, ne signifie alors que l'accommodation la plus positive possible, l'équilibre le plus probant qui soit, faisant corps avec la maladie. Dans certains cas donc, un long travail thérapeutique où aucune des dimensions du psychisme n'est laissé pour compte, le Soi a dicté, orienté, offert ce qu'il avait à offrir de fonction curative. Françoise O'Kane, dans son ouvrage, *L'ombre de Dieu ou les cailloux du novice* critique les écoles de pensée en psychologie prônant sans relâche une norme ou un idéal de guérison.

La réponse au désespoir d'un malade dans la psychologie jungienne se trouve dans l'âme même du patient et non dans une thérapie unilatérale ou un programme de développement où seul le progrès est de mise. On ne parle

³¹⁶ C.G. Jung, L'homme et ses symboles, p.163

pas de plans de traitements. L'approche jungienne est non directive. La voie de la psychanalyse n'est qu'une voie. La finalité est le Soi.

Il y a des cas où l'ombre semble s'acharner sur un individu. Bien des raisons sont à considérer mais cela ne suffit pas toujours. L'environnement prédispose certains humains à souffrir d'une constellation négative alors que d'autres y échappent complètement et vice versa. Même chose pour l'héritage psychique et physiologique. La question est donc de savoir si les explications en termes de causes à effets sont toujours suffisantes. Les théories psychologiques sont souvent trop limitatives. Une guérison authentique dans certains cas n'a lieu qu'à travers les rapports du moi au Soi, de sorte que l'individu n'a comme alternative que d'accepter la nature ambiguë de la psyché.

On a observé, sur des cas de dépression profonde, que l'inconscient produisait des rêves tout aussi négatifs que l'expérience consciente vécue par le patient. Sur la schizophrénie, souligne encore Françoise O'Kane, même si les facteurs causals étaient connus, aurions-nous pour autant un traitement permettant plus qu'un soulagement des symptômes?

La notion de guérison dans la psychologie jungienne ne peut s'assimiler à ce que prône la médecine et la psychologie traditionnelles. Par la collaboration du conscient et de l'inconscient, l'on cherche à comprendre les directives de l'âme et parfois le maximum donné sera d'aider l'analysé à assumer son destin.

Vouloir tout expliquer, traiter, adapter, comme le veulent les théories du développement, offre du réconfort. Après avoir identifié les carences et les erreurs de parcours, bien qu'il n'y ait pas à proprement parler d'erreurs dans le parcours de l'éveil, pensons-nous, mais seulement des occasions d'apprendre, les thérapeutes perçoivent ce qui correspond ou non au modèle de développement reconnu. « Les erreurs » sont le fruit d'un jugement sur soi. On dispose alors d'une orientation sur le travail avec le patient. Mais si le comportement de ce dernier était un mode de survie en quête d'un sens existentiel et que la théorie en question n'offre pas d'apaisement, il ne reste alors que l'importante relation analyste/analysant puisqu'elle s'appuie avant tout sur des forces émotionnelles et irrationnelles.³¹⁷

Peu importe la méthode thérapeutique envisagée, l'idée sous-jacente de la psychologie contemporaine est de rendre compte d'un manque à combler ou de l'apport d'un correctif à une situation quelconque.

Cependant, l'analyste ne peut promettre une transformation profonde. Il doit faire acte d'humilité, déclare Jung en 1935 :

... le médecin peut et doit renoncer à la transformation et ainsi semble-t-il à l'ambition de guérir : placé devant cette alternative, ou bien le médecin doit refuser d'intervenir, ou bien il ne peut que se résoudre à faire appel au procédé dialectique. Cette alternative est plus fréquente

³¹⁷ Françoise O'Kane, L'ombre de Dieu et les cailloux du novice, p.13-46

qu'on ne le penserait ... Quoique les méthodes nouvelles plus différenciées en trouvent des aperçus insoupçonnés sur les complications infinies des intrications psychiques, et quoiqu'elles leur aient, dans une perspective théorique, rendu justice pour une large part, elles n'en sont pas moins limitées au point de vue analytico-réductif.³¹⁸

Le préjugé commun des thérapies veut qu'il y ait guérison en éliminant, en compensant ou en corrigeant un manque. Nous sommes influencés par ces modèles de croissance. On vise une restructuration de la personnalité selon un schéma de base correspondant à une norme sociale. Mais cela est-il souhaitable; est-ce que cela répond aux exigences de la psyché propre de l'individu?

Une véritable guérison, selon l'approche jungienne, vient de l'inconscient, de ce que ce dernier propose pour assouplir une attitude trop unilatérale et élargir ainsi le point de vue conscient. Le but visé par cette souplesse est de permettre coûte que coûte une coopération plutôt qu'une opposition du conscient et des directives de l'inconscient. Le dualisme de la psyché ne se traduit pas en termes de dichotomie tels que la guérison ou la maladie. On ne peut aborder la thérapie avec des jugements de valeur de ce type, lesquels ne sont que descriptifs et non intrinsèques à l'individuation.

Une thérapie qui n'est que méthode et sans vision du monde ne vaut rien, selon Jung. Il faut savoir traduire

³¹⁸ C.G. Jung, La guérison psychologique, p.92

l'inconscient avec toute la subtilité que cela comporte. Des vues philosophiques, une lucidité sur les conditions sociales, une culture générale et symbolique sont nécessaires à la compréhension de l'autre, mais aussi le flair clinique et le travail sur soi-même entrepris par le thérapeute afin de départager ce qu'il reçoit de projections. Le langage du Soi est à décoder par une fine analyse. S'agit-il d'une résistance chez le patient, d'une peur, d'une colère ou d'un préjugé lorsqu'il fait état de ses besoins, de ses projets ou est-ce bien l'intuition limpide du Soi qui l'inspire dans une direction quelconque?³¹⁹

Prenons le cas, relaté par le psychiatre dans son livre *Ma vie*, d'une jeune fille juive, élégante et très intelligente, souffrant d'une grave névrose d'angoisse. L'explication par les causes fut sans avancement. Ce n'est finalement, grâce à l'indication d'un rêve fait par Jung, que ce dernier, au cours d'une conversation libre, invite la patiente à lui parler de son grand-père. Il apprend que ce dernier avait appartenu à une secte juive, les hassidim. C'était un rabbin et même ce que l'on appelle un zaddik, c'est-à-dire une sorte de saint et doué de double vue. Bien sûr, la jeune fille rejette l'existence de ce genre de don.

Suite à ces échanges, Jung conclut et informe sa patiente que ce grand-père zaddik, empruntant le chemin d'une secte juive, fut pour elle infidèle à la religion juive, mettant Dieu de côté et trahissant ainsi le mystère divin. Vous souffrez de la crainte de Dieu, lui dit Jung,

³¹⁹ Françoise O'Kane, L'ombre et les cailloux du novice, p.13-46

et c'est là votre névrose. Celle-ci fut stupéfaite par cette révélation. Elle guérit en peu de temps.

Il y avait une aspiration religieuse en elle-même qui : « ne disposait d'aucunes représentations mythologiques et c'est pourquoi l'essentiel, en elle, ne parvenait pas à s'exprimer ».³²⁰ Sa vie était intellectuelle, faite de flirts et de sexualité mais dépourvue de sens. Au moment où sa vie prit une tournure conforme à ses aspirations profondes, la névrose cessa.

Intelligence et honnêteté sont à prioriser, disait Jung, dans un cheminement tel que l'individuation. Plutôt que de corriger des manques par rapport à un modèle idéal, dans bien des cas, il s'agit de trouver des moyens permettant d'accepter et d'assumer un destin bien particulier. Jung disait à ce sujet, dès 1934 : « Ce que le malade doit apprendre, ce n'est pas comment on se débarrasse d'une névrose, mais comment on l'assume et la supporte ».³²¹ Les deux pôles du psychisme, l'un comme l'autre, doivent coexister. Cela est indispensable à la vie psychique.

Chez certains psychotiques créatifs, observe Françoise O'Kane, l'on a observé une diminution de leur créativité lorsqu'ils retrouvaient une certaine normalité. Dans le phénomène de la psychose, le moi est brimé, mais n'est-ce pas en partie la même dynamique chez le névrosé? En fait, dans les deux cas, ne s'agit-il pas de trouver une relation adéquate avec les aspects d'ombre en nous?

³²⁰ C.G. Jung, *Ma vie*, p.166

³²¹ C.G. Jung, *La guérison psychologique*, p.206

Les valeurs positives que l'on prône tant ont pu entraîner une mise à l'écart de ce qui est essentiel chez un individu. L'auteure Françoise O'Kane se pose la question à savoir si en agissant de cette manière, c'est-à-dire en nourrissant les patients de positif, nous ne les éloignons pas de leur propre âme, de sorte qu'ils enfouissent davantage leur bagage négatif. Jung écrivait en 1939 : « Ce n'est pas la névrose qu'il s'agit de guérir, c'est elle qui nous guérit ».³²² Ce n'est probablement ni en réprimant leurs affects, ni en leur imposant une normalité que les patients guérissent. La seule voie qui s'impose est d'aider ceux-ci à intégrer ces aspects d'eux-mêmes dans l'ensemble de leur personnalité. ETTY HILLESUM écrivait à ce propos en citant Walther Ratheneau : « Soyez bonne pour votre souffrance, et elle sera bonne pour vous. Elle s'augmente de nos désirs et de nos refus. Mais si nous l'accueillons avec douceur, elle s'apaise et s'endort comme un enfant ».³²³

Sur ces cas donc, il ne s'agit pas de constater le positif pour compenser le négatif mais de modifier le rapport du moi avec le pôle d'ombre afin de diminuer et non d'éliminer ce que renferme de potentialité créative, ce dernier. S'il y a une voie vers l'accomplissement de soi-même, seule une attitude est prometteuse. Ce recours pratique témoigne, chez les patients, d'une nature alors plus instinctive ou plus complète de notre humanité.

³²² Ibid, p.207

³²³ ETTY HILLESUM, ETTY, De nagelates Geschriften van ETTY HILLESUM, 1941-1943, Éd. Balans-1986. Traduisez : Les écrits posthumes d'ETTY HILLESUM (éd. Complète), cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, Vol. I, p.68

Notre vision du monde va de pair avec notre transformation personnelle. Plutôt que de se rabattre sur des affirmations gratuites ou des opinions d'autorité, disait Jung, nous devons parfaire notre image du monde afin de ne pas en être influencé et trompé. C'est ce que constate également la jeune Hollandaise Etty Hillesum lorsqu'elle écrit :

La plupart des gens ont une vision conventionnelle de la vie, or il faut s'affranchir intérieurement de tout, de toutes les représentations convenues, de tous les slogans, de toutes les idées sécurisantes, il faut avoir le courage de se détacher de tout ... alors la vie devient infiniment plus riche, elle déborde de dons même au fond de la détresse.³²⁴

Nous ne connaissons que les effets de l'inconscient, non pas ce qu'il est en soi. Dans le passé, on a parlé de possessions du démon, plus tard d'hystérie; chose certaine, un complexe autonome est à l'œuvre, c'est un contenu inconscient échappant alors à l'emprise de la volonté consciente. L'analyse démontre qu'un complexe maternel, par exemple, une nostalgie infantile de la mère peut être associée à la mère physique, ce que la thérapie permettra d'enrayer. Mais la nostalgie ou la douleur psychique peut subsister, puisque c'est à l'archétype de l'anima que nous sommes confrontés et cela dépasse infiniment la mère physique qui ne peut renfermer à elle seule toute la

³²⁴ Etty Hillesum, Une vie bouleversée, Journal, 1941-1943, Seuil, 1985, cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes. Vol. II, p.193

richesse symbolique de ce contenu. Une force instinctive est ce désir intime derrière l'archétype.

Une séparation d'avec la mère ou les parents par exemple, est un pas insuffisant si l'on ne s'efforce pas du même coup de répondre aux exigences de l'archétype. Une mère manquante peut faire naître chez un individu le désir de réaliser cette image maternelle collective. Même chose chez un patient qui projette l'archétype du sauveur ou du sage sur le thérapeute. Le sujet devra reprendre cet archétype à son compte. Enfin, c'est l'instinct qui ne trouve pas son compte. Les archétypes exigent une réalisation et l'on ne peut résister à cela. L'éducation ne peut résister à ces forces et faire d'un être humain ce qu'elle veut.

Si la vie consciente individuelle était la seule existante, on aurait dit le dernier mot en ramenant le complexe parental au père ou à la mère. Une explication par les causes est insuffisante parce que l'on ignore toujours la visée et tout le dynamisme de l'archétype qui englobe beaucoup plus que le père ou la mère physique.

L'esprit n'est pas la particularité d'un instinct sexuel comme chez Freud ou d'un instinct de puissance comme le veut Adler. Une crise du midi de la vie par exemple, ne peut être traitée comme le cas d'un adolescent. La finalité ou la recherche d'une attitude, d'un sens, est davantage ce que privilégie Jung, comme il l'affirme dans une conférence donnée en 1929 : « ... il nous faut prendre la nature comme guide, et ce que le médecin fait alors est moins un traitement qu'un développement des germes

créateurs du malade ». ³²⁵ La vie d'adulte, selon Jung, n'est pas moins décisive que celle de l'enfance. L'apport de ce dernier est, bien sûr, d'avoir découvert qu'il se trouve chez un individu bien autre chose que des problèmes personnels. Le dynamisme de la psyché met en mouvement un univers symbolique dépassant infiniment l'histoire de la personne. Donc, outre le déterminisme causal, l'inconscient attire notre attention sur ce que l'on néglige. Il cherche à compenser une attitude unilatérale. En 1935, lors d'une conférence, Jung parle du complexe qui signifie que quelque chose en nous est incompatible ou demande à être assimilée :

... je ne puis rendre sensible la notion de voie de l'individuation autrement qu'en essayant de montrer dans les matériaux empiriques eux-mêmes cette manifestation de l'inconscient. C'est ce dernier qui, au cours du processus individuel de développement, s'installe au premier plan de l'intérêt. Il faut en chercher le motif profond dans le fait que l'attitude de la conscience en mal de névrose est une attitude contre nature, totalement unilatérale, et que seuls peuvent l'équilibrer des contenus compensateurs et complémentaires de l'inconscient. C'est pourquoi l'inconscient a dans ce cas une signification particulière en tant qu'il corrige l'unilatéralité de la conscience; de là découle la nécessité de prendre en considération les points de vue et les suggestions proposés par les rêves, suggestions qui doivent remplacer les régulateurs collectifs en faillite, à savoir les

³²⁵ C.G. Jung, La guérison psychologique, p.114

conceptions traditionnelles, les habitudes, les préjugés de nature intellectuelle et morale. La voie individuelle est astreinte à la connaissance des lois inhérentes à l'individu, sinon les opinions arbitraires du conscient induisent l'individu en erreur et le détachent de la terre nourricière des instincts individuels.³²⁶

Il y a l'ombre, les résistances et les refoulements. Cependant, cela n'est qu'une étape. À partir du moment où les forces instinctives se fraient un chemin, le sujet tend à devenir ce qu'il est. Tel est le but de l'individuation.

Examinons maintenant ce qu'il en est de l'individuation ultime chez Jung. Jusqu'à quel point s'est-il réalisé? Les opposés peuvent-ils être dépassés? Qu'en est-il du témoignage de ses expériences vécues? Afin de répondre à ces questions, nous reprendrons chacune des parties de notre thèse dans une conclusion d'ensemble et nous ferons le point sur l'individuation jungienne.

³²⁶ C.G. Jung, La guérison psychologique, p.93

I CONCLUSION

Dieu est-il immanent ou transcendant?

La question de Dieu, dans les écrits de Jung, est complexe, ambiguë et pourtant centrale du début à la fin de sa vie. Psychiatre de formation et fortement influencé par Kant, la position de Jung sur la religion se veut empirique. Toute opposition à la pensée de Jung, sur l'idée de Dieu, est interprétée comme un malentendu concernant son approche phénoménologique. Nous soutenons, en revanche, que le sens de cette aventure psychique avec le divin n'est pas aussi limpide que l'on veut bien le croire. Ainsi nous tentons, au-delà des concepts et de la méthodologie que préconise Jung, de définir le type de Dieu dont fait état l'auteur.

Pour se faire une idée de la position de Jung, il faut se rappeler le climat intellectuel de l'époque. Ce dernier arrive après Freud qui se soumet aux canons de la science positive et matérialiste. Cependant, le domaine de la santé mentale relève plus de l'âme que de la science pure ou de la connaissance intellectuelle.

Les preuves ou les projections pour prouver le savoir de Jung s'appuient en grande partie sur la tradition alchimique.³²⁷ Ce savoir n'est pas reconnu par la science. Il n'est pas du domaine de la connaissance objective, universelle et vérifiable par chacun. L'œuvre au noir, au blanc et au rouge, par exemple, offre des symboles

³²⁷ C.G. Jung, Psychologie et alchimie, p.1-55

mystérieux qui échappent à toute analyse objective tel que le conçoit la science.

La science démontre physiquement des faits visiblement vérifiables alors que le psychologue montre des allusions, des interprétations subjectives, des suppositions. La thèse de Jung prétend toutefois à l'universalité des symboles.

Il y a donc le scientifique ou le phénoménologue, fidèle à sa méthodologie et soucieux d'utiliser un langage rejoignant l'homme de son époque. Cependant, le langage utilisé par Jung crée beaucoup de difficultés chez les psychologues, les intellectuels et tous ces autres en quête de sagesse. Parallèlement, on retrouve l'homme bouleversé par des questions religieuses et surtout transporté par des expériences spirituelles saisissantes.

Dans la première partie de notre thèse, nous avons mis l'accent sur le paradoxe jungien. D'une part, sa théorie du psychisme et d'autre part, l'expérience du numineux au plus intime de chacun d'entre nous. Ce sont deux façons d'aborder le « Soi », comme en fait foi cette déclaration de 1955 :

L'extraordinaire difficulté est que le Soi ne peut être distingué que conceptuellement, et non pas pratiquement, de ce à quoi on s'est toujours référé comme « Dieu ». Les deux concepts reposent sur un identique facteur numineux, qui est une condition de réalité.³²⁸

³²⁸ C.G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, tome II, p.351

L'empirisme scientifique de Jung est prudent. Autant par son expérience intérieure que par son activité scientifique proprement dite, l'auteur demeure fidèle à cette approche, malgré des assouplissements, jusqu'à la fin de sa vie. La question de la religion se discute à l'intérieur du discours psychologique : « L'inconscient est la source immédiate de nos expériences religieuses. »³²⁹

Jung veut éviter la spéculation. Il apprécie la rigueur des sciences mais aussi la perspective d'une théologie négative, c'est-à-dire d'une approche se soustrayant à la prétention de définir le divin de quelque façon. Cela dit, jamais non plus Jung ne nie la transcendance. Dans une lettre écrite en 1955 au pasteur William Lachat, il affirme :

Il est faux d'imputer à ma psychologie l'idée que le Saint-Esprit est seulement une projection de l'âme humaine. C'est un fait transcendant qui se présente lui-même à nous comme une image archétypique. Mais il n'y a aucune garantie que cette image corresponde exactement à une divinité transcendante.³³⁰

L'empirisme du psychiatre est valable mais progressivement, cette approche ne peut rendre compte pleinement de son expérience intérieure. L'intensité de sa vie intérieure, ce dont ses écrits témoignent, n'a rien de banal. L'auteur veut mettre de l'avant le scientifique mais le vécu de ce dernier suggère beaucoup plus que ce qui est

³²⁹ C.G. Jung, *La vie symbolique*, p.139

³³⁰ *Ibid*, p.138

dit en théorie. C'est pourquoi nous croyons que l'on ne peut cerner en profondeur la position de Jung sur Dieu, en se servant seulement d'une approche purement phénoménologique. L'ambiguïté, la difficulté de saisir Jung sur la question religieuse prend son origine dans la dichotomie entre la logique et les sentiments, croyons-nous.

On ne peut, selon l'épistémologie de Kant, parler de la chose en soi, mais c'est toutefois là une motivation qui habite Jung. Le numineux en nous ne peut être décrit ou abordé scientifiquement. Cependant, il relate dans son autobiographie cette expérience vitale lui permettant de saisir le divin :

La prise en considération effective des processus archétypiques dans leur autonomie et leur numinosité constitue l'essence de la religion, dans la mesure où celle-ci peut être soumise à une approche psychologique.³³¹

Jung est conscient qu'il ne suffit pas de s'en tenir au plan du phénomène psychique seul, dans les questions relatives au divin:

Quand nous appliquons à « Dieu » la dénomination d'archétype, nous n'exprimons rien sur sa nature propre. Mais ce faisant, nous reconnaissons que « Dieu » est inscrit dans cette partie de notre

³³¹ C.G. Jung, Ma vie, p.401

âme préexistante à notre conscience et qu'il ne peut donc nullement passer pour une invention de celle-ci. Dieu ainsi n'est non seulement ni écarté ni annihilé mais il est, au contraire, placé dans la proximité de ce dont on peut faire l'expérience.³³²

Soulignons ici que l'expérience du Soi peut être vécue dans le corps.³³³ C'est ce que révèle l'étude du psychanalyste québécois, Marcel Gaumond, dans son ouvrage *Du corps à l'âme*. Qu'il soit souffrant ou non, mutilé ou pas, aimé ou non, l'âme habite ce corps. L'expérience de soi-même à travers la douleur physique est une rencontre où l'individu découvre ce qu'il est réellement et non ce qu'il s'imagine être.

Les différentes parties du corps ont leur équivalent psychique. Les archétypes de l'ombre, de l'anima, de l'animus et du Soi s'expriment par le corps. Ainsi, l'analyse rationnelle fait place à l'instinct. Enfin, fait intéressant, Marcel Gaumond constate que l'expérience du Soi à travers la conscience du corps est ressentie comme une totalité. Le moi l'éprouve bel et bien comme une totalité englobante.

Jung se veut fidèle à l'empirisme mais tout autant à sa voix intérieure ou à l'expérience de Dieu qu'il considère, en parlant de la foi terne de son père, comme la plus évidente de toutes. Malgré les réserves évoquées quant à

³³² Ibid, p.395

³³³ Marcel Gaumond, *Du corps à l'âme*, p. 9-172

son empirisme, ce conflit l'habite toute sa vie. Jung craint l'isolement. Il vise le dépassement de la psychologie mais utilise un langage qui rejoint l'homme contemporain. Cependant l'expérience intérieure qu'il chérit tant ne peut se révéler pleinement dans une pareille approche méthodologique. Jung est très clair sur les limites de sa méthode, comme nous l'avons mentionné lorsqu'il affirme un recul face à sa prudence réfléchie. Il faudrait pour cela le langage pleinement et ouvertement mystique, ce à quoi il accédera à la fin de sa vie.

Tous les grands mystiques ont parlé de Dieu comme d'une présence innommable. Un cas typique de la philosophie occidentale réfère à Nicolas de Cuse avec ce qu'il appelle sa « docte ignorance ». Comme eux, Jung utilise la représentation du « cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part ».

Mais encore croyons-nous, l'immanence du divin, cet inconnu agissant en nous dans l'âme humaine se révèle dans de nombreuses définitions, dont celles-ci entre autres :

Ce que j'ai décrit est seulement un facteur psychique, mais il exerce une influence considérable sur le conscient. Par son autonomie, il constitue la contreposition de l'ego subjectif; il appartient à la psyché objective. À cause de cela, il peut être appelé un « Toi ».³³⁴

³³⁴ G.W., 18, p.1505, cité par Élie Humbert, L'homme aux prises avec l'inconscient, p.127

La difficulté de reconnaître clairement la conception de Dieu chez Jung a donc pour cause sa définition philosophique du Soi. Il est d'abord, avec Kant, un concept limite purement négatif, affirme-t-il dans *Le Mystère de la Fleur d'or*, alors qu'à d'autres moments, en se conscientisant dans l'homme, il devient illimité.

Dans son ouvrage *Dialectique du Moi et de L'Inconscient*, écrit en 1928, il définit le Soi comme « Dieu en nous »³³⁵ puisque lors d'un processus de métamorphose, le moi se sent subordonné à une instance supérieure. Ce moi, dit Jung, deviendra « l'objet d'un sujet qui l'englobe ».³³⁶ Dans le *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'or*, paru en 1929, l'auteur déclare : « Ce n'est pas moi qui vis, cela me vit. »³³⁷

Ce qui nous apparaît typique d'un esprit mystique, dans cette première partie, concerne le rapport du moi au Soi qui, très tôt dans l'œuvre du psychiatre, traduit une dynamique qui dépasse la psychologie traditionnelle. De là, nous soutenons qu'une individuation poussée débouche sur des expériences intérieures, universellement présentes dans le monde.

Après sa rupture avec Freud, Jung tente de comprendre son vécu personnel. Ses explorations le poussent vers les chamans, les mystiques, en qui il reconnaît que la

³³⁵ C.G. Jung, *Dialectique du moi et de l'Inconscient*, p.294

³³⁶ *Ibid*, p.299

³³⁷ C.G. Jung, *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'or*, p.71

connaissance provient du contact avec la source que Jung nomme le Soi. Progoff, un disciple du psychiatre, compare la psychothérapie jungienne au travail des alchimistes. Il souligne le caractère intemporel du processus d'individuation dont on ne peut mesurer toute la richesse et la signification. La méthode de Jung n'est pas celle d'un traitement médical. Il s'agit plutôt d'une auto/éducation, d'un éveil au supra/personnel.

Progoff observe que l'on enseigne Jung en insistant sur sa terminologie et ses concepts puisque la conscience directe atteinte par Jung n'est pas, quant à elle, communicable. Au cours d'une longue discussion avec Jung, Progoff demande au maître :

« Supposez, que vous soyez affranchi de toutes les difficultés liées au fait de trouver une formulation intellectuellement satisfaisante de vos méthodes; supposez que vous puissiez les formuler sans tenir compte des mauvaises interprétations et du mauvais usage que pourrait en faire autrui; supposez que vous puissiez les formuler d'une manière qui soit fidèle à vos impressions les plus authentiques à ce sujet, qu'en serait-il?... « Ach, fit-il, ce serait trop drôle. Ce serait du pur Zen. »³³⁸

Cette référence au Zen, selon Progoff, établit que la psychothérapie est ramenée à l'essentiel et que le travail,

³³⁸ Ira Progoff, The Man Who Transforms Consciousness, p.138-139, traduit par Radmila Moacanin, C.G. Jung et la sagesse tibétaine, p.76

dans sa finalité, s'accomplit au-delà de la rationalité. Ce passage désigne avec simplicité le dynamisme de la méthode.

L'expérience de l'archétype du Soi, pour Jung, est sa découverte la plus précieuse. D'autre part, l'une de ses plus grandes déceptions sera de constater que le christianisme ou la religion de son père rejette ce type d'expérience. Si Kant guide Jung pour sa méthodologie qui consiste à ne considérer que le phénomène psychique, il s'attriste de constater que l'esprit d'Eckhart, à qui il attribue l'expérience du Soi, comme le souligne le théologien Dourley dans son ouvrage sur *La maladie du christianisme*, ne soit pas pleinement intégré à la philosophie chrétienne. Il admire Eckhart pour avoir compris que l'expérience humaine de Dieu a lieu au sein de la psyché. Avant même sa rencontre avec le taoïsme où l'idée du laisser advenir le réjouit, Jung expérimente, lors de sa confrontation avec l'inconscient, l'abandon à cette force intérieure qui transcende infiniment le moi.

L'expérience mystique de Maître Eckhart, commentée dès 1921, dépasse le modèle jungien puisque Eckhart s'identifie au divin. Toutefois, l'interprétation qu'en fait Jung nous permet de comprendre le mouvement de l'énergie psychique, présent dans l'expérience mystique. Le psychiatre traduit cette expérience universelle sur un plan psychologique, permettant ainsi à tous ceux pour qui la religion ne répond plus à leurs attentes, d'épouser la voie de l'individuation.

Jung affirme que les différents dieux habitent l'inconscient. À chacun de les reconnaître, sinon la vie spirituelle n'est fondée que sur des projections. Dieu est alors à l'extérieur de nous. Les dieux sont à interioriser et nous devons renoncer à les projeter. Lors de la transsubstantiation, à la messe par exemple, nous devons comprendre que le pain et le vin sont des symboles et non pas percevoir la présence du divin sous un mode physique ou littéral. Dans la psychologie primitive, l'énergie divine, soit le mana, est projetée sur le chaman, aujourd'hui sur le pape, de sorte que nous sommes coupés du pouvoir en nous et de la responsabilité morale qui l'accompagne.

Jung interprète Eckhart selon sa perspective du mouvement de l'énergie psychique, disions-nous précédemment. Le passage suivant en fait foi : « Si l'âme est en Dieu, elle n'en est pas encore pour cela bienheureuse, mais oui bien si Dieu est en elle ».³³⁹ L'âme en Dieu signifie que Dieu est projeté alors que Dieu dans l'âme représente l'intégration du divin.

Bien sûr, la mystique eckhartienne n'épouse pas la voie du symbole. Jung la compare même au Zen, dans son ouvrage *Psychologie et orientalisme*. Cette voie ne passe pas par l'image. Il s'agit simplement de voir autrement. Dans les deux cas cependant, la maîtrise de soi passe par la reconnaissance du divin en soi. D'Eckhart, Jung retient aussi le fait que : «... Dieu dépend indubitablement de l'âme

³³⁹ C.G. Jung, *Les types psychologiques*, p.239

et par là même que l'âme est le lieu de naissance de Dieu. »³⁴⁰

Jung interroge, dialogue avec cet autre en soi et il constate, en bon empiriste, que si l'inconscient influence la conscience, l'attitude de cette dernière transforme l'inconscient. La responsabilité de l'homme vise l'éveil de ce Dieu vivant. Cela est analogue à l'advaita ou la voie de la non dualité de l'hindouisme où l'on s'ouvre à l'atman, de même essence que le brahman universel. Le mythe jungien vise le devenir conscient.

Charles Beaudoin, dans son livre sur *L'œuvre de Jung*, cite une déclaration du psychiatre zurichois s'adressant, en 1959, à un auditoire comprenant quelques ecclésiastiques: « Le Soi n'est jamais mis aux lieu et place de Dieu, mais il peut être un réceptacle pour la grâce divine. »³⁴¹

Dans son *Mysterium Conjunctionis*, donc très tard dans sa vie, Jung déclare toujours : « L'empiriste n'a rien à dire des rapports entre les concepts du Soi et de Dieu. »³⁴² Cependant, toujours dans ce même ouvrage, l'expérience l'amène à dire : « Le Soi ne doit être distingué que sur le plan conceptuel et non dans la pratique de ce qu'on a depuis toujours nommé Dieu ». ³⁴³ Ainsi, l'empirisme n'a, bien sûr, rien à dire théoriquement ou scientifiquement,

³⁴⁰ Ibid, p.244

³⁴¹ Charles Beaudoin, *L'œuvre de Jung*, p.228

³⁴² C.G. Jung, *Mysterium Conjunctionis*, Tome I, p.117

³⁴³ C.G Jung, *Mysterium Conjunctionis*, Tome II, p.326

mais, sur le plan pratique, au regard de son vécu, il témoigne de cette expérience.

Dans ce dernier passage se confirme notre hypothèse voulant que, sur le plan théorique seulement, la psychanalyse jungienne n'offre pas d'ambiguïté. Lorsque les prises de position implicites de l'auteur entrent en jeu, il y a parfois incompatibilité avec la théorie. Ainsi, la position de Jung peut paraître suspecte au critique qui n'embrasse pas ce riche vécu de l'auteur, permettant une compréhension plus large. Cependant, il est à peu près impossible de ne pas empiéter dans le domaine de la métaphysique lorsque l'aventure de ce qu'il appelle l'individuation est au centre de sa vie. Notre thèse porte sur cet aspect implicite qui se révèle à travers l'expérience, donc sur un plan pratique avant tout.

II CONCLUSION

Dieu est-il au-delà du bien et du mal?

Le cœur de la pensée jungienne sur la question religieuse se trouve dans ses propos sur ce dieu obscur qui prend origine dans son enfance. Également, lors de ses voyages en Afrique et au Nouveau-Mexique,³⁴⁴ lui apparaît l'idée d'un dieu inconscient, avant même sa rencontre avec l'alchimie. Notre tâche sera alors d'éveiller ce dieu intérieur, de prendre contact avec le Soi en tenant compte de ce qu'il suggère.

Faire la lumière sur ce point nous demande de revenir à notre méthode de départ, nous obligeant à établir une distinction entre le niveau théorique et le plan pratique. Penser que l'on peut occulter le vécu de Jung de ses pensées est une bévue.

Les propos de Jung sur l'ombre et la conscience ou le drame pléromatique sont parfois ambigus. La perspective est valable mais exagérée par moments ou pessimiste sur le fond. On sent qu'il est tiraillé avec la tradition d'un Dieu juge et culpabilisant. Ce n'est pas un dieu d'amour dont il fait état. D'ailleurs, Jung parle peu de l'amour. Cependant, car il est grandement préoccupé par la situation mondiale, il se montre compatissant dans son ouvrage *Présent et avenir*, que l'on considère comme étant son testament spirituel. L'humanisme de cet ouvrage est

³⁴⁴ C.G. Jung, Ma vie, p.270-331

effectivement à considérer mais ce qui est le plus révélateur du vécu et de la personnalité de Jung, quant à nous, se trouve plutôt dans son autobiographie *Ma vie*. Il traite de la guerre de la même façon que Krishnamurti, lequel affirme : « La guerre est la projection spectaculaire et sanglante de notre vie quotidienne, l'expression de notre état intérieur et le résultat collectif de nos activités individuelles ».³⁴⁵ Vimala Thakar va dans le même sens en déclarant : « ... les guerres extérieures ne sont que des projections et des extensions de ces guerres intérieures ».³⁴⁶

Une représentation religieuse ne tenant pas compte de l'aspect sombre des choses est bien sûr défailante. Cela est très juste sur le plan empirique. D'ailleurs le bien et le mal sont des notions empiriques mais d'autant plus relatives au niveau ontologique. L'hindouisme a une forte connotation mythologique contrairement au bouddhisme. On parle des dieux et des déesses, Kali et Shiva en l'occurrence, mais celles-ci ne représentent pas le dieu transcendant. Dieu est au-delà des oppositions. Parlant de Dieu ou de son synonyme, l'amour, comme étant sans cause et tout à fait libre, Vimala Thakar écrit : « Il n'est pas l'action de l'égo. Il n'est pas une activité mentale et n'appartient pas au royaume de la dualité ».³⁴⁷

³⁴⁵ Krishnamurti, La première et dernière liberté, Trad. Carlo Suarés, Strock 1987, cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, Vol.II, p.74

³⁴⁶ Vimala Thakar, L'énergie du silence, Accarias-l'Originel, 1991, cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, Vol.II, p.81-82

³⁴⁷ Vimala Thakar, Mutation of mind, Hollande, 1965, cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, Vol.II, p.111-112

Nous voulons établir que Jung demeure manichéen, malgré le fait que l'individuation a pour but le dépassement des conflits qui nous déchirent. Pour Jung, l'on ne peut jamais, tel un dieu, vivre au-delà du bien et du mal. Jamais, on ne dépasse les opposés. Au mieux, on existe avec eux. C'est bel et bien l'expérience de Jung (limité par ses préjugés) mais ce n'est pas du tout la vision mystique des auteurs dont nous aurons l'occasion de parler, tels que Ramana Maharshi, Krishnamurti, Prajnanpad, Ety Hillesum, Eckhart. Jung déclare donc dans les années trente :

L'homme doit se confronter au problème de la souffrance. L'Oriental veut se débarrasser de la souffrance en s'en libérant. L'Occidental essaie de supprimer la souffrance en prenant des médicaments. Mais la souffrance doit être dépassée, et le seul moyen de la dépasser est de l'endurer. Et cela, c'est seulement de lui [le Christ crucifié] que nous l'apprenons.³⁴⁸

La vie n'a-t-elle pas pour but d'aimer plutôt que de souffrir? Il semble que Jung ne pouvait comprendre cela. Chose certaine, Jung parle de l'ombre avec angoisse. Ce dieu omniscient et bon des écritures est non seulement inconcevable mais nous devons craindre les irruptions de son ombre. Il considère Dieu comme un être méchant - comme le Dieu Yahvé de l'ancien Testament - car Jung en est demeuré là. Il écrit en 1944 :

³⁴⁸ C.G. Jung, Correspondance, Tome I, p.236

... on évite avec le plus grand soin de rechercher et d'examiner s'il ne faudrait pas voir dans la puissance même du mal une volonté particulière de Dieu qu'on aurait de bonnes raisons de prendre en considération. Lorsqu'on a affaire, comme le psychothérapeute, à des êtres qui se confrontent à leur ombre la plus noire, on se trouve souvent conduit à admettre une telle conception... Mon inévitable destin signifie l'existence d'une volonté démoniaque de vivre ce destin, d'une volonté qui ne coïncide pas nécessairement avec la mienne propre (avec la volonté de mon moi). Quand cette volonté s'oppose au moi, on ne peut s'empêcher de sentir une puissance en elle, qu'elle soit divine ou infernale. Celui qui s'abandonne au destin le nomme volonté de Dieu, alors que celui qui entre dans une lutte exténuante et sans espoir contre la destinée a plus de chances d'y voir le diable.³⁴⁹

Je crois que ces propos témoignent de tout le dilemme de la vie de Jung. Il cite les tragédies humaines telles que les victimes d'Hiroshima et celles des camps de concentration. Jung est atterré par la situation internationale au point d'affirmer qu'il ne survivrait pas à une troisième guerre mondiale. Il se situe bien sûr au niveau de la réalité empirique de l'humanité. Penchons-nous un instant sur cette préoccupation angoissante de Jung pour l'humanité. Le psychiatre interprète le récit du personnage de Job dans la Bible comme une illustration de la problématique de l'homme moderne.

³⁴⁹ C.G. Jung, Psychologie et alchimie, p.43

L'histoire de Job résume toutes les conceptions religieuses de Jung. Le thème central est ce qui oppose l'homme à Dieu mais encore une fois, cette représentation psychique de Dieu nous laisse dans l'embarras. Étant donné que la terminologie de Jung utilise des concepts tirés de la théologie telle que Dieu, Yahvé ou le Christ, cela nous oblige à une transposition continuelle. Si Jung déclare que Yahvé est moins conscient que l'homme, le lecteur doit comprendre que l'homme se représente Dieu comme moins conscient que lui-même. Même chose s'il est dit que Dieu est unilatéral, cela signifie que l'homme se rend compte du caractère unilatéral de sa représentation humaine.

Jung parle de l'image du Dieu de la Bible comme un despote aveugle aux injustices. Il tolère Satan, il lui permet de tourmenter le juste. Job est ce personnage plus juste et plus sage que Yahvé. Jung présente le livre de Job « comme un exemple de la façon dont l'homme conçoit Dieu, conception qui a une signification particulière pour les temps que nous vivons ». ³⁵⁰

À cette époque où l'on vit avec la bombe atomique, l'homme n'a pas une bonne image de Dieu. Il cherche un signe de sagesse. Sur ce point, Jung veut aider l'homme afin qu'il adopte une bonne relation avec le divin. Job représente le processus par lequel passe l'homme moderne et comme Job, il doit parvenir à concevoir la justice, l'omniscience et la toute-puissance de Dieu. Mieux encore, ces qualités sont à intégrer dans l'homme empirique. C'est

³⁵⁰ C.G. Jung, Réponse à Job, p.14

la réponse à Job des temps modernes. Comme thérapeute, Jung tente d'aider ses proches à réaliser cette tâche.

Le Christ, nous dit Jung, représente le sort de Job. Il est juste comme Job et il subit l'épreuve de la souffrance. Au moment de sa crucifixion, il s'écrie : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? »³⁵¹ Et Jung termine en disant : « À la suite de la querelle avec Job, Yahvé a décidé de devenir homme. La vie et la mort du Christ en sont la réalisation ». ³⁵²

Cependant, selon l'interprétation psychologique de Jung, la réponse à Job n'est pas encore complète. Elle ne représente pas une véritable incarnation. Afin que la question de Job reçoive une réponse adéquate, il faut que Dieu et son ombre s'incarnent dans l'homme. Ce sont ces deux éléments qui causent problème.

D'abord : « le Christ n'était pas un homme empirique, à cause de sa parthénogenèse et de son exemption du péché ». ³⁵³ Dans ce contexte, Dieu demeure : « au-dessus et en dehors de l'humanité réelle ». ³⁵⁴ Jung pense que c'est la raison pour laquelle le Christ envoie son esprit aux apôtres qui : « viendrait parfaire l'incarnation » ³⁵⁵ de sorte que Dieu soit pleinement en l'homme.

³⁵¹ Ibid, p.78

³⁵² Ibid, p.78

³⁵³ Ibid, p.86

³⁵⁴ Ibid, p.86

³⁵⁵ Ibid, p.149

D'autre part, le Christ n'est pas vraiment révélateur de Dieu puisque Satan est à peu près absent de la cour céleste. Le témoignage des évangiles, selon Raymond Hostie, dans son ouvrage *Du mythe à la religion*, affirme que le Christ vit Satan tomber du ciel.³⁵⁶ L'accent est mis sur la bonté de Dieu alors que l'ombre est refoulée selon l'interprétation psychologique. L'apôtre Jean, selon Jung, représente cette dualité inconsciente. Il affirme que tout mal vient de l'homme et que Dieu n'est qu'amour. Pourtant, ce même apôtre décrit la colère de Dieu à travers des visions apocalyptiques. En termes de psychologie, l'attitude consciente évoque l'amour alors que l'inconscient refoule une ombre qui exige aussi sa place. Les visions de Jean parlent d'un règne de mille ans où le Christ dominera le mal pour ensuite faire place au mal qui revient en force avec le règne de l'Antéchrist.

Jung interprète cette vision du règne de l'Antéchrist comme l'époque dans laquelle nous vivons. Il décrit un processus inconscient à l'aide du texte de la Bible.

Jung se veut un homme de science mais il est aussi un thérapeute voulant aider l'homme. Selon les circonstances, l'un ou l'autre de ces deux aspects de sa personnalité ressort. Son attitude théorique ne va pas toujours de pair avec ses applications pratiques. Il est assez aisé pour Jung de rester fidèle à sa conception théorique du psychisme. Cependant, voulant aider, il entre en contact avec la totalité de l'homme. C'est ici que s'ouvre la porte

³⁵⁶ Raymond Hostie, *Du mythe à la religion*, p.293

aux extrapolations. Les questions sur Dieu et le mal s'imposent de fait par ses patients, c'est-à-dire par des situations concrètes et non des problèmes théoriques.

Revenons aux propos de mystiques influents sur la question du mal. Citons à ce propos Etty Hillesum, cette jeune hollandaise, emprisonnée au camp de Westerbork et déportée au camp d'Auschwitz le 7 septembre 1943 : « La plupart des Occidentaux ignorent l'art de souffrir, tout ce qu'ils savent, c'est se ronger d'angoisse.. Les pires souffrances de l'homme sont celles qu'ils redoutent.. Le grand obstacle, c'est toujours la représentation et non la réalité ». ³⁵⁷ Plus loin elle écrit :

Il y aura toujours de la souffrance, et que l'on souffre de ceci ou de cela, ne fait pas réellement beaucoup de différence. C'est la même chose avec l'amour... Ce n'est pas l'objet mais la souffrance, l'amour, les émotions et leurs qualités qui comptent. Et le fait que, maintenant, nous ayons des étoiles jaunes, des camps de concentration, la terreur et la guerre est d'importance secondaire. ³⁵⁸

Enfin, rajoutons de cette jeune femme ces propos stupéfiants :

³⁵⁷ Etty Hillesum, Une vie bouleversée, Journal 1941-1943, Au Seuil, 1985, cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, Vol.I, p.67

³⁵⁸ Etty Hillesum, An Interrupted Life and Letters from Westerbork, Henry Holt & Co., cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, Vol.I, p. 74

Saura-t-on me comprendre si je dis que je me sens étonnamment heureuse, non pas d'un bonheur exalté ou forcé, mais tout simplement heureuse, parce que je sens douceur et confiance naître en moi de jour en jour... parce que les faits troublants, menaçants, accablants qui m'assaillent ne produisent chez moi aucun effet de stupeur... parce que je suis capable de tout supporter et de tout assumer et que la conscience de tout le bien qui a existé dans la vie, dans ma vie, loin d'être refoulée par tout le reste, m'imprègne chaque jour un peu plus.³⁵⁹

Dans *Réponse à Job*, Jung affirme qu'il ne publie pas un ouvrage de théologie, mais cela se rapproche d'un tel travail. C'est une interprétation à partir d'un texte de l'ancien testament. C'est le dieu des écritures. Il en est très préoccupé. Il dit que son dieu n'est pas celui de la tradition mais il y reste longtemps emprisonné, à notre avis.

Dieu est à la fois lumière et ténèbres, sauveur et bourreau, du moins c'est ainsi qu'il apparaît à l'être éprouvé, selon Jung. Il est pourtant transcendant, c'est-à-dire au-delà de toutes oppositions, au-delà tout en imprégnant toute chose visible, à la fois transcendant et immanent, mais jamais touché, affaibli, diminué par les limites des vivants ou de la nature. L'ombre de Dieu n'est pas ce qui est contre la race humaine. L'épreuve existe

³⁵⁹ Etty Hillesum, *Etty, De nagelaten Geschriften van Etty Hillesum*, 1941-1943, Éd. Balans-1986. Traduisez : les écrits posthumes d'Etty Hillesum (éd. Complète) cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, Vol.I, p.124-125

chez le mystique afin de susciter une réaction créative. C'est d'ailleurs ce dont fait foi le poète Rilke, l'auteur favori d'Etty Hillesum, dans ses *Lettres à un jeune poète*: « Nous avons été placés dans la vie comme dans l'élément qui nous convient le mieux ... Nous n'avons aucune raison de nous méfier du monde, car il ne nous est pas contraire ». ³⁶⁰

L'histoire de Job illustre de façon manifeste le côté ténébreux du divin puisque Job n'a fait aucun mal. Selon la mystique toutefois, l'épreuve que traverse Job à travers le désespoir et le doute, n'est-elle pas une occasion de croître et d'éprouver sa foi?

Krishnamurti, pour sa part, interprète Job comme l'exemple parfait d'une étroitesse de vue, d'un aveuglement par l'ego. Ne percevant que notre propre justice humaine, nous souffrons égoïstement. Ainsi, selon Alain Delaye, les humains : « ... sont pleins de ressentiment envers tout ce qui ne va pas : qui ne va pas pour eux bien sûr. Ils auraient besoin, comme Job, qu'un Dieu déploie devant eux la grande fresque du monde et leur permette de voir plus loin, plus large que leur ego ». ³⁶¹ Revenons à l'idée de Krishnamurti sur ce point. Il déclare ceci :

Si je me suis isolé par mon ambition,
par mes préjugés, je ne puis voir le
tout. Je ne vois la vie que morcelée.
Le moi et le non moi, le nous et le
eux. Si je suis préoccupé de mon

³⁶⁰ Sylvie Gendron, *La joie dans le journal d'Etty Hillesum*, p.80, cité par Alain Delaye, *Sagesses concordantes*, Vol. I, p.227

³⁶¹ Alain Delaye, *Sagesses concordantes*, Vol. II, p.198

propre accomplissement, de la concurrence qui m'entoure, de mon désir de réussir, je ne puis saisir d'un regard toute l'humanité. Tant que l'esprit agit dans le champ de la fragmentation, il est aveugle à la totalité.³⁶²

Cela dit, pour les auteurs que nous venons de mentionner, incluant ETTY HILLESUM, la leçon que Yahvé inflige à Job est de s'ouvrir à une vision plus large de sorte que : « Après maints réquisitoires égocentrés, Job se voit conduit devant la grande fresque du monde pour un commentaire détaillé qui réduit ses petites revendications à peu de choses ». ³⁶³

Quant à Jung, il déclare à propos de la vision terrifiante de ce livre : « Je me place dans mon enfer le plus profond et là je ne peux plus tomber ». ³⁶⁴ Perçoit-il ce dieu simplement sur un plan empirique sans interrogation existentielle? Nous devons répondre avec prudence qu'il s'agit bel et bien de phénoménologie. Toutefois ce dieu d'ombre le préoccupe pourtant depuis l'enfance, jusqu'en 1952 au moins, date à laquelle il publie sa *Réponse à Job*. Comme Jung meurt en 1961, c'était donc une préoccupation angoissante jusqu'à tard dans sa vie.

Suivons son parcours depuis l'enfance. Jung est terrifié par ces cadavres que l'on découvre noyés près des chutes du Rhin, non loin de chez lui. Dans les cimetières

³⁶² Krishnamurti, *L'impossible question*, (Delachaux et Niestlé – 1988), cité par Alain Delaye, *Sagesses concordantes*, Vol. II, p.198

³⁶³ Alain Delaye, *Sagesses concordantes*, Vol. II, p.205

³⁶⁴ Marie-Louise Von Franz, *C.G. Jung*, p.199

voisins, il craint ces hommes vêtus de noir, les Jésuites, célébrant des rites où l'on met des hommes en terre. Pourquoi le Seigneur Jésus agit-il ainsi? Comment peut-il être perçu comme aimable et bienveillant? De tout cela, il en conclut que Jésus n'est pas tout à fait digne d'amour. Dieu est autant à craindre qu'à aimer : « Le Seigneur Jésus n'a jamais été, pour moi, tout à fait réel, jamais tout à fait acceptable, jamais tout à fait digne d'amour, car toujours je pensais à sa contrepartie souterraine comme à une révélation que je n'avais pas cherchée et qui était épouvantable. »³⁶⁵

Il ne l'avait pas cherchée, non, puisqu'elle faisait partie de ses premières réactions de peur, infligées par son père et la religion de celui-ci qui l'animait dès sa petite enfance. Son père, également vêtu d'une robe noire, influence grandement son fils sur ses doutes religieux. Il est évident pour Carl Gustav que la foi fade de Paul Achille Jung ait : « ... très tôt causé de l'inquiétude à mon père; et naturellement cette inquiétude m'atteignit aussi ». ³⁶⁶ Son père ne croyait pas ce qu'il prônait dans ses discours aux fidèles. Toute discussion avec son fils concernant la théologie l'irritait. La foi, disait-il, est une affaire de croyance et non de réflexion. Sur ce point son fils, Carl Gustav, se disait : « Non, il faut faire l'expérience et savoir... ». ³⁶⁷ Enfin, Jung conclut ceci : « L'église était un endroit où je ne devais plus revenir.

³⁶⁵ C.G. Jung, Ma vie, p.32

³⁶⁶ Ibid, p.113

³⁶⁷ Ibid, p.163

Là, pour moi, il n'y avait nulle vie. Il y avait la mort ». ³⁶⁸

Soulignons maintenant cet autre événement. Au retour du collègue, par un beau jour d'été, il passe sur la place de la cathédrale où le soleil scintille sur le toit de celle-ci. Épris de cette beauté, il pense : « 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... ». ³⁶⁹

Là-dessus, un malaise l'étouffe, l'obligeant à ne plus penser. Poursuivre sa réflexion serait risquée, ressent-il. Je commettrais le plus grand péché, celui contre le Saint-Esprit, se dit-il. Ainsi, ce serait une condamnation à l'enfer pour l'éternité. Bref, trois jours et trois nuits de tension se passent sans trouver le sommeil. Sa mère le croit malade. Enfin, il se résigne à laisser monter le fantasme de ses pensées suite à l'affaiblissement de ses résistances. Après maintes réflexions, remontant jusqu'à Adam et Ève ayant commis le péché, il en conclut que Dieu même devait avoir mis en eux cette possibilité de faute. C'est le raisonnement de Jung mais c'est plutôt, selon nous, le choix d'agir, sans quoi l'homme ne pourrait être libre et serait un esclave pur et simple, et Dieu, le pire tyran. Enfin, suite à cette spéculation, Jung écrit : « Cette idée me libéra immédiatement de mon pire tourment,

³⁶⁸ Ibid, p.76

³⁶⁹ Ibid, p.56

car je savais maintenant que c'était Dieu lui-même qui m'avait mis dans cet état ». ³⁷⁰

Voyons ce que Dieu veut maintenant de moi, se dit-il. S'il ne me vient pas en aide, sûrement, veut-il que je cède à sa volonté. Le jeune Carl Gustav Jung laisse alors monter cette idée à son esprit :

... devant mes yeux se dresse la belle cathédrale et au-dessus d'elle le ciel bleu; Dieu est assis sur son trône d'or très haut au-dessus du monde et de dessous le trône un énorme excrément tombe sur le toit neuf et chatoyant de l'église; il le met en pièces et fait éclater les murs. ³⁷¹

Ces images, selon nous, reflètent le dégoût ou la peur de Jung, mais non la réalité du divin. C'est justement ce qui l'empêche de connaître le divin et de se connaître comme habité par ce divin. Il comprend donc que la volonté de Dieu n'a rien à voir avec la tradition officielle. Il se dit livré à un Dieu vivant :

... l'histoire du Seigneur Jésus m'avait toujours paru suspecte et je n'y avais jamais cru sérieusement... Pourquoi Dieu m'était-il une évidence? Pourquoi ces philosophes agissaient-ils comme si Dieu était une idée, une sorte de supposition arbitraire que l'on peut inventer à

³⁷⁰ Ibid, p.58

³⁷¹ Ibid, p.59

volonté, alors qu'il est aussi manifeste que la chute d'une tuile sur la tête! Soudain, il me devint clair que Dieu, pour moi du moins, était une expérience immédiate des plus sûres.³⁷²

Cette destruction de la cathédrale représente pour Jung le conflit inhérent à la divinité. Le regard que porte Jung sur ces deux faces du divin et l'attitude qui germe en lui en relation avec la religion, trouveront leur explication bien des années plus tard avec la rédaction de son ouvrage *Réponse à Job*.

Du même coup, c'est la tradition religieuse de son père qui vole en éclats mais malgré cette expérience, malgré le constat que son Dieu n'est pas celui de la tradition, il reste toutefois emprisonné avec l'idée d'un Dieu juge et culpabilisant. La religion est toujours très forte à l'époque de Jung; la science aussi d'ailleurs, une orientation à laquelle il se veut fidèle. Cependant, l'univers du divin n'a rien de positif comme il l'affirme lui-même :

L'expression « monde de Dieu », qui a une résonance sentimentale aux oreilles de certains, n'avait nullement pour moi ce caractère. Appartenait « au monde de Dieu » tout ce qui était surhumain, la lumière aveuglante, les ténèbres des abîmes, la froide apathie de l'infini du temps et de l'espace et le caractère grotesque effrayant du monde

³⁷² Ibid, p.83

irrationnel du hasard. « Dieu » était pour moi tout, sauf édifiant.³⁷³

Pourtant, même si cette expérience lui apprend que la lumière ou la grâce est contenue dans l'ombre, Jung demeure tiraillé par ces éruptions de l'inconscient jusqu'en 1952 du moins, l'année où il publie *Réponse à Job*.

Penchons-nous ici sur son expérience de l'après vie qu'il décrit comme une béatitude éternelle, le plus grand bonheur qu'il lui soit donné de vivre. Il dit de ses visions : « Quant à la beauté et à l'intensité du sentiment pendant les visions on ne peut s'en faire aucune idée. C'est ce que j'ai jamais vécu de plus prodigieux ». ³⁷⁴

Toutefois, même après cette expérience de mort imminente, il reste pessimiste dans sa vision de l'après vie. Même après un bonheur pleinement ressenti, il exprime que : « ... même au sein de cette béatitude régnait une obscurité et un manque singulier de la chaleur humaine. » ³⁷⁵

Jung parle du monde à la manière de Schopenhauer dont il est très influencé. Ce dernier traite du monde comme étant le mal, le désordre, l'aveuglement de la volonté créatrice du monde. Jung ne fait que représenter ici le monde torturé par la pensée de son époque. Il résume Schopenhauer comme suit :

³⁷³ Ibid, p.93-94

³⁷⁴ Ibid, p.337

³⁷⁵ Ibid, p.365

Il ne parlait ni d'une providence infiniment bonne et infiniment sage dans la création, ni d'une harmonie de l'évolution; au contraire, il disait clairement que le cours douloureux de l'histoire de l'humanité et la cruauté de la nature reposaient sur une déficience : l'aveuglement de la volonté créatrice du monde.³⁷⁶

Il s'agit d'une force aveugle, avançant à tâtons, que Jung n'attribue pas directement au créateur. Une certaine finalité semble présente, sans but prédéterminé, ayant conduit jusqu'au cerveau différencié de l'homme. Ce processus, bien sûr, sera nécessaire à l'apparition de la conscience. Un sens ou un principe organisateur provient d'une impulsion obscure. Est-ce ce qui fait dire à Jung : « Il faut espérer que le sens l'emportera sur le non-sens ». Ce sens, suggéré timidement par Jung, est d'une étonnante évidence pour Etty Hillesum, laquelle déclare au sujet du désespoir et du suicide :

Quand on n'a pas en soi une force énorme, une force faisant voir le monde extérieur comme une série d'incidents pittoresques incapables de rivaliser avec la grande splendeur - je ne trouve pas d'autre mot - qui est notre inépuisable trésor intérieur - alors on a tout lieu de sombrer, ici, dans le désespoir.³⁷⁷

³⁷⁶ Ibid, p.91

³⁷⁷ Etty Hillesum, Lettres de Westerbork, Seuil, 1988, cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, Vol.II, p.281

Christine Maillard, dans une réflexion sur l'ouvrage de Jung, *Les sept sermons aux morts*,³⁷⁸ parle de l'influence de Jacob Boehme sur le psychiatre. Boehme adhère à une vision très particulière du Plérôme. Il le définit comme un absolu qui s'ignore mais qui étrangement, tend à sa réalisation. Christine Maillard souligne, au sujet de sa notion de plérôme, que jamais on ne retrouve la positivité absolue clairement affirmée dans l'hindouisme ou chez un mystique comme Plotin. Dans toutes les traditions spirituelles incluant les Soufis, les Amérindiens, Eckhart et les mystiques chrétiens, on réfère toujours à une conscience pure et lumineuse, au-delà des oppositions.

Chez Jung, le Soi n'est que potentiel, il est à différencier. La rencontre avec des auteurs tels que Schopenhauer et Jacob Boehme influence-t-elle sa conception de l'évolution et sa vision pessimiste concernant l'ombre? La réponse à cette question serait l'objet d'une autre recherche. Notre contribution concerne les opposés et se limite à souligner que la perspective jungienne n'arrive pas encore à son dépassement.

Bien sûr, la souffrance est une puissance d'éveil qui doit être saisie. C'est ici l'idée de rédemption où notre capacité de travailler pour le bien est mis à contribution. Cependant Jung demeure pessimiste quand au problème de la souffrance. Se référant aux deux religions les plus explicites sur ce thème, soit le christianisme et le

³⁷⁸ Christine Maillard, Les sept sermons aux morts de Carl Gustav Jung : du Plérôme à l'Étoile, p.77

bouddhisme, il conclut que ni l'une ni l'autre n'en vient à bout.

Pourtant, dans le bouddhisme, le bonheur est possible. Le représentant du dalai-lama, Mathieu Ricard,³⁷⁹ en fait état dans un de ses ouvrages consacré à cette question. Le dépassement des opposés est réalisable. C'est le cas aussi pour ces êtres éveillés cheminant en dehors d'une tradition quelconque. Voici ce qu'affirme Jung sur la finalité de l'individuation : « L'individuation, ou la tâche de devenir entier, dit-il, n'est ni un *summum bonum*, ni un *summum desideratum*, mais la douloureuse expérience de l'union des contraires. »³⁸⁰ L'auteur Vimala Thakar écrit à ce sujet : « La non dualité est l'ultime réalité : la vie est un tout homogène, indivisible ». ³⁸¹ Quant à Krishnamurti, il souligne ceci : « Observer la souffrance, ne s'en éloigner en rien, c'est là le seul état non dualiste... La souffrance est le mouvement pour s'éloigner. Si l'on est à l'écoute et rien d'autre, il n'y a pas de souffrance ». ³⁸² Également, citons cette déclaration d'Etty Hillesum :

La vie et la mort, la souffrance et la joie, les ampoules des pieds meurtris, le jasmin derrière la maison, les persécutions, les atrocités sans nombre, tout, tout est en moi et forme un ensemble puissant, je l'accepte comme une totalité

³⁷⁹ Mathieu Ricard, Plaidoyer pour le bonheur, p.11-357

³⁸⁰ C.G. Jung, The archetypes and the collective unconscious, p.382. Traduit par Radmila Moacanin dans son ouvrage sur C.G. Jung et la sagesse tibétaine, p.115-116

³⁸¹ Vimala Thakar, Vimalaji and her perspective of life, Vimal Prakashan Trust-Inde-1998, cité par Alain Delays, Sagesses concordantes, Vol. II, p.205

³⁸² Krishnamurti, Tradition et révolution, trad. Nadia Kossiakov, Stock 1985, cité par Alain Dealye, Sagesses concordantes, Vol. I, p.84

indivisible et je commence à comprendre de mieux en mieux... la logique de cette totalité.³⁸³

Radmila Moacanin, dans son ouvrage sur *C.G. Jung et la sagesse tibétaine*, souligne que les vues de Jung sur la souffrance ou la finalité de l'existence ne sont pas celles du bouddhisme. Jung demeure troublé par la question du sens des choses et de la souffrance humaine. Comme nous le mentionnions plus haut, il parle du sens en espérant que celui-ci l'emportera sur le non-sens. Son discours sur la souffrance a la même connotation. Il est perplexe quant à sa signification : « ... mais la question restera à jamais sans réponse, si la souffrance est éducative ou démoralisante... Le destin de l'homme a toujours oscillé entre le jour et la nuit. Nous ne pouvons rien y changer. »³⁸⁴ La jeune hollandaise Etty Hillesum pour sa part écrit dans son journal :

La vie est belle et pleine de sens dans son absurdité, pour peu que l'on sache y ménager une place pour tout et la porter tout entière en soi dans son unité; alors la vie, d'une manière ou d'une autre forme un ensemble parfait. Dès qu'on refuse ou veut éliminer certains éléments, dès que l'on suit son bon plaisir et son caprice pour admettre tel aspect de la vie et en rejeter tel autre, alors la vie devient en effet absurde : dès

³⁸³ Etty Hillesum, *Une vie bouleversée*, Journal, 1941-1943, Seuil, 1985, cité par Alain Delaye, *Sagesses concordantes*, Vol. I, p.105-106

³⁸⁴ C.G. Jung, *Letters*, vol. II, p.248. Traduit par Radmila Moacanin dans son ouvrage sur *C.G. Jung et la sagesse tibétaine*, p.121

lors que l'ensemble est perdu, tout devient arbitraire.³⁸⁵

Aussi, soulignons que contrairement au bouddhisme qui propose la libération, l'individuation n'est jamais achevée pour Jung. L'inconscience ne parviendra jamais à la pleine conscience; c'est un processus sans fin. Jung se dit empiriste, mais cela n'est pas une objection face à la métaphysique bouddhiste qui, elle, prend tout son appui sur l'expérience vitale humaine. S'il y a une fidélité chez Jung, c'est bien à l'expérience vitale issue de ses rêves, ses visions, ses pressentiments, davantage qu'au cadre kantien lui interdisant de connaître rationnellement la chose en soi.

Enfin, un autre point important s'opposant au bouddhisme tantrique est cette notion de lourdeur ou de combats que commente Jung. Malgré les épreuves ou la rencontre avec l'ombre qui n'est pas niée dans le bouddhisme, l'acquis de conscience est libératrice. L'auteur Radmila Moacanin³⁸⁶ mentionne la chaleur, le calme, la sérénité et la bonhomie des lamas tibétains. Elle rejoint les propos d'Etty Hillesum déclarant : « Je me sens toute simple, parfaitement simple et parfaitement bien, délivrée de toutes ces pensées profondes et torturantes, de tous ces sentiments lourds à porter, simple mais pleine de

³⁸⁵ Etty Hillesum, Une vie bouleversée, Journal 1941-1943, Seuil, 1985, cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, Vol. II, p.192

³⁸⁶ Radmila Moacanin, C.G. Jung et la sagesse tibétaine, p.106-147

vie et d'une profondeur que je ressens comme une chose simple ». ³⁸⁷

Jung envisage plutôt que : « La vie, pour être complète, demande un équilibre entre la joie et la peine. » ³⁸⁸ Là-dessus Vimala Thakar comprend cet équilibre dans la perspective suivante : « ... la liberté n'est pas une utopie, pas un but, mais un fait de vie. Rien n'est permanent, même pas elle. La vie est toujours changeante, toujours fraîche. Le bonheur n'est pas au-delà de la douleur et du plaisir, mais en eux ». ³⁸⁹ Mentionnons également Etty Hillesum sur ce thème dans ses lettres de Westerbork, laquelle écrit :

On me dit parfois : Oui tu vois toujours le bon côté des choses. Quelle platitude! Tout est bon parfaitement. Et en même temps mauvais parfaitement. Les deux faces des choses s'équilibrent, partout et toujours. Je n'ai jamais eu l'impression de devoir me forcer à en voir le bon côté, tout est toujours parfaitement bon, tel quel. Toute situation, si déplorable soit-elle, est un absolu et réunit en soi le bon et le mauvais. ³⁹⁰

Nos peurs et nos refoulements ont inventé le diable puisque Dieu ou notre mythologie religieuse est en dehors

³⁸⁷ Etty Hillesum, Une vie bouleversée, Journal 1941-1943, Seuil, 1985, cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, Vol. II, p.224

³⁸⁸ C.G. Jung, The practice of psychotherapy, p.81. Traduit par Radmila Moacanin dans son ouvrage sur C.G. Jung et la sagesse tibétaine, p.129

³⁸⁹ Vimala Thakar, Friendly communion, Hollande 1968, rééd. Vimal Prakasham Trust, Inde 2001, cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, Vol. I, p.193

³⁹⁰ Etty Hillesum, Lettres de Westerbork, Seuil, 1988, cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, Vol. II, p.286

de nous. Les mystiques ne croient pas au diable simplement parce que l'humain n'est pas divisible. Le mal n'existe pas sans le bien. Il n'est que l'apparence négative de Dieu. Sur le plan métaphysique, Dieu n'est pas dans les guerres. Il est au-delà du bien et du mal. Parlant d'un Juif débordant de haine à l'endroit de ses bourreaux, Etty Hillesum souligne :

Il ferait un commandant modèle de camp de concentration... un parfait bourreau et un persécuteur type. Et pourtant, il me fait pitié... À vrai dire, je ne crois pas du tout à cette prétendue méchanceté. J'aimerais toucher cet homme dans ses angoisses, en rechercher les origines et entreprendre sur lui une sorte de battue, le rabattre vers ses propres domaines.³⁹¹

En Orient comme en Occident, ce sont les mystiques, selon nous, qui présentent la plus saine vision des opposés. Contrairement aux théologiens, le divin est vécu et non pensé en termes de catégories. C'est la raison pour laquelle bien des mystiques, par leurs expériences, offensent l'orthodoxie.

Les oppositions ou les forces en conflit sont des réalités qui font partie du psychisme. Mais l'analyse, la division de ces oppositions pervertit notre vision de la réalité. Étant obsédé par les démarcations superficielles, la perception du lien profond derrière ces oppositions

³⁹¹ Etty Hillesum, Une vie bouleversée, Journal 1941-1943, Seuil, 1985, cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, Tome II, p.71

n'est plus considérée. Jung nous invite à reconnaître cette unité sous-jacente et à l'éprouver par le biais de la fonction transcendante.

Il appert que Jung est troublé par l'angoisse ou l'enfermement religieux de son père. Sa vision de la cathédrale nous semble davantage l'indice d'un adolescent en réaction contre l'ordre religieux. Jung prend plutôt cette symbolique pour un symbole du divin alors que ce n'est pas le divin reconnu par l'ensemble des mystiques, mais celui d'un fils écrasé par un père emprisonné dans une religion dogmatique.

Cette vision influence fortement sa conception du divin et pour longtemps, comme en témoigne son commentaire sur Job. Ce n'est qu'à la fin de sa vie qu'il se libère de son père et de l'obsession de tout prouver scientifiquement pour vivre complètement ce qu'il avait en partie refoulé au nom de la science. Son obsession pour une théorie basée sur des preuves universellement vérifiables l'a-t-elle empêché d'être à l'écoute de son âme? Jung n'a-t-il pas toujours refoulé son côté mystique par peur de passer pour un non scientifique? Chose certaine, il y a ce besoin de preuves, d'analyses et de certitudes mais la connaissance intuitive, le ressenti, le monde de l'émotion et la conscience de l'âme sont le domaine propre de la psychologie.

Depuis toujours, un esprit mystique l'habite. Toutefois, il compose avec une tradition religieuse dont il cherche à se détacher et avec une méthodologie trop contraignante, causant beaucoup de préjugés et

d'incompréhension. Nous concluons que l'aspect mystique chez Jung est fondamental pour comprendre ses écrits concernant la question du Soi.

Au cours de cette deuxième partie, nous avons tenté de cerner le regard de Jung par rapport au christianisme et aux traditions de l'Orient concernant le mal ou l'ombre. Le point de vue de Jung sur l'ombre offre une teinte très particulière qui marque une différence d'apparence plus que de fond, soutenons-nous, par rapport à l'idée de privation du bien du catholicisme ou du laisser advenir chinois.

L'idée du Soi et de l'individuation, emprunté de l'Inde, témoigne d'une voie universelle. La seule différence que rencontre Jung sur ce parcours porte sur l'ombre qu'il croit trop occultée. Nous souscrivons au fait que le fatalisme de l'Inde, avec sa notion de karma, démontre une attitude passive face à la souffrance humaine. Ce n'est cependant pas le cas pour le mystique issu du vedantisme. L'idée que Ramana Maharshi acquiert une sagesse sans substance, voltigeant au-dessus des enjeux émotionnels de la vie, est un point de vue étranger à toute la littérature que nous avons parcourue concernant les sages et mystiques de toutes époques.

L'ombre est comprise comme ce qui n'est pas en harmonie avec soi. L'épreuve, nécessaire à l'éveil, doit être accueillie et assumée. Seul son refus entraîne le mal. Ce qui résiste en nous, au courant de la vie, est souffrance. Il s'agit d'une incapacité à faire face au monde tel qu'il est. C'est une façon inadéquate de percevoir et de

ressentir le monde : « La souffrance est un mal pour ceux qui pensent que la souffrance est un mal. »³⁹²

On souffre parce que l'on s'illusionne, parce que l'ego est de courte vue. La sérénité n'est pas le fait des dualités, (j'aime ou je n'aime pas, je veux ou je ne veux pas), mais le propre d'un accord à soi-même. L'émotivité traduit trop souvent une réaction exagérée au plaisir comme au déplaisir. Les traditions spirituelles disent des passions, qu'elles enchaînent l'homme. Nous devons observer une émotion sans la juger, la regarder comme un fait de la vie et ensuite, progressivement, entrer dans la conscience derrière. Cette dualité faite d'attractions et de répulsions témoigne de cette partie animale en nous. L'attrait n'a rien de mauvais en soi, simplement il risque de nous emprisonner, de susciter des attaches trop fortes et ainsi de nous priver de liberté. Il n'y a pas lieu de refouler le désir ou l'attrait en question mais de l'accueillir dans une attitude différente : « À vrai dire, il ne s'agit pas de détruire le désir dont l'essence est la racine de notre vie temporelle, mais de le transformer pour l'unir et l'identifier au désir du Tao. »³⁹³

Le mal est alors une fausse vision ou une apparence négative. Ce n'est pas le monde qui est illusoire mais notre façon de le voir. Ainsi, si l'ombre est considérée, selon ce que nous soutenons, chez les mystiques de tous temps, la voie jungienne se rapproche alors considérablement de la sagesse millénaire.

³⁹² Simone Weil, par Véronique Loiseleur, Anthologie de la non-dualité, p.239

³⁹³ Lao Tseu, Tao te King, p.163-164

Certes, Jung est un scientifique et le Soi n'est pas, au départ, donné comme une supra conscience ou une conscience indépendante du monde physique puisqu'il est le résultat d'un processus phylogénétique.³⁹⁴ L'existence du Soi est reconnue avec l'apparition du cerveau différencié. Le Soi est à la fois physique et psychique. Le psychiatre se limite à parler de l'*Unus Mundus*. L'homme se découvre relié aux autres et au monde physique qui l'entoure lors d'événements synchronistiques : « Le monde ne vit pas des circonstances et des événements, mais de ce qui se cache derrière les circonstances et les événements, de ce qui s'exprime par eux. Car Dieu parle par toutes ces choses. Comprendre son langage, en vivre, c'est vivre au sens réel du mot ». ³⁹⁵

Cette différence par rapport aux mystiques est présente du fait de l'orientation scientifique de Jung, mais cela n'empêche pas que le processus qu'il nous décrit, d'une conscience qui intègre les oppositions, est universel. Dourley et Aurigemma ne critiquent pas le point de vue de l'homme chez Jung et ne discutent pas les propos qu'énonce le psychiatre dans ses pensées tardives mais tous les deux ont souligné avec intérêt qu'ultimement, l'individuation peut devenir une voie parallèle à l'expérience mystique.

³⁹⁴ Mentionnons à ce sujet que les travaux du chercheur québécois Yanick Farmer couvrent cette question de façon exhaustive en démontrant les différentes strates de la réalité correspondant aux différents déterminismes que comprend la psychologie analytique de Jung. Le moi conscient, doté de réflexion et de volonté, concerne le plan psychologique et celui-ci est relié au plan spirituel, lequel se révèle par la finalité de l'archétype. D'autre part, à travers ses instincts et ses pulsions, la conscience trouve ses fondements biologiques et enfin, la vie organique, qui se compose à l'origine de processus physico-chimiques des plus élémentaires, nous permet de comprendre la relation entre les lois de l'univers et la vie humaine.

Yanick Farmer, *Le concept de destin chez C.G. Jung*, Faculté de philosophie, Université Laval, 332p.

³⁹⁵ Johannès Muller, *Le sermon sur la montagne*, p.39, cité dans les textes du *Tao te King*, p.161-162

L'analyse jungienne ne se limite pas à une cure de symptômes. Elle vise à prendre contact à la fois avec ce qui nous dépasse et ce que l'on est réellement. Même s'il passe par le psychique, l'itinéraire jungien est une ouverture sur l'âme humaine et, en bout de piste, ces expériences sont parallèles à celles des sages de toutes époques.

III CONCLUSION

Dieu est-il celui de l'expérience mystique?

Le but de notre thèse est de démontrer que l'expérience jungienne de l'individuation peut être une voie parallèle à d'autres expériences intérieures universellement présentes dans le monde, quelle que soit l'époque.

L'expérience mystique est un vécu subjectif, vérifiable seulement par le sujet lui-même. C'est intransmissible pour un observateur extérieur. L'expérience est indicible, impropre à mettre en mots. Là où cette dernière atteint son plus haut niveau de connaissance, elle ne peut être prouvée. Cette véritable connaissance dépasse le domaine des preuves observables. On ne peut pénétrer une expérience de ce type par les moyens de la science et de la logique.

L'expérience mystique est au-delà des mots, également des images et des symboles qui demeurent par la suite dans une dimension de la pensée et du conceptuel. C'est peut-être à son insu ce que Jung voulait dire en affirmant qu'il connaissait Dieu et n'avait donc pas besoin d'y croire. Seule l'expérience mystique permet cette connaissance indémontrable à l'observateur extérieur qui ne la vit pas. Ce type d'expérience ne peut jamais être connu scientifiquement. La méthodologie même de la science n'appartient pas à ce domaine, qui relève de la conscience profonde.

Si Dieu se découvre par le cœur et la poésie, Jean Désy³⁹⁶ est probablement l'auteur québécois qui se rapproche le plus de notre propos. Il ne s'inscrit pas dans une spiritualité mystique qui souligne le caractère intransmissible du vécu intérieur puisque les mots sont pour lui le support de sa création. Cependant, l'art et l'amour sont des thèmes au cœur de ses préoccupations.

Celui-ci croit en l'amour plutôt qu'au nihilisme et, même si aimer l'autre et soi-même est une tâche ardue, il demeure convaincu que c'est là notre mission première. Si l'agnosticisme est vraisemblable, voir même une position raisonnable, il le rejette malgré lui, pour des motifs irrationnels. Il soutient que la connaissance de Dieu ne se prouve pas, mais s'éprouve par une résonance en soi-même. C'est une connaissance qui passe par le cœur, affirme Jean Désy en citant Pascal : « C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce qu'est la foi, Dieu sensible au cœur, non à la raison. »³⁹⁷

L'auteur québécois poursuit en énonçant que l'univers poétique est, selon lui, plus apte à saisir l'essence de l'homme et du monde que la perspective scientifique :

... tout poète sent bien qu'en dehors
du monde des arts, rien n'a vraiment
de sens, et que la souffrance
humaine, qui a tous les pouvoirs
d'être totalement insensée, reste
primordiale dans son rapport intime
avec le bonheur, dans la création du

³⁹⁶ Jean Désy est philosophe, médecin et poète. Il aborde les thèmes de l'irrationalité au sein de la psyché, de l'absolu, de la foi et de Dieu. Ses textes les plus significatifs ont été regroupés dans un très beau livre préfacé par Thomas De Koninck, ayant pour titre Âme, foi et poésie, Ed. XYZ.

³⁹⁷ Jean Désy, Âme, foi et poésie, p.91

bonheur elle-même. ... sans l'absolu, sans l'absolu de Dieu ou de la poésie, comment serait-il possible de tolérer l'existence humaine?³⁹⁸

L'angoisse de Jean Désy ne réside que dans ce possible non-sens mais, amoureux des arbres, des rivières et des grands espaces, ses inquiétudes s'estompent dès qu'il entre en contact avec la nature. L'auteur québécois affectionne Jung et, sur la question du sens, il cite ce très beau passage de l'œuvre du psychiatre extrait du livre *L'âme et la vie* :

La raison de tous les jours, le bon sens commun, la science incarnant ce dernier sous une forme concentrée, conviennent pour un temps et pour une sérieuse étape, mais ne vont jamais au-delà des frontières de la réalité la plus banale et d'une normalité humaine moyenne. Au vrai, ils ne donnent aucune solution au problème de la souffrance psychique et de sa signification profonde. La psychonévrose, en dernière analyse, est une souffrance de l'âme qui n'a pas trouvé son sens. C'est de la souffrance de l'âme que germe toute création spirituelle... Ce qui soulage l'homme souffrant, ce n'est jamais ce qu'il s'imagine lui-même, mais seulement une vérité qu'il ressent comme supra-humaine, comme révélée, et qui l'arrache à son état de souffrance.³⁹⁹

L'expérience mystique est indicible, disions-nous plus haut. Tout concept servant à qualifier l'être humain, la

³⁹⁸ Ibid, p.29-31

³⁹⁹ Ibid, p.32-33

nature ou tout ce que l'on retrouve dans le monde s'avère insuffisant pour rendre compte du divin. Eckhart l'exprime d'une façon très claire en déclarant : « Tiens-le toi pour dit : être vide de tout le créé, cela veut dire être plein de Dieu, et être rempli du créé, cela veut dire être vide de Dieu. » ⁴⁰⁰

L'expérience est autre ou incomparable. On comprend pourquoi Eckhart parle de l'expérience du Rien puisque celle-ci n'offre rien des qualités de ce monde. On évoque la même chose dans le taoïsme :

Le TAO est vide, et cependant il est inépuisable. Quel abîme!... Pour notre compréhension, qui ne va pas au-delà du sensible et de l'intelligible, le TAO est vide, en effet, des formes et des images perçues par nos sens; il apparaît vide des vertus, des qualités ou des propriétés que nous distinguons dans le temps et l'espace, puisque aucune d'elles ne lui est applicable.⁴⁰¹

Ce genre de discours concernant le vide, le Rien ou la vacuité est commun aux mystiques de l'Orient et de l'Occident puisque l'âme n'est pas de ce monde. Quant à Jung, il adopte une approche symbolique du Soi. L'analyste et écrivain Luigi Aurigemma, dans son livre *Perspectives jungiennes*, y voit là une différence importante avec le point de vue mystique. Effectivement, l'utilisation du symbole implique une dimension du Soi plus incarnée, un degré incluant cet aspect d'orientation et de sens derrière

⁴⁰⁰ Maître Eckhart, *De la naissance éternelle*, p.22

⁴⁰¹ Lao Tseu, *Tao te King*, p.191-192

l'instinct ou le symptôme que traduit un langage symbolique. Bien sûr, Jung parle de la nature, du monde, de l'homme et des oppositions qui s'y retrouvent mais le taoïsme va dans le même sens, sans confondre toutefois l'image de l'harmonie du monde avec l'essence de Dieu.

Jung ne s'arroge pas le droit de spéculer d'une quelconque façon sur la nature de Dieu. Il parle du Soi ou de l'image de Dieu, du phénomène psychique, mais jamais, selon la méthodologie qu'il préconise, il discourt sur le noumène ou l'essence du Soi, ce dernier, tout comme le Tao, étant un concept limite dont il nous est impossible de connaître l'étendue.

Il va de soi que les propos d'Eckhart et d'autres mystiques peuvent dépasser le modèle de Jung. Cependant, la voie vers les degrés supérieurs de conscience s'ouvre à travers l'intensité du processus d'individuation puisqu'il s'agit d'un accomplissement qui dépasse le moi. Sur un plan pratique où le ressentir intervient, Jung parle de Dieu, comme nous l'avons souligné précédemment, comme d'une intuition, d'une poussée en lui-même qui contrecarre sa volonté consciente. Le taoïsme déclare, en parlant de l'accès au règne de l'Esprit : « Il est surhumain, en effet, puisqu'il ne peut être atteint par notre volonté propre; par contre il devient accessible dès que, conscients de notre faiblesse, nous confions à la Vertu du Tao le soin de la réaliser. »⁴⁰²

⁴⁰² Lao Tseu, Tao te King, p.157

Le moi, conçu comme ce complexe participant à plus grand que lui, dépasse la psychologie traditionnelle et ouvre à une dimension mystique. On accède alors à la conscience à travers une harmonisation des opposés et leur dépassement.

Nous avons identifié les traits communs chez certains mystiques de toutes époques afin de les mettre en parallèle avec les expériences de Jung.⁴⁰³ Nous tirons les propos qui suivent, concernant ce pionnier de la psychanalyse, de ses écrits autobiographiques. Son ouvrage *Ma vie*, dont il ne souhaitait pas qu'il fasse partie de ses œuvres complètes, est pourtant son livre le plus significatif, selon nous. D'ailleurs, il écrit dans l'introduction de cette autobiographie : « Ma vie est en quelque sorte la quintessence de ce que j'ai écrit et non l'inverse ».⁴⁰⁴

L'éternité nous habite

Angelus Silesius écrivait : « La créature est plus en Dieu qu'en elle-même; cessant d'être, elle y reste encore à tout jamais. »⁴⁰⁵ Maître Eckhart affirme : « Dans l'être de Dieu, où Dieu est au-dessus de toutes les distinctions, j'étais, là je me suis voulu, et je savais que je créais la personne que je suis. Aussi suis-je non-né et donc je ne puis jamais mourir. »⁴⁰⁶ Socrate, cinq cents ans avant Jésus-Christ, déclarait que l'âme existe avant la

⁴⁰³ Une conférence et de nombreuses discussions avec l'auteur Placide Gaboury nous ont été utiles pour titrer certains thèmes communs aux mystiques dont celui de l'éternité, du temps présent et celui d'une vie personnelle considérée comme la manifestation de l'unité de la vie.

Placide Gaboury, Que peut-on apprendre des sages?, 8 juin 2002, Les événements vox populi.

⁴⁰⁴ C.G. Jung, *Ma vie*, p.18

⁴⁰⁵ Angelus Silesius, Mystiques allemands, p.266, cité par J. Chuzeville dans le Tao te King, p.139

⁴⁰⁶ Placide Gaboury, Paroles d'âme, p.43

naissance. Quant à Platon, il affirme dans son livre le *Phédon* :

Quand l'esprit revient en lui-même, après la confusion des sens (c'est-à-dire la vie dans la caverne), comme il le fait lorsqu'il se recueille, il passe dans une autre région qui est pure et permanente, immortelle et immuable; il sent qu'il appartient à cette région et que son bien-être est d'être sous le contrôle de celle-ci et reposé de ses errements, étant en communion avec l'inchangeant.⁴⁰⁷

Voici maintenant ce que déclare Jung à ce propos : « Je n'ai jamais perdu le sentiment de la pérennité de la vie sous l'éternel changement ».⁴⁰⁸ « Il est établi que l'inconscient sait plus que le conscient, mais son savoir est d'une essence particulière, un savoir dans l'éternité qui, le plus souvent, n'a aucun rapport avec « l'ici » et le « maintenant » et qui ne tient aucun compte du langage que parle notre intellect. »⁴⁰⁹

La vie individuelle n'est qu'une manifestation de la vie

Le bouddhisme évoque le fait de la souffrance en stipulant que nos désirs portent sur l'éphémère ou l'impermanence des choses, sans contact avec la vie source. Jacques Lusseyrand, ce grand mystique, aveugle depuis sa petite enfance, ayant connu les camps de concentration au cours de la deuxième guerre mondiale, affirmait : « Il y a

⁴⁰⁷ Platon, *Phédon*, cité par Placide Gaboury, *Un torrent de silence*, p.359

⁴⁰⁸ C.G. Jung, *Ma vie*, p.22

⁴⁰⁹ Ibid p.355

quelque chose qui avance victorieusement d'échec en échec et qui confond la raison. Pas question de la définir. C'est la Vie dans ma vie. À ma vie, on peut tout faire. À la vie en moi, on ne peut rien. »⁴¹⁰ Le fait de préférer le visible et ce qui est personnel cause notre souffrance. Le mystique Plotin, quant à lui, déclarait ceci :

Nous sommes toujours rassemblés autour du centre divin de notre être; et, en effet, si nous pouvions nous en écarter, notre être aussitôt se dissoudrait, et nous cesserions d'exister. Mais, bien qu'il soit si près de nous, souvent nous n'en prenons pas conscience. Cependant, quand nous y portons attention, nous atteignons la fin de nos désirs et le repos de nos âmes, et notre chant n'est plus une discordance mais, entourant notre centre, nous laissons jaillir un cœur divinement inspiré. Et au milieu de la danse chorale se trouve la source de notre vie, la fontaine de notre intelligence, le Bien premier, la racine de notre âme.⁴¹¹

Jung, quant à lui, déclare :

Quand on dit de moi que je suis un sage, que j'ai accès au « Savoir », je ne puis l'accepter... Je ne suis pas ce fleuve. Je suis sur la rive, mais je ne fais rien. Les autres hommes sont au bord du même fleuve, mais la plupart du temps ils imaginent qu'ils devraient faire les choses par eux-mêmes. Je ne fais rien. Je ne pense jamais que je sois « celui qui doit »

⁴¹⁰ Placide Gaboury, Paroles d'âme, p.62

⁴¹¹ Plotin, mystique romain, 205-270, cité par Placide Gaboury, Un torrent de silence, p.363

veiller à ce que les cerises aient des tiges ». Je me tiens là debout, admirant ce dont la nature est capable.⁴¹²

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.⁴¹³

Ce type d'abandon est un témoignage au-delà du symbolisme et de la psychologie. Ce sont entièrement les propos d'un sage.

Ce n'est qu'après ma maladie que je compris combien il est important d'accepter son destin. Car ainsi il y a un moi qui ne flanche pas quand surgit l'incompréhensible. Un moi qui tient bon, qui supporte la vérité et qui est à la hauteur du monde et du destin. Alors une défaite peut être en même temps victoire. Rien n'est troublé, ni au-dedans ni au dehors, car notre propre continuité a résisté au fleuve de la vie et du temps. Mais cela ne peut se produire que si notre prétention n'interdit pas au destin de manifester ses intentions.⁴¹⁴

Ce passage très important est au cœur d'une sagesse intemporelle. Nous avons souligné l'importance de

⁴¹² C.G. Jung, Ma vie, p.404

⁴¹³ Ibid, p.408

⁴¹⁴ Ibid, p.340

l'acceptation et du refus chez Jung concernant l'écriture de son autobiographie entre autre. Voici le dépassement de cette dualité. Soulignons que ce moi dont parle Jung dans ce passage, c'est le Soi. Ce dernier passage illustre presque mot à mot les propos d'Etty Hillesum lorsqu'elle déclare :

Au milieu de cette maison de fous, je suis ma propre voie intérieure. Au milieu de ce chaos, de cette détresse, je vis selon mon rythme et puis m'absorber à tout instant dans ce qui m'importe vraiment. Ce n'est pas que je me ferme à la souffrance qui m'entoure ou que je m'endurcisse. Je supporte tout très bien et conserve tout en moi, mais je vais imperturbablement mon chemin.⁴¹⁵

Ces passages concernant le dépassement de l'intellect et de l'ego sont aussi typiques des mystiques.

Sur cette notion de lourdeur dont nous avons fait mention en deuxième partie, nous entendons ceci; les opposés sont en quelque sorte relatifs. Ils n'existent pas vraiment en Soi. On ne sent pas suffisamment, dans le contexte mentionné, que la lumière est contenue dans l'ombre ou encore que le Soi est une lumière transcendante. Par contre, dans ses pensées tardives, il n'y a plus ce type de tiraillement dont nous avons fait mention. Jung évoque ce passage révélateur d'un esprit mystique :

⁴¹⁵ Etty Hillesum, Une vie bouleversée, Journal 1941-1943, Seuil, 1985, cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, Vol. II, p.224

Ma maladie eut encore d'autres retentissements : ils consistèrent, pourrais-je dire, en une acceptation de l'être, en un « oui » inconditionnel à ce qui est, sans objection subjective, en une acceptation des conditions de l'existence, comme je les vois, comme je les comprends; acceptation de mon être, simplement comme il est.⁴¹⁶

Nous sommes ici complètement en dehors de la psychologie analytique. Ce oui inconditionnel à ce qui est s'avère proprement mystique : « Nous devrions accepter les choses juste comme elles sont. C'est ainsi que nous comprenons tout, et que nous vivons dans ce monde. »⁴¹⁷ Plus loin, Jung souligne ce passage : « Quand Lao-Tseu dit : Tous les êtres sont clairs, moi seul suis trouble, il exprime ce que je ressens dans mon âge avancé ». ⁴¹⁸ Enfin, plus avant encore, il écrit :

Ainsi, l'âge avancé... une limitation, un rétrécissement. Et pourtant... Plus je suis devenu incertain au sujet de moi-même, plus a crû en moi un sentiment de parenté avec les choses. Oui, c'est comme si cette étrangeté qui m'avait si longtemps séparé du monde avait maintenant pris place dans mon monde intérieur, me révélant à moi-même une dimension inconnue et inattendue de moi-même.⁴¹⁹

L'étrangeté ou cette séparation dont parle Jung évoque cette coupure entre l'analyse ou le mental et le réel. On

⁴¹⁶ C.G. Jung, *Ma vie*, p.340

⁴¹⁷ Shunryu Suzuki, bouddhisme zen, cité par Véronique Loiseleur, *Anthologie de la non-dualité*, p.70

⁴¹⁸ C.G Jung, *Ma vie*, p.408

⁴¹⁹ Ibid p.408

remarque par ce passage combien Jung s'est réconcilié avec ce sentiment d'isolement qui le faisait souffrir, mais surtout qu'il a vécu au niveau du Soi, de la transcendance du mental. Il est simplement accordé à la vie et il n'y a rien d'autre.

La valeur de l'expérience

Le Bouddha déclarait combien il est important de ne pas avoir foi en des traditions, de ne pas se fier à l'opinion générale, ni aux témoignages des sages, aux religions, aux maîtres et aux prêtres. Il est catégorique lorsqu'il dit que nous ne devons croire que ce que nous avons éprouvé. Rudolph Steiner pour sa part, disait : « ... Il faut avoir en sa propre âme l'expérience du divin pour le retrouver dans tout ce qui nous entoure ». ⁴²⁰ Cela est la réplique la plus parfaite à toute l'aspiration vers l'individuation dont parle Jung.

Voici ce qu'affirme Jung à ce sujet lorsqu'il parle de la religion de son père: « Il ne faut pas penser, il faut croire. Et moi je pensais : Non, il faut faire l'expérience et savoir... » ⁴²¹, mais ce qu'il a surtout fait, c'est de s'expliquer avec cette tradition religieuse. Cependant, progressivement, ses résistances cèdent lui permettant davantage de ressentir et vivre. Ce n'est que lors de ses dernières libérations mystiques qu'il a vraiment su. À la fin de sa vie, l'intellect demeure mais fait davantage place à cette véritable connaissance qui appartient à

⁴²⁰ Rudolph Steiner, cité par Placide Gaboury, Un torrent de silence, p.374

⁴²¹ C.G. Jung, Ma vie, p.63

l'âme. Elle s'acquiert, pour le mystique, par l'intuition, la joie, l'admiration et l'émerveillement.

L'action a pour source le divin

Nous sommes toujours dans le divin, selon les mystiques. Nous n'agissons pas, nous ne contrôlons pas les choses. La spiritualité, c'est ce qui se fait sans nous. Nos actions proviennent de l'énergie créatrice : « L'homme incarné dans le monde naturel ne peut se retirer de l'action, pas un moment, pas une seconde; son existence même ici-bas est action; l'univers entier est un acte de Dieu, le seul fait d'exister est son mouvement. »⁴²² Épictète, qui n'est peut-être pas un mystique, démontre toutefois dans ce passage, une sagesse caractéristique d'un tel esprit:

Je désire toujours ce qui arrive, car je regarde ce que Dieu veut comme meilleur que ce que je veux. Je m'attacherai à Lui comme un serviteur, comme son suivant; mes propensions sont les siennes, mes désirs, les siens; en un mot, sa volonté est la mienne. Ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais les opinions qu'ils en ont.⁴²³

Ramana Maharshi, sous le questionnement insistant d'un disciple, lui répondit : « Ce qui fait que je ne me guéris pas moi-même, c'est que la volonté ici (il indiqua son cœur) est devenue cendre il y a longtemps. J'ai donné ma

⁴²² Shri Aurobindo, Bhagavad Gita, ch.III, vol.5, cité dans les textes du Tao te King, p.206

⁴²³ Épictète, cité par Placide Gaboury, Un torrent de silence, p.362

volonté à la volonté de l'univers ». ⁴²⁴ Enfin, Martin Heidegger écrivait : « Le lâcher prise ou déchargement est un effet, un lâcher prise de soi-même, de toute représentation et ainsi, c'est un abandon du vouloir... Se réjouissant dans l'attente, par lequel nous devenons plus attendants et plus vides ». ⁴²⁵

Examinons les témoignages de Jung à ce sujet :

« Les hautes montagnes, les rivières, les lacs, les beaux arbres, les fleurs et les animaux traduisaient bien mieux l'essence divine que les hommes avec leurs habits ridicules, leur vulgarité, leur sottise, leur vanité, leur esprit de mensonge, leur insupportable égocentrisme ». ⁴²⁶

« ... l'expérience de Dieu, cette expérience la plus évidente de toutes. J'étais assez éclairé sur la théorie de la connaissance pour ne pas ignorer qu'on ne peut pas prouver une telle connaissance, mais il était aussi évident pour moi qu'elle n'avait nul besoin de preuve, non plus que la beauté d'un lever du soleil ou l'appréhension des angoisses du monde de la nuit ». ⁴²⁷

À n'en pas douter, il y a véritablement, contrairement à ce que nous avons soutenu antérieurement, un dépassement du mythe de la science et de la mythologie psychologique et jungienne. La raison est dépassée par le sentir (le ressentir) et l'intuition. Cela est caractéristique de

⁴²⁴ Ibid, p.51

⁴²⁵ Ibid, p.391

⁴²⁶ C.G. Jung, *Ma vie*, p.65

⁴²⁷ Ibid p.115

l'esprit mystique, comme en fait foi ce passage de saint Denys l'Aréopagyte :

Alors, délivrée du monde sensible et du monde intellectuel, l'âme entre dans la mystérieuse obscurité d'une sainte ignorance, et renonçant à toute donnée scientifique, elle se perd en celui qui ne peut être ni vu ni saisi; tout entière à ce souverain objet, sans appartenir à elle-même ni à d'autres; unie à l'inconnu par la plus noble portion d'elle-même, et en raison de son renoncement à la science; enfin puisant dans cette ignorance absolue une connaissance que l'entendement ne saurait conquérir.⁴²⁸

La voie est individuelle

Jung disait ne rien pouvoir accepter qui ne vienne de lui-même. Cet autre point rejoint la sagesse intemporelle. Pour les grands sages, il n'y a aucune voie sûre :

Dieu, par une sagesse incomparable, diversifie les voies de l'Esprit, afin que l'homme n'aille pas s'imaginer qu'il y ait des règles sûres dans la conduite de Dieu, et qu'elle doive être de telle et telle sorte. Dieu veut qu'on respecte sa conduite, et que l'ignorance de ses voies nous porte à nous abandonner à lui.⁴²⁹

⁴²⁸ Saint Denis l'Aréopagyte, De la Théologie mystique, chap.I, p.278, cité du Tao Te King, p.190

⁴²⁹ Mme Guyon, Douze discours spirituels, p.82, cité du Tao Te King, p.158

Maître Eckhart soulignait l'importance de ne pas voir Dieu à travers le filtre des symboles, de notre mental ou de nos représentations humaines. Il faut voir Dieu comme il est, disait-il :

Vous devez aimer Dieu sans idée, que votre âme soit sans mental et libre de toutes activités mentales... Car pour aimer Dieu comme il est, il faut déposer toute image, toute personne, toute idée. Vous devez l'aimer comme il est... en dehors de toute dualité.⁴³⁰

Pour ce qui est de Jésus, il affirmait que le royaume de Dieu est en nous. Origène pour sa part déclarait : « Ce n'est pas dans un lieu qu'il faut chercher le sanctuaire, mais dans les actes, la vie, les mœurs, si tu sers le Verbe, tu es dans le sanctuaire, n'en aie aucun doute ».⁴³¹ Enfin, le sage Jiddu Krishnamurti écrivait : « Je maintiens que la vérité est une terre sans sentier, et que vous ne pouvez l'approcher par aucune voie, par aucune religion, aucune secte ».⁴³²

Pour sa part, Jung est tout aussi catégorique. Dès ses années d'études, il déclare : « N'imiter personne, telle était ma devise ».⁴³³ Beaucoup plus tard, il écrit :

... j'ai évité toutes rencontres avec les saints personnages. Je les ai évitées parce que je devais me contenter de ma propre vérité et je ne devais rien accepter en dehors de

⁴³⁰ Placide Gaboury, *Paroles d'âme*, p.43

⁴³¹ Origène, cité par Placide Gaboury, *Un torrent de silence*, p.208

⁴³² Ibid, p.394

⁴³³ C.G. Jung, *Ma vie*, p.108

ce que je pouvais atteindre par moi-même ... Leur sagesse est à eux, et à moi n'appartient que ce qui provient de moi-même.⁴³⁴

L'indépendance de pensée chez Jung est frappante. Il a été toute sa vie d'une grande fidélité envers lui-même.

La connaissance de soi

La plupart des sages de toutes époques ont parlé de ces blocages, de ces refus, de ces écrans nous empêchant de voir le divin. Il s'agit de nos préjugés, de nos croyances, de nos habitudes, de nos attaches. Krishnamurti déclarait qu'il valait mieux regarder en soi-même sa propre violence que de promouvoir la non-violence chez les autres. Épictète conseillait de commencer par ces tyrans en nous qui gouvernent. Etty Hillesum quant à elle disait : « Nous avons tant à changer en nous-mêmes que nous ne devrions même pas nous préoccuper de haïr ceux que nous appelons nos ennemis... ».⁴³⁵ Et Ramana Maharshi déclarait : « L'étude du monde extérieur ne conduit et ne peut conduire qu'à l'ignorance. Lorsqu'on cherche à connaître quoi que ce soit d'autre que soi-même... la connaissance à laquelle on parvient ne peut en aucune manière être de la vraie connaissance ».⁴³⁶

Pour sa part, Jung écrivait au sujet du mal en 1957 :

⁴³⁴ Ibid, p.316

⁴³⁵ Etty Hillesum, Une vie bouleversée, Journal 1941-1943, Seuil, 1985, cité par Alain Delaye, Sagesses concordantes, Vol.I, p.153

⁴³⁶ Ramana Maharshi, Études sur Ramana Maharshi, p,46

La pensée que nous devons porter personnellement le poids d'une telle responsabilité et d'une telle culpabilité est intolérable. C'est pourquoi l'on préfère localiser ce mal en le voyant incarné par tels ou tels criminels ou par tel groupe de criminels et soi-même s'en laver les mains et faire comme si on ignorait la potentialité générale du mal. Mais à la longue ces allures d'insouciance inoffensive ne sauraient être maintenues. Car la source du mal réside, comme l'expérience le montre, dans l'homme, donnée qu'il faut accepter telle quelle si on ne veut pas en être réduit à postuler, en accord avec la manière chrétienne d'envisager le monde, un principe métaphysique du mal.⁴³⁷

C'est exactement le point vue de bien des sages et faut-il ajouter qu'une attitude de reconnaissance peut conduire au pardon de soi-même, donc à l'amour.

Vivre au présent

Les sages ont longuement décrit l'importance de vivre le présent, d'être satisfait de ce qu'il y a là. Vivre signifie être en contact avec les faits, non pas avec la dimension du fantasme, de l'irréel, comme le passé et le futur. Lao-Tseu affirmait que la sagesse, c'est de consentir à ce que l'on est et ce que l'on a. Thérèse de Lisieux déclarait : « ... je ne me tourmente pas, je ne veux penser qu'au moment présent. Ce n'est pas comme les personnes qui souffrent du passé, de l'avenir. Moi je ne

⁴³⁷ C.G. Jung, Présent et avenir, p.92-93

souffre qu'au moment présent. Ainsi, ce n'est pas grand-chose. »⁴³⁸ Prajnânpad et Krishnamurti nous rappellent que l'on ne vit pas le présent mais toujours nous sommes dans l'attente. Rûmi, au 12^e siècle écrivait : « Le passé et le futur n'existent que par toi-même, ils sont une même chose, toi seul penses qu'ils sont deux ». ⁴³⁹ Marcel Proust, au 20^e siècle, déclarait : « Quelque chose qui, commun à la fois au passé et au présent et beaucoup plus essentiel qu'eux deux - un peu de temps à l'état pur... votre vrai moi qui, parfois depuis longtemps semblait mort, mais ne l'était pas entièrement, s'éveille ». ⁴⁴⁰

Examinons les témoignages de Jung à cette fin : « La connaissance des processus de l'arrière-plan a déjà, très tôt, préformé ma relation avec le monde. Au fond, elle était déjà dans mon enfance ce qu'elle est aujourd'hui. »⁴⁴¹

On recule devant l'emploi du mot « éternel »; pourtant je ne peux décrire ce que j'ai vécu que comme la béatitude d'un état intemporel, dans lequel passé, présent, avenir ne font plus qu'un. Tout ce qui se produit dans le temps y était concentré en une totalité objective. Rien n'était plus séparé dans le temps ni ne pouvait être mesuré par des concepts temporels. On aurait plutôt pu évoquer ce vécu tel un état, un état affectif, que pourtant on ne peut imaginer. Comment puis-je me représenter que simultanément je vis avant-hier, aujourd'hui, après-demain? Il y aurait ce qui n'aurait

⁴³⁸ Véronique Loiseleur, Anthologie de la non-dualité, p.225

⁴³⁹ Djalal Od-Din Rumi, cité par Placide Gaboury, Un torrent de silence, p.309

⁴⁴⁰ Ibid, p.377

⁴⁴¹ C.G. Jung, Ma vie, p.405

pas encore commencé, ce qui serait le présent le plus clair et ce qui serait déjà terminé et pourtant tout cela serait un.⁴⁴²

Cette expérience hors du temps est aussi une expérience hors du personnel, du mental et de la peur. C'est l'éternité de l'âme en nous. Elle est du coup au-delà de toute dualité. Unir les contraires pour Jung est bel et bien synonyme de l'union mystique. Il dit de ceux-ci qu'ils : « peuvent être réconciliés dans l'unité et la totalité du Soi en tant que *conjunctio oppositorum* - *uniomystica* - union mystique. »⁴⁴³

Après avoir fait l'expérience d'une vision concernant sa femme défunte, Jung décrit ainsi le dépassement des dualités. Dans nos relations affectives, toujours nous sommes grandement dominés par nos projections : « ... et ce sont celles-ci qu'il s'agit de retirer et de récupérer, pour parvenir à soi-même et à l'objectivité ».⁴⁴⁴ Nos relations sont faites de désirs et d'exigences : « on attend quelque chose de l'autre, ce par quoi cet autre et soi-même perdent leur liberté. La connaissance objective se situe au-delà des intrications affectives, elle semble être le mystère central. Elle seule rend possible la véritable *conjunctio* ». ⁴⁴⁵

Enfin, la nécessité de remplir son rôle et de se reconnaître divin est universelle pour beaucoup de sages. Chez les mystiques occidentaux, on parlera davantage de

⁴⁴² Ibid, p.338

⁴⁴³ Ibid, p.384

⁴⁴⁴ Ibid, p.339

⁴⁴⁵ Ibid, p.339

l'âme ou du Christ en soi. Cela est typique du rôle de Jung consistant à dépasser la psychologie traditionnelle et à valoriser l'expérience comme en témoigne certains mystiques. Les propos suivants sont éloquentes à ce sujet :

« Il semble bien, en effet, qu'un savoir sans limite est présent dans la nature, mais que ce savoir ne peut être saisi par la conscience que si les conditions temporelles lui sont propices. »⁴⁴⁶

Pour l'homme, la question décisive est celle-ci : « te réfères-tu ou non à l'infini? » Tel est le critère de sa vie. C'est uniquement si je sais que l'illimité est l'essentiel que je n'attache pas mon intérêt à des futilités et à des choses qui n'ont pas une importance décisive. Si je l'ignore, j'insiste pour que le monde me reconnaisse une certaine valeur pour telle ou telle qualité, que je conçois comme propriété personnelle : mes dons ou ma beauté peut-être... Finalement nous ne valons que par l'essentiel, et si on n'y a pas trouvé accès, la vie est gaspillée.⁴⁴⁷

« Il est important que nous ayons un secret et l'intuition de quelque chose d'inconnaissable. »⁴⁴⁸

Ainsi, Jung affirmait que l'on ne peut avoir une perception purement intellectuelle de la psychologie. Ce n'est pas dans les concepts que vit l'esprit, disait-il.

⁴⁴⁶ Ibid, p.350

⁴⁴⁷ Ibid, p.369-370

⁴⁴⁸ Ibid, p.405

Nous terminons cette partie sur le témoignage des écrits de Jung concernant la notion d'individuation. S'individualiser, disait-il, permet une réconciliation avec soi-même mais encore avec l'humanité.

Cela nous paraît représentatif d'une réalisation mystique puisqu'il s'agit, ultimement, d'entrer en relation avec le tout. Être relié nous semble une expression propre à définir le but de l'individuation, comme en fait foi cette lettre du 21 décembre 1960 :

... Le processus d'individuation, c'est-à-dire le fait de devenir un tout, comprend par définition la totalité du phénomène humain et la totalité de l'énigme de la nature, dont la séparation en aspects physiques et en aspects psychiques répond simplement à une distinction opérée pour les besoins de la connaissance humaine.⁴⁴⁹

À chacune des parties de notre thèse, nous avons tâché de proposer une vision différente, assez unique, du sujet ou du problème. Le lien avec Kant et Eckhart, en premier lieu, où le savant côtoie le mystique. Un point de vue admis par plusieurs mais sans jamais dépasser le simple constat. Nous en avons suffisamment dit, dans un premier temps donc, pour établir que Jung croit à la transcendance mais surtout que l'immanence du divin existe, que l'homme y a accès et que c'est là l'essentiel. Le christianisme, quant à lui, n'affirme pas cette divinité intérieure.

⁴⁴⁹ C.G. Jung, Correspondance, 1958-1961, Tome V, p.228-229

La question si délicate, controversée et complexe de l'ombre, est abordée de façon originale. Généralement, on en reste au niveau de l'interrogation ou mieux on se cantonne à tout expliquer par le fait que la position empiriste de Jung est mal comprise. Nous soutenons, pour notre part, que Jung manifeste une réserve quant au dépassement des opposés et donc de l'ombre.

Enfin, dans la dernière partie, nous avons souligné une transformation intérieure radicale, chez Jung. Le dépassement des dualités semble maintenant possible. Ainsi, nous avons terminé en établissant des parallèles entre l'expérience jungienne et celle de certains mystiques, à tout le moins, ce qui confirme notre hypothèse de départ.

BIBLIOGRAPHIE

AÏON : ÉTUDES SUR LA PHÉNOMÉNOLOGIE DU SOI,

Paris, Albin Michel, 1983, 332p.

L'ÂME ET LA VIE, Paris, Buchet/Chastel, Coll. Le livre de poche, 1963, 389p.

L'ÂME ET LE SOI, Paris, Albin Michel, 1990, 288p.

ASPECTS DU DRAME CONTEMPORAIN, Paris, Buchet/Chastel, 1983, 267p.

C.GUSTAV JUNG, Paris, l'Herne, 1984, 510p.

COLLECTED WORKS, Trans. R.F.C. Hull, Princeton, Princeton University Press (Bollingen Series XX) :

- Vol. 3 : THE PSYCHOGENESIS OF MENTAL DISEASE, 1960, 325p.
- Vol. 4 : FREUD AND PSYCHOANALYSIS, 1961, 388p.
- Vol. 7 : TWO ESSAYS ON ANALYTICAL PSYCHOLOGY, 1966, 369p.
- Vol. 8 : THE STRUCTURE AND DYNAMICS OF THE PSYCHE, 2nd Ed., 1969, X-588p.
- Vol. 9 : Part II :
AÏON, 1978, 333p.
- Vol. 11 : PSYCHOLOGY AND RELIGION : WEST AND EAST; 2nd Ed., 1969, XIII-690p.
- Vol. 14 : MYSTERIUM CONJUNCTIONIS, 1970, 702p.
- Vol. 15 : THE SPIRIT IN MAN, ART AND LITERATURE, 1966, 176p.
- Vol. 16 : THE PRACTICE OF PSYCHOTHERAPY, 1966, 384p.
- Vol. 17 : THE DEVELOPMENT OF PERSONALITY, 1954, VIII-243p.
- Vol. 18 : THE SYMBOLIC LIFE, 1976, 1024p.

- Vol. 19 : GENERAL BIBLIOGRAPHY OF C.G. JUNG'S WRITINGS, 1982, 366p.
- Vol. 20 : GENERAL INDEX TO THE COLLECTED WORKS, 1979, 741p.
- Vol. -A : THE ZOFINGIA LECTURES, 1985, 155p.
- C.G.JUNG PARLE: RENCONTRES ET INTERVIEWS
Paris, Buchet/Chastel, 1985, 364p.
- COMMENTAIRE SUR LE MYSTÈRE DE LA FLEUR D'OR,
Paris, Albin Michel, 1987, 147p.
- CORRESPONDANCE (1906-1940), Tome I,
Paris, Albin Michel, 1992, 394p.
- CORRESPONDANCE (1941-1949), Tome II,
Paris, Albin Michel, 1993, 340p.
- CORRESPONDANCE (1950-1954), Tome III,
Paris, Albin Michel, 1994, 305p.
- DIALECTIQUE DU MOI ET DE L'INCONSCIENT,
France, Gallimard, coll. Folio Essais,
1964, 260p.
- L'ÉNERGÉTIQUE PSYCHIQUE,
France, Georg, Coll. Le Livre de poche,
1993, 246p.
- ESSAIS SUR LA SYMBOLIQUE DE L'ESPRIT,
Paris, Albin Michel, 1991, 321p.
- FREUD/JUNG CORRESPONDANCE 1906-1914,
Paris, Gallimard, 1992, 765p.
- LE FRIPPON DIVIN, Genève, Georg, 1993, 199p.
- LA GUÉRISON PSYCHOLOGIQUE,
Paris, Buchet/Chastel, 1987, 342p.
- L'HOMME À LA DÉCOUVERTE DE SON ÂME,
Genève, Ed. Mont-Blanc,
Coll. Petite Biblio Payot, 1962, 340p.
- L'HOMME ET SES SYMBOLES,
En collaboration avec M.-L. Von Franz,
J.-L. Henderson, J. Jacobi et A. Jaffé,
Paris, Robert Laffont, 1983, 310p.

L'INTERPRÉTATION DES RÊVES,

Paris, Albin Michel, 1998, 302p.

MA VIE : SOUVENIRS, RÊVES ET PENSÉES,

France, Gallimard, 1973, 464p.

MÉTAMORPHOSES DE L'ÂME ET SES SYMBOLES,

Trad. Yves Le Lay,

Paris, Buchet/Chastel, 1987, 770p.

MYSTERIUM CONJUNCTIONIS,

Collaboration de Marie-Louise Von Franz,

Trad. Étienne Perrot, 2 volumes,

Paris, Albin Michel,

Tome I, 1980, 316p., Tome II, 1982, 373p.

UN MYTHE MODERNE,

Paris, Gallimard, 1961, 313p.

PRÉSENT ET AVENIR,

Paris, Denoël/Gonthier, 1970, 160p.

PROBLÈMES DE L'ÂME MODERNE,

Paris, Buchet/Chastel, 1987, 449p.

PSYCHOGENÈSE DES MALADIES MENTALES,

Paris, Albin Michel, 2001, 383p.

PSYCHOLOGIE DE L'INCONSCIENT,

Paris, Georg, 1993, 204p.

PSYCHOLOGIE DU TRANSFERT,

Paris, Albin Michel, 1980, 201p.

PSYCHOLOGIE ET ÉDUCATION,

France, Buchet/Chastel, 1963, 259p.

PSYCHOLOGIE ET RELIGION,

Paris, Buchet/Chastel, 1985, 200p.

PSYCHOLOGIE ET ORIENTALISME,

Paris, Albin Michel, 1985, 293p.

PSYCHOLOGIE ET ALCHEMIE,

Paris, Buchet/Chastel, 1970, 608p.

LES RACINES DE LA CONSCIENCE,

Paris, Buchet/Chastel, 1971, 301p.

RÉPONSE À JOB,

Trad. Roland Cahen,

Paris, Buchet/Chastel, 1971, 301p.

LES SEPT SERMONS AUX MORTS ET AUTRES TEXTES,

Paris, l'Herne, 1996, 148p.

SYNCHRONICITÉ ET PARACELSICA,

Paris, Albin Michel, 1988, 331p.

TYPES PSYCHOLOGIQUES,

Genève, Librairie de l'Université Georg,
1991, 486p.

LA VIE SYMBOLIQUE,

Paris, Albin Michel, 1989, 268p.

COMMENTATEURS ET AUTRES

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION,
Mini DSM-IV, critères diagnostiques,
 Trad. française par J.-D. Guelfi et Al.
 Paris, Masson, 1996, 384p.
- ANCELET-HUSTACHE, Jeanne
Maître Eckhart et la mystique rhénane,
 Paris, Seuil, Coll. Points sagesses,
 2000, 168p.
- AURIGEMMA, Luigi
Perspectives Jungiennes,
 Paris, Albin Michel, 1992, 280p.
- BADINTER, Élisabeth
Fausse route,
 Paris, Odile Jacob, 2003, 221p.
- BALL, Pamela
L'Essence du Tao,
 Paris, Pocket, 2007, 284p.
- BEAUBIEN Luc
Le principe de synchronicité chez C.G.
Jung,
 Trois-Rivières, UQTR, mars 1994, 104p.
- BAUDOIN, Charles
L'œuvre de Jung,
 Paris, Éditions Payot, 1993, 389p.
- BIÈS, Jean
Le dialogue interreligieux,
 Paris, Dervy, 2003, 166p.-
 ouvrage collectif : Kheireddine Badawi, Pir
 Zia Thayat Khan, Lama Kunyab, Jacques
 Laffitte, Patrick Lévy, Alain Porte, Rab
 Yonatan Shani, Pir Vilayat.
- BLOOM, Howard
Le principe de Lucifer,
 Paris, Le jardin des livres, 2001, 417p.
- BONTE, Pierre et ISARD, Michel
Dictionnaire de l'ethnologie et de
l'anthropologie,
 Paris, Presses universitaires de France,
 2004, 842p.

- BORGES, Jorge Luis et JURADO, Alicia
Qu'est-ce que le bouddhisme?
 Paris, Gallimard, Coll. Folio/Essais, 1979,
 121p.
- BRACONNIER,
Les Bleus de l'âme,
 Paris, Calmann-Levy,
 Coll. Le livre de poche, 1995, 188p.
- BRIGGS, John, et Pest, David
L'Univers miroir,
 Paris, Robert Laffont, 1986, 314p.
- BRUSSET, Bernard
Les psychothérapies,
 Paris, PUF, 2003, 126p.
- CAMPBELL, Joseph
La puissance du mythe,
 Paris, J'ai lu, 1991, 373p.
- CAMPBELL, Joseph
Tu es cela, la transformation de la
 métaphore religieuse,
 Montréal, Les Éditions A-1, 2003, 248p.
- CAMPBELL, Joseph
Les mythes à travers les âges,
 Montréal, Le Jour éditeur, 1993, 283p.
- CANAULT, Nina
Comment paye-t-on les fautes de ses
 ancêtres?
 Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 167p.
- CAPRA, Fritjof
Le Tao de la physique,
 Paris, Tchou, 1979, 317p.
- CARATINI, Roger
La philosophie, Tome 1
 Paris, Seghers, 1984, 372p.
- CAZENAVE, Michel
la synchronicité, l'âme et la science,
 La Varenne-Saint-Hilaire, Séveyrat,
 1990, 180p.- ouvrage collectif :
 Hubert Reeves, Pierre Solié, Karl Pribam,
 Hansueli F. Etter, Marie-Louise Von Franz.
- CAZENAVE, Michel
Jung l'expérience intérieure,
 France, Ed. du Rocher, 1997, 279p.

- CAZENAIVE, Michel C.G. Jung, Le divin dans l'homme,
Paris, Albin Michel,
Coll. La bibliothèque spirituelle,
1999, 527p.
- CERCLE DE PSYCHOLOGIE ANALYTIQUE DE MONTRÉAL, OUVRAGE COLLECTIF
Transformation(s),
Montréal, Éditions de l'Aurore,
1977, 166p.
- CAZENAIVE, Michel La science et l'âme du monde,
La Varenne-Saint-Hilaire,
Seveyrat, 1990, 183p.
- CHEVALIER, Jean et CHEERBRANT, Alain
Dictionnaire des symboles,
Paris, Robert Laffont, 1982, 1060p.
- CHOPRA, Deepak Comment connaître Dieu, New York, Éditions
du Rocher, 2001, 324p.
- CLAVET, Jean-Claude Le problème de Dieu,
Québec, Les éditions Le Griffon d'argile,
Coll. Philosophie, 1988, 124p.
- COMTE-SPONVILLE, André et Ferry, Luc
La sagesse des modernes,
Paris, Robert Laffont, 1998, 572p.
- CONGER, John P., Jung & Reich : The body as shadow,
Berkeley, California, North Atlantic Books,
1988, 222p.
- CORNEAU, Guy La guérison du cœur, Québec, Les Éditions
de L'HOMME, 2000, 287p.
- COUSINEAU BRUTSCHE, Diane
Le paradoxe de l'âme, Genève, Georg
Éditeur, Coll. Études jungiennes,
1993, 161p.
- DAUJAT, J Physique moderne et philosophie
traditionnelle.
Paris, Desclée & cie éditeurs, 1958, 134p.

- DAUJAT, A, DUBOIS, J, MITTÉRAND, H
Dictionnaire étymologique,
 Paris, Larousse, 1971, 805p.
- DELAYE, ALAIN
Sagesses concordantes
 Paris, Accarias, L'Originel, 2003,
 Tome I, 342p., Tome II, 290p.
- DÉSY, Jean
Âme, foi et poésie,
 Montréal, XYZ, Coll. Documents, 2007, 147p.
- DOURLEY, John P.
La maladie du christianisme,
 Paris, Bibliothèque jungienne, Albin Michel
 2004, 263p.
- DREWERMANN, Eugen
À contre-courant,
 Belgique, La renaissance du livre,
 2001, 112p.
- DREWERMANN, Eugen et GAILLOT, Jacques
Dialogue sur le parvis entre un évêque et
 un théologien,
 Paris, Desclée de Brouwer, 1996, 101p.
- DREWERMANN, Eugen et DALAI LAMA
Les voies du cœur, Paris, Les éditions du
 Cerf, 1993, 121p.
- DREWERMANN, Eugen
La peur et la faute, Paris, Les éditions du
 Cerf, 1992, 151p.
- DROUOT, Patrick
Le chaman, le physicien et le mystique,
 Monaco, Éditions du Rocher, 1998, 331p.
- DYER, Donald R.
Jung's Thoughts on God,
 Maine, Nicolas-Hays, 2000, 105p.
- EDINGER, Edward
La création de la conscience,
 La Varenne Saint-Hilaire, Séveyrat,
 1989, 154p.
- ELLENBERGER, Henri F.
À la découverte de l'inconscient,
 France, Simep editions, 1974, 759p.
- EVANS, Richard I
Entretiens avec Jung,
 Paris, petite bibliothèque Payot,
 1964, 147p.

- FARMER, Yanick Le concept de destin chez C.G. Jung,
Québec, Faculté de philosophie, Université
Laval, 2001, 332p.
- FERRIER, Franck C. Jung et la troisième hypothèse,
Genève, Georg éditeur,
Coll. Études jungiennes, 2002, 163p.
- FERRY, Luc L'Homme-Dieu ou le sens de la vie,
Paris, Bernard Grasset, 1996, 249 p.
- GABOURY, PLACIDE Un torrent de silence, (Textes spirituels
des grandes traditions)
Boucherville, Québec, De Mortagne, 1985,
415 p.
- GABOURY, Placide Renâitre de ses cendres,
Montréal, Libre expression, 1991, 123p.
- GABOURY, Placide Une voie qui demeure,
Montréal, Libre expression, 1992, 154p.
- GABOURY, Placide Paroles d'âme,
Outremont, Québecor, 2004, 147p.
- GABOURY, Placide Que peut-on apprendre des sages?
Montréal, Les événements vox populi, 2002
- GARDET, Louis La Mystique, Paris, Presses universitaires
de France, Coll. Que sais-je? 1970, 126p.
- GAUMOND, Marcel Du corps à l'âme,
Québec, Le Loup de Gouttière, 1996, 190p.
- GIRA, Dennis et POUTHIER, Jean-Luc Les religions d'aujourd'hui, une histoire
pour quel avenir?
France, Petite encyclopédie Larousse, 2004,
128p.
- GOURIN, Élie L'Homme, hasard, déterminisme ou finalité?
Paris, Éditions Fernand Lanore, 1998, 156p.
- GRIFFITHS, Bede Une nouvelle vision de la réalité,
Montréal, Le Jour éditeur, 1996, 267p.

- GUITTON, Jean Dieu et la science, Collaboration de Bogdanov, Grichka et Bogdanov Igor, Paris, Grasset, 1991, 195p.
- HAMILTON, Édith La mythologie, France, Nouvelles éditions Marabout, 2003, 450p.
- HEISENBERG, Werner Physique et philosophie, Paris, Albin Michel, Coll. Sciences d'aujourd'hui, 1971, 285p.
- HESSE, Hermann Siddhartha, Paris, Grasset, 1950, 218p.
- HILLMAN, James La beauté de psyché, Montréal, Le Jour éditeur, 1993, 333p.
- HILLMAN, James Le code caché de votre destin, Paris, Robert Laffont, 1999, 309p.
- HOSTIE, Raymond Du mythe à la religion, France, Desclée de Brouwer, Coll. Foi vivante, 1968, 323p.
- HUMBERT, Élie G. Jung, Angleterre, Éd. Universitaires, Presse Pocket, 1991, 157p.
- HUMBERT, Élie G. L'Homme aux prises avec l'inconscient, Paris, Albin Michel, Coll. Espaces libres, 1994, 169p.
- HUMBERT, Élie G. Écrits sur Jung, Paris, Retz Nathan, 1993, 171p.
- JACOBI, Yolande La psychologie de C.G. Jung, Suisse, Éditions Du Mont-Blanc, Coll. Action et Pensée, 1964, 259p.
- JACOBI, Yolande Complexe archétype symbole, Paris, Éd. Delachaux & Niestlé, 1961, 163p.
- JAFFÉ, Aniela Apparitions, France, Le mail, Coll. Science et conscience, 1983, 262p.
- JULIEN, Nadia Le dictionnaire des mythes, France, Nouvelles éditions Marabout, 1992, 604p.
- KAST, Verena The dynamics of symbols, New York, From psychology, 1992, 220p.

- KASWIN-BONNEFOND, Danielle
Carl Gustav Jung, France, Puf,
 Coll. Psychanalystes d'aujourd'hui,
 2003, 127p.
- LAO TSEU,
Tao Te King,
 Paris, Dervy-livres, 1951, 245p.
- LOISELEUR, Véronique Anthologie de la non-dualité,
 Paris, La table ronde, Coll. Pocket,
 1997, 284p.
- MAGNIN, Thierry Quel Dieu pour un monde scientifique,
 Paris, Nouvelle cité, 1993, 120p.
- MAGNIN, Thierry Devenir soi à la lumière de la science et
 de la Bible,
 Paris, Presses de la Renaissance, 2004,
 285p.
- MAHARSHI, Ramana L'enseignement de Ramana Maharshi,
 Paris, Albin Michel, 1972, 602p.
- MAILLARD, Christine Phénoménologie du psychisme et vision du
 réel chez Carl Gustav Jung.
 « Cahiers philosophiques de Strasbourg »
 1996, p.71-81
- MAILLARD, Christine Les sept sermons aux morts de Carl Gustav
 Jung : du Plérôme à l'Étoile,
 Nancy, Presses universitaires de Nancy,
 1993, 288p.
- MALHERBE, Jean-François
L'incertitude en éthique,
 Montréal, Fides, 1996, 58p.
- MALHERBE, Jean-François
L'expérience de Dieu avec Maître Eckhart,
 Québec, Fides, 1999, 141p.
- MARINOFF, Lou
Platon, pas Prozac!
 Outremont, Éditions Logique, 2000, 442p.

- MASSET, Pierre Le bouddhisme et la foi des chrétiens, Paris, François-Xavier de Guibert, 2004, 123p.
- MOACANIN, Radmila C.G. Jung et la sagesse tibétaine, France, Éditions du Relié, 2002, 169p.
- MONCHICOURT, Marie-Odile Approches du réel, ouvrage collectif, France, Le Mail, Coll. Science et conscience, 1986, 173p.
- MOREL, Corinne ABC des Psychothérapies, Paris, Jacques Grancher, 1997, 250p.
- MOORE, Thomas Le soin de l'âme, Canada, Flammarion, 1994, 353p.
- O'KANE, Françoise L'ombre de Dieu et Les cailloux du novice, Genève, Georg Eshel, coll. Études Jungiennes, 1990, 175p.
- PEAT, F.David Synchronicité, France, Le Mail, Coll. Science et conscience, 1988, 272p.
- PELT, Jean-Marie Nature et spiritualité, France, Fayard, 2008, 297p.
- PERROT, Étienne La voie de la transformation, Paris, La Fontaine de Pierre, 1980, 375p.
- PERROT, Étienne et SAINT RENÉ TAILLANDIER, Francine Carl Gustav Jung et La voie des profondeurs, Paris, La Fontaine de Pierre, 1980, 390p.
- PLATON Œuvres complètes de Platon, Paris, Charpentier, 1869,
- PROULX, Carole Le problème de l'éthique chez Carl G. Jung, Département de philosophie, Université du Québec à Trois-Rivières, 1993, 362p.
- RICARD, Matthieu et THUAN, Trinh Xuan L'infini dans la paume de la main, Paris, éd. Nil, Librairie Fayard, 2000, 458p.

- RICARD, Mathieu Plaidoyer pour le bonheur,
Paris, Nil, éditions, Coll. Pocket, 2003,
380p.
- RUBY, Marcel Histoire de Dieu, France,
Éditions du Rocher, 2002, 297p.
- RUSS, Jacqueline La pensée éthique contemporaine, Paris,
PUF, coll. Que sais-je, 1994, 126p.
- SAVATER, Fernando Éthique à l'usage de mon fils, Paris,
Seuil, 1994, 179p.
- SÉDILLOT, Carole Un chemin vers l'inconscient,
Paris, Dervy, 1998, 228p.
- SERRANO, Miguel, C.G. Jung et Hermann Hesse : récit de deux
amitiés,
Genève, Georg, 1991, 135p.
- STEVENS, Anthony Jung, l'œuvre-vie, Paris,
Éditions du Félin, 1994, 277p.
- TARDAN-MASQUELIER, Ysé Jung, La sacralité de l'expérience
intérieure
Paris, Éditions Droguet et Ardant, 1992,
210p.
- TAYLOR, Charles La diversité de l'expérience religieuse
aujourd'hui,
Canada, Bellarmin,
Coll. L'Essentiel, 2003, 109p.
- THALÈS de Milet Les Penseurs grecs avant Socrate : de
Thalès de Milet à Prodicos,
Paris, Garnier-Flammarion, 1964, 247p.
- VAN DE WINCKEL, Erna De l'inconscient à Dieu, Paris, Éditions
Montaigne, Coll. La chair et l'esprit,
1959, 221p.
- VON FRANZ, Marie-Louise C.G. Jung, Paris, Buchet/Chastel,
1975, 345p.

- VON FRANZ, Marie-Louise
Alchimie et imagination active,
Paris, Jacqueline Renard,
Coll. La Fontaine de Pierre, 1989, 152p.
- VON FRANZ, Marie-Louise
C.G. Jung et la voie des profondeurs,
Paris, La Fontaine de Pierre, 1980, 382p.
- VON FRANZ, Marie-Louise
La femme dans les contes de fées,
Paris, Ed. Jacqueline Renard,
Coll. La Fontaine de Pierre, 1991, 310p.
- VON FRANZ, Marie-Louise
L'Interprétation des contes de fées,
Paris, Albin Michel,
Coll. La Bibliothèque spirituelle, 1995,
634p.
- VON FRANZ, Marie-Louise
Nombre et temps,
Paris, La Fontaine de Pierre, 1978, 296p.
- VON FRANZ, Marie-Louise
Refelts de l'âme,
France, Ed. Entre Lacs, 1992, 264p.
- VON FRANZ, Marie-Louise
Rêves d'hier et d'aujourd'hui,
Paris, Ed. Jacqueline Renard,
Coll. La Fontaine de Pierre, 1990, 168p.
- VON FRANZ, Marie-Louise
La voie de l'individuation dans les contes
de fées,
Paris, La Fontaine de Pierre, 1985, 299p.
- WATTS, Alan
Être Dieu, Paris, Denoël/Gonthier, Coll.
Médiation, 1977, 215p.
- WEHR, Gérard
Carl Gustav Jung, Paris,
Librairie de Médicis, 1993, 543p.

WOLF, Marc-Alain

Quand Dieu parlait aux hommes : Lecture
psychologique de la Bible,
Montréal, Les Éditions Triptyque, 2004,
235p.

CAHIERS JUNGIENS DE PSYCHANALYSE

- ADLER, Gerhard : Aspects de la personnalité et de l'œuvre de C.G. Jung.
No 6, 1975, p.7-18
- AGNEL, Aimé : Introduction phénoménologique à la théorie jungienne des complexes.
No 60, 1989, p.12-24
- AGNEL, Aimé : Pensée rationnelle et pensée imaginative.
No 66, 1990, p.1-10
- AGNEL, Aimé : Un autre degré de complexité.
No 77, 1993, p.22-36
- AGNEL, Aimé : Spécificité de l'analyse jungienne.
No 80, 1994, p.25-36
- AGNEL, Aimé : La difficile mise en place du soi et de l'ombre.
No 82, 1995, p.85-96
- AGNEL, Aimé : Une subjectivité portée à son comble.
No 87, 1996, p.65-74
- AGNEL, Aimé : L'individuation : du « principe » au « processus ».
No 90, 1997, p.11-22
- AGNEL, Aimé : L'étranger familial.
No 92, 1998, p. 39-55
- AGNEL, Aimé : Le sentiment d'être librement contenu.
No 93, 1998, p.9-14
- AGNEL, Aimé : Numineux, numinosité, *numinosum*.
No 94, 1999, p.11-12
- AGNEL, Aimé : Le centre vide du mandala.
No 94, 1999, p. 81-93
- AMSELEK, Alain : Le mystère de la chair. Interrogations autour de notre « intime intimité ».
No 76, 1993, p.60-71

- AURIGEMMA, Luigi : Jung et la métaphysique.
No 98, été 2000, p.39-56
- BEEBE, John : La césure et la grâce. Réponse à la communication d'Aimé Agnel.
No 77, 1993, p.37-41
- BOUJARD, Michel : Le serpent alchimique.
No 72, 1992, p.40-51
- CACCIOLA, Roberto :
« La lumière qui brille dans les ténèbres. » Jung, le mal, l'alchimie.
No 88, 1997, p.85-96
- CAZENAVE, Michel : À la recherche de la synchronicité. Le psychoïde, l'*Unus mundus* et l'omniprésence de l'Univers.
No 29, 1981, p.8-33
- CAZENAVE, Michel : Lapsus et vérité.
No 77, 1993, p.89-102
- CAZENAVE, Michel : Jung et la modernité, une introduction.
No 80, 1994, p.95-99
- CAZENAVE, Michel : L'individuation existait-elle avant Jung?
No 90, 1997, p.53-68
- CLAUSSE, Jean : Collectif : Dossier : Les principaux textes de C.G. Jung sur l'ombre, réunis et présentés par Jean Clausse et le groupe de Vocabulaire.
No 3, 1974, p.3-15
- CLAUSSE, Jean et FOURNIOL, Lise :
Jung, Carl Gustav : Textes sur l'inconscient collectif.
No 19, 1978, p.5-65
- COLONNA, Marie-Laure :
L'androgynisme alchimique : un devenir inachevé.
No 81, 1994, p.7-18

- COLONNA, Marie-Laure :
 L'attitude alchimique.
 No 88, 1997, p.9-20
- COLONNA, Marie-Laure :
 Le héros, le sphinx et la sainte Vierge.
 No 94, 1999, p.61-76
- CONESA, Élisabeth/GUILBAULT, Dominique :
 La *nigredo*
 No 88, 1997, p.77-83
- COWARD, Harold G. :
 La confrontation de Jung avec le yoga.
 No 23, 1979, p.19-39
- E BEAUMONT, Anne :
 L'existence de l'âme.
 No 85, 1996, p.53-62
- DEVESCOVI, Pier Claudio :
 Aux origines de la pensée jungienne.
 No 86, 1996, p.95-104
- DOLGHIN, Marie-Calire :
 Jung et les *Métamorphoses*.
 No 86, 1996, p.83-94
- DOLORD-KACIREK, Suzanne :
 Le concept de libido selon C.G. Jung.
 Des *métamorphoses et symboles de la libido à L'Énergétique psychique*.
 No 26, 1980, p.1-20
- DOLORD-KACIREK, Suzanne :
 La caverne du feu.
 No 71, 1991, p.7-16
- DORLY, Claire : Les enjeux éthiques de l'autonomie psychique.
 No 90, 1997, p.69-78

- DORLY, Claire : La mort vaudou, le numineux et la phobie.
No 93, 1998, p.15-26
- DRAHON-GALLARD Martine :
Le serpent Kundalini et l'évolution de la conscience.
No 72, 1992, p.20-28
- DRAHON-GALLARD, Martine :
La lumière noire, un archétype de la femme oubliée.
No 75, 1992, p.32-43
- DRAHON-GALLARD, Martine :
L'épissure
No 78, 1993, p.17-24
- DRAHON-GALLARD, Martine :
Jung et les faits de société.
No 80, 1994, p.51-62
- DRAHON-GALLARD, Martine :
De la sensation océanique au sentiment d'être vivant.
No 84, 1995, p.65-76
- DUPLAIX, Henri : Entre candide *nigredo* et noire candeur : l'œuvre analytique.
No 59, 1988, p.38-47
- DUPLAIX, Henri : L'individuation ouvre la voie d'un humaniste autre.
No 90, 1997, p.79-89
- ESKINAZI, Marie-Claire :
La psychanalyse, une pratique alchimique.
No 88, 1997, p.33-43
- FELDMAN, Brian : L'enfance de Jung. Son influence sur le développement de la psychologie analytique.
No 78, 1993, p.59-72
- FORDHAM, Michaël : La notion de transfert chez Jung.
No 30, 1981, p.3-30

- FROMAGET, Michel : Le tétramorphe chrétien comme mandala.
No 76, 1993, p.72-84
- GAILLARD, Christian :
Wandlung.
No 71, 1991, p.53-68
- GAILLARD, Christian :
Du bon usage de la boussole.
No 84, 1995, p.35-42
- GAILLARD, Christian :
La solidarité et l'exil.
No 90, 1997, p.91-102
- GOODHEART, William B. :
La première patiente de Jung : genèse des
thèmes initiaux de la pensée de Jung.
No 86, 1996, p.41-66
- GORDON-MONTAGNON, Rosemary :
Le conflit. Combat ou danse de l'âme.
No 29, 1981, p.48-61
- GRIVET-SHILLITO, Marie-Laure :
La « participation mystique », de
l'inacceptable à l'inaccessible.
No 70, 1991, p.44-58
- GRIVET-SHILLITO, Marie-Laure :
Quand Carl Gustav Jung n'était pas encore
Jung.
No 86, 1996, p.7-20
- GRIVET-SHILLITO, Marie-Laure :
La phobie, barrière contre l'effroi.
No 93, 1998, p.33-50
- GRIVET-SHILLITO, Marie-Laure :
La synchronicité, une rêverie
épistémologique.
No 105, automne 2002, p.39-52

- GUY-GILLET, Geneviève :
Approches de l'inconscient collectif.
No 21, 1979, p.1-9
- GUY-GILLET, Geneviève :
Le roi-pêcheur. Jung parle de son père.
No 35, 1982, p.3-10
- GUY-GILLET, Geneviève :
Histoires de couples.
No 81, 1994, p.93-100
- GUY-GILLET, Geneviève :
Le désir et la peur.
No 93, 1998, p.51-58
- GUY-GILLET, Geneviève :
De l'expérience religieuse.
No 94, 1999, p.13-24
- HEYMES, Marjolaine :
La synchronicité comme émergence de
l'archétype du nombre.
No 28, 1981, p.49-63
- HUBBACK, Judith : Dépression et conjonction.
No 38, 1983, p.30-38
- HUMBERT, Élie G : Réflexion sur la dépression.
No 8, 1976, p.55-63
No 62, 1989, p.3-24
- HUMBERT, Élie G : Les choses que nous connaissons avant
que d'être nés.
No 71, 1991, p.17-18
- HUMBERT, Élie G : C.G. Jung : la double perspective.
No 74, 1992, p.82
- JULLIEN-PALLETIER, Viviane :
La phobie, création de l'extrême.
No 93, 1998, p.69-80

JUNG, Carl Gustav:

L'inconscient collectif
No 19, 1981, 65p.

JUNG, Carl Gustav :

Lettre au pasteur Walter Bernet.
No 39, 1983, p.1-8

JUNG, Carl Gustav :

Lettre sur la fonction transcendante.
No 77, 1993, p.5-7

JUNG, Carl Gustav :

De l'inconscient 1918.
No 84, 1995, p.43-64

JUNG, Carl Gustav :

Lettre à Vera van Lier-Schmidt
Ernsthausen.
No 94, 1999, p.9-10

JUNG, Carl Gustav :

Lettre à Valentine Brooke.
No 94, 1999, p.77-80

JUNG Carl-Gustav :

La situation actuelle de la
psychothérapie.
No 96, 1999, p.43-58

KUGLER, Paul :

Remarques sur les rapports de la théorie
des archétypes et du structuralisme.
No 29, 1981, p.35-47

LYARD, Denise :

Historique de la notion de symbole chez
Jung.
No 14, 1977, p.36-50

- LYARD, Denise : La relation archaïque.
No 40, 1984, p.1-19
- LYARD, Denise : C.G. Jung psychiatre.
No 86, 1996, p.21-39
- MAILLARD, Christine :
Les Sept Sermons aux Morts, une clé pour l'œuvre de Jung.
No 73, 1992, p.5-19
- MAILLARD, Christine :
C.G. Jung et la pensée allemande.
L'intégration de l'impensé : Les Sept Sermons aux Morts. (1966).
No 79, 1994, p.75-88
- MAILLARD, Christine :
De la nature à l'inconscient : Jung et le paracelsisme.
No 88, 1997, p.21-32
- MARTIN-VALLAS, François :
La dissociation dans l'œuvre de Jung.
No 78, 1993, 97-98
- MASSE, Gilbert : Les jeux de Mercure.
No 33, 1982, p.37-56
- MASSE, Gilbert : L'esprit jungien.
No 74, 1992, p.5-13
- MASSE, Gilbert : Du complexe à l'esprit. Jung et la dimension spirituelle.
No 80, 1994, p.81-94

NICOLESCU, Basarab :

Jung et la science. Histoire et perspectives d'un malentendu.

No 80, 1994, p.63-80

PALLUD, Pierre : L'idée de synchronicité dans l'œuvre de C.G. Jung.

No 28, 1981, p.1-14

PERCHERON, Suzanne :

Entretiens avec C.G. Jung.

No 6, 1975, p.19-36

REEVES, Hubert : Incursion dans le monde acausal.

No 29, 1981, p.1-7

RODET, Françoise : Le chemin du serpent.

No 72, 1992, p.29-39

ROGÉ, Émile : La correspondance Freud-Jung.

No 13, 1977, p.49-63

ROUGEULLE, Jacques :

Jung et Hermann Hesse : convergences et divergences.

No 53, 1987, p.62-79

ROUGEULLE, Jacques :

Jung, l'oeuvre d'une vie.

No 80, 1994, p.7-24

ROUGEULLE, Jacques :

Les chemins d'individuation.

No 90, 1997, p.7-10

No 46, 1984, p.20-47

SALZMANN, Monique :

La conjonction des opposés dans le travail sur l'ombre.

No 59, 1988, p.23-37

SALZMANN, Monique :

Du bon usage de la dissociation.

No 78, 1993, p.55-58

SALZMANN, Monique :

Un « cadre » pour quoi faire?

No 87, 1996, p.9-22

SCHNETZLER, Jean-Pierre :

La peur du vide.

No 73, 1992, p.34-48

SCHWARTZ-SALANT, Nathan :

La dépression d'abandon : perspective d'évolution et représentation alchimique.

No 65, 1990, p.6-24

SOLIÉ, Pierre : Inconscient collectif - Psyché objective : phylogénèse et ontogénèse, phylo-psychogénèse et onto-psychogénèse.

No 21, 1979, p.10-27

SOLIÉ, Pierre : Ouverture sur l'unité du monde.

No 28, 1981, p.15-36

SOLIÉ, Pierre : Angoisse de finitude - Angoisse d'infinitude - L'objet fétiche.

No 51, 1986, p.1-23

SOLIÉ, Pierre : Jung... par hasard et par nécessité.

No 53, 1987, p.22-44

- SOLIÉ, Pierre : Le troisième terme : une possible théorie du sujet chez Jung.
No 61, 1989, p.4-18
- SOLIÉ, Pierre : Dialogues avec Élie Humbert.
No 71, 1991, p.28-35
- SOLIÉ, Pierre : Le Plein-vidé de Jung.
No 73, 1992, p.20-31
- TARDAN-MASQUELIER, Ysé :
La religion comme expérience primordiale.
No 94, 1999, p.49-60
- THIBAUDIER, Viviane :
Genèse de la notion d'archétype dans la pensée de C.G. Jung.
No 32, 1982, p.3-12
- THIBAUDIER, Viviane :
L'enfant face à la loi dans la Bible.
No 63, 1989, p.39-50
- THIBAUDIER, Viviane/ROCKWELL, Robert :
Réponse à Winnicott.
No 78, 1993, p.93-96
- VALOIS, Raynald : La question de Dieu chez C.G. Jung.
No 73, 1992, p.60-72
- VANDENBROUCKE, Bernadette :
La capacité dissociative.
No 78, 1993, p.35-44

VON FRANZ, Marie-Louise :

C.G. Jung et les problèmes de notre temps.

No 6, 1975, p.37-46

VON FRANZ, Marie-Louise :

Psyché et matière dans l'alchimie et la science moderne.

No 9, 1976, p.1-19

VON FRANZ, Marie-Louise :

Nombre et synchronicité.

No 28, 1981, p.37-48

VON FRANZ, Marie-Louise :

Expériences archétypiques à l'approche de la mort.

No 34, 1982, p.59-79

WHEELWRIGHT, Joseph B. :

Les Types psychologiques.

No 17, 1978, p.3-24

WIART-TEBOUL, Hélène :

Angoisse de morcellement et phobie.

No 55, 1988, p.50-57

ZAPATA, Miguel : La Syzygie : une dynamique de séparation des contraires.

No 70, 1991, p.26-43

ZÉMOR, Denyse : Proximité et distance dans la relation analytique.

No 87, 1996, p.75-82

ZÉMOR, Pierre : L'individu et l'intérêt général.

No 84, 1995, p.99-106

