
JUNG ET LA PARAPSYCHOLOGIE

(Etude réalisée en 2006 par un étudiant en psychologie, qui souhaite rester anonyme)

Résumé

Ce travail de recensement aborde les réflexions du psychiatre suisse C.G. Jung à propos de la parapsychologie, lesquelles se reflètent dans ses discussions et correspondances avec des parapsychologues. Il a élaboré un ensemble théorique pour soutenir sa pratique clinique, dans lequel on peut également voir une théorie très large du psychisme humain. Cette théorie est influencée par les expériences personnelles de Jung en matière de "coïncidences significatives", et elle propose elle-même une sorte de paradigme de travail pour les parapsychologues. Je présente ce paradigme selon trois axes conceptuels propres à Jung : l'archétype, l'inconscient collectif et la synchronicité.

C'est en dégagant une formulation cohérente de ce modèle qu'on se rend compte, une fois bien compris, qu'il recouvre totalement le champ de la recherche parapsychologique. Or, les élèves de Jung ne revendiquent pas toujours ce recoupement, sauf ceux pour qui prévaut le travail transdisciplinaire. De l'autre côté, la plupart des parapsychologues méconnaissent l'œuvre de Jung et tentent de bien distinguer leurs théories des siennes, principalement en créant une ligne de partage entre phénomènes psi et événements synchronistiques. Actuellement, des convergences semblent plutôt s'établir avec la biologie de l'évolution (morphogénèse expliquée par des interactions psycho-somatiques microscopiques) et la physique quantique relativiste (très forte analogie de ses propriétés avec celles du modèle jungien).

Admettre la validité de l'approche jungienne du psi revient évidemment à associer très intimement psychologie des profondeurs et parapsychologie, et donc à appliquer cette intrication au niveau thérapeutique.

SOMMAIRE

Introduction	p.2
1^e PARTIE : LES PRINCIPAUX CONCEPTS DE JUNG	p.3
A. L'archétype jungien	p.5
B. L'inconscient collectif (<i>Unus mundus</i> ou <i>Mundus archetypus</i>)	p.9
C. La synchronicité	p.11
2^e PARTIE : LES PISTES SUIVIES PAR SES ELEVES	p.15
A. La transdisciplinarité	p.15
B. Les différences entre la parapsychologie et l'approche jungienne	p.18
C. La question de l'évolution : synchronicité et morphogénèse biologique	p.22
D. Exploitation des idées jungiennes dans la physique contemporaine	p.24
Conclusion	p.28
Bibliographie	p.30

INTRODUCTION

Le Suisse Carl Gustav Jung (1875-1961) a fondé la psychologie analytique après sa rupture avec Freud. Son érudition l'a amené à côtoyer de nombreux champs du savoir. Sa pratique l'a conduit à s'interroger sur les phénomènes dits paranormaux (ou psi) et la possibilité de les étudier scientifiquement. Les travaux de Jung ont eu une influence majeure sur les théorisations psychogènes, les modèles psychophysiques en parapsychologie et les approches psychothérapeutiques. Ses théories ne sont pourtant pas toujours connues ou comprises des parapsychologues eux-mêmes, lesquels ne s'attachent qu'à une connaissance vulgarisée des concepts-clefs de « synchronicité », d'« archétypes » ou d'« inconscient collectif », sans profiter en arrière-plan de l'œuvre considérable de cet auteur¹. Mon travail de recensement restera lui aussi incomplet et ne dispensera donc pas de la lecture de Jung et de ses disciples. Je tenterai néanmoins de constituer un ensemble d'informations cohérentes et sans parti pris sur les conceptions de Jung propres au psi, ainsi que sur les travaux qui s'en inspirent.

¹ Ainsi, dans une discussion suivant l'article de R. Morris (1987, p.159), les parapsychologues Stanford et Morris avouent finalement être handicapés par leur méconnaissance de l'œuvre de Jung et très déroutés par sa notion d'acausalité.

1^e PARTIE : LES PRINCIPAUX CONCEPTS DE JUNG

Les questionnements de Jung au sujet des phénomènes dits occultes prennent très tôt une place dans son œuvre : il consacre sa thèse de médecine, qui fera de lui un psychiatre, à « *La psychopathologie des phénomènes dits occultes* » (1902). Le gros de sa thèse est tiré de séances spirites décrites et commentées, avec une de ses jeunes cousines pour médium. Il décrit la personnalité seconde de sa cousine (visible dans cet état de médiumnité, dit hypnotique, héli-somnambulique ou dissociatif) comme la future personnalité en train de s'élaborer. Etudiant, il donnait déjà de petites conférences, dont celle du 28 novembre 1896 où son premier exposé « *Sur les limites des sciences exactes* » était une attaque véhémement contre la science matérialiste contemporaine et un plaidoyer en faveur d'une étude objective de l'hypnotisme et du spiritisme. Au cours de la discussion, Jung affirma qu'il était possible de conduire une recherche selon les méthodes des sciences exactes dans le domaine de la métaphysique². Il suivait pas à pas les résultats de la parapsychologie, menant ses propres travaux sur des thèmes voisins : sur le gnosticisme et l'alchimie, sur la psychologie et la religion, sur la méthode divinatoire chinoise du Yi King, sur le Yoga ou encore sur les mandalas, et a aussi bâti une théorie de la **synchronicité** conjointement avec le prix Nobel de physique Wolfgang Pauli (1952)³. En 1958, il est un des premiers intellectuels à élaborer une réflexion sur le phénomène ovni dans son livre *Un mythe moderne*. Dans sa correspondance, on constate aussi que Jung s'est exprimé sur les guérisons psi⁴, les psychokinèses⁵ et les ectoplasmes observés dans les séances auxquelles l'a convié le psychiatre Albert von Schrenk-Notzing⁶. L'opinion de Jung au sujet des matérialisations est plus que favorable : il tient une extension de la réalité psychique sur la matière pour possible et demande aux scientifiques de créer une nouvelle science de la parapsychologie pour résoudre ces problèmes⁷. Il a tenu des correspondances avec de nombreux parapsychologues, créant ainsi une filiation intellectuelle importante.

Certes, Jung s'est occupé de parapsychologie ; mais cela fait-il de lui un parapsychologue ? Jung a investi et fécondé tellement de domaines qu'on pourrait très simplement dire de son approche de la parapsychologie qu'elle est une *ex-cursion*, témoignant d'érudition, mais sans conséquences sur ses idées concernant les autres domaines.

Emprunter cette opinion, c'est méconnaître la vie même de Jung et les nombreux phénomènes paranormaux qui s'y inscrivent et dont il parle abondamment dans son autobiographie *Ma vie*, co-rédigée par Aniela Jaffée. Il aurait ainsi vécu plusieurs phénomènes de poltergeist ('Spuk' en allemand) : à 23 ans, il fit l'expérience d'un couteau brisé en quatre morceaux, sans que l'artisan à qui il soumit l'objet à l'analyse eut pu déterminer la cause et le moyen de la brisure. Il enverra des photographies du couteau à Rhine⁸. En 1909, après une vive discussion entre Jung et Freud, la bibliothèque de ce dernier craqua très bruyamment, à deux reprises, sans autre explication. C'est pour Jung « *un phénomène catalytique d'extériorisation* »⁹. Il rencontrera encore pendant plusieurs jours de 1916 une autre atmosphère plus qu'étrange qui précipitera l'écriture des *Sept sermons aux morts*¹⁰. En 1920, son séjour en Angleterre l'amène sur le terrain d'une maison hantée¹¹ : « *Jung passait de nombreux week-ends dans une maison*

² H.F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, Fayard, Paris, 1974, p.706.

³ Il est intéressant de noter que le travail complémentaire de Pauli et de Jung dans *Naturerklärung und Psyche*, Zurich, 1952, est considéré maintenant en Allemagne comme un nouveau paradigme (cf. *Der Pauli-Jung-Dialog und seine Bedeutung für die moderne Wissenschaft*, H. Atmanspacher & H. Primas, Springer, Heidelberg 1995), alors qu'il a été traduit en français dans deux volumes séparés : *Synchronicité et Paracelsica* (Paris, Albin Michel, 1988) pour le texte de Jung et *Le Cas Kepler* (Paris, Albin Michel, 2002) pour le texte de Pauli.

⁴ Lettre au Dr Wilhelm Bitter, Stuttgart, 17 avril 1959, in *Le divin dans l'homme*, p.483-485.

⁵ Lettre à Walter Schaffner, 16 février 1961, *Briefe zur Parapsychologie II*.

⁶ Lettre au Pr Fritz Blanke, Zurich, 10 novembre 1948, in *Le divin dans l'homme*, p. 482-483.

⁷ Voir lettres à C. Bendit du 12 novembre 1945 (*Correspondance II*, p.129 sq.) et à G. Frei du 17 janvier 1949 (*Correspondance II*, p.287). Citées dans M.-L. von Franz, *Matière et psyché*, p.333.

⁸ C'est Rhine qui avait d'abord contacté Jung (lettre du 14 novembre 1934), sur les conseils de McDougall. Ils eurent une correspondance sporadique durant les deux décades suivantes, échangeant leurs plus récents livres et exprimant fréquemment leur admiration réciproque (cf. Mansfield, *The Rhine-Jung letters*).

⁹ C. G. Jung, « *Ma vie* », *souvenirs, rêves et pensées*, Edition Folio, pp 183.

¹⁰ Voir à ce sujet : Christine Maillard, *Les sept sermons aux morts* (« de Carl Gustav Jung »), Presses Universitaires de Nancy, Nancy, 1993. Gregory Bateson s'étonnait beaucoup de ce texte et de la condition de son écriture, mais y a puisé les notions gnostiques de *Creatura* et *Pleroma*, qui ont assis son dualisme épistémologique dépassant le dualisme ontologique « cartésien » : cf. G. et M.-C. Bateson, *La peur des anges*, Seuil, Paris, 1989.

¹¹ Ces événements sont rapportés par Jung dans sa préface au livre majeur de F. Moser, *Spuk*, 1950 ; et par Aniela Jaffé dans *The Psychic World of C.G.Jung*, "Tomorrow", Spring, 1961.

*de campagne qu'un ami avait loué. Durant les nuits, il expérimenta de nombreux phénomènes de hantise de plus en plus violents, comme des coups dans les murs, des odeurs désagréables, des bruissements, et les sons d'une eau qui goutte. Ces phénomènes lui donnaient un sentiment de malaise et d'anxiété. Les incidents arrivèrent à leur apogée avec l'apparition ou la vision d'une tête de vieille femme à deux pas de Jung, sur un oreiller. »*¹² Jung au centre de trois poltergeists ? Voilà ce qui met au moins la puce à l'oreille. Car c'est sans compter sur ses autres récits de phénomènes paranormaux spontanés qui font de lui, selon le mot laudatif de François Favre, « un sujet psi de génie ». On peut alors raisonnablement penser que la parapsychologie est pour Jung plus qu'un centre d'intérêt ou qu'un défi intellectuel, mais qu'elle est l'espace transitionnel de tous ses questionnements sur lui-même et son rapport au monde.

Jung développera alors, au fil des ans, différents concepts. Ne les voulant pas systématisés mais utiles au dialogue, il les a formalisés comme un réseau de propositions qui dépasse toute tentative de définition concise. Ce qui prolonge la difficulté de ces concepts, c'est qu'ils sont tous terriblement intriqués les uns aux autres, si bien qu'il est très difficile d'isoler un concept de la compréhension de tous les autres, et de la connaissance des théories psychologiques jungiennes¹³. Ma tentative de restitution de ces concepts devra porter au plus court et au plus central, quitte à m'attarder sur ce que *ne* disent *pas* ces idées. Je commencerais par **l'archétype jungien**, composant de **l'inconscient collectif**, dont l'action parapsychologique est la **synchronicité**, sur laquelle je finirais.

¹² A. Jaffé, *Apparitions et precognitions*, p.196, traduction libre.

¹³ Pour un aperçu synthétique des théories psychologiques jungiennes, <http://www.bouddhanalyse.com/bouddhanalyse/jung/JTheory.htm>

A. L'ARCHÉTYPE JUNGNIEN

L'archétype jungien possède plusieurs définitions. « Dispositions, formes et idées dans le sens platonicien, inconscientes mais non moins actives, c'est-à-dire vivantes, qui sont présentes dans chaque psyché et qui influencent et préforment leurs pensées et leur action » (Jung, 1954). Il existe néanmoins une polysémie de l'archétype selon le point de vue à partir duquel on en parle : matrice d'images dans le champ de l'inconscient, condition de possibilité par rapport à l'expérience, structure métaphysique dans le royaume réel de l'âme¹⁴. Cette polysémie est même caractéristique : Jung lui-même a dit que celui qui n'envisagerait l'archétype que sous un seul de ses aspects n'y aurait rien compris et que, d'ailleurs, on ne peut pas le définir, mais uniquement le circonscrire¹⁵. Je vais essayer de rendre au moins certains des sens que cette notion prendra chez Jung.

L'archétype a quelque chose à voir avec les comportements instinctifs. Jung aime à rapprocher les archétypes des « *pattern of behaviour* » (motifs comportementaux) en ce qu'ils peuvent organiser des comportements à la manière des instincts. Mais, contrairement à la théorie classique des instincts (qui les considère issus d'actes individuels fréquemment répétés et, par suite, généraux), les archétypes s'appliquent aussi à des situations où tout apprentissage semble impossible. « Pensons, par exemple, à l'instinct de reproduction si hautement raffiné de la pronuba yuccasella, le papillon du yucca. Les fleurs du yucca s'épanouissent chacune pour une seule nuit. Dans l'une de ces fleurs, le papillon va chercher le pollen qu'il pétrit pour en faire une boule. Puis il cherche une seconde fleur, où il ouvre l'ovaire par une fente ; il pond ses œufs entre les ovules de la plante, puis va au style et enfonce la boulette de pollen dans son ouverture en forme d'entonnoir. Cette action compliquée, le papillon ne l'accomplit qu'une fois dans sa vie. »¹⁶ Jung ira même jusqu'à assimiler complètement instincts et archétypes, et donc à considérer leurs « effractions » comme des faits biologiques normaux n'exigeant pas une quelconque faculté supra-normale ou suprappsychique pour les recevoir¹⁷.

Jung a longtemps hésité entre deux conceptions de l'archétype. Michel Cazenave discerne deux conceptions diversifiées de cette matrice des archétypes : l'une qu'il qualifie de « lamarckienne » où les pulsions archétypiques premières seraient inséparables des images archétypes et des symboles culturels « restes de l'existence ancestrale » dans une lignée culturelle donnée ; l'autre « qu'on appellerait aujourd'hui de caractère structural » provenant, selon Jung lui-même, « des possibilités congénitales du fonctionnement psychique en général, notamment de la structure héritée du cerveau »¹⁸. Dans cette seconde version, plus consonante avec ce que dit Jung par ailleurs de la synchronicité, les archétypes « sont des connexions mythologiques, des motifs et des images qui se renouvellent partout et sans cesse, sans qu'il y ait tradition, ni migration historique. Je désigne ces contenus en disant qu'ils sont inconscients collectifs. L'archétype, en somme, serait une donnée immédiate de l'inconscient, forme en même temps que matrice, dont le dévoilement aurait pu, en effet, se faire historiquement, mais dont le fondement serait trans-historique, ou plutôt a-temporel, et dont l'enracinement se ferait par le biais de l'appareil neuro-physiologique humain. »¹⁹ Aussi faut-il insister sur le décalage des deux versions : Jung a un temps confondu l'image archétypique et l'archétype lui-même. Les images archétypiques sont en quantité infinie, mais il n'existe pas de représentation ou d'image directe d'un archétype. L'archétype ne peut se représenter de lui-même, a priori : c'est une « préforme vide ». On doit toujours garder à la conscience que ce que nous voulons signifier par "archétype" est non représentable en soi, mais a des effets qui permettent des illustrations, lesquelles sont les représentations archétypiques²⁰. Pour M.C. Combourieu²¹, l'archétype est à rapprocher d'un « organisateur psychique » (selon le concept de René Kaës), dont le rôle est de structurer et de codifier en même temps notre réel symbolique.

L'archétype a un long passé philosophique. Au point de vue philosophique, on peut rapprocher les archétypes des « Idées » de Platon, mais ils s'en distinguent par leur caractère dynamique ; ils contiennent

¹⁴ M. Cazenave, *La Science et les figures de l'âme*, p.163.

¹⁵ Hélène Kiener, « Le problème religieux dans l'œuvre de Jung », in *Cahier de l'Herne*, p.335.

¹⁶ C.G. Jung, « Instinct et inconscient », in *L'énergétique psychique*, p.97.

¹⁷ Lettre de C.G. Jung à M. Cornel du 2 février 1960.

¹⁸ G. Durand, « Jung, la psyché et la cité », in *Cahier de l'Herne*, p.457.

¹⁹ M. Cazenave, *La Science et les figures de l'âme*, p.168-169.

²⁰ C.G. Jung, « Réflexions théoriques sur la nature du psychisme » (1946), in *Les racines de la conscience*, Buchet-Chastel, Paris, 1971 p.539.

²¹ M.C. Combourieu, *Représentation du paranormal et de la télépathie dans le champ psychanalytique*, Mémoire de DEA, 1995.

une tension intrinsèque créée par des tendances opposées. Nous les retrouvons chez Bergson qui les a appelés : « les éternelles créées »²², également chez Leibniz avec les « monades » et chez Kant avec son « Ding an sich » [la chose en soi]. Mais les efforts très louables de ces deux philosophes ne nous conduisent pas au-delà de la dichotomie entre psyché et matière entérinée par la philosophie cartésienne. Kant déclare en effet le noumène inconnaissable et hors de portée de l'entendement, et Leibniz construit un modèle monadique qui va malheureusement rester loin des philosophies qui le suivront. Il faudra arriver à Jung pour redécouvrir la dimension anthropologique de l'Archétype²³.

Passons maintenant aux propositions caractérisant cette notion : tout d'abord, **l'archétype est psychoïde, c'est-à-dire à la fois psychique et physique**. Jung invente ainsi un point de vue qui le dégage des catégories ontologiques dualistes, invitant ainsi physiciens et psychologues à se rencontrer sur un même concept. La justification de la propriété psychoïde passe par celle du concept d'**Unus mundus**. Jung appelle « psychoïdes » les sphères de l'inconscient où les phénomènes psychiques se confondent avec la matière ou se transforment en elle. Ce domaine psychoïde est très proche de ce que P. Vignon et O. Costa de Beauregard appellent un « infrapsychisme » (cf. *Le Second Principe de la Science et du Temps*, p.80)²⁴.

Les archétypes semblent liés aux processus somatiques. Marie-Louise von Franz a présenté un schéma où les archétypes occupent un pôle et les processus somatiques l'autre pôle, et où l'on peut passer de l'un à l'autre soit par le domaine psychique (conscient et inconscient), soit par une voie détournée que sont les phénomènes psi.

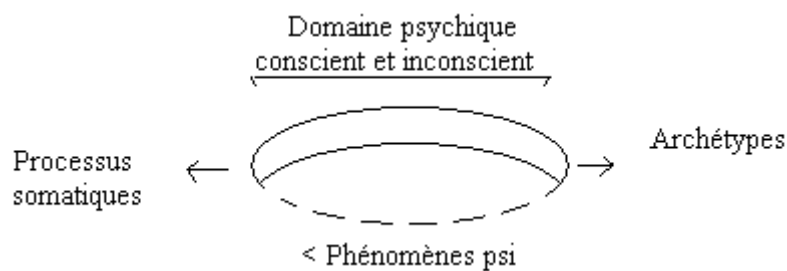


Figure 1 : Modèle des relations entre l'archétype et les modes de comportements instinctifs²⁵

Mais ce schéma ne semble pas rendre compte du caractère "psychoïde" (psycho-physique) des archétypes. A moins d'admettre que l'archétype soit *une forme biopsychique dans sa racine et neuropsychique dans sa manifestation*. Ce qui est conforme à la remarque de Jung selon laquelle on doit retrouver le phénomène psychoïde aux deux extrémités du psychisme²⁶.

Il y aurait une façon de déterminer l'absence ou la présence d'un archétype par rapport à un sujet donné. On doit pour cela d'abord considérer, comme Jung a pu le faire²⁷, que le concept d'archétype est un concept limite, hypothétique, puisque ne pouvant être appréhendé qu'au travers de ses effets. Ainsi on utilise une **technique comparative « après-coup » des effets archétypaux**, de la même manière que pour l'interprétation jungienne des rêves : on a recours à une amplification individuelle et une amplification collective des thèmes présentés pour apprendre s'ils sont archétypaux. La règle veut qu'un thème archétypal marque un grand nombre de « parallèles » ou de « relations » avec des « motifs ou figures mythiques », voire avec des « traditions mythologiques », comme s'il s'agissait d'une expression d'un « déjà-là transculturel ». Au contraire, si l'amplification ne débouche sur rien de tel, alors il n'existe au-

²² Hélène Kiener, « Le problème religieux dans l'œuvre de Jung », in *Cahier de l'Herne*, p.335-336.

²³ Ezio M. Insinna, *Synchronicité jungienne et morphogénèse biologique* (« Application à l'étude des microtubules »), 1989, Paris X.

²⁴ M.-L. von Franz, *Matière et Psyché*, p.344.

²⁵ M.-L. von Franz, « Matière et psyché du point de vue de la psychologie de C.G.Jung », 1974, in *Matière et psyché*, Bibliothèque jungienne, Albin Michel, Paris, 2002 (orig.1988), p.21.

²⁶ M. Cazenave, *La Science et les figures de l'âme*, p.188.

²⁷ « Lorsque je parle de l'atome c'est du modèle que l'on en a construit que je parle ; et lorsque je parle de l'archétype, c'est de ses représentations qu'il s'agit, jamais de la chose en elle-même qui, dans les deux cas, reste un mystère relevant de la transcendance. » C.G. Jung, *Correspondance 1950-1954*, Paris, Albin Michel, 1992, p.108.

cune raison de supposer la présence d'un archétype²⁸. Par cette méthode comparative, on applique une approche « constructive » : *Ce qui peut être considéré comme « type » à un moment donné dépend de l'étendue de notre expérience et de notre savoir. Même les systèmes les plus individuels ne sont pas absolument uniques, mais offrent des analogies frappantes et évidentes avec d'autres systèmes. C'est à partir de l'analyse comparative de nombreux systèmes que des types peuvent être découverts*^{29, 30}.

Dans le même ordre d'idée, **on peut retrouver empiriquement les archétypes**. Jung s'est toujours dit empiriste, et on retrouve les bases de la théorie des archétypes lors de l'étude des complexes par le test des associations de mots, tout à fait valable scientifiquement. De plus, Jung a réuni un très large matériel en ethnologie, histoire comparée des religions, rêves (surtout les rêves d'enfants), clinique psychopathologique, etc., à partir duquel il a pu mesurer la fréquence anormale de l'apparitions de thèmes communs entre des civilisations qui ne se sont jamais côtoyées, des religions d'époques très différentes, des délires de patients non éduqués, etc. Mais il existe encore d'autres moyens de tester la pertinence des archétypes : *Jung avait rassemblé un groupe d'élèves qui devaient se livrer à la tâche suivante : trouver des individus dans une situation relativement cruciale (après un accident, dans le cours d'un divorce, etc.), où l'on peut soupçonner l'activation d'un archétype. Etablir ensuite un horoscope de transit, consulter le Yi king, le Tarot, le calendrier mexicain, l'oracle géomantique, les rêves avant et après l'accident, etc. et rechercher alors si les résultats de ces techniques convergeaient ou non. Il se serait agi là d'un renversement, ou d'un procédé complémentaire à l'expérience classique des sciences modernes. Dans ces dernières, on répète les mêmes types d'événements pour voir si toutes les mesures coïncident. Ici, au contraire, on observerait un incident avec une multitude de techniques différentes*³¹. Ce procédé expérimental original de convergence des mesures autour d'un événement unique a inspiré des expérimentations de Pierre Janin et de l'*Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene* sur les arts divinatoires dont l'astrologie : on expérimente l'existence de corrélats symboliques de la psyché dans le monde objectif en comparant le résultat de mantiques traditionnelles, ou d'une mantique traditionnelle et d'une expertise psychologique. L'erreur de certains scientifiques est d'y avoir vu une tentative pour réhabiliter scientifiquement l'astrologie³².

Un principe économique dirige les archétypes. « D'après la règle empirique, un archétype devient actif et se fait choisir, quand un certain manque dans la sphère consciente demande une compensation de la part de l'inconscient. »³³ Ce manque est aussi nommé « situation impossible »³⁴. On parle alors de « constellation »³⁵, d'archétype en « excited state ». Cette notion exprime que la situation extérieure met en branle dans le sujet un processus psychique marqué par l'agglutination et l'actualisation de certains contenus. L'expression : « il est constellé » indique que le sujet a adopté une position d'attente, une attitude préparatoire, qui présidera à ses réactions. La constellation est une opération automatique, spontanée, involontaire, dont personne ne peut se défendre. Les contenus constellés répondent à certains complexes, qui possèdent leur énergie spécifique propre³⁶. Jung élabore également une théorie de l'énergie psychique dans laquelle les archétypes prennent la fonction de centres d'énergie psychique ; ils ont une qualité « numineuse » et quasi vivante ; ils sont susceptibles de se manifester lors de circonstances critiques, soit à la suite d'un événement extérieur, soit du fait de quelque modification intérieure³⁷. Les incidents synchronistiques sont toujours en relation avec un archétype activé³⁸. « No archetype, no synchronicity », résumera R. Morris (1987). Le manque de figures archétypiques, ainsi que la part de narration rationnelle, peuvent même être caractéristiques de l'improbabilité d'une expérience synchronistique rapportée, en en faisant une fiction non authentique³⁹. Il y a encore lieu de différencier l'archétype du sym-

²⁸ C.G. Jung, *Le divin dans l'homme* (« Lettres sur les religions, choisies et présentées par Michel Cazenave »), Albin Michel, coll. « La bibliothèque spirituelle », Paris, 1999 : Lettre au Père Bruno de Jésus-Marie, O.C.D., 5 novembre 1953, p.164-165.

²⁹ Denyse Lyard, « Jung et la psychose », in *Cahier de l'Herne*, p. 98.

³⁰ Ce type de mesure rétroactive trouve lui-même son équivalent dans la mesure en physique quantique, qui est toujours mesure d'une corrélation antérieure imprévisible. Voir ici la section II.D « Exploitation des idées jungiennes dans la physique contemporaine ».

³¹ M.-L. von Franz, *Matière et psyché*, p.264.

³² Voir l'article critiquant la position complexe d'Hubert Reeves à ce sujet : http://www.sceptiques.qc.ca/LE/Hamel_Reeves.pdf

³³ *Ibid.*, p.168.

³⁴ C.G. Jung, *Synchronicité et Paracelsica*, Albin Michel, Paris, 1988, p.42.

³⁵ germanisme que la traductrice C. Maillard, explique ainsi : *apparition d'un ordre tenu pour signifiant dans le désordre apparent des divers éléments constitutifs d'une situation donnée*. (In C.G. Jung, *Synchronicité et Paracelsica*, Albin Michel, Paris, 1988, note du traducteur p.41.)

³⁶ C.G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme*, p.184-185

³⁷ H.F. Ellenberger, p.726.

³⁸ M.-L. von Franz, « Le principe de synchronicité de C.G. Jung (1979) », in *Matière et psyché*, Bibliothèque jungienne, Albin Michel, Paris, 2002 (orig.1988), p.214.

³⁹ A. Jaffé, *Apparitions and precognition*, (« A study from the point of view of C.G.Jung's analytical psychology »), University books, New Hyde Park, New York, 1963, p.183.

bole : le symbole est l'expression sensible d'une expérience intérieure intensément vécue, l'expression de l'enrichissement de la conscience⁴⁰. De sorte qu'ici la symbolisation est secondaire : *Le symbole ne naît jamais dans l'inconscient (Plérome) mais (...) « dans le modelage personnel ». Il naît des matériaux bruts de l'inconscient et il est consciemment modelé et exprimé*⁴¹.

Un archétype n'est jamais loin d'un autre. *Les Chinois diraient que, si vous tirez une racine d'herbe, vous ferez toujours venir la prairie toute entière ; et c'était ce que Jung appelait la loi de contamination des archétypes.*⁴² Les archétypes sont à la fois semblables et différents entre eux, comme dans un état de superposition, car il existe toujours un récit, un mythe, une légende, un conte, qui tisse une relation entre deux archétypes. Franz propose de croiser une forme de la « théorie des champs » avec une forme de la « théorie du chaos » pour expliquer cette contamination : dans une perspective où « l'inconscient est un champ dans lequel les points excités sont les archétypes et où on peut définir des relations de proximité »⁴³, l'archétype aurait une propriété semblable à celle des « attracteurs mathématiques »⁴⁴. Il n'est pas choisi intentionnellement mais suggère ou attire le choix⁴⁵, en formant des « zones de capture ». Il existe également une **loi d'ubiquité** des archétypes, qui dit que, lorsqu'un archétype est activé chez un individu, il peut être en fait activé chez plusieurs individus à la fois, de façon holistique ou non-locale.

Il serait fastidieux de produire une liste des archétypes. Il existe de telles listes, mais cela demande d'affiner le concept de thème archétypique. En effet, *si votre vieux père sage meurt, cet événement se réfère à trois archétypes, peut-être à des degrés variables, dépendant des circonstances*⁴⁶. On peut seulement relever l'utilisation faite en parapsychologie de l'archétype du *Trickster* ["escroc"]⁴⁷. Deux des archétypes majeurs sont le Soi et l'*Unus mundus*. Ils peuvent être considérés l'un par rapport à l'autre dans la même relation et avec les mêmes propriétés que le « Zéro » et le « Un »⁴⁸. Sur la fin de sa vie, Jung a cherché à comprendre les mathématiques en lien avec ses autres théories : il a été ainsi amené à définir le nombre comme *l'archétype d'un ordre devenu conscient*⁴⁹. Franz a tenté d'approfondir ces intuitions en faisant du nombre *une quantité et une manifestation énergétiquement qualitative et spécifique du continuum unitaire, ce qui équivaut à l'Unus Mundus*⁵⁰, réunissant les deux attributs d'ordre et de sens.

En résumé : l'archétype jungien

L'archétype est à la fois une construction théorique amphibie (psycho-physique, dite « psychoïde » par Jung), et une découverte empirique transdisciplinaire due à la comparaison de plusieurs domaines de savoirs. Les archétypes ne sont pas représentables *a priori*, mais forment un réseau de représentations qui se contaminent entre elles, et constituent, par leur ubiquité, l'ensemble dit « **inconscient collectif** » s'opposant à l'inconscient personnel. Quand l'archétype s'active – on dit qu'il « *constelle* » – par compensation inconsciente d'un manque ou d'une impossibilité dans la sphère consciente, il peut se produire des phénomènes **synchronistiques**.

⁴⁰ C.G. Jung, « Lettre au Dr Kurt Plachte, Kiel, 10 janvier 1929 », in *Le divin dans l'homme*, p.149.

⁴¹ C.G. Jung, « Lettre au Dr Kurt Plachte, Kiel, 10 janvier 1929 », in *Le divin dans l'homme*, p.152.

⁴² M.-L. von Franz, *La psychologie de la divination* (« Le hasard signifiant »), Payot, « Poiesis », 1986, troisième conférence, p.81.

⁴³ *Idem*.

⁴⁴ dits aussi « étranges » : ils rendent compte de l'ensemble des trajectoires de certains systèmes chaotiques en révélant une contrainte cachée, un ordre vers lequel ils tendent. Insinna exploite ces découvertes de la théorie du chaos et des systèmes dynamiques dans son étude des interactions psyché-matière en y voyant des facteurs purement transcendants.

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ R. Morris, 1987, p.154.

⁴⁷ Lutz Müller, *Psi und der Archetyp des Tricksters*, www.lutz-mueller.de/psi

⁴⁸ Voir sur cette thématique Richard Sünder, www.pansiemotique.com

⁴⁹ C.G. Jung, *Synchronicité et Paracelsica*, Albin Michel, Paris, 1988, p.57.

⁵⁰ M.-L. von Franz, « Symboles de l'unus mundus (1968) », in *Matière et psyché*, p.67.

B. L'INCONSCIENT COLLECTIF (Unus Mundus ou Mundus archetypus)

Jung appelle inconscient collectif une couche de l'inconscient distincte de l'inconscient personnel. Nous sentons que les contenus de l'inconscient personnel appartiennent à notre âme ⁵¹ ; ceux de l'inconscient collectif au contraire paraissent étrangers et semblent venir du dehors ⁵². Les contenus de l'inconscient collectif peuvent influencer l'organisation de l'inconscient personnel, autant dans le sens d'une mise en ordre que de l'irruption d'un désordre. De ce fait : Nous ne devons nous représenter l'inconscient collectif ni comme ordre ni comme désordre. L'expérience montre l'existence des deux. C'est pourquoi, en présence d'une conscience désordonnée, l'ordre peut venir de l'inconscient et, inversement, avec un cosmos de conscience trop étriqué, on peut assister à une irruption du chaos inconscient ⁵³. L'activité de l'inconscient collectif peut être perçue dans le sens d'un lien horizontal permanent entre tous les hommes : tout contemporain normal qui n'a pas, plus que de coutume, pris conscience de lui-même est lié à son entourage par tout un système de projections inconscientes ⁵⁴. Cette idée, issue de la notion de « participation mystique » de Lucien Lévy-Bruhl, sera reprise par le physicien Pascual Jordan dans sa conception de la télépathie.

L'inconscient collectif est omniprésent. L'inconscient collectif n'est pas seulement – selon la définition fréquente qu'en a donnée Jung – une structure psychique innée identique chez tous les humains, mais il est encore, ainsi que Jung l'a également souligné, « un continuum omniprésent, un présent sans étendue. Quand en un point A se produit un événement qui touche ou affecte l'inconscient collectif, cet événement s'est du même coup produit partout à la fois ». C'est là-dessus que repose par exemple l'étonnant parallélisme de l'évolution des styles dans les arts chinois et européens, ou le surgissement simultané de la même idée chez deux chercheurs qui travaillent de façon tout à fait indépendante l'un de l'autre, comme cela s'est produit fréquemment dans l'histoire de la science ⁵⁵. Cette omniprésence de l'inconscient collectif (due à l'**ubiquité des archétypes**) lui octroie un des attributs – l'espace extérieur – qui définit l'objectivité ; l'inconscient collectif est donc une « **psyché objective** ». Selon la physique, il y aurait dans un tel cas « un espace inconscient absolu dans lequel un nombre infini d'observateurs contemplent le même objet ». Mais si l'on se place du point de vue complémentaire de la psychologie des profondeurs, « il y aurait aussi un observateur (situé dans l'inconscient), qui contemplerait une infinité d'objets ». Cet observateur unique est ce que Jung appelle le Soi, qui cherche à se réaliser en chaque individu ⁵⁶.

L'inconscient collectif porte une idée d'unité universelle. Plus Jung s'efforçait de donner une définition scientifique de l'inconscient, plus il se rendait compte que ce royaume semblait contenir toute la réalité, celle psychique aussi bien que celle physique ⁵⁷. Émerge ensuite l'idée que l'inconscient collectif est peut-être aussi un inconscient cosmique qui ne saurait être détaché de la totalité de l'univers dans son ensemble ⁵⁸. C'est que, parmi les contenus de l'inconscient collectif, les plus remarquables sont les archétypes. Métaphysiquement, il existe donc un monde archétypal, **Mundus archetypus** (synonyme de **Unus Mundus**) : c'est le monde en tant qu'unité avant sa création et son accession à la conscience, un monde potentiel qui constitue l'origine éternelle et première de toute existence empirique ; au sens psychologique : l'inconscient collectif (cf. *Mysterium Conjunctionis* II, § 414 sqq.). L'inconscient collectif absorbe aussi la notion de psychoïde, propriété prêtée aux archétypes d'être le *Tertium comparationis* (troisième terme d'une comparaison), terrain de jonction entre la psyché donatrice de sens et le monde extérieur, physique certes mais aussi social. Assurément, cette notion de tiers, tout comme celle d'inconscient collectif, prête à bien des équivoques et l'on pourrait penser qu'elle accentue encore le panpsychisme psychanalytique. Jung en fait, grâce à cette notion, dépsychologise si l'on peut dire la psyché : elle n'est plus phénomène subjectif inscrit dans le petit devenir d'une douillette libido ; elle débordé nos rêves, nos fantasmes parce qu'elle manifeste un accord qui transcende sa localisation causale ⁵⁹. Pour H. Atmans-

⁵¹ Par « âme », Jung conçoit « une intelligence indépendante du temps et de l'espace », cf. H.F. Ellenberger, p.707.

⁵² C.G. Jung, « Fondements psychologiques de la croyance aux esprits », in *L'énergétique psychique*, p.244-245

⁵³ C.G. Jung, « Lettre au Dr Kurt Plachte, Kiel, 10 janvier 1929 », in *Le divin dans l'homme*, p.150.

⁵⁴ C.G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme*, p.230.

⁵⁵ M.-L. von Franz, « Psyché et matière dans l'alchimie et la science moderne », in *Cahier de l'Herne*, p.257-258.

⁵⁶ Lettre à W. Pauli, *Correspondance I, op. cit.*, p.223, cité par M.-L. von Franz, « Sens et ordre », 1979, in *Matière et psyché*, p.329.

⁵⁷ E.M. Insinna, p.6.

⁵⁸ M. Cazenave, *La Science et les figures de l'âme*, p.192-193.

⁵⁹ Gilbert Durand, « Jung, la psyché et la cité », in *Cahier de l'Herne*, p.459.

pacher, c'est donc un modèle psychophysique **neutre**. L'inconscient collectif subit aussi les effets de la loi de contamination des archétypes, en ce que l'*Unus Mundus* est une multiplicité unifiée, une séparation en parties et une unicité en même temps ⁶⁰.

En résumé : l'inconscient collectif (*Unus Mundus* ou *Mundus archetypus*)

L'inconscient collectif est un inconscient partagé par tous les hommes et un lieu d'échange permanent. En postulant l'existence de cet inconscient, Jung a voulu placer le psychisme collectif au niveau d'un ordre, voire d'une substance *neutre*, d'un *Unus mundus qui gomme à jamais la césure historique et ethnocentrique entre psychologique et sociologique* ⁶¹. Cette vision d'une « *psyché objective* », ensemble d'infrastructures psychoïdes dont les noyaux sont les **archétypes**, débouche sur deux concepts métaphysiques homologues : l'un psychique qui est le mandala, l'autre parapsychologique qui est la **synchronicité** ⁶².

⁶⁰ M. Cazenave, *La science et les figures de l'âme*, p.189.

⁶¹ Gilbert Durand, « Jung, la psyché et la cité », in *Cahier de l'Herne*, p.459.

⁶² M.-L. von Franz, *Matière et psyché*, p.57.

C. LA SYNCHRONICITE

On peut définir une synchronicité relative suite à la définition économique des archétypes : *qu'un archétype, facteur de structuration subjective et objective chargé d'un potentiel énergétique, se « constelle » signifie pour Jung qu'il est activé et se manifeste par des effets, subjectifs et objectifs, dont la coïncidence constitue précisément le phénomène de la synchronicité*⁶³. Mais il faut bien dissocier cette définition d'une explication causale : une fois pour toute, l'archétype n'est pas cause de la synchronicité⁶⁴. Jung dissocie donc la synchronicité en deux éléments : **1. une image inconsciente vient à la conscience, de manière directe (littérale) ou indirecte (symbolique) par la voie du rêve, de l'inspiration soudaine ou du pressentiment ; 2. avec ce contenu psychique vient coïncider un fait objectif. On peut s'étonner aussi bien de l'un et de l'autre**⁶⁵.

Franz critiquera cette définition, en ce que le second « fait objectif » passe lui aussi par un filtre psychique (la perception) : *"Si nous voulions formuler cela avec exactitude et de façon scientifique, nous dirions que la synchronicité n'est pas la simple coïncidence d'un état intérieur et d'un état extérieur car, comme je l'ai déjà dit, l'état extérieur, l'événement extérieur, ne peut être perçu en tant que tel. Il passe d'abord par le filtre de notre existence psychique. C'est pourquoi nous devons dire, si nous voulons le formuler scientifiquement : il s'agit, dans la synchronicité, de la coïncidence ou de la simultanéité de deux états psychiques, et notamment d'un état psychique normal, qu'on peut suffisamment expliquer, et d'un autre état, qui ne connaît aucune relation causale avec le premier, qui est un événement critique acasual et dont l'objectivité ne peut être vérifiée qu'a posteriori*⁶⁶." Cette définition reprise par Franz réfute la critique de J. Palmer (2005) qui dit que la synchronicité de Jung ne concerne pas les phénomènes télépathiques supposant deux états subjectifs. Mais la synchronicité reste difficile à définir : paradoxalement, on peut aussi dire que la synchronicité est la coïncidence de deux états objectifs : l'un psychique issu de la « psyché objective » et l'autre physique, propre au monde macrophysique. Finalement, une définition très large de la synchronicité la place en tant que « *corrélacion holistique entre des paires compatibles aux propriétés incompatibles* »⁶⁷.

Il faut extraire la synchronicité de toute relation causale : on ne peut parler de synchronicité que lorsque toute cause est exclue. Jung insistait bien sur ce point pour ne pas voir de la synchronicité partout. *Comment donc pouvons-nous lire des messages de sens dans les événements synchronistiques, sans tomber pour autant dans des idées superstitieuses ou magiques absurdes ? Les vieux alchimistes distinguaient entre une imaginatio vera et une imaginatio phantastica, ce que Jung amplifie en soulignant le contraste entre « l'amplification nécessaire » ou « l'imagination disciplinée » et l'association arbitraire*⁶⁸. Le critère dégagé par Jung est celui de l'**impensabilité** : *il n'est correct de conclure à l'acausalité que dans les cas où l'existence d'une cause n'est même pensable*⁶⁹. Mais lui-même n'est pas satisfait de cette notion, et tente de la préciser. L'impensabilité devient le critère d'une coïncidence pour laquelle on peut exclure le simple hasard, car sa probabilité d'occurrence est très faible. L'impensabilité est aussi une impossibilité d'expliquer causalement des événements, alors qu'un ordre semble s'y manifester. *L'« impossibilité d'expliquer » ne réside pas dans le simple fait que la cause est inconnue, mais en ce qu'une cause quelconque n'est même pas pensable avec les moyens de notre entendement. C'est nécessairement le cas lorsque l'espace et le temps perdent leur sens, en d'autres termes quand ils sont devenus relatifs car, dans ces conditions il n'est plus possible d'établir l'existence d'une causalité ni même de penser celle-ci puisqu'elle présuppose le temps et l'espace*⁷⁰. Il est à la fois fait ici appel à un effet non-local (dans l'espace ou dans le temps) et à une définition de la causalité impliquant une localité spatio-temporelle⁷¹. A d'autres endroits, Jung suggère la présence d'un *tertium comparationis* différenciant les coïncidences fortuites des coïncidences significatives, et reposant sur des données psychoïdes : les archéty-

⁶³ C.G. Jung, *Synchronicité et Paracelsica*, Albin Michel, Paris, 1988, note du traducteur p.41.

⁶⁴ Ce dont Arthur Koestler, propageant l'idée de la synchronicité dans son livre *Les racines du hasard*, a accusé Jung, qui s'en défendait, cf. M.-L. von Franz, *Matière et psyché*, « Le principe de synchronicité de C.G. Jung » (1979), p.232.

⁶⁵ C.G. Jung, *Synchronicité et Paracelsica*, Albin Michel, Paris, 1988, p.49.

⁶⁶ M.-L. von Franz, *Matière et psyché*, « Matière et psyché du point de vue de la psychologie de C.G. Jung » (1974), p.36.

⁶⁷ H. Primäs, "Synchronicität und Zufall", *Zeitschrift für parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 38, N. 1/2, 1996, p.83.

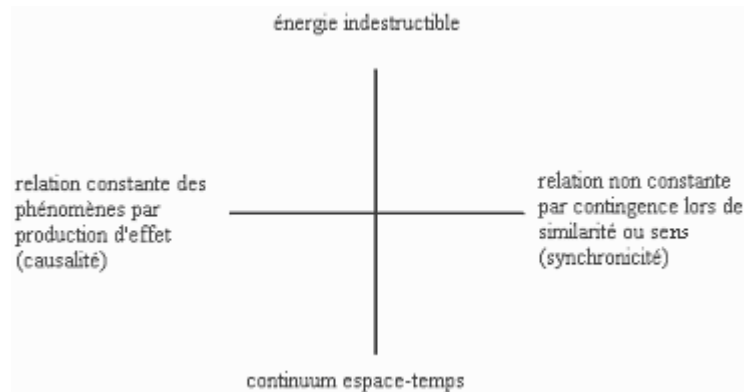
⁶⁸ M.-L. von Franz, *Matière et psyché*, « Quelques réflexions sur la synchronicité » (1984), p.262.

⁶⁹ M.-L. von Franz, *Matière et psyché*, « Sens et ordre » (1979), p.351.

⁷⁰ M.-L. von Franz, *Matière et psyché*, « Sens et ordre » (1979), p.351.

⁷¹ Cette terminologie peut prêter à confusion. Le but de la science est d'abord de trouver des déterminations, *quelles qu'elles soient*. Ensuite, l'on entend habituellement par causalité le fait qu'une cause engendre des effets postérieurs, le signal ne pouvant aller plus vite que la lumière. C'est en ce sens que Jung entend la causalité. Et le fait est que la physique quantique relativiste moderne met en évidence d'autres types de détermination, dont certains peuvent être qualifiés de non locaux.

pes. Les archétypes sont des moyens (d'une fin) et non des causes (d'un effet). *Sans doute sont-ils concomitants aux processus causaux, c'est-à-dire « portés » par ceux-ci, mais ils en dépassent en quelque sorte le cadre, d'une manière qu'on peut qualifier de transgressive, en tant qu'ils ne sont pas nettement et exclusivement constatés dans le domaine psychique seul, mais peuvent aussi bien apparaître également dans des circonstances non psychiques*⁷². Avec Wolfgang Pauli, Jung a proposé la quaternité suivante, comme **principe de base pour une nouvelle science de la nature**⁷³ :



On peut aussi définir une synchronicité générale : Jung caractérisait en effet les événements synchronistiques comme des « actes de création dans le temps » et parlait d'une *creatio continua* ("création continue") existant depuis toujours ou d'un arrangement se répétant sporadiquement et qu'il était impossible de déduire d'un antécédent établi. « *Il faut comprendre la notion de creatio continua non seulement comme une suite d'actes de création suivis, mais aussi comme l'éternel présent d'un unique acte de création...* » Comme l'écrit Jung à la fin de son traité sur la synchronicité, les événements synchronistiques ne semblent constituer qu'« un cas particulier au sein d'un arrangement général acausal », comme un principe naturel⁷⁴. Cet ordre acausal suppose que les phénomènes acausaux sont courants, même en l'absence d'observateur (Jung proposait plutôt de parler d'une « identité » – ou d'une « conformité » – quand aucun observateur n'est présent lors d'un événement synchronistique pour en constater le sens⁷⁵). La **contingence psychophysique** de l'*Unus Mundus* est donc ici supposée en arrière-plan.

Mais une chose n'est pas claire : l'exclusion de la causalité n'implique pas celle d'un déterminisme temporel. Les synchronicités montrent seulement que le temps ne va pas nécessairement du passé vers le futur. On peut certes opposer la synchronicité à la synchronie classique, qui suppose une cause commune à deux effets simultanés. Mais quel est alors ici le déterminant physique ou le type de détermination à l'œuvre ? Pour Jung, il s'agit d'une coïncidence significative relevant d'une logique complémentariste. François Favre prête, lui, au déterminisme spatial le rôle d'organisateur *imaginaire* dans la synchronicité générale⁷⁶. Marie-Louise von Franz fait, elle, appel à la transcendance d'une création « ex nihilo », l'émergence spontanée de quelque chose d'entièrement nouveau⁷⁷. Quoi qu'il en soit, il ne faudrait pas céder à la facilité en postulant qu'avec la synchronicité générale les synchronicités relèveraient d'un arrangement a priori qui se passerait de toute explication⁷⁸. Ce que nous apprend au contraire la synchronicité générale, c'est que la catégorie du temps n'est pas absolue, qu'il existe des ordres où le temps avance à l'envers, ou bien est fixé, « mis en suspens », tandis que se produisent des actes de création et d'organisation. Michel Cazenave remarque que *la notion de contingence nous amène à poser l'idée, contenue dans celle des actes de création dans le temps, que la synchronicité serait la manifestation d'un*

⁷² M. Cazenave, *La science et les figures de l'âme*, p.157.

⁷³ M.-L. von Franz, *Matière et psyché*, « Quelques aspects historiques concernant l'hypothèse du principe de synchronicité de Jung », Conférence non publiée lors d'un congrès à Garmisch-Partenkirchen sur le problème de l'espace-temps, p.194.

⁷⁴ M.-L. von Franz, *Matière et psyché*, « L'expérience psychologique du temps » (1978), p.143.

⁷⁵ M.-L. von Franz, *Matière et psyché*, « Le temps – flux et silence » (1981), p.115.

⁷⁶ Ce qui prolonge une réflexion de Jung : « L'espace physique n'est pas simplement une donnée, c'est aussi une fonction psychique sous certaines conditions. On pourrait le dire psychiquement contractile. » Lettre du 10/1/1939 à Pfarrer Fritz Pfäfflin, C.G. Jung, *Briefe zur Parapsychologie I*, Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie.

⁷⁷ M.-L. von Franz, *Matière et psyché*, « Une contribution au débat sur l'hypothèse de la synchronicité de C.G. Jung » (1983), p.244.

⁷⁸ M. Cazenave, *La science et les figures de l'âme*, p.159.

non-temps qui **créerait un non-temps dans le temps**⁷⁹. Conception difficile, mais qu'il est nécessaire de poser au départ, faute de quoi l'édifice tout entier s'écroulerait⁸⁰. Il rattache l'hypothèse jungienne à un espace de jeu idéal où le croisement de la causalité et de l'a-causalité ferait sourdre la créativité et la liberté⁸¹.

La théorie de la synchronicité a entraîné nombre de malentendus. Il est toujours difficile de vouloir parler de la synchronicité dans la mesure où, par rapport à l'œuvre proprement scientifique de Jung, c'est sans doute le domaine où il est, de prime abord, le plus facilement suspect de mystique, quand on ne parle pas franchement de magie⁸². Différents élèves de Jung ont également discuté de la synchronicité dans des livres, comme Aniela Jaffé dans *Themen bei C.G. Jung ou Der Mythos vom Sinn im Werk C.G. Jungs*. Malheureusement, l'auteur fait concorder chez Jung l'« ordre acausal » avec le « sens préexistant », ce qui ne correspond pas à la pensée de Jung. Pour Jung, le « sens » semble en effet exister a priori dans la nature, et ne peut être créé par l'homme que dans la mesure où sa conscience revêt une importance cosmogonique. Ceci ne concerne pas seulement le sens mais tous les événements de la nature⁸³. L'ordre acausal se différencie de « l'harmonie préétablie » de Leibniz et de concepts plus anciens comme les formes de la sympathie (correspondance, harmonie), les notions de microcosme-macrocosme, d'âme du monde, ou encore la théorie des signatures⁸⁴. Certains parapsychologues s'y sont trompés : ainsi, en accord avec John Beloff, Braude affirme que les connexions significatives mentionnées lors d'incidents synchronistiques n'auraient un sens qu'au sein d'une cosmogonie dans laquelle la nature serait en quelque sorte une pièce artisanale, une œuvre d'art, ou un drame organisé, qui renverrait encore à une explication causale (prima causa). Cette approche, selon Braude, relèverait d'une « grossière théologie anthropomorphe ». Il s'agit pourtant ici de ce que Braude projette lui-même dans son argumentation ; ce qui brille en effet derrière les événements synchronistiques n'est pas un Deus faber judéo-chrétien (prima causa), mais bien un arrangement sans cause et un Etre que Jung définit comme un « savoir absolu », qu'on pourrait en quelque sorte assimiler à un arrière-plan du monde, tel qu'il est postulé aujourd'hui par de nombreux physiciens et qui a très peu de rapport avec un « Dieu » théologique. Il semble néanmoins très difficile de distinguer ce que pourrait être une explication non-causale. Il faut certes supposer un déterminisme, mais lequel ? Ainsi, de nombreux parapsychologues ont reproché à Jung de défendre une idée « naïve » de la causalité, parce qu'il écarte l'idée d'une causalité ayant un effet rétroactif dans le temps, d'une causa finalis (Beloff) ou encore d'une détermination "spatiale" (« Formative Causation » de R. Sheldrake, supportée par un champ morphogénétique). Jung ne défendait pas – comme l'écrit Braude – l'idée réfutée par Hume qu'il devrait y avoir entre la cause et l'effet une sorte de « colle » matérielle. Braude oublie également de mentionner le fait qu'il n'existe pas de consensus à l'heure actuelle parmi les philosophes quant à la définition de la causalité. Jung a simplement supposé la même chose que presque tous ses contemporains physiciens : **au sein d'un continuum physique d'espace-temps, la causalité implique une interactio démontrable.** Toute autre implication signifie pour Jung une surinterprétation de la notion de causalité, ce qui revient à une *contradictio in adiecto*⁸⁵.

La démontrabilité de la synchronicité de Jung et Pauli suscite encore des problèmes. Par cette théorie de la synchronicité, ils essayaient de rendre compte d'un certain nombre de phénomènes irréguliers et, par suite, imprévisibles. Jung chercha à en faire une démonstration statistique : son choix se porta sur la vieille tradition astrologique des constellations de mariage, faites des conjonctions Soleil-Lune et Mars-Vénus. Cette tradition reflète en effet, sous une forme projetée, la croyance que le mariage est lié à une constellation archétypique à l'arrière-plan psychique (projeté en l'occurrence dans le ciel)⁸⁶. Il essayait donc de démontrer une coutume par le biais d'un fait irrécusable, le mariage. (Cela inspira beaucoup Pierre Janin qui tenta de monter une expérience prouvant d'autres croyances astrologiques en les corrélant avec des expertises psychiatriques.) Ses premiers résultats étaient incroyablement significatifs, mais Jung se méfia. Revenu de sa griserie et rendu sceptique, il répéta l'expérience avec un second faisceau d'horoscopes, et cette fois le résultat fut beaucoup moins convaincant. Ainsi le premier bilan avait été vraisemblablement, lui aussi, un hasard significatif, c'est-à-dire un phénomène de synchronicité ! L'archétype de la conjonction ou du mariage (en l'occurrence, celui de la psyché et de la matière) était dans l'âme de Jung en excited state. L'expérience avait suscité en lui un extraordinaire intérêt émotion-

⁷⁹ Ou encore, « un ordre qui se manifeste dans le temps, mais qui ne serait en relever ». M. Cazenave, *La science et les figures de l'âme*, p.169.

⁸⁰ M. Cazenave, *La science et les figures de l'âme*, p.160.

⁸¹ M. Cazenave, *La science et les figures de l'âme*, p.212.

⁸² M. Cazenave, *La science et les figures de l'âme*, p.149.

⁸³ M.-L. von Franz, *Matière et psyché*, « Le principe de synchronicité de C.G. Jung » (1979), p.229.

⁸⁴ E.M. Insinna, p.30.

⁸⁵ M.-L. von Franz, *Matière et psyché*, « Une contribution au débat sur l'hypothèse de la synchronicité de C.G. Jung » (1983), p.239.

⁸⁶ M.-L. von Franz, C.G. Jung. *Son mythe en notre temps*, Buchet-Chastel.

nel et le trickster lui avait en conséquence servi un résultat statistique qui s'était révélé positif à un degré surnaturel. La réalité du phénomène synchronistique était ainsi devenue une nouvelle fois manifeste, mais il était évident que sa « démonstration » statistique était totalement remise en question⁸⁷. L'archétype du trickster auquel on fait ici appel est devenu par la suite un symbole de l'élusivité des phénomènes psi, des « ruses de l'inconscient ». Il montre ici l'influence de l'expérimentateur dans sa tentative de démontrer un phénomène synchronistique. D'où l'aspect instable, et donc systématiquement paradoxal, de la preuve. Pourtant, l'idée de Jung n'est pas mauvaise au départ : le mariage réalisé entre deux individus est un fait irrécusable ! En tentant de démontrer la corrélation entre des signes astrologiques et la fréquence des mariages de couples où l'homme a comme signe astrologique Mars et Venus, l'expérience de Jung pourrait très bien passer pour une expérience de parapsychologie scientifique. Mais des savants comme Hubert Reeves ont mécompris l'expérience astrologique de Jung : *Jung démontre lui-même*, écrit-il, *que la statistique ne fonctionne pas dans ce domaine mais qu'elle est au contraire « truquée » par la synchronicité*⁸⁸. Reste évidemment à savoir si ce problème est spécifique à l'astrologie, en tant que forme de savoir trop imaginaire, trop sujette à projection, ou si tout dans le domaine de la parapsychologie échappe de la même manière à l'objectivation statistique. Reeves, dont la spécialité est la cosmologie, considère que des énigmes comme l'expérience du pendule de Foucault, la lueur fossile, la constance des lois de la physique ou le paradoxe d'Einstein, Podolsky et Rosen⁸⁹ sont des synchronicités puisqu'il s'agit de « corrélations non-locales »⁹⁰. Ce qui ne recoupe pas la définition d'un parapsychologue comme von Lucadou, qui voit dans la synchronicité une « corrélation non-locale significative dans des systèmes vivants ». Favre réconcilie les deux points de vue en affirmant que la matière dite inerte est en fait toujours vivante puisque le monde n'a cessé de se complexifier localement et que l'on se saurait donc trouver de ligne de démarcation pertinente en termes de complexité entre ce qui voudrait et ce qui ne voudrait pas. Favre défend ainsi une métaphysique animiste⁹¹.

En résumé : la synchronicité

La synchronicité est un principe acausal expliquant la coïncidence d'événements psychiques et/ou physiques. Cette coïncidence doit pouvoir être distinguée du hasard par son *impensabilité*, et l'ordre qu'elle manifeste doit échapper à toute explication causale, qui implique une reproductibilité aveugle. Pour distinguer une coïncidence fortuite d'une coïncidence significative, il est nécessaire de se placer dans une logique complémentariste et de se baser sur les données psychoïdes des **archétypes**. Un ou plusieurs archétypes constellés vont transgresser les processus causaux et pourront expliquer la nature apparemment acausale des phénomènes. La synchronicité peut être considérée comme le cas particulier d'un arrangement général tel que l'*Unus Mundus*, où la *contingence psychophysique* permet des actes de création dans un non-temps. Les propriétés particulières des phénomènes synchronistiques impliquent des paradoxes quant à leur démontrabilité scientifique (en particulier statistique). En forgeant ce terme, Jung essayait d'inventer un « Tao » occidental⁹², un principe métaphysique autonome⁹³.

⁸⁷ M.-L. von Franz, *C.G. Jung. Son mythe en notre temps*, Buchet-Chastel.

⁸⁸ M.-L. von Franz, *Matière et psyché*, p.341.

⁸⁹ H. Reeves, in *La synchronicité, l'âme et la science*.

⁹⁰ La physique quantique relativiste moderne met à la fois en évidence des relations "anti-causales" (bradyons remontant le temps) et des relations "non causales" (tachyons obéissant à un déterminisme spatial supra-lumineux). Un "effet non local" peut aussi bien être dû à une détermination bradyonique indirecte (fermions réels zigzaguant dans le temps, qui expliquent le psi selon Costa de Beauregard) qu'à une détermination tachyonique directe (bosons virtuels du genre espace dans les interactions microphysiques). La question controversée chez les physiciens, et soulevée entre autres par Reeves, est de savoir s'il existe des tachyons à l'échelle macrophysique. La théorie les autorise, mais les expériences ne font pas l'unanimité. Ce qui est sûr, c'est qu'ils ne transportent pas d'information.

⁹¹ Correspondance personnelle, 2004-2006.

⁹² C.G. Jung, *über die Grundlagen der analytischen Psychologie*, 1981, *Gesammelte Werke*, 18, p.70.

⁹³ Selon H. F. Etter, *La synchronicité, l'âme et la science*, p.145.

2^e PARTIE : LES PISTES SUIVIES PAR SES ELEVES

A. LA TRANSDISCIPLINARITE

Aniela Jaffé a été une des principales collaboratrices de Jung et même sa secrétaire ; elle éprouvait comme lui un grand intérêt pour la parapsychologie et s'offusquait que les scientifiques ne la prennent pas plus en compte. Dans un recueil d'articles (1979) sur le thème de « La fascination à travers les superstitions et la parapsychologie », elle écrivait : « *La parapsychologie comme science n'exerce aucune fascination et n'a rien à voir avec les superstitions. Au contraire, on pourrait la considérer justement comme une arme efficace et reconnue contre la crédulité et les excès de l'occultisme.* » Son livre sur les apparitions et les précognitions (traduit sous divers titres) est basé sur l'étude de lettres envoyées par les lecteurs du *Schweizerischer Beobachter* de 1954 et 1955. Après plusieurs articles de vulgarisation sur les rêves prophétiques, les coïncidences, les prémonitions, les apparitions, etc., une question était posée aux lecteurs : ont-ils vécus de semblables expériences et voudraient-ils les rapporter ? 1 200 réponses contenant 1 500 récits furent reçus. A la manière des débuts de la recherche anglaise de la SPR, Aniela Jaffé fait ensuite une sélection et une analyse du matériel. Elle conclura que : « *La parapsychologie et la psychologie analytique ont ensemble la noble tâche d'agir comme un pont entre l'extérieur et l'intérieur. A travers les résultats de leur recherche, ils sont capables d'offrir des preuves concrètes de la nature unitaire du monde.* »⁹⁴ Elle a encore contribué à faire connaître les vues de Jung sur les phénomènes paranormaux par des articles ou encore en co-rédigeant sa biographie.

Michel Cazenave (né en 1942), philosophe, écrivain, coordonnateur de programmes sur France Culture, présida longtemps le Groupe d'études C.G. Jung de Paris et organise toujours la publication d'œuvres de Jung et de ses disciples. On lui doit la direction d'ouvrages sur l'unité du monde, les correspondances de Jung, la synchronicité, où il fait dialoguer psychologues et physiciens. Dans le même esprit, il a contribué à l'organisation du célèbre colloque de Cordoue « Science et Conscience » (1979) où furent réunis durant cinq jours des physiciens, des neurologues, des psychophysiologistes, des psychanalystes, des parapsychologues, des anthropologues, des poètes et des philosophes. Dans ses écrits, la parapsychologie n'apparaît pourtant pas centrale mais fait plutôt partie d'une démarche transdisciplinaire, l'amenant à trouver des liens entre différentes sciences ou à poser des questions qui les surplombent comme celle d'un *Unus Mundus*.

Marie-Louise von Franz (1915-1998) a été l'une des principales continuatrices des recherches jungiennes. Jung, lui confiant ses notes, lui demande d'écrire un livre sur le rapport de la synchronicité avec les théories des nombres. Ce centre d'intérêt que trouve Jung à la fin de sa vie (alors qu'enfant les mathématiques le rebutait et que, psychologue, il désapprouvait tout graphique ou expression formelle qui figerait ses idées), Franz l'a développé principalement dans deux ouvrages : *Nombre et Temps*, et *Matière et Psyché*. Des conférences et des enseignements internationaux en firent une personnalité reconnue en psychologie. Au congrès de Garmisch-Partenkirchen (« Quelques aspects historiques concernant l'hypothèse du principe de synchronicité de Jung »), on remarqua dans l'assistance Carl Friedrich von Weizsäcker (l'inventeur du concept d'*information pragmatique*) et le dalai-lama. Dans ses recherches, Franz croise à de multiples reprises la littérature parapsychologique. Elle montre ainsi la filiation intellectuelle entre les théories de la parapsychologie et la psychologie analytique ; elle cite, par exemple, W. von Lucadou et K. Kornwachs dans leurs premiers articles sur le *Modèle de l'Information Pragmatique* (MPI), où ils affirment pouvoir intégrer les théories de Jung dans leur modèle mathématique. Mais elle sait aussi se montrer critique envers les parapsychologues qui parlent de synchronicité sans bien connaître l'œuvre de Jung (Koestler, Braude, Beloff, Eisenbud, etc.), ne citant que H. Bender parmi les chercheurs bien renseignés⁹⁵. Elle remarque ainsi que le psychanalyste J. Eisenbud réintroduit la causalité dans les phénomènes synchronistiques en les imputant aux *psi powers* de l'observateur. « *Cela est en totale contradiction avec nos autres expériences sur l'inconscient collectif, qui réside selon Jung non pas dans l'expression de désirs et de buts personnels mais dans une partie neutre de la nature psychique dont l'essence est absolument transpersonnelle* »⁹⁶. Pour elle, il s'agit de s'intéresser à la parapsychologie pour ne pas subir le

⁹⁴ A. Jaffé, *Apparitions and precognition* (« A study from the point of view of C.G.Jung's analytical psychology »), University books, New Hyde Park, New York, 1963, trad. libre, p.206.

⁹⁵ au vu de son article « Transcultural uniformity of poltergeist patterns as suggestive of an 'archetypal' arrangement », dans W.G. Roll (ed).

⁹⁶ M.-L. von Franz, *Matière et psyché*, p. 237.

dualisme académique entre sciences dures et sciences humaines : elle reconnaît que la physique et la psychologie sont disjointes, mais ne souhaite pas que l'une absorbe l'autre. Elle pense qu'il serait plus profitable que « *chaque discipline conserve ses propres domaines de pensée et d'action, avec cependant un échange des connaissances dans ces espaces frontaliers où nous pouvons nous rencontrer de façon créative* »⁹⁷. Détaillons quelque peu l'apport de Franz :

– Elle critique l'usage systématique de la méthode statistique en parapsychologie, qui n'a selon elle d'autre but que de vendre le psi au monde scientifique. Elle considère que c'est sortir du domaine de la parapsychologie pour tomber en « territoire ennemi », car la statistique élimine les cas uniques, caractéristique fondamentale du psi. « *Je ne crois pas en ce qu'ils font à la Duke University. Ils ont été séduits par le Zeitgeist de l'Amérique. Et parce qu'ils voulaient prouver à d'autres scientifiques que leur parapsychologie était une véritable science, ils se sont servis d'un outil qui était absolument inapte et inadéquat à son but.* »⁹⁸ Elle développe son argumentation en la comparant à l'expérience oraculaire : dans l'expérience scientifique, le hasard représente la perturbation ou le facteur que l'on cherche à éliminer. L'oracle est une approche différente et complémentaire en ce qu'elle place le hasard en son centre : vous prenez une pièce de monnaie et vous la lancez. Le fait qu'elle tombe sur face est la source de l'information. L'expérience scientifique est basée sur la répétition, l'oracle est basé sur la singularité d'un acte. Elle propose donc de poursuivre l'expérimentation complémentaire des sciences modernes en observant *un* incident avec une multitude de techniques différentes plutôt que de répéter les mêmes types d'événements pour voir si toutes les mesures coïncident⁹⁹. C'est également l'avis de Pauli : la méthode statistique des sciences ordinaires est à l'opposé de la méthode synchronistique¹⁰⁰.

– La parapsychologie scientifique voudrait obtenir des expériences prédictibles. Or Jung avait *découvert l'existence d'un élément qui pourrait être sujet à prédiction, non pas dans les événements de synchronicité, mais dans « l'ordre sans cause » que mettent en évidence les méthodes numériques de divination. Cela signifiait pour lui que le nombre naturel résulte d'un « jeu des archétypes » lié au temps. L'oracle numérique, comme par exemple le Yi King, nous permettrait de consulter une pendule cosmique reflétant l'ordre acausal de l'instant présent*¹⁰¹. La place du nombre dans les manies traditionnelles (en particulier orientales) prend alors une grande importance. Seul le nombre réunit les attributs « ordre et sens », « quantité et qualité », ce qui lui confère une sorte de propriété psychoïde évidente. *Le nombre se trouve à l'arrière-plan du psychisme comme un élément primordial que Jung désigne par le terme d'esprit et qui est notamment un principe ordonnateur dynamique. En tant qu'archétype, le nombre devient ainsi non seulement un facteur psychique mais plus généralement un facteur qui ordonne le monde. En d'autres termes : les nombres renvoient à un arrière-plan de la réalité dans lequel psyché et matière ne sont plus différenciées. Jung était particulièrement impressionné par le fait que la suite de nombres dite de Fibonacci correspond aux lois de la croissance végétale et, plus généralement, par « l'efficacité déraisonnable des mathématiques dans les sciences naturelles » (Eugene Wigner). Cela lui semblait démontrer que le même ordre sert bien de base à la matière vivante en même temps qu'à la psyché humaine et qu'on pouvait même supposer une loi physique très générale du mouvement*¹⁰². Cette hypothèse amène Franz à aborder directement la métaphysique, dans une tentative de rendre cohérent notre compréhension du temps, de l'espace, des mathématiques et de la synchronicité.

Ainsi donc, voilà trois exemples de disciples jungiens célèbres qui osent s'exprimer, mais surtout s'informer, sur la parapsychologie, et ceci dans le but d'élargir leur démarche à l'ensemble des sciences. Ce qui n'est nullement une norme chez les disciples de Jung. Les fruits intellectuels de cette approche sont difficiles à saisir et requièrent une grande érudition. Il faudrait encore décrire d'autres pistes post-jungiennes, comme celles du physicien Georges Verne, de J.-F. Vézina (qui relie synchronicité et changement psychologique), de Christine Maillard (qui, en plus de traduire Jung avec son mari, réunit des

⁹⁷ M.-L. von Franz, *Matière et psyché*, p.294.

⁹⁸ M.-L. von Franz, *Psychologie de la divination*, p.32.

⁹⁹ M.-L. von Franz, *Matière et psyché*, p. 264.

¹⁰⁰ « Je crois que les coïncidences synchronistiques sont empêchées lorsqu'on élimine tous les facteurs incontrôlables et inconscients afin d'obtenir des conditions expérimentales reproductibles. » Lettre de Pauli à Markus Fierz du 22 octobre 1949, cité dans von Meyenn, 1993, Lettre n°1055, p.703.

¹⁰¹ M.-L. von Franz, *Matière et psyché*, p. 208.

¹⁰² M.-L. von Franz, *Matière et psyché*, p. 226.

écrits sur l'occultisme ¹⁰³ et participe à des projets transdisciplinaires) ou encore de Henri Corbin et de Gilbert Durand (qui s'intéressent tous deux à la logique de l'imaginaire).

En résumé : les élèves de Jung

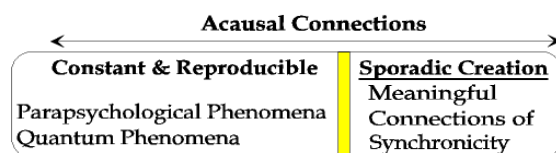
Plusieurs jungiens ont revendiqué un intérêt pour la parapsychologie : parmi eux, Aniela Jaffé a fait une étude des phénomènes spontanés dans la population suisse à la manière de la SPR des débuts. Jaffé a également contribué à faire connaître les vues de Jung sur le sujet. Michel Cazenave a organisé des rencontres livresques ou des colloques entre physiciens et psychologues, dans la perspective transdisciplinaire d'un *Unus Mundus*. Franz a longuement développé, dans son œuvre très vaste, l'intérêt jungien pour les nombres, le temps, les manies et la synchronicité, en critiquant fermement les points de vue de certains parapsychologues. Elle dénonce en particulier l'approche statistique (qui lui paraît inapte à traiter d'événements significatifs) et privilégie une approche qualitative des mathématiques comme archétype de l'ordonnement du monde.

¹⁰³ C.Maillard, *Sciences, sciences occultes et littérature (1890-1935)*, Recherches germaniques - Revue scientifique de l'Université Marc Bloch, Strasbourg, hors série N°1, 2002.

B. LES DIFFERENCES ENTRE LA PARAPSYCHOLOGIE ET L'AP- PROCHE JUNGIEENNE

Les parapsychologues sont toujours en quête d'une théorie unifiée. Dans cette perspective, les travaux de Jung sur la synchronicité peuvent apparaître comme une tentative de théoriser les coïncidences psi. Elle s'est heurtée à de nombreuses critiques de la part des parapsychologues, qui rechignent encore et toujours à dire que les événements synchronistiques sont la même chose que les phénomènes psi. Dans son livre d'introduction à la parapsychologie, Harvey J. Irwin classe la théorie de la synchronicité générale parmi les modèles non-cybernétiques (ignorant la notion de flux d'information)¹⁰⁴ ; selon lui, un cruel « manque à penser » se dégage d'une théorie pour laquelle les coïncidences acausales arrivent « naturellement ». Le philosophe britannique Antony Flew (1953) avait déjà estimé qu'il était insensé de parler de « coïncidence significative », concept purement tautologique : ce qui coïncide dans une situation donnée, c'est une association mentale entre deux systèmes distincts, donc une signification (même si ce n'est pas ce que pensait Jung). Falk (1989) ajoute que la signification est subjective : ce qui est significatif pour une personne ne l'est pas pour une autre. La synchronicité heurte de plus notre conviction selon laquelle un événement physique aléatoire, une coïncidence matérielle entre deux séries indépendantes ne se produit pas seulement parce qu'une personne y trouve du sens. Pour Braude, Jung commet l'erreur de penser que des événements peuvent avoir du sens en eux-mêmes, alors qu'ils ne peuvent en avoir que par et pour des personnes. L'interprétation de Jung prête de plus le flanc aux attaques sceptiques : ainsi Hines (1988) pense qu'on peut trouver des « coïncidences significatives » dès qu'on commence à en chercher. L'interprétation alternative, celle d'un domaine transcendant de la signification, est très coûteuse ; et il faudrait supposer que les synchronicités puissent être définies "objectivement", indépendamment de jugements personnels. Par ailleurs, si on dit que l'ESP et la PK sont des événements acausaux, la recherche de conditions expérimentales optima perd toute pertinence. Or, suivant Beloff (1972, 1977b), la synchronicité ne se produit que dans certaines situations ou avec certains types de personne ; cela signifie que la synchronicité est gouvernée par ces variables situationnelles ou personnelles et ne peut donc être acausale.

Pour Irwin, la théorie de la synchronicité n'est pas strictement comparable aux notions de PK et d'ESP puisque la synchronicité ne repose pas sur le même principe, c'est-à-dire sur la présence d'un flux d'information entre l'esprit et la cible. Un débat vigoureux a toujours lieu pour savoir si la synchronicité supplante l'explication classique de l'école rhinienne. La critique philosophique de Braude (1979) contre la synchronicité découle en partie d'une appréciation insuffisante de la compréhension que Jung avait du mot « sens » : chez Jung, le sens est nécessairement acausal. Selon Mansfield, Rhine-Feather & Hall, (1998), la mécanique quantique nous a contraint à abandonner la causalité "historique" (ordinaire, du passé vers le futur) comme unique explication des phénomènes ; la causalité quantique explique à la fois les phénomènes subatomiques et les phénomènes paranormaux sur une base pragmatique : ils sont constants car ils montrent « consistance et répétabilité » (p.20)¹⁰⁵. La reclassification est ainsi faite entre phénomènes psi, historiquement acausaux (car aucun échange d'énergie ou d'information ne semble être responsable des corrélations mesurées) mais scientifiquement causaux (puisque l'expérimentation peut les provoquer), et phénomènes synchronistiques, historiquement et scientifiquement acausaux. Le physicien Mansfield posera ainsi l'état de la question :



V. Mansfield, *Distinguishing Synchronicity from Parapsychological Phenomena : An Essay in Honor of Marie-Louise von Franz*.

¹⁰⁴ H.J. Irwin, *An introduction to parapsychology*, McFarland & Company, Jefferson (North Carolina), 1999 (4ème édition), p.139.

¹⁰⁵ Ils se basent sur Roger Newton (1970) : « The most practical and the only foolproof method of scientifically testing a causal connection between A and B is "wiggling" one of them and watching the response of the other. We are not interested here in what might be called "historical causality" (establishing a causal connection in a single chain of events) but in "scientific causality" (establishing a connection in repeatable events)... It is the external control of A together with the correlation with B that establishes, in good Humean sense, the causal connection between them, as well as the fact that A is the cause and B, the effect. (p. 1570). »

Le second argument fort de Mansfield est **la différence de signification entre phénomènes psi et synchronistiques** : en s'appuyant sur Jung, et Franz à sa suite, Mansfield définit la synchronicité comme une constellation archétypique, fondée sur un principe de transformation psychologique (de l'individu par le Soi) et de compensation ; ce qui ne serait le cas que pour certaines expériences parapsychologiques. Mansfield admet certes qu'une expérience de parapsychologie peut donner lieu à des transformations de la personnalité, mais ce n'est pas la condition *sine qua non* d'une expérience de type rhinien, surtout quand elle a lieu « hit » par « hit », à chaque essai. Bender lui-même (1977) jugea que les expériences contrôlées, du fait de leur nature causale (manipuler délibérément la source et contrôler le receveur), n'offraient pas l'opportunité d'une coordination archétypale et sortaient par conséquent du domaine de la synchronicité. Des psychothérapeutes transpersonnels, comme M.A. Descamps ou R. Assagioli, classent les phénomènes psi dans la catégorie du « transpersonnel horizontal » car ce sont des expériences pseudo-mystiques, à distinguer d'expériences plus spirituelles rentrant dans la catégorie du « transpersonnel vertical »¹⁰⁶.

Storm (1999) dément point par point ces argumentations « séparatistes » : il pense que l'archétype n'est pas cause d'un phénomène synchronistique, mais condition contingente au même titre que les conditions psi-permissive ou psi-conducive ("favorables") dont parlent les parapsychologues et que Storm qualifie de « métacausales ». Il montre de plus les similitudes entre l'énoncé de ces conditions psi-conducive et la description d'un archétype activé. Mansfield suppose que tous les phénomènes psi sont « constants et reproductibles », ce qui est discutable. Il considère également qu'il est impossible d'expérimenter des événements synchronistiques. Où classe-t-il alors l'expérience faite par Jung sur l'astrologie ? Rhine proposa à Jung de tester expérimentalement la théorie de la synchronicité¹⁰⁷, de même que son élève Stephen I. Abrahams (devenu en 1961 directeur du « Laboratoire de Parapsychologie » à l'Université d'Oxford)¹⁰⁸. Plus récemment, J. Palmer (2005) fait des suggestions dans le même sens.

Jung avait déclaré à Abrahams que sa méthode était tout autre que ce qu'il imaginait : elle se basait sur une connaissance de l'inconscient développée par des années de pratique et non sur des vérités statistiques. Il estimait que *la plupart des événements parapsychologiques ont en arrière-plan un archétype, mais aussi que de nombreuses situations archétypiques ne produisent aucun phénomène parapsychologique. Un lien régulier entre archétype et effet synchronistique n'existe pas*¹⁰⁹. En définitive, il admet qu'on puisse distinguer deux façons d'aborder les coïncidences psi : l'une au moyen de l'expérimentation statistique sans recours à la psychologie, et l'autre au moyen de la psychologie sans recours aux statistiques¹¹⁰ (qu'il dira « recherche casuistique »¹¹¹). Mais derrière cette opposition méthodologique entre quantitatif et qualitatif demeure toutefois pour Jung l'assurance d'une unicité des phénomènes : toute explication causale étant exclue pour la préconnaissance, il n'y a pas de sens à parler de télépathie, de transfert de pensées ou de clairvoyance¹¹². La clef de l'énigme est reportée dans l'élucidation du mystère des nombres naturels¹¹³.

Quant à l'absence apparente de signification personnelle dans l'expérimentation rhinienne, Jung remarque qu'elle donne les meilleurs résultats lorsqu'un « nouvel intérêt » se fait sentir. Pour Jung, le « facteur émotionnel » (l'affectivité) s'appuie sur *l'instinct, dont l'aspect formel est l'archétype*. Il note encore que les archétypes ont une « charge spécifique » et développent des effets numineux qui s'expriment eux-mêmes en tant qu'affects. Ainsi, Jung interprète l'effet de déclin comme un effet de la dissipation de l'émotion accompagnant les premiers succès (Palmer, 2005). De plus, les symboles prétendus neutres des cartes Zener ont évidemment des significations archétypiques. Par conséquent, nous dit Storm (1999), les expériences de Rhine activent des archétypes. Jung remarque enfin que *l'impossibilité de la tâche expérimentale fixe l'attention du sujet sur lui-même et donne à l'inconscient l'occasion de se manifester. [...] Le sujet demande à l'inconscient de produire un miracle*¹¹⁴. [...] *Une attente affective est présente sous une forme ou une autre*¹¹⁵. La conclusion de Storm, mais aussi de Lucadou (qui parle de « microsynchronicité », 2005), est que les phénomènes synchronistiques et les phénomènes psi ne sont pas séparables empiriquement, bien que *le degré de chevauchement soit difficile à estimer* (Palmer, 2005).

¹⁰⁶ M.-A. Descamps, M. Cazenave, A.-F. Filliozat, *Les psychothérapies transpersonnelles*, éd. Trismégiste, Laval, 1990, p.59.

¹⁰⁷ Lettre de Rhine à Jung du 04/02/1953.

¹⁰⁸ Cf. Lettre de Jung à Abrahams du 20/06/1957.

¹⁰⁹ Lettre de Jung à Stephen Abrahams du 21/10/1957.

¹¹⁰ Lettre de Jung à Abrahams du 20/06/1957.

¹¹¹ C.G. Jung, *Ein Brief zur Frage der Synchronizität*.

¹¹² Lettre de Jung au Dr. John R. Smythies du 29/02/1952.

¹¹³ Lettre de Jung à Stephen Abrahams du 21/10/1957.

¹¹⁴ Jung parle même d'un archétype ou d'une situation archétypique du « Wunder » (miracle) présent dans les expériences d'ESP. C.G. Jung, *Briefe der Parapsychologie II*, Lettre du 29/02/1952 au Dr. John R. Smythies, et dans *Ein Brief zur Frage der Synchronizität*, Lettre du 09/02/1960.

¹¹⁵ Cité dans Storm, 1999.

En résumé : distinguer deux phénomènes ?

La synchronicité s'oppose à beaucoup de nos modes de raisonnement classiques : elle implique une théorie de la signification externaliste, et une acausalité dont le mécanisme semble anti-déterministe. Certains parapsychologues tendent donc à distinguer la synchronicité de l'ESP ou de la PK : la synchronicité n'implique pas de flux d'information entre l'esprit et la cible (modèle non-cybernétique) ni même une causalité scientifique alors que les phénomènes psi sont des effets montrant « consistance et répétabilité ». De plus, l'importance de la signification diffère entre phénomènes synchronistiques et psi. Mais d'autres parapsychologues, comme Storm, ne tranchent pas aussi nettement : les conditions archétypiques seraient réunies « méta-causalement » dans les expériences de parapsychologie. Jung admettra la valeur de méthodes expérimentales opposées (quantitatives et qualitatives), mais rejettera toute explication causale du psi, pour conclure comme d'autres après lui à un problème plus théorique qu'empirique.

Cependant, les théories de Jung soulèvent d'autres difficultés, en particulier sur la question des ovnis et celle de la connaissance paranormale.

Jung rejette en effet l'hypothèse de la matérialisation pour expliquer les ovnis. *L'opinion selon laquelle il pourrait s'agir de quelque chose de mental équipé de certaines qualités physiques semble très improbable. D'où viendrait une telle chose ? Certes, la parapsychologie connaît le fait de la matérialisation [Jung veut parler de l'ectoplasmie] ; mais un tel fait est lié à la présence d'un ou de plusieurs médiums qui semblent abandonner de leur substance pondérale, et c'est dans leur proximité immédiate que se déroule le phénomène. La psyché, nous le savons également, peut mouvoir le corps, mais seulement dans le cadre d'une structure vivante*¹¹⁶. *Qu'un élément psychique, qui posséderait des qualités matérielles et serait pourvu d'une énorme charge énergétique, puisse être perceptible à de très grandes distances, haut dans le ciel, en l'absence de médiums humains, cela dépasse l'entendement*¹¹⁷. L'étude des ovnis en était alors à ses débuts ; et le rejet de Jung a largement été reconsidéré depuis par des parapsychologues, eux-mêmes jungiens¹¹⁸.

Le problème de la connaissance paranormale est, pour Jung, explicitement métaphysique : les perceptions psi, en tant que « connaissances par une voie inconsciente », ne sont pas différenciables de l'intuition, en tant que « connaissance via l'Inconscient » (c'est-à-dire : on ne sait pas d'où cela vient)¹¹⁹. Renonçant à associer la perception extra-sensorielle à une fonction psychologique, Jung évoque un autre savoir : « *Les causes finales, d'où qu'on les prennent, postulent une sorte de préconnaissance. Ce n'est certainement pas une connaissance qui peut être connectée avec l'ego, ni avec un savoir conscient tel qu'on le connaît, mais plutôt avec un savoir « inconscient », auto-suffisant, que je préfère appeler « savoir absolu »* » (Jung, 1978c). Il emprunte cette notion à Leibniz (1646-1716)¹²⁰ et à Schopenhauer¹²¹ : un savoir gît dans l'inconscient *consistant en images qu'il revient à la conscience et à la raison de discriminer de façon à transformer sa luminosité diffuse en claire lumière et son infinité de nature en une finitude assurée*¹²². A un certain niveau, donc, il existerait un savoir éternel, potentiel qui, dès qu'il s'actualise, devient relatif. C'est ce qui fera dire à R. Morris que l'inconscient collectif est une « *psi source* » qu'on peut supposer à la fois passive et active¹²³ ; le savoir absolu n'est pas une cognition, c'est au mieux « un simulacre sans sujet », une forme archétypique. Pour reprendre la distinction de Bergson entre instinct et intelligence, *si l'instinct et l'intelligence enveloppent l'un et l'autre des connaissances, la connaissance est plutôt jouée et inconsciente dans le cas de l'instinct, plutôt pensée et consciente dans le cas de l'intelligence*¹²⁴. L'information éventuellement fournie par l'instinct est à l'opposé d'une réflexion. Depuis Abramowski (1918), on dit que *la connaissance télépathique ressemble beaucoup à la remémoration d'un fait émotionnel*¹²⁵. La notion d'affect est donc ici importante : si Jung penche pour un

¹¹⁶ Jung nie donc ici implicitement l'existence de la "télékinésie" proprement dite et de l'ectoplasmie, malgré les faits et ses déclarations antérieures...

¹¹⁷ C.G. Jung, *Un mythe moderne*, Folio essais, Gallimard, 1961, p.268.

¹¹⁸ comme ceux du Gerp. Cf. F. Favre, in *60 années de parapsychologie*, éd. Kimé, 1992, et surtout ses deux anthologies chez Tchou-Laffont, *Que savons-nous sur les fantômes ?* et *Les Apparitions mystérieuses*, 1978. Voir aussi les articles de Pierre Viéroudy sur le site <http://gerp.free.fr>, notamment "Signification archétypique des ovnis", *Revue de Parapsychologie* n°15, 1983.

¹¹⁹ Cela rejoint ce que Bergson dit de l'intuition : « l'instinct prenant conscience de soi », instinct dont le caractère essentiel est manifestement « l'ignorance du but ». Cf. R. Sudre, *Les Nouvelles Enigmes de l'univers*, Payot, Paris, 1943.

¹²⁰ Leibniz avait en fait repris la phrase de Locke : « Rien n'est dans l'esprit qui ne soit passé par les sens... Rien, sauf l'esprit lui-même. » Locke admettait en effet la réflexion comme seconde source de nos idées et était fermement convaincu que l'âme est une substance immatérielle. Voir R. Sudre, *Idem*, p.347.

¹²¹ qui parle d'« omniscience rêveuse » (Aniela Jaffé, 1979).

¹²² M. Cazenave, *La science et les figures de l'âme*, p.232.

¹²³ R. Morris, 1987, p.153.

¹²⁴ Pour Jaffé (1979), le sens est « découvert ».

¹²⁵ R. Sudre, *Les nouvelles énigmes de l'univers*, Payot, Paris, 1943, p. 351.

« externalisme de la signification »¹²⁶, il n'appelle pas du tout pour autant à télescoper la notion d'un « sens préexistant » et notre notion informatique de « base de données » (purement formelles).

Jung en appelle donc à une nouvelle théorie de la connaissance, complémentaire de la théorie classique, pour expliquer les perceptions extra-sensorielles. Cette distinction rejoint l'opposition empirique entre *perception* (réelle) et *percipience* (imaginaire) proposée par Favre. En termes métaphysiques : *Pour Jung, ce n'est pas la « perception » de l'événement, mais l'événement en soi qui est paranormal. Cela signifie par exemple qu'une vision « véridique » n'est pas produite par une faculté de perception extrasensorielle mais que l'événement auquel correspond la vision se passe simultanément dans la psyché. L'ubiquité de l'archétype a pour conséquence que celui-ci peut se manifester non seulement dans l'individu directement intéressé mais aussi chez un autre ou chez plusieurs autres à la fois*¹²⁷. Mais dans la conception de Jung, cela rejoint des thématiques de transcendance, d'éternité du monde archétypal, qui restent des hypothèses métaphysiques contestables, même pour certains parapsychologues jungiens (comme Favre).

En résumé : le savoir absolu

Jung a une idée originale du type de connaissance accessible par les perceptions paranormales : il ne s'agit pas d'une cognition classique, mais d'un savoir éternel et collectif qui implique une activité affective pour être retrouvé. Cela demande une nouvelle théorie de la connaissance où on ne peut pas appeler « perception » l'accès à un « sens en soi »¹²⁸.

¹²⁶ « La synchronicité présuppose une signification a priori en relation avec la conscience humaine, et qui semble exister hors de l'homme » Jung, 1952.

¹²⁷ Résumé (probablement par H. Bender) de l'article de C.G. Jung, *Ein Brief zur Frage der Synchronizität*.

¹²⁸ Idée que P. Solié pense exprimée par Jung. Voir « Synchronicité et unité du monde », in *La synchronicité, l'âme et la science*, Albin Michel, 1994, p.69.

C. LA QUESTION DE L'EVOLUTION : SYNCHRONICITE ET MORPHOGENESE BIOLOGIQUE

La finalité est pour le biologiste une maîtresse : il ne peut pas vivre sans mais ne veut pas être vue avec elle avec en public.

Le généticien J.S.B. Haldane

Les idées jungiennes ont eu un impact subversif sur les théories biologiques. La parapsychologie y est concernée en certains points. Ne serait-ce que pour comprendre des idées chères à Pauli sur la synchronicité et l'évolution, nous allons passer en revue deux approches jungiennes en biologie : la première présente **une théorie de l'évolution impliquant la synchronicité** ; la seconde explique **l'intervention d'une synchronicité générale dans les processus psychosomatiques normaux**.

Je ne reprendrai pas ici toutes les critiques de la théorie darwinienne ; mais celle-ci nécessite, pour être soutenue, qu'on admette le hasard comme principe d'explication. Elle regorge aussi d'énigmes quant à sa réalisation pratique : l'idée d'évolution s'oppose au principe thermodynamique d'entropie, et c'est pourtant avec des notions physiques qu'on tente de l'étayer. Comme l'explique synthétiquement Pierre Solié : *Au moment du Big Bang cosmologique s'actualise une réalité physique très structurée tandis que la réalité psychique reste potentielle. La réalité physique subit une involution globalement entropique (vers sa dégradation thermodynamique, la « mort ») ; tandis que la réalité psychique s'objective dans la complexification locale de la matière (propriétés émergentes, jusqu'à la conscience humaine), provoque une évolution néguentropique*¹²⁹. Cette évolution apparaît bien plus compatible avec un déterminisme final qu'avec un déterminisme causal ou chaotique. Néanmoins, les biologistes continuent pour la plupart de repousser la finalité. Hansueli F. Etter par contre – qui recense de nombreux faits allant dans le sens du lamarckisme, les « sauts » évolutifs impliquant des individus hybrides non-viables par rapport au principe de sélection du plus apte, le lien entre mutations importantes et stress causé par l'environnement... – affirme sans ambages *qu'en ce qui concerne tous les facteurs contingents (tels que mutations, dérivation, isolation, etc.) qui font avancer l'évolution, il s'agit bien de phénomènes synchronistiques dans le sens indiqué par Jung*¹³⁰.

Une lecture jungienne de l'évolution (axée autour des notions d'archétypes, d'inconscient collectif et de synchronicité) donne effectivement des réponses aux apories darwiniennes :

– *Le hasard seul déterminerait l'évolution en intervenant au niveau moléculaire. Mais le hasard n'est pas un facteur d'ordre puisqu'il augmente l'entropie d'un système, et l'évolution biologique implique l'idée d'un ordre de plus en plus complexe*¹³¹. E.M. Insinna évoque à ce propos l'idée jungienne d'inconscient collectif, qui peut absorber l'idée de « mémoire collective » contenant toutes les étapes de l'évolution du monde physique et psychique, c'est-à-dire en particulier à la fois l'histoire phylogénétique de toutes les êtres vivants et l'histoire ontogénétique de chaque individu¹³².

– *Le facteur temps : les mutations nécessaires à un pas évolutif se produisent dans un laps de temps géologique court, ce qui ne coïncide pas avec le caractère contingent des mutations et suppose l'augmentation du taux de sélection des formes intermédiaires non-adaptées*¹³³. Comment expliquer cela sans verser dans les théories du « messie génétique », où une nécessité même improbable devient une réalité constellée ? Pour Etter, lorsqu'une crise collective et biologique menace de manière insistante une ou plusieurs espèces données, on peut effectivement dire que des situations archétypiques sont activées. *Dans ces moments particuliers, les événements synchronistiques doivent s'avérer très nombreux, c'est-à-dire opérer de telles mutations ou de telles redistributions de gènes à l'intérieur des populations qu'elles offrent à l'espèce la possibilité d'un développement supérieur*¹³⁴.

¹²⁹ P. Solié, *idem*.

¹³⁰ H.F. Etter, « L'évolution en tant que continu synchronistique », in *La synchronicité, l'âme et la science*, Albin Michel, 1994.

¹³¹ H.F. Etter, p.142-143.

¹³² E.M. Insinna, 1992, p.193.

¹³³ H.F. Etter, p.151.

¹³⁴ H.F. Etter, p.142-143.

En résumé : la synchronicité et l'évolution

Les théories jungiennes sont subversives pour la biologie : elles apportent des réponses nouvelles aux apories de la théorie darwinienne. L'ordre négentropique qui augmente avec l'évolution peut ainsi être vu comme une accumulation d'expériences archétypiques dans une « mémoire collective » du vivant. Des situations archétypiques de crise collective et biologique pourraient provoquer des synchronicités opérant des changements dans l'ontogenèse qui seraient récapitulés dans la phylogenèse.

Cette première piste s'avère très riche en possibilités explicatives, mais repose surtout sur l'interprétation des données. La seconde piste voudrait aller plus loin : la question ouverte par Jung d'une interaction permanente entre psyché et matière au niveau du corps (c'est-à-dire dans les manifestations psychosomatiques) l'avait amené à reconsidérer entièrement sa théorie de la synchronicité, qui ne traitait initialement que d'événements (et non de phénomènes). Jung attendait tout de même une démonstration de comportement « sensé » ou « intelligent » des organismes microscopiques dépourvus de cerveau. Il suggérait néanmoins *la possibilité de considérer les processus morphogénétiques sous l'angle de la synchronicité. On pourrait, dans ce cas, penser à des facteurs d'ordonnement acausal se manifestant dans la constitution de toute forme vivante et considérer les archétypes comme des organisateurs dynamiques (dans et par le temps) de toute la morphogenèse*¹³⁵. Cette question jungienne trouve déjà des éléments de réponses dans les travaux du biologiste et parapsychologue E.M. Insinna.

Pour appliquer la théorie jungienne à la morphogenèse, Insinna a réalisé plusieurs études sur le rôle possible du réseau microtubulaire (en particulier les centrioles) comme centres morphogénétiques. Il considère les microtubules comme les éléments synchronisant tout phénomène de motilité à l'intérieur de la cellule. Immédiatement sonne une ambiguïté sur le terme « synchronisant ». Insinna distingue bien « synchronisme » et « synchronicité », mais la piste qu'il suit est celle d'une opérationnalisation de la théorie jungienne qui lui fait quitter la dimension du « sens » pour préférer celle de la « forme »¹³⁶. Il se rapproche ainsi des « champs morphogénétiques » de son collègue Rupert Sheldrake, où l'idée d'effets de « cohérence » formelle intra ou inter-cellulaires prédomine.

Insinna dépasse ses prédécesseurs R. Penrose et S. Hameroff, qui évoquaient des cohérences quantiques à l'intérieur des cellules nerveuses, dont l'hypothèse a été rejetée philosophiquement (cf. Grush & Churchland, 1995) et que même les parapsychologues les plus ouverts ont qualifié de « théorie au carré », car elle multipliait le mystère au lieu de l'éclaircir (Atmanspacher, 2004). L'approche d'Insinna se veut, elle, proche des données empiriques acquises ces dernières années. Elle suggère que les structures microtubulaires auraient trouvé le moyen de figer dans la matière vivante les événements synchronistiques (eux, transitoires). Une propriété fondamentale des microtubules est leur **instabilité dynamique**. Elle a donné lieu à la théorie de Sammak et al., selon laquelle des dynamiques différentes existeraient au niveau des complexes microtubulaires ; la cellule les contrôlerait et les utiliserait en fonction de tâches différentes¹³⁷. En rapprochant les complexes microtubulaires des systèmes dynamiques non-linéaires, Insinna en fait des dispositifs capables de répondre rapidement à toute sollicitation puisque ils sont aussi impliqués dans toutes nos fonctions sensorielles. En d'autres termes, ces « fibres actives » seraient des dispositifs idéaux pour l'émergence d'informations (par leur capacité d'amplifier les moindres fluctuations microscopiques) sans contredire pourtant le deuxième principe de la thermodynamique (ces phénomènes transitoires irréversibles sont stabilisés sous la forme d'états dynamiques).

Les microtubules sont présents dans de multiples fonctions cellulaires, du cytosquelette à la mobilité, en passant par la mitose. Ils pourraient contrôler l'expression de l'ADN selon des informations métaboliques reçues pendant l'ontogenèse (processus lamarckien), faire office d'horloge microscopique, ou encore communiquer avec les autres cellules. La spécialisation cellulaire est comparée à un processus téléologique que le réseau microtubulaire prépare par ses nombreuses fluctuations énergétiques quasi-probabilistes. Au niveau de la cellule, il y aurait donc une possibilité pour la vie d'accomplir son destin individuel autant qu'un destin collectif archétypique.

Insinna attend encore la confirmation expérimentale de certaines de ses hypothèses avant de publier un livre exposant sa thèse, en collaboration avec le physicien canadien J.A. Tuszynski.

En résumé : approche jungienne de la morphogenèse

Jung a ouvert une piste qu'est en train d'explorer Insinna : la question d'une interaction permanente entre psyché et matière dans les processus de morphogenèse, dont les archétypes seraient les organisateurs dynamiques. Selon Insinna, certaines structures cellulaires (comme les centrioles) seraient capables de fixer l'information, quelle que soit son origine, et d'agir sur le programme génétique.

¹³⁵ E.M. Insinna, 1989, p.57.

¹³⁶ E.M. Insinna, 1989, p.74.

¹³⁷ E.M. Insinna, 1989, p.88.

D. EXPLOITATION DES IDEES JUNGIENNES DANS LA PHYSIQUE CONTEMPORAINE

Si les idées jungiennes ont tant passionné les physiciens quantiques (P. Jordan, W. Pauli, H. Atmanspacher, H. Primas, O. Costa de Beauregard, W. von Lucadou, C.F. von Weizsäcker, etc.), c'est qu'elles semblent décrire une « autre réalité » (selon l'expression de H. Bender) présentant de très fortes analogies avec celle de la microphysique. Atmanspacher, directeur du département théorique de l'IGPP, énonce clairement ce type d'approche : *il s'agit de mettre en parallèle la distinction quantique entre des domaines épistémiques et ontiques de la réalité matérielle avec une distinction équivalente de la réalité mentale formulée par Jung. Du côté de la physique, la distinction épistémique/ontique réfère à la distinction entre un « réalisme local » de faits empiriques obtenus par les instruments de mesure classique et un « réalisme holistique » de systèmes intriqués* (Atmanspacher & Primas, 2003). *Ces domaines sont essentiellement connectés par le processus de mesure, conçu comme indépendant des observateurs conscients. L'image correspondante du côté du mental réfère à la distinction entre conscient et inconscient. Dans les conceptions de la psychologie des profondeurs jungienne, ces deux domaines sont connectés par un processus d'émergence d'états mentaux conscients hors de l'inconscient, analogue à la mesure physique*¹³⁸. On retrouve ici les deux distinctions (et donc les quatre catégories) réunies par Favre : la distinction ontique entre Réel/Imaginaire (Ordre explicite/implicite chez Bohm & Hiley, 1993) ; et la distinction épistémique entre Objectif/Subjectif (Local/Holistique).

Essayons de faire correspondre certaines des descriptions jungiennes avec ces nouvelles théories, quitte à critiquer par la suite l'usage des analogies.

Les archétypes :

En tant que concept-clé, l'archétype sert de base de discussion entre physiciens et psychologues. Les physiciens ont conçu une sorte de monde originaire correspondant à un état d'énergie minimum, le "vide quantique", peuplé de particules virtuelles. Y aurait-il plus qu'une similitude entre l'activation de ce vide, donnant naissance à des paires complémentaires de particules réelles, et l'activation d'un archétype, donnant naissance à des coïncidences significatives réelles entre un signifié et un signifiant ?

Lois de contamination et d'ubiquité des archétypes :

La première s'apparente à certaines hypothèses physiques, comme le modèle du « bootstrap » (selon lequel les particules "hadroniques" – celles qui participent à toutes les interactions – seraient interdépendantes) et le modèle holographique (pour lequel chaque particule de l'univers reflèterait sa structure d'ensemble). Par ailleurs, bien que la contamination des archétypes signifie une interaction permanente entre ces conceptions de même type, chacune d'entre elles ne s'objective qu'isolément, dans un état excluant tout autre objectivation au même lieu et au même endroit. Or c'est exactement de la même manière (principe de Pauli) que la physique quantique caractérise les particules de matière (les "fermions"), non-locales lorsqu'elles ne sont pas observées.

La nature psychoïde :

La nature mentale du monde microphysique est évoquée par certains chercheurs comme O. Costa de Beauregard et P. Vignon (théorie de l'infrapsychisme). Les particules « du genre espace » (les tachyons, plus rapides que la lumière) laissent supposer la possibilité de sensations "extensives". Les relations significatives entre matière et pensée, ou entre deux séries physiques indépendantes, peuvent être considérées comme une réalité non-séparable (Atmanspacher, 2004).

Approche constructive des archétypes :

Jung note bien le caractère irrémédiablement *a posteriori* du repérage de la présence ou de l'absence d'un archétype dans une situation donnée. Cette approche n'est plus « prédictive », mais « constructive » (historique, rétrodictive). Elle est tout à fait comparable à l'interprétation de la mesure en physique quantique, qui affirme que c'est la mesure qui détermine *antérieurement* la trajectoire, auparavant imprévisible.

La constellation comme processus d'activation transgressant la causalité :

¹³⁸ Traduction libre de H. Atmanspacher, *Quantum Approaches to Consciousness*.

La propriété de « transgressivité » des archétypes fait référence à un processus déterministe explicitement distingué de la causalité. Pour Atmanspacher, il faut impérativement distinguer les approches descriptives et explicatives : "corrélation" est un terme descriptif à valeur empirique, alors que "causalité" est un terme explicatif associé à des hypothèses théoriques¹³⁹. Une corrélation est analogique (sémantiquement ou formellement). Et on ne peut pas à la fois admettre une détermination réelle par les archétypes et parler de relation a-causale – sauf à ne considérer que deux effets d'une même cause, la relation significative éventuellement remarquée entre les deux étant alors effectivement non-locale. Jung exclut toute détermination causale directe ou indirecte, mais la mesure quantique prouve une détermination *rétro-causale*, qui pourrait rendre compte du fonctionnement "aveugle" de l'archétype.

Les deux types d'observation :

En définissant l'inconscient collectif comme organisateur actif de notre monde, et pas seulement comme un dépôt généalogique, on obtient la notion pleinement complémentariste d'une *psyché objective*. Au lieu d'opposer la subjectivité à l'objectivité, il faut plutôt définir l'objectivité par l'intersubjectivité (tous les observateurs contemplant le même objet, le même monde, Autrui : c'est le point de vue physicaliste) et la subjectivité par l'interobjectivité (un observateur unique, le Soi, contemplant tous les objets à la fois, c'est-à-dire une infinité de mondes possibles : c'est le point de vue jungien). Cela pourrait rejoindre les hypothèses de Michel Troublé qui explique la constitution d'un même objet pour tous les observateurs au moyen d'un opérateur global (qui serait alors le Soi) et la catégorisation de tous les possibles par un observateur unique au moyen d'opérateurs locaux (qui seraient alors les Autres).

Par ailleurs, le dispositif expérimental capable de tester la synchronicité ne peut réussir qu'à la condition d'activer un archétype et d'en observer les résultats éventuels, ce qui inclut inévitablement le chercheur dans le système étudié¹⁴⁰. Lucadou en conclut que la théorie de la synchronicité, même si Jung ne l'a pas qualifiée de la sorte, est une « observational theory ».

Complémentarités psychologiques :

Dans ses descriptions psychologiques, Jung a toujours le souci d'utiliser une dynamique de l'équilibre, du juste milieu. Il propose dans toutes ses théorisations des couples de complémentaires (anima/animus, persona/ombre, mana/humus, intuition/pensée, sentiment/sensation, etc.) qui lui permettent de mieux comprendre le fonctionnement organique de la psyché et son processus d'individuation, qui consiste inévitablement à concilier des contraires. Le logicien S. Lupasco s'inspirera de Jung pour sa modélisation du psychisme, reconnaissant au psychiatre de Zurich le grand mérite d'avoir montré que la dynamique psychique se caractérise par *des tendances contradictoires. Une tendance [objective] n'est pas quelque chose de vraiment potentiel ; elle passe déjà à l'acte. Elle est agissante mais pas encore une actualité ; elle se situe entre le potentiel et l'actuel, sur leur trajectoire*¹⁴¹. Lupasco considère que les interactions psychiques sont logiquement similaires à celles du monde quantique¹⁴².

Tertium comparationis :

C'est encore dans le domaine logique que la pensée de Jung, réemployant la notion première d'harmonisation des contraires (rejetée par la raison classique bivalente), trouve un écho. Comme l'a remarqué R. Morris (1987), l'archétype – par nature non-intelligent et passif – est ce qui fait coïncider significativement deux événements. Le *tertium comparationis* (tiers comparateur) s'inscrit parfaitement dans une logique complémentariste, caractéristique de la pensée moderne où les antagonismes constituent la base structurelle du monde, aussi bien – selon Favre – individuel que social, biologique que physique (du vide quantique, rappelons-le, surgissent des couples particule/anti-particule). Lorsqu'il s'agissait de comprendre la coexistence de contraires, la pensée classique ajoutait à deux notions duelles une troisième tout aussi autonome, ce qui ajoutait au mystère au lieu de le résoudre. Pour Atmanspacher, la physique peut désormais expliquer elle-même (théorie de la décohérence) le passage du niveau quantique au niveau macroscopique (la "réduction de la fonction d'onde"). Le niveau quantique pouvant être considéré comme fondamental, il s'agit alors de *généraliser la base axiomatique de la théorie quantique standard de telle manière que le concept d'intrication puisse s'appliquer au-delà du domaine strict de la physique* (Atmanspacher et al., 2002), c'est-à-dire puisse s'appliquer à la biologie puis au psychisme et rendre ainsi compte des événements psi aussi bien que des synchronicités.

Impensabilité :

¹³⁹ H. Atmanspacher, *Quantum Approaches to Consciousness*, <http://plato.stanford.edu/entries/qt-consciousness>

¹⁴⁰ R. Morris, 1987, p.155.

¹⁴¹ S. Lupasco, *Les trois matières*, éd. Cohérence, Strasbourg, 1982, p.72-73.

¹⁴² Voir S. Lupasco, *L'expérience microphysique et la pensée humaine*, PUF, 1941.

Par cette notion, Jung entend la nécessité pour la science d'introduire un principe d'intelligibilité. La causalité "explique" les relations dénuées de sens propre, mais pas les synchronicités qui fournissent un sens propre que l'observateur ne fait que découvrir. L'explication du psi par la causalité ou le hasard est absurde, "impensable". D'où l'hypothèse d'un substrat ontologique des significations, dont Lucadou cherche actuellement à formuler une théorie, qui rende compte en particulier des propriétés des coïncidences psi. Pour Favre cependant, la causalité est une relation significative aveugle à l'opposé de la finalité propre, lucide, à l'œuvre dans tous les processus mentaux et leurs extériorisations (qu'elles soient normales ou paranormales). Lucadou fait selon lui l'impasse sur la signification "normale" et n'est pas strictement complémentariste. Le principe d'intelligibilité doit s'appliquer aussi bien à des relations causales que finales (anti-causales), fréquentes que rares.

Contingence psychophysique :

L'étude des mancies et de la synchronicité renouvelle la vision des liens entre contingence, hasard, probabilités et significations. La contingence psychophysique est une notion méta-théorique. Le hasard est contesté par les parapsychologues en tant que principe d'explication ou réalité "objective" (il n'y aurait pas de *hasard en soi*, Booth & Eisenbud, 1953). Il n'équivaudrait pour certains qu'à un manque d'information. Pour Edmund Whittaker (1943), qui ne fait en cela que prolonger le point de vue de Laplace et soutenir une intemporalité des lois, le monde reste toujours crypto-déterminé. Selon Palmer (2005), la causalité non actualisée est simplement virtuelle. Pour Lucadou, c'est notre manque d'information qui nous ferait apparaître comme significatifs et non-causals certains événements ; il existerait ainsi, selon sa théorie ¹⁴³, une *relation d'incertitude* entre l'importance d'un effet psi et celle des témoignages. Pour Atmanspacher (2003), la non-causalité et la contingence sont dues à l'intervention d'observateurs, qui introduisent des corrélations non-locales. Selon Michel Troublé, le monde matériel ne pourrait pas fonctionner sans opérateur non-physique pouvant orienter les contingences par des choix thématiques, ce dont les systèmes uniquement physiques (les machines) sont incapables ¹⁴⁴. Pour tous ces chercheurs, le processus de signification ne s'appliquerait qu'à des phénomènes contingents, matière et pensée ayant implicitement un caractère transcendantal.

Selon le Gerp ¹⁴⁵ (qui s'est toujours fait un ardent défenseur de Jung ¹⁴⁶), toutes ces interprétations tendent à évacuer l'intentionnalité propre à l'œuvre dans toute coïncidence psi. Une synchronicité ne peut se manifester sans existants qui cherchent à la produire et à l'observer. Une synchronicité en soi est une pure vue de l'esprit, un fantasme. Pierre Janin ne considère la synchronicité comme une théorie pertinente des phénomènes psi que si l'on admet que *le psi (agence ou percipience) opère toujours au niveau d'une indétermination (objective ou subjective) qu'il contribue à lever dans un sens arbitrairement choisi par lui* ¹⁴⁷. Favre va encore plus loin en soutenant qu'il n'y a de sens que produit par des existants, que la matière, même élémentaire, pense et vit, est toujours en partie libre (d'où son indétermination). Le monde ne peut être entièrement écrit, régi par des lois intemporelles, car alors tout acte libre, sensé serait impossible. Le monde existe, évolue ou involue présentement sans que personne, même Dieu, puisse le prédire ou le rétrodire complètement à partir d'un présent. Il y a non seulement une dialectique du déterminisme (causal/final), mais aussi et plus généralement une dialectique hasard/mécanicisme. Il faut bien que le monde soit en partie indéterminé pour que je puisse agir librement, mais il faut inversement que ce monde soit fortement déterminé pour que je persiste à exister. La non-causalité de Jung, spiritualiste, est surtout un déterminisme final transcendé, un mécanicisme sémantique. Alors que l'existence du monde, qui évolue et involue dès l'origine, implique une métaphysique animiste. La signification n'est pas un processus second mais premier. L'existence ne se distingue pas de la signification ; elle résulte d'une différenciation harmonieuse de l'indifférencié (le chaos affectif, dont le vide quantique est une bonne image) et persiste grâce à une réharmonisation continue entre matière et pensée, causalité aveugle et finalité propre, signifiant et signifié, réel et imaginaire. La transcendance ne correspond à rien de réel, de vérifiable. Il n'y a que de l'immanent.

Création d'un non-temps dans le temps :

La notion d'un « non-temps » (de l'éternel, de l'absolu) est fréquemment employée par Jung et correspond à un fantasme aussi répandu en physique classique qu'en philosophie : le monde obéirait à des lois intemporelles et transcendantales. Pour expliquer l'existence de précognitions, les parapsychologues sont

¹⁴³ le MPI : Modèle de l'information pragmatique.

¹⁴⁴ La démonstration de cet énoncé fait l'objet de son livre co-écrit avec M. Lefeuvre, *Une critique de la raison matérialiste : l'origine du vivant*, éd. L'Harmattan, 2001, dont une partie est disponible sur www.philothema.com.

¹⁴⁵ Groupe d'études et de recherches en parapsychologie.

¹⁴⁶ Voir par exemple F. Favre, "Freud et Jung : deux approches antagonistes du psi", *Revue métapsychique/Parapsychologie* (1973) 19-20. Repris dans le collectif *60 Années de parapsychologie*, Kimé, 1992.

¹⁴⁷ P. Janin, "Nouvelles perspectives sur les relations entre la psyché et le cosmos", *Revue métapsychique-Parapsychologie* (1973) 18, p. 71.

bien obligés d'admettre que le temps s'écoule dans les deux sens. Ce qui se recoupe avec les données de la physique quantique : les graphes de Feynman décrivent les anti-particules comme remontant le temps. Costa de Beauregard explique ainsi les précognitions : *Les graphes de la mécanique quantique relativiste synthétisent non-séparabilité, extension temporelle de la matière et réciprocité préparation-mesure*. H. Primas (2003) distingue en physique quantique un temps « mentalement tendu » et un temps « physiquement inétendu ».

Favre conteste l'approche de Costa qui, sur le fond, affirme explicitement que le temps est une apparence et que le monde est écrit de toute éternité, ce qui ne laisse aucune place à l'action libre et sensée et, bien sûr, ne permet absolument pas d'expliquer les prémonitions réussies d'accident, dont Jung refusait également de tenir compte. Il faut envisager un espace-temps circulaire de la signification centré sur l'individu – qu'il soit homme, particule ou galaxie –, avec une histoire qui se réécrit sans cesse (la "création continue" de Jung) aussi bien vers l'avenir que vers le souvenir. Hypothèses surprenantes mais qui ne sont, suivant Favre, que des conséquences obligées de la logique complémentariste appliquée à l'existence.

Toutes ces analogies tombent souvent sous le coup de la critique. *Intrication, superposition, collapse, complémentarité, tous ces concepts sont utilisés en parapsychologie [comme en sciences humaines] sans aucune référence à la manière dont ils ont été définis précisément ni aux situations spécifiques auxquelles ils s'appliquent. De telles idées peuvent produire de la science fiction fascinante, et pourraient même inspirer une science à venir des relations esprit-matière. Mais sans un travail rigoureux, elles restent des métaphores et des analogies vagues qui ne représentent pas encore un progrès scientifique*¹⁴⁸.

Bien qu'Atmanspacher ne classe pas la théorie de Jung-Pauli dans cette catégorie parascientifique, les extrapolations permanentes dont cette théorie fait l'objet nous invitent à la prudence. Selon ce parapsychologue et physicien allemand, le paradigme Pauli-Jung rentre dans le cadre d'une théorie de la physique quantique généralisée, qu'il tente d'explicitier et de formaliser rigoureusement en collaboration avec H. Römer et H. Walach. Favre néanmoins, encore lui¹⁴⁹, conteste cette approche qu'il considère comme transcendante et donc aux antipodes de la problématique – purement existentielle – des rapports pensée-matière, qui implique à côté de lois physiques aveugles des règles morales propres.

En résumé : exploitation des idées jungiennes dans la physique contemporaine

Il s'agit d'une tentative transdisciplinaire d'associer concepts quantiques et conceptions archétypiques. Cette démarche reste pour l'instant analogique.

Les archétypes non activés obéissent à une **loi d'ubiquité**, semblable à la non-localité de toutes les particules quand elles ne sont pas observées. La **loi de contamination des archétypes** signifie une interaction permanente entre ces conceptions de même type, bien que chacune de ces conceptions ne puisse s'objectiver qu'isolément ; les physiciens définissent de la même manière les particules de matière. La propriété **psychoïde** (psycho-physique) attribuée aux archétypes revient à considérer leur signification comme première (complémentarisme) et non seconde ("triadisme") ; c'est également le cas en physique quantique où la dualité apparente des processus s'avère être une relation significative propre, "ontique", et ne relever aucunement d'un dualisme ontologique auquel il faudrait ajouter pour le comprendre une tierce explication.

L'approche constructive signalée par Jung est exactement du même type que la détermination rétrocausale, en physique quantique, de la trajectoire par la mesure. L'existence du psi se fondant sur l'observation (toujours causale), il faut donc envisager une dialectique particulière entre déterminisme causal et final. La synchronicité serait une forme d'« **observational theory** », où l'observateur ne peut être exclu du système qu'il observe et influence. Le psi étant toujours improbable, il faut envisager de plus une dialectique générale (existentielle, ontologique) entre déterminisme et indéterminisme.

Le concept de **complémentarité** devient alors essentiel et s'identifie à celui de signification. Aucune relation psycho-physique ne peut s'expliquer uniquement par le hasard, une causalité aveugle ou une finalité propre. Elles sont "impensables" avec ce genre d'hypothèse. La contingence n'est pas due à un manque d'informations, ne relève pas d'un mécanisme sous-jacent qu'il s'agirait de formuler légalement. La signification n'implique pas simplement deux temporalités de direction opposée ni même une temporalité circulaire essentielle, mais un espace-temps cyclique existentiel qui peut être à chaque instant remodelé par les existants. On peut toujours réécrire l'histoire.

¹⁴⁸ H. Atmanspacher, *Quantum Approaches to Consciousness*.

¹⁴⁹ Correspondance personnelle, 2004-2006.

CONCLUSION

Jung n'a pas traité du problème de la parapsychologie à part, mais dans l'ensemble de son œuvre. Pour lui, le psi est un problème de premier ordre, plus complexe encore que la physique nucléaire¹⁵⁰, telle du moins qu'on la concevait à son époque.

François Favre¹⁵¹ résume ainsi l'apport de Jung, selon lui essentiel, à la parapsychologie :

- *il a montré l'identité du rêve normal et du rêve télépathique ;*
- *il a synthétisé les perspectives de Flournoy et Myers : le rêve exprime l'état « présent » de la psyché (nulle censure n'intervenant). Les approches causaliste et finaliste sont deux interprétations complémentaires (objective : relative au passé, et subjective : relative au futur) de ce présent affectif. Ainsi les personnalités régressives multiples, l'éclosion de traumatismes oubliés caractérisent l'effort de l'individu pour réaliser sa propre unité, et constituent des solutions (à décrypter) de cette réalisation. De façon générale, toute manifestation d'origine inconsciente est « imaginaire » ; on pourra donc toujours la faire coïncider de façon plus ou moins significative avec une réalité objective passée, présente ou future. Enfin l'inconscient coexiste depuis l'origine avec la conscience ;*
- *il a développé la notion d'énergie psychique (l'affectivité en soi), que Lacan appellera plus tard le « mythe fluidique ».*

On peut néanmoins se demander si Favre ne récapitulait pas là (en 1976) sa propre orientation de recherche plutôt que le travail de Jung, d'autant plus qu'il l'admet volontiers. Mais, comme disait lui-même Jung à propos de sa dissidence d'avec Freud : « *Piètre disciple que celui qui ne dépasse pas son maître.* » Il y a tout de même beaucoup à conserver des réflexions jungiennes, même si on peut critiquer les aspects « transcendants » de sa théorie. Jung affirmait certes qu'il ne croyait pas en Dieu, mais aussi qu'il « savait », que Dieu « nommé ou pas » serait en fait pour lui « toujours présent ». Le savoir absolu qu'il admet n'est guère compatible avec son affirmation d'une création continue, qui évoque plutôt une immuabilité ontologique de type complémentariste, une pluralité animiste.

Actuellement, on peut considérer que le spiritualisme de Jung l'a empêché d'admettre qu'il n'y a pas de lois intemporelles et que les coïncidences psi liées visiblement à des destins humains ont forcément pour agents les personnes concernées. Pour Favre¹⁵², le psi ne peut pas se définir autrement que comme un événement imprévisible *et* sensé, directement lié au déterminisme final propre d'un sujet existant présentement, qu'il en soit l'agent ou l'interprète, qu'il s'agisse d'un individu ou d'un groupe. Toute création, bien que volontaire, est par définition "inconsciente", irrationnelle. Poser une signification suppose toujours une intervention de l'imaginaire, du bien en même temps que du vrai, du désir ou de l'action en même temps que de la perception ou de la conception. On aurait pourtant tort, ajoute Favre, de penser que l'indétermination du monde physique rend possible tous les événements psi. Que le psi puisse contredire n'importe quelle loi intemporelle ou causale est une chose, que la finalité propre soit omnipotente ou omnisciente en est une autre : elle rendrait toute existence d'autrui impossible, et donc sa propre existence du même coup. Le psi est donc limité, et ces limites se retrouvent dans l'observation des cas spontanés. Contrairement à ce que pensait Jung, les synchronicités sont toujours en relation très étroite avec la personnalité morale, le destin propre et n'ont qu'artificiellement une signification plus générale.

Alors que Jung dissociait la synchronicité de la psychothérapie autant que du psi expérimental, Lucadou considère que la parapsychologie est à même d'éclairer la question centrale en psychopathologie névrotique de l'influence d'autrui et se sert volontiers de concepts jungiens pour faire avancer sa réflexion. Favre conteste la position de Lucadou selon laquelle toutes les psychoses auraient une origine organique. ("comme si l'on ne pouvait jamais être responsable de troubles mentaux graves !"). Pour Favre, le propre de la maladie mentale est d'être morale, et c'est en quoi elle relève de la psychothérapie et pas de la biomédecine. La guérison mentale est toujours selon lui de nature psi puisqu'il s'agit en général d'aller exactement à contre-courant de la volonté du patient, qui s'est lui-même aliéné, qui a converti sa finalité propre en causalité aveugle. Selon Favre, c'est précisément là où Jung a manifesté un génie thérapeutique. De nombreuses guérisons qu'il a obtenues se sont avérées consécutives à des synchronicités dont Jung ne s'estimait pas responsable et qu'on peut effectivement attribuer au couple thérapeute/patient. Mais ce qui

¹⁵⁰ C.G. Jung, *Ein Brief zur Frage der Synchronizität*, 9 février 1960.

¹⁵¹ François Favre, "Les enfants du Lac de Constance", 2^{ème} partie c.3.3, in *Revue de Parapsychologie* n°2, 1976. Réédité en 2004 dans *Histoire occidentale et parapsychologie*, <http://gerp.free.fr>.

¹⁵² Correspondance personnelle, *idem*.

est sûr, c'est que le caractère "numineux" et acausal (non rationnel) de ces coïncidences a provoqué chez ses patients des chocs mentaux assez violents pour inverser le cours fatal de leur destin.

Février 2006

Remerciements :

Je remercie Guy Beney et François Favre pour leurs suggestions, Christine Maillard et Ezio M. Insinna pour leurs corrections.

Bibliographie

- ATMANSPACHER (H.) & PRIMAS (H.), "The hidden side of Wolfgang Pauli : An eminent physicist's extraordinary encounter with depth psychology", *Journal of Scientific Exploration*, 11, 1997, p.369-386.
- ATMANSPACHER (H.), *Quantum Approaches to Consciousness*, <http://plato.stanford.edu/entries/qt-consciousness>
- AZIZ, (R.), *C.G. Jung's psychology of religion and synchronicity*. Albany, NY: State University of New York Press, 1990.
- BELOFF (J.), "Psi phenomena: Causal versus acausal interpretation", *Journal of the Society for Psychical Research*, 49, 1977, p.573-582.
- BENDER (H.), « Transcultural uniformity of poltergeist patterns as suggestive of an « archetypal » arrangement », in W.G. Roll (ed).
- BENDER (H.), "Meaningful coincidences in the light of the Jung-Pauli theory of synchronicity and parapsychology", in B. Shapin & L. Coly (Eds.), *The philosophy of parapsychology* (pp. 66-81). New York : Parapsychology Foundation, 1976.
- BRAUDE (S.E.), *ESP and psychokinesis*, Philadelphia : Temple University Press, 1979.
- CAZENAVE (M.), *La science et les figures de l'âme*, éd. du Rocher, coll. « Transdisciplinarité », Paris, 1996.
- Collectif (H. Reeves, M. Cazenave, P. Solié, K. Pribram, H.-F. Etter, M.-L. von Franz), *La synchronicité, l'âme et la science*, Paris, Albin Michel, coll. « Espaces libres », 1995.
- COMBOURIEU (M.-C.), *Représentation du paranormal et de la télépathie dans le champ psychanalytique*, Mémoire de DEA, 1995.
- DESCAMPS (M.-A.) & CAZENAVE (M.) & FILLIOZAT (A.-M.), *Les psychothérapies transpersonnelles*, éd. Trismégiste, Lavaur, 1990.
- ELLENBERGER (H.F.), *Histoire de la découverte de l'inconscient*, 1970, Paris : Fayard, 1974.
- FAVRE (F.), *Les enfants du Lac de Constance*, 2^{ème} partie, Revue Parapsychologie n°2, 1976. Réédité en 2004 dans *Histoire occidionale et parapsychologie*, <http://gerp.free.fr>
- FRANZ (M.-L. von), *La psychologie de la divination* (« Le hasard signifiant »), Payot, coll. Poiesis , 1986.
- FRANZ (M.-L. von), *Matière et psyché*, Bibliothèque jungienne, Albin Michel, Paris, 2002 (orig.1988)
- HALL (J. A.), « A jungian perspective on parapsychology : implications for science and religion », in *Parapsychology, philosophy and religious concepts*, Proceedings of Parapsychological Foundation, Rome, 1985, p.20-40.
- HINES (T.), *Pseudoscience and the paranormal*. Buffalo, NY : Prometheus, 1988.
- INSINNA (E.M.), *Synchronicité jungienne et morphogenèse biologique. Application à l'étude des microtubules*, 1989, Thèse de biologie, Paris X.
- INSINNA (E.M.), *Du protozoaire Euglena gracilis au cerveau conscient : l'hypothèse des moteurs microtubulaires (MTM)*, conférence non publiée.
- INSINNA (E.M.), "Synchronicity and Coherent Excitations in Microtubules", in *Nanobiology*, 1992, n°1, p.191-208.
- INSINNA (E.M.), *Synchronicité, cohérence cellulaire et mécanique quantique*, Neuilly 13/03/1994, conférence non publiée.
- INSINNA (E.M.), « Ciliated cell electrodynamics : from cilia and flagella to ciliated sensory systems », in *Advances in Structural Biology*, 1998, vol. 5, p.9-42.
- INSINNA (E.M.) & ZABORSKI (P.) & TUSZYNSKI (J.), "Electrodynamics of microtubular motors : the building blocks of a new model", in *BioSystems*, n°39, 1996, p.187-226.
- INSINNA (E.M.), *Synchronicité et systèmes non-linéaires*, conférence non publiée.
- IRWIN (H.J.), *An introduction to parapsychology*, McFarland&Company, Jefferson (North Carolina), 1999 (4ème edition).
- JAFFE (A.), *Apparitions and precognition* (« A study from the point of view of C.G.Jung's analytical psychology ») : University books, New Hyde Park, New York, 1963.
- JAFFE (A.), « C.G. Jung und die Parapsychologie », *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie* 4, 1960, p.8-23.
- JAFFE (A.), *Der Mythos vom Sinn im Werk C.G. Jungs*.
- JAFFE (A.), *Themen bei C.G.Jung*.
- JANIN (P.), *Le problème de la synchronicité dans la vie et l'œuvre de C.G. Jung*, mémoire de maîtrise en psychopathologie, Université Paris XVIII, 1980.
- JANIN (P.), "Nouvelles perspectives de relation entre la psyché et le cosmos", in *60 années de parapsychologie*, éd Kimé, 1992.

- JANIN (P.), *A quoi sert aujourd'hui l'expérimentation en parapsychologie*, in *Revue de Parapsychologie* n°8, 1979.
- JUNG (C. G.), *Synchronicité et Paracelsica*, Paris, Albin Michel, 1988.
- JUNG (C. G.), *Les sept sermons aux morts et autres textes*, Confidences l'Herne, 1996, France.
- JUNG (C.G.), « Considérations générales sur la théorie des complexes », 1934, dans *Les Transparents*, anthologie par F. Favre, coll. La Parapsychologie, éd. Tchou/Laffont, 1978.
- JUNG (C.G.), *L'homme et ses symboles*, Robert Laffont, 1964.
- JUNG (C.G.), *L'Homme à la découverte de son âme*, Albin Michel, Paris, 1987.
- JUNG (C. G.), *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, Folio essais, trad. Cohen R., 1964.
- JUNG (C. G.), *Les types psychologiques*, Georg et Cie, 1950.
- JUNG (C.G.), *Commentaire sur le mystère de la fleur d'or*, Spiritualités vivantes, Albin Michel, 1994.
- JUNG (C.G.), *Briefe zur Parapsychologie I & II*, Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie.
- JUNG (C.G.), *Ein Brief zur Frage der Synchronizität*, Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie.
- JUNG (C.G.), *L'énergétique psychique*, Librairie de l'Université, Zurich, 1956.
- JUNG (C. G.), « *Ma vie* », *souvenirs, rêves et pensées*, Gallimard, coll. Folio, 1973 (orig. 1961).
- JUNG (C.G.), *Un mythe moderne*, Folio essais, Gallimard, 1961.
- JUNG (C.G.), *Cahier de l'Herne*, Livre de poche, biblio, essais, 1984.
- JUNG (C.G.), *Le divin dans l'homme* (« Lettres sur les religions choisies et présentées par Michel Cazenave »), Albin Michel, coll. La bibliothèque spirituelle, Paris, 1999.
- KOESTLER (A.), *Les racines du hasard*, 1972.
- LUPASCO (S.), *Les trois matières*, éd. Cohérence, Strasbourg, 1982.
- LUPASCO (S.), *L'expérience microphysique et la pensée humaine*, PUF, 1941.
- MAILLARD (C.), *Les sept sermons aux morts* (« Du plérome à l'étoile »), Presses Universitaires de Nancy, 1993.
- MAIN (R.), *Jung on synchronicity and the paranormal*, London, Routledge, 1997.
- MANSFIELD (V.), *A complementary between Analytical Psychology and Physics: Part 1*;
<http://www.lightlink.com/vic/springs1.html>
- MANSFIELD (V.), *Analytical Psychology and Physics: Part 2, Synchronicity, Parapsychology, and Unity*,
<http://www.lightlink.com/vic/springs2.html>
- MANSFIELD (V.), RHINE-FEATHER (S.) & HALL (J.) "The Rhine-Jung letters: Distinguishing parapsychological from synchronistic events", *The Journal of Parapsychology*, 62, 3-25, 1998, <http://www.lightlink.com/vic/rhine.html>
- MANSFIELD (V.), *Distinguishing Synchronicity from Parapsychological Phenomena: An Essay in Honor of Marie-Louise von Franz*, <http://www.lightlink.com/vic/distinguishing.html>
- MANSFIELD (V.), *The Challenge of synchronicity*, *Quest Magazine*, May 1996, <http://www.lightlink.com/vic/chall.html>
- MORRIS (R.), "Spontaneous synchronistic events as seen through a simple communication model", in *Spontaneous psi, depth psychology and parapsychology*, Proceedings of an international conference of the parapsychology foundation, Berkeley, 1987, p.137-162.
- MÜLLER (L.), *Psi und der Archetyp des Tricksters*, 1981. www.lutz-mueller.de/psi
- PALMER (J.), *Synchronicity and psi : how they are related*, PA Proceedings 2004.
- PEAT (F. D.), *Synchronicité* (« Le pont entre l'esprit et la matière »), *Le Mail*, coll. « Science et Conscience », 1988.
- PRIMAS (H.), "Synchronizität und Zufall", *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, 1996.
- PRIMAS (H.), « Time-entanglement between mind and matter », in *Mind and Matter* 1, 81-119.
- STORM (L.), "Synchronicity, Causality, And Acausality", *Journal of Parapsychology*, Septembre 1999, http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2320/is_3_63/ai_60054223
- SUDRE (R.), *Les nouvelles énigmes de l'univers*, Payot, Paris, 1943.
- TROUBLE (M.) & LEFEUVRE (M.), *Une critique de la raison matérialiste : l'origine du vivant*, éd. L'Harmattan, 2001, www.philothea.com.
- VEZINA (J.F.), *Les hasards nécessaires* (« La synchronicité dans les rencontres qui nous transforment »), L'Homme, Paris, 2002.

REPONSE PUBLIQUE DE FRANÇOIS FAVRE SUR LE TEXTE "JUNG ET LA PARAPSYCHOLOGIE"

Béziers, le 13 décembre 2006

Mon cher X,

Je ne gloserai pas sur ce X, tristement symptomatique de l'intégrisme (pour ne pas dire du fascisme ordinaire) de la science française. Je trouve remarquable et très complet ton exposé. Le meilleur texte que j'ai jamais lu sur les rapports entre Jung et la parapsy. Bravo. Ce n'est donc pas ta synthèse que je vais critiquer, mais d'abord les concepts jungiens, qui me paraissent aujourd'hui compliquer à plaisir des notions simples. Je serai très sévère envers Jung, à la hauteur de mon admiration. Le génie de Jung pour moi ne réside pas du tout dans ses théories, mais dans le fait de les avoir incarnées en actes. Ses théories sont vraies au sens moral ; elles n'ont à mes yeux aucune valeur physique, logique ou ontologique. Et je constate que presque tous les commentaires sur Jung venant de la parapsy vont dans un sens opposé au mien. J'attaquerai donc également ces commentaires.

C'est un fait important mais rarement souligné dans l'histoire des sciences : la progression vient d'une opposition mêlée d'admiration. C'était le cas de Jung envers Freud. Ce fut celui de Bohr vis-à-vis d'Einstein. Je dois quasiment tout à Jung en matière de psychologie, bien que je ne sois maintenant d'accord avec lui sur presque rien. Bender est le seul parapsychologue vivant à m'avoir marqué ; il était expérimentateur, je suis théoricien ; il cherchait la notoriété, je l'ai fuie. L'histoire des sciences se remodèle sans cesse, chaque historien reconstituant le passé en fonction de l'idée qu'il se fait de l'avenir de la discipline, et choisissant les chercheurs qui illustrent le mieux son propos. Mais le vrai moteur de l'histoire (en science, en art ou dans n'importe quel domaine), c'est l'exigence de créer. Elle n'a pas de frontières et n'est pas descriptible. Seulement *prescriptible*. Et seulement envers soi-même. L'histoire n'est pas une science récapitulative.

Un aspect capital de Jung, qu'on évoque peu (et pas du tout à propos de psi), c'est l'esthétique. C'est un merveilleux conteur d'histoires merveilleuses, qu'il a le plus souvent lui-même vécues. Et l'on est tellement sous le charme qu'on finit par croire à tout le reste. La séduction : problème de fond en sciences humaines...

- L'archétype jungien. Quelque chose qu'on ne peut pas définir mais seulement circonscrire (page 5 de ton étude) appartient à la métaphysique. Pour moi, c'est l'affectivité. Dont Origène, père de l'Eglise, disait très profondément : "*Quoi que ce soit qui pèse le plus lourd dans la balance de votre affection, pour vous cela est Dieu.*" Le Dieu de Jung est transcendantal, ce qui le rend invérifiable. Comme celui de la Bible. Le mien, immanent et non anthropomorphe, ni logique ni moral, est vérifiable par chacun. Un de mes cousins, pédiatre et intégriste célèbre (jusqu'au Japon), m'a récemment déclaré : "*Si j'avais à choisir entre l'amour et Dieu, je choiserais Dieu.*" Le mot lui importe plus que la chose...
- Figure 1 de Franz (p.6) : selon moi, toute relation entre psyché et soma, pensée et matière est significative, créative, psi.
- Absence ou présence d'un archétype (p.6) : Jung parle d'après-coup, ce qui est caractéristique des explications finalistes. J'estime que cette absence ou présence signifie simplement qu'on remonte à des fins de plus en plus générales, et donc de plus en plus floues.
- La "constellation" (p.7) : ce n'est rien d'autre qu'une situation de créativité. Ce que les rhiniens appellent très improprement "états autres de conscience". Dans mon modèle, c'est la tentative de transformer un cercle vicieux en cercle vertueux, un conflit affectif en signification, une communication impossible en communion.
- L'ubiquité (p.8) : Jung la voit comme un attribut de sa divinité...
- L'inconscient collectif (p.9-10) : pour moi, une vaste foutaise. Dire que l'espèce humaine est un ensemble de virtualités, c'est faire un pléonasme. Et sous-entendre que chaque homme se donnerait au fond, malgré lui, la même finalité que son semblable est entièrement contredit par les faits. Chacun cherche Son bien, et non le Bien. On mourrait sinon tout de suite. Certes, la tâche du philosophe idéaliste est de déterminer quelle est la Fin dernière du monde, comme celle du cosmologiste sa Cause première. Mais les deux s'avérant impossibles (il y a indétermination permanente, discontinuité temporelle), tout homme ne parle jamais que de soi, ne part jamais que de sa propre existence et ne peut d'aucune manière prétendre rendre compte du destin de l'Autre. Si je pose une fin ou une cause commune, des conditions initiales ou terminales, alors forcément naissent tout un ensemble de coïncidences significatives potentielles. Le processus est purement mécanique. Quant au *Mundus archetypus* (ou *Unus mundus*) qui étend l'inconscient collectif humain au cosmos, ce n'est pour moi rien d'autre que l'Affectivité, bien symbolisée par le vide quantique.
- La définition par Primäs de la synchronicité (p.11) est bonne : *corrélation holistique entre des paires compatibles aux propriétés incompatibles*. Mais, comme je viens de l'expliquer, cela vaut pour tous les effets d'une même cause ou tous les moyens d'une même fin. Il n'y a là aucun mystère. Il existe par exemple une relation statistique entre l'emploi de crèmes solaires et les cancers de la peau. La relation est donc significative, mais s'avère non directement déterminée. L'emploi de crèmes solaires ne pouvant être un effet aveugle, on dira donc qu'un sujet à peau fragile cherche, sans toujours y parvenir, à se prémunir du cancer par des protections.

Une définition scientifique du psi implique à la fois un déterminisme final (le processus est intentionnel) et un agent repérable : la relation est anti-causale. La synchronicité jungienne n'est qu'une synchronie finale. Au lieu d'envisager ce mécanisme banal, Jung et Pauli conjecturent un déterminisme obscur de troisième type (cf. leur schéma p.12), avec agent final non repérable et déterminisme atemporel. C'est seulement décaler le mystère. Et de plus se contredire : si l'inconscient collectif surdétermine notre pensée, alors nous ne sommes plus libres d'énoncer quoi que ce soit de sensé. Or tout être vivant s'estime capable de penser et d'agir librement. Et le prouve. Ce qui rend ipso facto le monde imprévisible pour autrui et explique sans mystère aucun la complexification du vivant. Comme, de plus, le cosmos lui-même se complexifie sans aucune explication causale possible, force est d'attribuer à ses constituants une finalité propre.

Il n'est à mon avis pas du tout nécessaire de faire intervenir la notion de déterminisme spatial (p.12) pour expliquer la synchronicité générale ¹⁵³. L'inversion temporelle et l'animisme suffisent. Et la preuve des deux est donné par la créativité de la nature, par sa complexification, rétrodictible certes mais imprévisible pour quiconque.

- Page 13-14 : l'expression convenue "cause finale", qui remonte à Aristote, est désastreuse. Elle laisse accroire que la finalité serait toujours consciente (à déterminisme passé → futur), la fin connue et qu'il n'y aurait donc pas de créativité. Quant aux champs morphogénétiques de Sheldrake, c'est de la connerie intégrale. La causalité des physiciens ne se caractérise pas par une interaction seulement vérifiée mais *prédictible*, alors que la finalité d'autrui est toujours et seulement *rétrodictible*. D'où l'imprévisibilité caractéristique de toute création. Et inversement : sans indétermination présente, il n'y aurait pas de créativité. On s'explique alors pourquoi les rhiniens ont des résultats d'autant plus faibles qu'ils visent une reproductibilité mécanique ¹⁵⁴.

La mésaventure de Jung à propos d'astrologie illustre parfaitement le fait que le psi est toujours un effet d'expérimentateur. Jung voulait d'abord se prouver que l'astrologie existait ; et comme il était assez intelligent pour douter d'une corrélation aussi forte, il chercha ensuite à se prouver qu'elle l'était trop (effet mouton-chèvre). Cette histoire ne remet pas du tout en question l'existence du psi ; elle montre seulement que l'astrologie est une manie et non une science, contrairement à ce que pensait initialement Jung. Plus exactement, une science morale (avec ses rituels) et non une science physique (avec ses techniques).

La non-causalité cosmique de Reeves est une catégorie physicaliste fourre-tout, comme le "paranormal" ; ce n'est pas un principe, mais seulement un mode de recensement des mystères. Si ces synchronies ne sont pas réductibles à une cause commune, c'est alors au parapsychologue de leur trouver une fin commune émanant d'un agent réel.

- Cazenave (p.16) : une triste postérité de Jung. Un croque-mort.

- Franz (p.16) rejette toute idée d'un agent personnel, défendu par Eisenbud, dans les synchronicités : "*Cela est en totale contradiction avec nos autres expériences sur*

¹⁵³ Le déterminisme spatial me sert à rendre compte du virtuel (de l'imagination et de l'action). La synchronicité ne prétend parler que du réel.

¹⁵⁴ Autre formulation prêtant à confusion : les physiciens identifient déterminisme et causalité (désignant ainsi une relation mécanique réversible et donc prétendue intemporelle) en l'opposant à probabilisme (prédictif et/ou rétrodictif). Philosophiquement, le concept de déterminisme, appliqué à la réalité, devrait être toujours considéré comme ambitemporel (causal *et* final), le mécanisme n'étant que la forme la plus simple du probabilisme.

l'inconscient collectif, qui réside, selon Jung, non pas dans l'expression de désirs et de buts personnels mais dans une partie neutre de la nature psychique dont l'essence est absolument transpersonnelle." Je crois hélas que Jung pensait effectivement ainsi. On n'est plus alors dans le domaine de la science mais de la religion. J'admets volontiers qu'une religion soit une théorie morale, c'est-à-dire finaliste. Mais alors qu'on le dise au lieu de se cacher derrière une détermination transcendante ! Dans le domaine de la causalité, c'est certes le collectif qui surdétermine l'individuel ; mais c'est l'inverse en finalité : c'est moi qui attribue existence et pouvoirs à Dieu ¹⁵⁵.

- Les considérations de Jung et de Franz sur les nombres (p.17) n'ont pas le moindre intérêt. On est là en plein délire numérolgique. N'importe quel rituel fait l'affaire dans une expérience psi : il suffit d'y croire ¹⁵⁶. Jung est encore là naïvement platonicien. Je considère par ailleurs Marie-Louise von Franz comme une lamentable disciple de Jung (j'ai lu d'elle *Nombre et Synchronicité*). Jung n'est imitable que dans sa créativité ; et elle ne portait certes pas sur les maths et la physique. La plupart des disciples de Jung sont de simples occultistes. Vice propre à presque tous les chercheurs qui explorent la symbolique : philosophes, théologiens, psychanalystes, ethnologues... Leur talent consiste à enrober leurs conneries d'un monceau d'érudition qui sidère le chaland. Heureusement, il y a quelques exceptions. Comme Bachelard...

- Qu'il s'agisse de synchronicité ou d'événement psi (p.20), il s'agit toujours de signification anticausale (intentionnelle). Aucun événement, hors le sentiment d'exister, ne saurait avoir de signification en soi. Je peux toujours trouver une signification à une coïncidence quelconque ; mais il est absolument interdit en science d'en attribuer le sens à une entité autre que moi. Quand je dis que tel sujet a produit une ESP ou un effet PK, je ne fais qu'appliquer localement et extérieurement mon principe de finalité propre.

Je rejette l'interprétation des rhiniens, qui définissent contradictoirement le psi par une transmission d'informations (laquelle est forcément physique, aveugle et causale), tout autant que la vision transcendante de Jung concernant l'origine des significations les plus importantes (qui est un renoncement à comprendre en même temps qu'un blanc-seing donné par Dieu à son médium attitré).

- Le débat autour de Mansfield (p.19-20) me paraît très confus. Des enculages de mouche... Pour moi, un phénomène quantique est prédictible et donc dénué d'intentionnalité ; un événement psi est intentionnel et donc imprédictible ; une synchronicité selon Jung est non intentionnelle et imprédictible (ce qui ne veut rien dire). Mansfield prend ses rêves pour des réalités : le psi "paranormal" n'est pas et ne sera jamais aveuglément reproductible. La condition commune au psi et à la synchronicité, c'est de les croire possibles. Toute expérience finaliste "constelle" l'archétype de la communion. Quant à distinguer, comme Descamps, un transpersonnel vertical et un autre horizontal, c'est du verbiage pur et simple. Les significations psi et synchronistiques sont exactement les mêmes : on juge pertinent (= on injecte du sens dans) une relation non causale en lui

¹⁵⁵ Cela m'évoque la charge de Shirin Ebadi, avocate iranienne et prix Nobel de la paix 2004, contre le héros divin : *"Je ne veux surtout pas qu'on me voie comme une héroïne, je me bats chaque jour contre ça. Une seule personne ne doit pas penser pour soixante-dix millions. Le culte du héros, c'est ce qui nous a tués. Je ne parlerai à la place de personne."* On peut aussi évoquer l'autre côté du miroir, décrit par J.K.Jerome : *"Nous avons aboli la vertu pour lui substituer les vertus. Notre idéal moderne, ce n'est plus le héros – il avait vraiment trop de défauts – mais le sous-fifre qui n'a rien à se reprocher ; ce n'est plus l'homme qui fait du bien, mais celui qu'on ne prend pas en train de faire du mal. Conformément à cette nouvelle théorie, l'être le plus vertueux dans l'état de nature doit être l'huître. Elle est toujours à la maison et toujours sobre. Elle ne fait pas de bruit. Elle n'a jamais maille à partir avec la police. Je ne sache pas qu'elle enfreigne un seul des Dix Commandements."*

¹⁵⁶ Cas, bien sûr, du Ganzfeld, qui sert actuellement de poupée gonflable à tous les comportementalistes.

attribuant un déterminant final. Toutes les autres interprétations sont contingentes (elles tiennent aux systèmes propres à diverses disciplines) et ne présentent donc aucun intérêt théorique.

- Mon argumentation sur les ovnis physiques (ta note 118), c'est-à-dire paranormaux, reposait d'abord sur une théorie élargie de l'hallucination : dans certains cas, celle-ci est matérialisée (c'est "l'ectoplasme") par effet PK. Inversement, certains phénomènes atmosphériques naturels (comme la foudre en boule) ont un comportement imprévisible et mettent des observateurs proches en transe. L'ensemble de la phénoménologie ovni s'expliquerait par des feedbacks entre les deux.

- Sur Jung et la connaissance paranormale (p.21) : toute créativité est finale et forcément inconsciente. Toute ESP est réductible à une prémonition, à une précognition préventive. Ce qui exclut tout savoir absolu. Si je connais l'avenir, je peux l'éviter. Et les cas spontanés (comme les expérimentaux) confirment bien qu'il s'agit toujours d'éviter un accident futur (l'échec expérimental).

La distinction de Bergson est tout à fait artificielle. La pensée consiste toujours à créer. Si on ne crée pas, c'est qu'on ne pense plus. Et une fois qu'on a trouvé, on peut automatiser cette trouvaille. La pensée déductive (la "raison") n'est une pensée qui si on ne connaît pas encore la déduction. Si on la connaît, on ne la pense plus. La preuve, c'est que les machines fonctionnent. Pour trouver ce qu'on ne peut pas savoir déductivement, il faut faire ce qu'aucune machine ne pourra faire : se mobiliser, prendre le pouvoir sur la causalité aveugle, créer. La civilisation occidentale mourra bientôt si elle persiste à mettre la "raison" au-dessus de l'instinct.

- A propos d'Abramowski (p.21). Dans mon modèle, toutes les ESP sont auto-prémonitoires et donc "télépathiques dans le temps". L'auto-prémonition ne fait pas que ressembler au processus de remémoration ; c'est le processus de remémoration qui est toujours une auto-prémonition de la vérification de la mémorisation. On se souvient pour éviter d'avoir à vérifier son souvenir, autrement dit pour agir plus efficacement. On prévient la perte de temps. Ce n'est donc pas tant sur un fait émotionnel que porte la télépathie : c'est la traduction formelle de l'intention qui est affective. Et cette traduction imaginée se convertira elle-même en acte préventif, ce qui est encore un processus affectif.

- L'animisme. Beaucoup de scientifiques croient que le temps a une réalité, "est écrit de toute éternité", ce qui est strictement incompatible avec toute esprit incarné, dont la propriété spécifique est d'être libre, d'imaginer et de créer. Mais l'idée opposée, selon laquelle l'histoire serait réductible à une association de causalité aveugle et de hasard, est tout aussi absurde, et pour les mêmes raisons. La seule solution à ce dilemme est l'animisme. C'est parce que la matière pense qu'elle se déploie et se complexifie ; mais cette activité a un coût physique. C'est ce qu'entérine la loi d'entropie croissante : la matière inerte, homogène finit par s'accumuler.

Pourquoi l'animisme alors ne fait-il pas l'unanimité ? Il le fait. Mais le parti capitaliste, qui dirige sans partage notre planète, sent bien qu'en le reconnaissant il se suiciderait. Il lance donc ses mots d'ordre *urbi et orbi*, en langage spiritualiste ("La pensée est un don de Dieu"), en langage matérialiste ("La pensée est un produit aveugle de la matière complexe") ou dans un mélange confus des deux (Jung, Solié p.23). Dans les trois cas,

on baigne dans le religieux, dans des miracles fondateurs qui nous échappent à jamais et devant lesquels tout le monde doit s'agenouiller. Alors que l'animisme "historique" que je défends affirme que le monde (affectif) cherche à se construire lui-même, conformément à notre expérience propre, et qu'une telle créativité est à la fois compréhensible, explicative et impérative.

- La modélisation d'Insinna (p.23-25) : encore les délires morphogénétiques de Shel-drake. Insinna fait aussi partie de cette très vaste famille d'escrocs scientifiques qui font de la prévision a posteriori, qui prétendent expliquer causalement l'histoire en ne faisant que de la rétrodiction. Toujours la même tentative absurde d'éliminer la finalité propre. S'il n'y a pas de finalité, comment Insinna pourrait-il seulement penser ? Le sens ne peut être réductible à la forme, puisqu'il n'y aurait alors plus d'histoire. Un monde sans changement imprévisible, c'est un monde sans temps. De l'espace pur. Grand fantasme d'une science paranoïaque, omnipotente et omnisciente, où l'on serait enfin débarrassé de la vie. Et si tout est préformé, comment pourrait-il y avoir instabilité dynamique ?? Celle-ci est une propriété fondamentale (l'affectivité), et non contingente, du vivant. Pour évoluer, il faut qu'un système soit métastable. Et pour se complexifier irréversiblement, il lui faut une finalité propre continue. Cette instabilité est strictement incompatible avec la synchronicité jungienne qui nie tout hasard essentiel (pour laquelle donc le hasard ne tiendrait qu'à notre ignorance, et notre liberté qu'à une illusion). L'idée d'un inconscient cosmique qui contiendrait toute la mémoire du monde passé et à venir est un pur fantasme.

Toute tentative de prédire l'histoire (complexifiante) est vouée à l'échec. Qu'il s'agisse de cosmologie, de phylo- ou d'ontogenèse, de sociologie ou de psychologie. Le temps de l'histoire n'est pas réductible à l'espace, même a posteriori, puisque je n'aurais pas pu exister dans un tel monde. Si la morphogenèse du vivant obéissait à un programme aveugle local, le moindre imprévu l'empêcherait d'aboutir. Or cette morphogenèse aboutit dans la nature *malgré* un très grand nombre d'événements perturbants ; c'est dire que l'être vivant s'adapte *finalement*, se sert du programme comme moyen quand il lui convient et s'y oppose dans le cas contraire. Insinna, comme beaucoup de biologistes, croit qu'il va expliquer la morphogenèse en éliminant tout artéfact et en décodant le programme génétique. C'est se foutre du monde. Il cherche simplement à mettre au point une technique, c'est-à-dire à éliminer l'histoire, la vie, son prochain.

Cf. ta note 44. Le grand fantasme des tenants des sciences dures, c'est de réduire la *téléologie* (finalité intentionnelle interne, avec inversion temporelle) à une *téléonomie* (polycausalité aveugle qu'on souhaite exprimer en loi, c'est-à-dire en structure intemporelle). On comprend bien la valeur méthodologique d'une telle démarche, mais elle est parfaitement incompatible avec le développement de sciences proprement morales, et encore plus avec le développement d'une science de l'Être. Le fondement de toute métaphysique, c'est l'évidence cartésienne première que je suis fait d'un corps qui me contraint et d'un esprit qui me libère. La physique se donne bien pour but de trouver des lois intemporelles, mais celles-ci ne rendront jamais compte des règles temporelles que la morale doit se donner et de ses effets physiques. La physique ne trouve de telles lois qu'en mécanique ; dans tous les autres domaines, elle ne réussit qu'à faire des prédictions probabilistes, ce qui fait que toute histoire complexifiante (toute évolution) lui échappe totalement. La cosmologie n'est pas une science physique mais historique : elle ne fait que de la rétrodiction. Elle déduit un ensemble d'événements (de singularités)

d'un a posteriori ¹⁵⁷. Et, qu'on le veuille ou non, l'histoire ne peut être qu'une science morale parce que son principe de fonctionnement est toujours la finalité propre. Mais si la physique est à elle seule impuissante à prédire l'évolution du monde, le spiritualisme est tout aussi incapable de rendre compte de sa propre involution (de l'omnipotence infantile à l'impuissance sénile). Pour obtenir une métascience de l'existence, une science de l'Être, il faut associer un principe externe de causalité et un principe interne de finalité ¹⁵⁸.

- La physique contemporaine et les quatre catégories de Favre, p.26. Mon modèle n'a rien à voir avec ceux que tu cites. J'introduis la créativité propre, l'imagination, l'action libre, ce qu'aucun modèle que tu cites ne fait. Aucun de mes couples de complémentaires n'est purement épistémique (domaine de la Connaissance et de la déduction rationnelle) ni purement éthique ; il sont toujours l'association des deux. Je veux bien opposer une physique traitant d'information à une psychologie traitant d'intention, mais mon modèle traite de leur interaction, d'ontologie. On ne saurait qualifier d'ontique un domaine dont l'éthique (chez les physiciens comme chez Jung) est exclu.

- "Impensabilité" (p.28) : Je n'ai jamais trouvé chez Jung la moindre hypothèse *métaphysique* de type animiste ou "moïco-centriste". Pour Jung, il n'y a qu'un créateur, Dieu. Alors que dans mon modèle, Dieu n'est qu'une projection fantasmatique. Ce sont les êtres au monde qui matérialisent librement du sens et seulement eux ; et cette matérialisation les contraint aveuglément. Le déterminisme de la signification est circulaire et s'organise sur fond d'indétermination affective.

- Le temps (p.29) : la réduction du temps par Costa de Beauregard à une dimension spatiale exclut le libre arbitre et la créativité, donc toute pensée chez lui et jusqu'à sa propre existence... J'approuve entièrement la remarque d'Atmanspacher ("*Intrication, superposition...*"). Mais, quoi qu'il en dise, sa théorie n'a rien d'ontologique. Et la notion de complémentarité à laquelle je me réfère n'est pas celle, restreinte et épistémique, utilisée couramment en physique quantique mais celle, étendue et métaphysique, de la philo chinoise. C'est le monde qui est fait de deux principes complémentaires. Comme l'avait fort bien compris Bohr, aucune analyse physique ne pourra rendre compte de la vie puisque pour analyser complètement un corps il faut le dépecer et donc le tuer. Ce n'est pas un principe matériel *ou* un principe spirituel, ni même leur usage associé qui expliquera la vie. C'est au contraire un principe vital premier (l'affectivité) qui expliquera les significations secondes ("psychosomatiques") de corps et d'esprit, puis tertiaires de matière et de pensée (qui sont les catégories dualistes classiques de la pensée occidentale).

- Ta conclusion (p.30) : nous sommes bien d'accord que la théorie de Jung est parfaitement contradictoire quand il affirme à la fois une structure intemporelle du monde (sans intentionnalité décelable, de source transcendantale) et une création continue (immanente), sans expliciter vraiment le lien entre les deux. Pour moi, l'apport fondamental de Jung à la parapsy, c'est d'y avoir introduit la notion de signification et d'en avoir prouvé la valeur non par ses raisonnements mais par les événements psi qu'il a produit tout au long de sa vie pour trouver son équilibre personnel et en faire profiter ses patients. Je rejoins là Lucadou.

¹⁵⁷ actuellement, la théorie du *Big Bang*, totalement contredite depuis plus de dix ans par l'accélération observée de l'univers (qui, elle, est en parfaite conformité avec l'animisme : la matière est auto-animée).

¹⁵⁸ C'est le point de vue du Moi qu'il faut prendre en considération, pas celui du Soi (Jung) ou de l'Autre. Le chirurgien traite avec succès du corps en tant qu'objet. Mais aucun sujet ne considère son propre corps comme un objet.

L'indétermination irréductible mise en évidence par la physique quantique ou la thermodynamique rend effectivement possible des phénomènes physiques improbables, mais ne permettra jamais de les prédire *par définition* (donc de les reproduire) ni d'expliquer leur cumul dans le même sens, qui se manifeste aussi bien dans l'histoire complexifiante du monde que dans le moindre effet PK macroscopique ¹⁵⁹. Il faut nécessairement faire intervenir un principe de finalité propre à la matière, une tendance sémantique à l'autodétermination, un désir d'incorporation, une créativité immanente et purement volontaire ("inconsciente"), une éthique des constituants du monde ¹⁶⁰.

Pour l'instant, la discussion autour de Jung ne mène qu'à des échanges *interdisciplinaires* et non pas *transdisciplinaires*. Quel parapsy remet en question sa discipline d'origine ? A ma connaissance, aucun. La parapsy reste à inventer comme science ; et cela ne pourra se faire que lorsque les physiciens admettront un principe de finalité propre et que les psycho-sociologues se donneront comme objectif *explicite* le bien d'autrui avant le vrai et leur bien propre. Ce n'est pas demain la veille ¹⁶¹.

Amicalement

François Favre

¹⁵⁹ L'air intervient, et son refroidissement a souvent été signalé. Si l'on veut supposer une causalité externe aveugle, il faut admettre une quasi infinité de mouvements moléculaires aériens se résorbant en un effet matériel unique, ce qui est aussi improbable naturellement que techniquement. Il est très facile de laisser tomber un objet à terre ; il est (et sera toujours) parfaitement impossible techniquement de le faire léviter en inversant strictement toutes les trajectoires.

¹⁶⁰ La physique peut *décrire* n'importe quel processus matériel, mais pas toujours a priori. Elle formalise des relations déterministes, mais *n'expliquera jamais* l'enclenchement aléatoire ("libre") d'une cause. La morale au contraire doit expliquer, même a posteriori, la production causale par un effet recherché et ne jamais se soucier de décrire leur relation formelle.

¹⁶¹ Le nombre de déséquilibrés parmi les parapsy est exceptionnellement important. Normal : le paranormal est le meilleur attracteur possible. Et cette masse agitée du bocal a pour effet d'annuler tout développement théorique par un *psi missing* permanent...