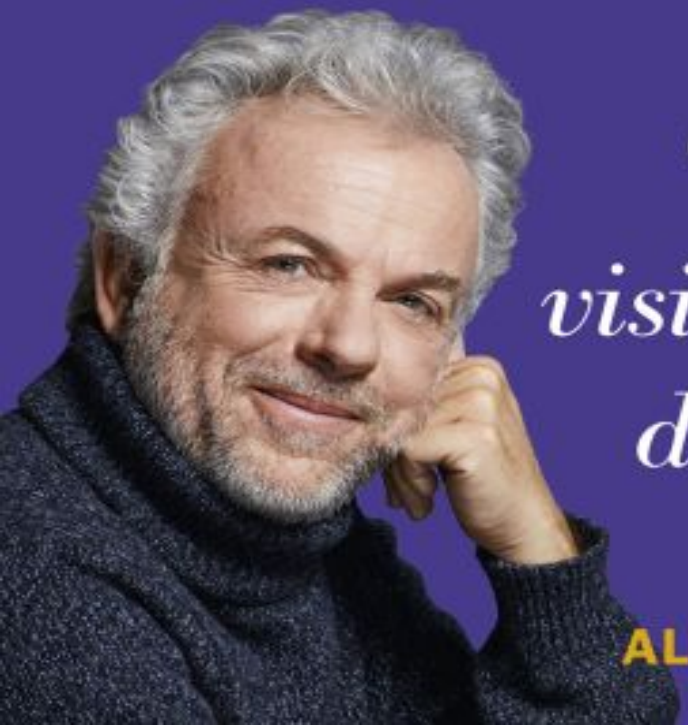
FRÉDÉRIC

LENOIR

Jung

Un voyage vers soi



“Une pensée visionnaire qui donne du sens à nos vies”

ALBIN MICHEL

Frédéric Lenoir

Jung, un voyage vers soi

Albin Michel

© Éditions Albin Michel, 2021

Éditions Albin Michel

22, rue Huyghens, 75014 Paris

www.albin-michel.fr

ISBN : 978-2-226-47076-8

Du même auteur

Bibliographie sélective

Essais et documents

Les Chemins du sacré, Éditions de l'Observatoire, 2020.

D'un monde à l'autre, avec Nicolas Hulot, Fayard, 2020.

Vivre ! dans un monde imprévisible, Fayard, 2020.

Méditer à cœur ouvert, Éditions Nil, 2018.

La sagesse expliquée à ceux qui la cherchent, Seuil, 2018.

Le miracle Spinoza, Fayard, 2017.

Lettre ouverte aux animaux, Fayard, 2017.

Philosopher et méditer avec les enfants, Albin Michel, 2016.

La Puissance de la joie, Fayard, 2015.

Du bonheur, un voyage philosophique, Fayard, 2013.

La Guérison du monde, Fayard, 2012.

Petit traité de vie intérieure, Plon, 2010.

Socrate, Jésus, Bouddha, Fayard, 2009.

Le Christ philosophe, Plon, 2007.

Romans

Juste après la fin du monde, Éditions Nil, 2021.

La Consolation de l'ange, Albin Michel, 2019.

L' Âme du monde, Éditions Nil, 2012.

La Parole perdue, avec Violette Cabesos, Albin Michel, 2011.

L'Oracle della Luna, Albin Michel, 2006.

La Promesse de l'ange, avec Violette Cabesos, Albin Michel, 2004.

Introduction

Lorsque j'ai publié *Le Miracle Spinoza* (2017), je savais déjà que ma prochaine biographie intellectuelle serait consacrée à Carl Gustav Jung. Ce sont en effet les deux penseurs modernes qui m'ont le plus marqué et qui me semblent avoir été le plus loin dans la compréhension de l'être humain et du sens de son existence. Le premier est philosophe et a vécu au XVIIe siècle. Le second est psychologue et a vécu à la fin du XIXe et au XXe siècle. Malgré des personnalités et des vies très différentes – Spinoza était un sage, qui a mené une existence sobre et presque ascétique, tandis que Jung croquait la vie à pleines dents et était loin d'être un modèle de vertu –, ils ont plusieurs points communs fondamentaux. Spinoza et Jung ont grandi dans des milieux très religieux (juif pour le premier, protestant pour le second) dont ils s'émanciperont avec une certaine brutalité, mais ils chercheront ensuite, l'un et l'autre, à redéfinir une spiritualité en dehors de toute croyance religieuse. Ensuite, Spinoza et Jung ont tiré l'essentiel de leur pensée de l'observation minutieuse qu'ils ont faite d'eux-mêmes et des autres. Bien qu'ils aient tous deux inventé de nombreux concepts et produit une œuvre d'une grande profondeur, leur connaissance de l'âme humaine est le fruit de leur expérience, de même que leur pensée a eu un impact décisif sur leur vie. « Les plus belles vérités du monde ne servent de rien tant que leur teneur n'est pas devenue pour chacun une expérience intérieure originale[12] », précise Jung. Enfin, et surtout, ils partagent une passion pour la recherche de la vérité, sans aucun *a-priori* ni aucune concession à l'esprit du temps, qui les a voués de leur vivant à la solitude et à l'incompréhension de la plupart de leurs contemporains. « La solitude ne naît point de ce que l'on n'est pas entouré d'êtres, écrit encore Jung, mais bien plus de ce que l'on ne peut leur communiquer les choses qui vous

paraissent importantes, ou de ce que l'on trouve valables des pensées qui semblent improbables aux autres[3]. » Il aura fallu plus de trois siècles pour que le génie de Spinoza soit reconnu. Et alors que nous célébrons en 2021 les soixante ans de la disparition de Jung, il reste encore méconnu du grand public, surtout en France, alors même que ses idées imprègnent des pans entiers de notre culture.

Je suis pourtant convaincu que son œuvre visionnaire constitue l'une des plus grandes révolutions de la pensée humaine et que son importance va bien au-delà du terreau dans lequel elle a germé : la psychologie des profondeurs. À travers les grands concepts qu'il a élaborés – la synchronicité, les complexes, l'inconscient collectif, les archétypes, les types psychologiques, l'*anima* et l'*animus*, l'ombre, la *persona*, le processus d'individuation –, Jung apporte un regard sur l'être humain et son rapport au monde qui non seulement bouleverse les connaissances psychologiques, mais sollicite aussi la philosophie, l'anthropologie, la physique, les sciences de l'éducation, la théologie, l'histoire des mythes et des croyances. Quelques grands esprits parmi ses contemporains ne s'y sont pas trompés et ont eu des échanges féconds avec lui – comme le prix Nobel de physique Wolfgang Pauli – et son œuvre inspira aussi de nombreux artistes, tel l'écrivain et prix Nobel de littérature Hermann Hesse ou le peintre américain Jackson Pollock.

On peut comprendre l'importance et l'impact de sa pensée dans le contexte d'un monde bouleversé, en quête de sens et de nouveaux repères qui ne proviendraient plus de l'extérieur, mais de l'intérieur de l'individu. Comme le souligne à juste titre l'historienne des religions Ysé Tardan-Masquelier : « La personnalité de Jung exige qu'on le situe dans un contexte beaucoup plus vaste, dans une conscience aiguë du moment historique que nous vivons et qui peut être défini comme un temps privilégié pour la quête du sens : époque où plus rien ne va de soi, ni système philosophique, ni dogme religieux ; où notre existence ne se

conçoit plus selon une certitude, mais selon une question : qui suis-je à moi-même ? Quel est mon être au monde[4] ? » Dans un monde qui était encore très institutionnalisé, il consacre en effet l'expérience personnelle comme fondement de tout cheminement existentiel authentique. Il critique le formalisme et l'intolérance des grandes religions, sans pour autant nier la dimension religieuse de l'âme humaine et son besoin de sacré. Il se pose en scientifique qui ne cesse de collecter des faits, mais il souligne aussi les limites de la raison et de la science.

Jung est ainsi pour moi le premier penseur de la postmodernité : il ne récuse pas les vecteurs fondamentaux de la modernité – la raison critique, la globalisation et l'avènement de l'individu –, mais il montre les limites de la raison, les ambiguïtés des progrès technologiques, l'impasse de l'individualisme. Il est à la fois un témoin et un penseur de la quête de sens contemporaine, qu'il a aussi en grande partie inspirée par ses écrits sur les philosophies orientales, l'ésotérisme et les courants mystiques, le lien entre science et spiritualité, le langage symbolique, le dialogue du conscient et de l'inconscient, les phénomènes paranormaux, l'exploration des confins entre la vie et la mort, la conjonction des contraires ou des polarités : ombre/lumière ; raison/sentiment ; bien/mal ; masculin/féminin ; individu/cosmos ; esprit/matière, etc.

Pourtant, bien que de son vivant Jung ait été traduit dans de nombreuses langues et honoré par de prestigieuses universités qui lui ont conféré le titre de docteur *honoris causa* – Oxford, Harvard, Yale, Bénarès, Calcutta, Genève, etc. –, il n'en demeure pas moins que sa pensée reste peu enseignée à l'université. J'y vois plusieurs raisons.

Ami et proche collaborateur de Sigmund Freud de 1906 à 1912, Jung a rompu avec son prestigieux aîné et, tout en s'inscrivant dans sa filiation, s'est distingué de lui sur des questions essentielles, redéfinissant en profondeur la libido et l'inconscient. Cela a eu pour le psychiatre suisse

deux conséquences négatives. La première, c'est que la révolution intellectuelle qu'il a opérée est arrivée juste dans la foulée de celle, aussi très importante, de Freud. Or, pendant des décennies, c'est aux seules théories de ce dernier que la communauté intellectuelle a réduit la psychanalyse. La seconde, c'est que les freudiens (et, en France, les lacaniens) n'ont jamais pardonné à Jung sa rupture brutale avec Freud (qui l'avait désigné comme son successeur à la tête du mouvement psychanalytique) et que, depuis 1912, Jung est mis à l'index dans les milieux psychanalytiques. On ne compte plus les ouvrages ou les articles issus du mouvement freudien qui cherchent à discréditer le sérieux du travail de Jung, depuis Karl Abraham qui dénonce « la teinte religieuse » et « l'arrière-plan mystique »[5] de la pensée jungienne, jusqu'à Dominique Bourdin qui affirme que Jung « a délibérément quitté le terrain des sciences humaines et de la pensée rationnelle[6] ».

Ce qui est vrai, et c'est une autre raison pour laquelle Jung reste difficile à lire et à enseigner, c'est que sa pensée est complexe, foisonnante, et qu'elle n'est pas toujours formulée selon une méthode rationnelle logique. Jung, qui est psychiatre et scientifique de formation, s'est en effet progressivement aperçu qu'une compréhension et une méthode purement logiques ne pouvaient rendre compte de la complexité du réel et qu'une investigation ou un exposé trop réductionniste pouvait appauvrir la réflexion. C'est pourquoi, à côté de publications scientifiques de psychopathologie très classiques qui ont fait sa notoriété de psychiatre et lui ont attiré l'estime de Freud, il a publié de nombreux articles et ouvrages qui suivent une pensée plus circulaire et paradoxale que linéaire et démonstrative. En cela, il est très proche de la pensée chinoise, dont la découverte en 1923 fut pour lui un choc profond et influença le reste de son œuvre. Dans la plupart de ses livres, Jung utilise de nombreux matériaux – l'étude de rêves de ses patients, les mythes, les symboles, des exemples historiques, des réflexions philosophiques – et passe de l'un à l'autre, ce qui

peut avoir un effet déroutant pour le lecteur. Par exemple, dans son ouvrage *Psychologie et religion*, lorsqu'il veut démontrer la différence entre la religiosité naturelle, qui s'exprime dans le psychisme sous la forme du numineux, et la religion culturelle, qui se déploie à travers tout un corpus dogmatique pour domestiquer la religiosité naturelle, il se livre à l'analyse de deux rêves d'un patient. Ce qui le conduit à expliciter un des symboles présents dans ces rêves – la quaternité – en revisitant la mythologie grecque réinterprétée par Platon et Empédocle, la Bible hébraïque, la gnose antique, l'alchimie et la théologie médiévales, le yoga ou la cosmogonie des Peaux-Rouges ! Et ce n'est qu'après cet immense détour qu'il poursuit le fil de son raisonnement initial, évidemment enrichi par toutes ces considérations empiriques et érudites. De même, il a toujours refusé de créer un système (et c'est sa grande différence avec Spinoza, mais aussi, d'une certaine manière, avec Freud). Avec modestie, il explore de nombreuses pistes, cumule les données empiriques, émet des hypothèses, mais ne ferme jamais l'interprétation. Dans une lettre envoyée en 1946 au Dr Van der Hoop, il écrit : « Je ne puis qu'espérer et souhaiter que personne ne sera "jungien". Je ne défends pas de doctrine, mais décris des faits et propose certaines affirmations, que je tiens pour susceptibles d'être discutées. Je n'annonce pas d'enseignement tout prêt et systématique et j'ai horreur des "suiveurs aveugles". Je laisse à chacun la liberté de venir à bout des faits à sa manière, car je revendique également cette liberté. »

Mais, plus profondément, et en cela on peut comprendre le malaise des freudiens et d'autres philosophes, Jung émet une critique radicale de la confiance aveugle que Freud avait en la raison, telle que la comprenait la philosophie des Lumières. À la suite de Kant et de Nietzsche, dont il est un fervent lecteur, Jung est un grand déconstructeur. « Une affirmation philosophique est le produit d'une personnalité déterminée vivant en un temps déterminé, à un endroit déterminé, affirme-t-il. Elle ne résulte pas d'un processus purement logique et impersonnel. Dans cette mesure, la

proposition est avant tout subjective. Le fait qu'elle ait une valeur objective ou non dépend de la quantité de personnes qui pensent de la même manière […]. Ce type de critique ne plaît guère aux philosophes, car ils considèrent volontiers l'intellect philosophique comme l'instrument parfait et impartial de la philosophie. Pourtant cet intellect est une fonction qui dépend de la psyché individuelle et qui est déterminée de tous côtés par des conditions subjectives, sans parler des influences de l'environnement[7]. »

Il s'attaque aussi à la vision scientiste, héritée du XIXe siècle et encore très largement répandue, dont Freud est un parfait représentant, selon laquelle les théories scientifiques communément admises présentent une vision parfaitement objective et définitive du réel. En cela Jung est très en avance sur son temps. Notre vision de la science a en effet aujourd'hui été bouleversée par les travaux déterminants des philosophes des sciences comme Karl Popper, qui a montré les limites de la connaissance scientifique, ou Thomas Samuel Kuhn, qui a élaboré la notion de paradigme : des découvertes scientifiques universellement reconnues qui, pour un temps, fournissent à la communauté scientifique des problèmes types et des solutions, jusqu'à ce qu'un nouveau paradigme vienne apporter un cadre théorique neuf et des conceptions nouvelles. C'est ce qu'a vécu la physique au XXe siècle avec la révolution apportée par Einstein, puis celle de la mécanique quantique, qui ont bouleversé les théories antérieures pourtant jusqu'alors universellement admises. Jung l'avait déjà parfaitement compris : « C'est une illusion commune de croire que ce que nous connaissons aujourd'hui représente tout ce que nous pourrons jamais connaître. Rien n'est plus vulnérable qu'une théorie scientifique, car elle n'est qu'une tentative éphémère pour expliquer des faits, et non une vérité éternelle en soi[8]. »

Il est important de noter que Jung distingue bien les faits de leur interprétation. Il est avant tout un empiriste qui a passé sa vie à collectionner des faits : pour tenter de mieux comprendre la psyché

humaine, il n'a cessé de s'observer lui-même et a suivi, au cours de sa longue carrière de psychiatre, des dizaines de milliers de patients et a interprété plus de quatre-vingt mille rêves ! Il a, dans le même temps, comparé ce matériau empirique aux mythes, aux croyances et aux symboles de nombreuses cultures du monde qu'il a étudiées pendant des décennies. À partir de ces faits, il a tenté d'élaborer des interprétations et des théories, qui ont parfois évolué au long de sa vie. Il ne nous met pas en garde contre la réalité des faits, mais contre leur interprétation, qui restera toujours relative car dépendante de notre psyché : « Il n'y a aucun point de vue se situant au-dessus ou en dehors de la psychologie d'où nous pourrions porter un jugement définitif sur la nature de la psyché[9]. »

Jung ne s'est pas fait d'ennemis que du côté des freudiens ou des penseurs rationalistes, il a aussi été violemment attaqué par les théologiens et les autorités religieuses. Car, non content de souligner les limites de la raison, il a émis aussi une critique radicale de la religion, notamment chrétienne, dont il a souligné la perte d'intériorité et de ferveur spirituelle authentique. « La civilisation chrétienne s'est révélée creuse à un degré terrifiant : elle n'est plus qu'un vernis extérieur, écrit-il. L'homme intérieur est resté à l'écart et, par conséquent, inchangé. L'état de son âme ne correspond pas à la croyance qu'il professe. Extérieurement, tout est bien là, en images et mots, dans l'Église et dans la Bible, mais tout cela fait défaut au-dedans[10]. » Cette critique des religions est toutefois de nature radicalement différente de celle de Freud ou des philosophes matérialistes, qui perçoivent toute forme de religiosité ou de croyance comme une pure illusion. Jung critique l'attitude fausse des religions, mais il n'est pas antireligieux pour autant. Cette critique du formalisme et de l'extériorité excessive du religieux (qui lui vaut les foudres des théologiens) s'accompagne chez Jung de la conviction que l'âme possède naturellement une fonction religieuse et que le refoulement de cette fonction est l'un des plus grands drames de l'homme moderne européen (comme Nietzsche

l'avait déjà souligné à sa manière). Or Jung pense que l'Européen sans religion peut redécouvrir dans les profondeurs de sa psyché cet accès au sacré, au « numineux », qui lui fait cruellement défaut.

Et c'est, cette fois, parce qu'il souligne la dimension anthropologique religieuse de l'être humain, qu'il redevient la cible des philosophes matérialistes. Attaqué de toutes parts, puisque sa pensée fait exploser les conceptions et les clivages traditionnels, Jung ne cesse de rappeler qu'il n'a jamais été qu'un médecin empiriste et qu'il n'a élaboré de théorie qui ne soit tirée de la ténacité des faits. Il répond ainsi à Martin Buber, qui lui colle l'étiquette péjorative de « gnostique paléochrétien » et lui reproche sa vision négative des religions : « Mon censeur me permettra de lui faire remarquer que d'autres, à tour de rôle, m'ont considéré non seulement tantôt comme un gnostique et tantôt comme son opposé, mais également comme déiste et athée, comme mystique et comme matérialiste. Dans ce concert d'opinions diverses, je ne veux pas attacher trop d'importance à ce que, moi-même, je pense de moi ; je citerai plutôt un jugement provenant d'une source dont l'objectivité ne peut manifestement être mise en doute : il s'agit d'un éditorial du *British Medical Journal* en date du 9 février 1952 : *"Facts first and theories later is the keynote of Jung's work. He is an empiricist first and last."* J'approuve entièrement cette opinion[11]. »

Même s'il s'est toujours refusé à construire un système, Jung n'en a pas moins fait des découvertes fondamentales qui enrichissent, voire révolutionnent notre compréhension de l'être humain et dont nous commençons à peine à mesurer la véracité et les conséquences. Je les exposerai tout au long de cet ouvrage, mais je signale déjà brièvement qu'il a redéfini la notion freudienne de libido, en la comprenant comme élan vital plus que comme pulsion sexuelle, et celle d'inconscient, en en découvrant les propriétés créatrices et en ajoutant à l'inconscient personnel la notion d'inconscient collectif, qui nous relie à nos ancêtres et aux symboles de

notre culture. Il a étudié les mythes et les symboles universels et développé la notion d'archétype, comme image primordiale inscrite dans l'inconscient humain. Il a élaboré la théorie de la synchronicité, qui montre que deux événements peuvent être reliés entre eux non pas de manière causale, mais par le sens, ce qui postule qu'il existe une dimension du réel qui échappe encore à notre connaissance scientifique. Il a montré que le dialogue du conscient et de l'inconscient (notamment à travers l'analyse de nos rêves et des synchronicités de nos vies, notre imagination active, la création artistique) favorise l'accès à une connaissance de nous-mêmes qui nous permet de nous « individuer », c'est-à-dire de devenir pleinement nous-mêmes et de réaliser ce que les hindous appellent « le Soi », la totalité de l'être. Le processus d'individuation permet de démasquer l'image fausse de nous-mêmes que nous souhaitons donner aux autres (la *persona*), d'intégrer notre part masculine (*animus*, pour les femmes) et notre part féminine (*anima*, pour les hommes), de traverser notre ombre, c'est-à-dire la part obscure et refoulée de nous-mêmes et de réconcilier nos polarités. Il s'agit donc d'une expérience intérieure, une alchimie de l'être, qui revêt un caractère éminemment spirituel.

Jung ne se contente pas de décrire ce processus depuis l'extérieur : il en a lui-même fait l'expérience. « Ma vie est l'histoire d'un inconscient qui a accompli sa réalisation[12] », écrit-il en préambule de son ouvrage autobiographique publié juste après sa mort. Et il précise plus loin : « Mes œuvres peuvent être considérées comme autant de stations de ma vie ; elles sont l'expression de mon développement intérieur, car se consacrer aux contenus de l'inconscient forme l'homme et détermine son évolution, sa métamorphose. Ma vie est mon action, mon labeur consacré à l'esprit est ma vie ; on ne saurait séparer l'un de l'autre. Tous mes écrits sont pour ainsi dire des tâches qui me furent imposées de l'intérieur. Ils naquirent sous la pression d'un destin. Ce que j'ai écrit m'a fondu dessus, du dedans de moi-

même. J'ai prêté parole à l'esprit qui m'agitait[13]. » Après sa rupture avec Freud, Jung a traversé une période de dépression qui a marqué le début d'une confrontation avec son inconscient d'une extraordinaire fécondité, d'où ont jailli toutes ses grandes intuitions et découvertes ultérieures. C'est le caractère « mystique » de Jung, mais une mystique « sauvage », comme aimait à la qualifier le philosophe Michel Hulin, qui ne provient pas tant des croyances religieuses conscientes du sujet que des tréfonds de son être.

Si Jung est un penseur que l'on peut qualifier de « spirituel » ou de « spiritualiste », ce n'est pas du fait d'une philosophie idéaliste, à l'instar de celle de Platon. C'est plutôt le fruit de la conjonction d'un esprit pragmatique et empiriste, qui ne s'intéresse qu'aux faits, et d'une nature mystique qui favorise des expériences intérieures hors du commun. « La différence entre la plupart des hommes et moi réside dans le fait que, en moi, les "cloisons" sont transparentes. C'est ma particularité. Chez d'autres, elles sont souvent si épaisses qu'ils ne peuvent rien voir au-delà et pensent par conséquent qu'au-delà il n'y a rien. […] J'ignore ce qui a déterminé ma faculté de percevoir le flot de la vie. C'était peut-être l'inconscient lui-même. Peut-être était-ce mes rêves précoces. Ils ont dès le début déterminé mon cheminement[14]. »

Éveilleur et visionnaire, Jung n'a cessé de rappeler que c'est à l'intérieur de la psyché humaine que se trouvent à la fois les solutions d'un avenir meilleur et les pires dangers pour l'humanité et la planète. À un moment où le monde entier est focalisé sur une épidémie virale et met tout en œuvre pour l'éradiquer, j'aimerais rappeler ces propos écrits par Jung en 1944 : « Je suis convaincu que l'étude scientifique de l'âme est la science de l'avenir. […] Il apparaît, en effet, avec une clarté toujours plus aveuglante que ce ne sont ni la famine, ni les tremblements de terre, ni les microbes, ni le cancer, mais que c'est bel et bien l'homme qui constitue pour l'homme le plus grand des dangers. La cause en est simple : il n'existe

encore aucune protection efficace contre les épidémies psychiques ; or, ces épidémies-là sont infiniment plus dévastatrices que les pires catastrophes de la nature ! Le suprême danger qui menace aussi bien l'être individuel que les peuples pris dans leur ensemble, c'est le *danger psychique* [15]. »

1. *Problèmes de l'âme moderne*, Buchet-Chastel, 1961.

2. Les notes sont regroupées en fin de volume (p. 311 à 324).

3. *« Ma vie ». Souvenirs, rêves et pensées*, Gallimard, Folio, 1991, p. 559.

4. Ysé Tardan-Masquelier, *Jung et la question du sacré*, Albin Michel, 1998, p. 234.

5. Karl Abraham, « Critique de l'essai d'une présentation de la théorie psychanalytique de C. G. Jung », in *Psychanalyse et culture*, Payot, 1966, p. 212-214.

6. Dominique Bourdin, *La Psychanalyse, de Freud à aujourd'hui*, Bréal, 2007, p. 68.

7. « Commentaire du Livre tibétain de la Grande Délivrance », in *Psychologie et orientalisme*, Albin Michel, 1985, p. 134.

8. *L'Homme et ses symboles*, Robert Laffont, 1964, p. 92.

9. *Ibid*., p. 59.

10. *Psychologie et alchimie*, Buchet-Chastel, 1970, p. 15.

11. « Réponse à Martin Buber », in *Psychologie et orientalisme*, *op. cit*., p. 254.

12. *« Ma vie »*, *op. cit*., p. 25.

13. *Ibid.*, p. 355.

14. *Ibid.*, p. 559.

15. *L'Homme à la découverte de son âme*, Albin Michel, 1987, p. 333-334.

Première partie

Un explorateur de l'âme humaine

1.
Jeunesse

Jung et son « karma » familial

« Tandis que je travaillais à mon arbre généalogique, écrit Jung à la fin de sa vie, j'ai compris l'étrange communauté de destin qui me rattache à mes ancêtres. J'ai très fortement le sentiment d'être sous l'influence de choses et de problèmes qui furent laissés incomplets et sans réponses par mes parents, mes grands-parents et mes autres ancêtres. Il semble souvent qu'il y a dans une famille un *karma* impersonnel qui se transmet des parents aux enfants[1]. » Ces problèmes peuvent être de nature collective ou personnelle (comme un secret lié à la sexualité ou à l'identité). Jung n'est pas disert sur cette question, et le seul secret de famille qu'il évoque est la possibilité que son arrière-grand-père, qui portait le même nom que lui – Carl Gustav Jung –, ait été le fils naturel de Goethe. Cette légende familiale le fascinait, car il a toujours eu une grande admiration pour le *Faust* du grand poète allemand. Mais il ne fait aucun doute, comme nous allons le voir, que les grandes questions collectives auxquelles ses ancêtres ont été confrontés sur plusieurs générations influenceront profondément Carl Gustav Jung.

Par la lignée paternelle, sa famille était originaire de Mayence, en Allemagne. Son plus ancien ancêtre connu, Carl Jung, vécut dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Il était docteur en droit et en médecine et peut-être adepte du mouvement ésotérique de la Rose-Croix, qui venait alors de fleurir dans cette région. Son petit-fils, Franz Ignaz Jung, fut également médecin et conseiller médical à la cour de Mannheim. L'un de

ses fils, Carl Gustav (le grand-père de Jung), devint lui aussi médecin. Soupçonné d'être un agitateur politique, il fut emprisonné pendant treize mois et dut émigrer à Paris, puis en Suisse, où il enseigna en tant que professeur de médecine à l'Université de Bâle. Spécialiste d'anatomie, il s'intéressa à la situation tragique des enfants « débiles » et créa l'Institut de l'espoir pour qu'ils soient recueillis et soignés convenablement, ce qui l'amena à se tourner vers la psychiatrie. En parallèle de sa carrière médicale, il s'intéressait à la pensée ésotérique et devint franc-maçon. Il acquit une grande réputation locale et fut nommé recteur de l'Université de Bâle et Grand Maître de la loge de Suisse. Il fut deux fois veuf, eut treize enfants, et de son troisième mariage avec Sophie Frey (la fille du bourgmestre) naquit le père de Jung : Paul. Plus préoccupé par la religion que par la médecine, ce dernier devint théologien et pasteur à Kesswil, où naquit Carl Gustav Jung. Il obtint également un doctorat en philosophie et se passionna pour la langue hébraïque. Il finit par s'installer comme aumônier de l'hôpital psychiatrique de Friedmatt, au Petit-Huningue, près de Bâle, dont était originaire sa femme, Émilie. Cette dernière était la fille d'un pasteur érudit protestant, Samuel Preiswerk, également grand spécialiste de l'Ancien Testament et de la langue hébraïque, qu'il enseigna à Genève. Ce fut un fervent militant sioniste, proche du journaliste et écrivain austro-hongrois Theodor Herzl. Samuel croyait aussi à la présence des esprits des défunts et demandait à sa fille (la mère de Jung) de s'asseoir derrière lui pendant qu'il écrivait ses sermons, afin de ne pas être dérangé par les esprits. Il conversait chaque semaine avec l'esprit défunt de sa première femme, au grand dam de sa seconde épouse, Augusta, la mère d'Émilie. Augusta avait quant à elle des dons divinatoires qu'elle avait reçus à l'âge de vingt ans, après être restée trente-six heures comme morte, dans un coma cataleptique. Elle tirait les cartes et communiquait également avec les âmes des défunts. Elle transmit ce don à sa fille Émilie, qui consigna toute sa vie dans un journal ses dialogues avec les morts et ses

rêves prémonitoires. L'autre fils de Samuel et d'Augusta, Rudolph, eut quinze enfants, dont deux filles, Louise et Hélène, furent aussi des médiums auprès desquelles Jung, adolescent, s'initiera au spiritisme. Son grand-père maternel, Samuel, eut au total treize enfants, dont six devinrent pasteurs. Jung aura donc huit oncles pasteurs : six du côté de sa mère et deux du côté de son père !

Au regard d'une telle ascendance, on comprend pourquoi la médecine, la religion et les phénomènes paranormaux sont les piliers du « karma » familial de Jung et les trois grands champs qu'il allait investir durant toute son existence, essayant d'aller aussi loin que possible dans leur compréhension et leur conscientisation.

Une enfance solitaire, proche de la nature

Né en 1875 et élevé à la campagne, dans un petit presbytère du XVIIIe siècle, Carl Gustav sera enfant unique jusqu'à la naissance de sa sœur Gertrude en 1884. Il se décrit lui-même comme un enfant très solitaire, qui préfère la compagnie des pierres, des arbres et des animaux à celle des humains. Un témoignage confirme ce fait. Albert Oeri a été un de ses rares amis d'enfance et l'a accompagné sur les bancs de l'école et de l'université. Il rapporte ce souvenir très ancien : « Nous étions encore tout petits. Mes parents rendirent visite aux siens. Nos pères étaient de vieux camarades d'école et voulaient que leurs fils s'amusent ensemble. Mais rien n'y fit. Carl, assis au milieu de la chambre, jouait avec des quilles et ne me prêtait pas la moindre attention. Comment se fait-il que quelque cinquante-cinq ans plus tard je m'en souvienne encore ? Probablement parce que je n'avais jamais rencontré auparavant un tel monstre asocial[2] ! » Au crépuscule de son existence, Jung se souvient en effet qu'il évitait la compagnie des autres enfants, car il avait le sentiment angoissant qu'« ils m'aliénaient à moi-même » ou « me contraignaient à être différent de ce que je croyais être »[3]. À l'inverse, Carl Gustav se sent pleinement lui-même et serein lorsqu'il se

promène dans le jardin, dans les champs ou dans les bois : « La nature me semblait pleine de merveilles dans lesquelles je voulais me plonger. Chaque pierre, chaque plante, tout semblait animé et indescriptible[4]. » La beauté et l'harmonie du monde l'apaisent. Il parle avec les éléments. Pendant des années, son jeu favori consiste à entretenir un feu dans l'anfractuosité d'un vieux mur. Nul autre que lui n'a le droit de nourrir ce feu et de le contempler. De même, il s'attache à une grosse pierre, à moitié enfouie dans l'herbe, et passe parfois de longs moments assis dessus, à essayer de communiquer avec elle, se demandant : « Suis-je celui qui est assis sur la pierre, ou suis-je la pierre sur laquelle il est assis[5] ? » Lorsqu'il ira à l'école, et plus tard au collège, à Bâle, Carl Gustav sera moins solitaire et se socialisera facilement avec les autres enfants et adolescents. Il deviendra même une sorte de leader de groupe, sachant captiver l'attention de ses camarades par ses raisonnements philosophiques précoces et ses qualités d'élocution.

Les deux pôles de sa personnalité

Carl Gustav garde un souvenir ambivalent de sa mère, comme dotée de deux faces, l'une diurne, rassurante, l'autre nocturne, inquiétante. D'un côté, il affirme : « Ma mère fut pour moi une très bonne mère. Il émanait d'elle une très grande chaleur animale, une ambiance délicieusement confortable ; elle était très corpulente. Elle savait écouter tout le monde : elle aimait bavarder et c'était comme un gazouillement joyeux. Elle avait des dons littéraires très marqués, du goût et de la profondeur[6]. » Mais il précise aussitôt : « Il arriva, lorsque j'étais enfant, que j'eusse à son sujet des rêves d'angoisse. Le jour, elle était une mère aimante, mais la nuit, elle me paraissait redoutable. Elle me semblait être comme une voyante, et en même temps un étrange animal[7]. » Ses parents s'entendaient mal et faisaient chambre à part ; Carl Gustav prendra l'habitude de dormir dans la chambre de son père, qui, la nuit, le rassure davantage. Celui-ci lui apprendra à lire et

à écrire l'allemand, ainsi que le latin. Il décrira son père comme un homme affectueux et attentionné, mais aussi irritable et parfois colérique.

Très tôt, Jung a ainsi perçu une certaine dualité chez ses parents : pasteur conformiste et légaliste, son père est en même temps un homme inquiet en proie au doute ; chaleureuse et aimante le jour, sa mère lui apparaît comme sombre et inquiétante la nuit. Devenu adolescent, Jung repérera aussi en lui-même une certaine dichotomie entre ce qu'il appellera sa « personnalité numéro I » – sociale, bien ancrée, rationnelle, soucieuse de respectabilité et d'efficacité – et sa « personnalité numéro II » : totalement libre du regard d'autrui, contemplative, en symbiose avec la nature, mais fragile et hantée par des rêves et des visions intérieures. Beaucoup plus tard, il comprendra qu'il avait perçu, très jeune, la distinction entre son moi ordinaire et son inconscient activé, devenu de ce fait perceptible.

Lorsqu'il a douze ans, un épisode marque un tournant dans sa vie. Il est poussé par un camarade et tombe sur la tête. Il a une légère syncope, qu'il simule plus longtemps pour punir ledit camarade. Il se rend compte par la suite que ses parents s'inquiètent vivement pour sa santé et a alors l'idée de simuler régulièrement des syncopes pour éviter de se rendre à l'école où il s'ennuie profondément. Après plus de six mois de ce petit cinéma, qui lui permet de laisser sa personnalité numéro 2 s'exprimer pleinement en rêvassant dans la nature, il surprend une conversation où son père fait part à un ami de son désarroi au sujet de la santé de son fils et lui confie qu'il l'aurait peut-être à charge toute sa vie. C'est un choc moral profond pour le jeune Carl Gustav, qui décide alors de cesser toute simulation et de se consacrer totalement à ses études, se levant dès cinq heures tous les matins pour travailler.

Rejet de la religion

Dès l'enfance, Jung est mal à l'aise avec l'omniprésence de la religion dans son milieu familial. Il est effrayé par les comptines qui évoquent « le petit Jésus qui le protège du méchant diable ». Il est agacé par les discussions théologiques entre son père et ses oncles (les « hommes en noir »), qui ont le sentiment de détenir la vérité. Il s'ennuie profondément aux offices religieux et déteste se rendre au temple (à part à Noël). L'expérience de sa première communion consacre sa rupture définitive avec la religion de ses pères : « Il n'en résultait que du vide ; plus encore, c'était une perte. Je savais que jamais plus je ne pourrais participer à cette cérémonie. Pour moi, ce n'était pas une religion, c'était une absence de Dieu. L'église était un endroit où je ne devais plus revenir. Là, pour moi, il n'y avait nulle vie. Il y avait la mort[8]. » Pourtant, ce dégoût pour la religion ne signifie pas pour autant chez lui une perte de la foi ou un rejet de Dieu. Au contraire, il sent que le monde et la vie sont pleins d'un riche mystère. L'idée d'un Dieu ineffable, qui donne sens au cosmos, lui parle bien davantage que toutes les figures religieuses et les dogmes chrétiens. Il sent vibrer le divin à travers les éléments de la nature et il lui arrive de prier ce Dieu mystérieux, que l'on peut connaître et éprouver par la grâce. Vers la fin de l'adolescence, il a de fréquentes disputes avec son père : « "Eh quoi ! avait-il l'habitude de dire, tu ne songes qu'à penser. Il ne faut pas penser, il faut croire." Et moi je pensais : "Non, il faut faire l'expérience et savoir." […] Ce n'est que quelques années plus tard que je compris que mon pauvre père s'interdisait de penser parce qu'il était la proie de doutes profonds et déchirants. Il se fuyait lui-même, c'est pourquoi il insistait sur la foi aveugle qu'il lui fallait atteindre par un effort désespéré et une contraction de tout son être[9]. »

La découverte de la philosophie, vers l'âge de dix-sept ans, va l'aider à se libérer définitivement de la morbidité de la religion. Il est ébloui par la pensée de Schopenhauer, puis davantage encore par celle de Kant. Cette évolution philosophique « eut pour conséquence de bouleverser totalement

mon attitude envers le monde et la vie : si j'étais autrefois timide, anxieux, méfiant, blême, maigre et d'une santé en apparence chancelante, je ressentais maintenant un puissant appétit à tous points de vue. Je savais ce que je voulais et je m'en emparais[10] ». Son ami Albert Oeri est témoin de cette métamorphose : « Carl – surnommé "le Tonneau" par ses vieux compagnons d'école et de bouteille – était un joyeux membre du club étudiant de la Zofingia et préparait toujours une révolte contre "la ligue de la vertu"[11]. »

Naissance d'une vocation médicale

À la fin de ses années de collège, Carl Gustav doit prendre une décision concernant son avenir professionnel. Il a alors trois passions : les sciences naturelles, l'histoire des religions antiques et la philosophie. Il vient de découvrir avec passion Voltaire et Nietzsche, qui le confirment dans son émancipation du christianisme. *Ainsi parlait Zarathoustra* produit sur lui un choc aussi profond que le *Faust* de Goethe. Des années plus tard, il en écrira un commentaire psychologique en douze volumes[12] ! Mais il hésite à se lancer dans des études purement intellectuelles, car il aime le contact avec la matière, avec les faits. L'histoire comparée des religions l'attire également et il se passionne pour les civilisations anciennes, notamment égyptienne et babylonienne. Il caresse ainsi l'idée de devenir archéologue. Mais il a aussi un vif intérêt pour les sciences naturelles : la zoologie, la paléontologie, la géologie. Incapable de prendre une décision, il lui vient soudain à l'esprit qu'il pourrait devenir médecin, comme son grand-père paternel. Seul obstacle : les études de médecine sont longues et onéreuses et sa famille ne peut les financer. Obstacle finalement dépassé : son père sollicite et obtient une bourse pour son fils auprès de l'Université de Bâle.

Les diverses matières étudiées à la faculté des sciences intéressent vivement Jung, à l'exception de la physiologie à cause des expériences répétées de vivisection à seule fin de démonstration. « Je voyais bien qu'il

fallait expérimenter sur les animaux, mais je n'en trouvais pas moins la répétition de ces expériences, en vue de démonstration, barbare, horrible, et surtout superflue[13]. » Cette sensibilité au vivant lui est inhérente et dépasse d'ailleurs le cadre de la souffrance inutile infligée aux animaux. Enfant, déjà, il ne supportait pas qu'on coupe des fleurs : « Pour une raison qui m'était inconnue, je désapprouvais qu'on les arrache et qu'on les sèche. Elles étaient des êtres vivants qui n'avaient de sens que s'ils croissaient et fleurissaient. Il fallait les regarder avec respect et éprouver à leur sujet un étonnement philosophique[14]. »

Quelques années après que Carl Gustav a commencé ses études de médecine, son père sombre dans une profonde dépression et doit s'aliter. Atteint d'une maladie incurable, il meurt au bout de quelques mois en présence de son fils, qui assiste pour la première fois au décès d'un être humain. Carl Gustav a vingt et un ans. Il ressent un profond chagrin, aggravé par le sentiment que son père est passé à côté de sa vie. Il comprend alors l'importance pour chaque être humain de se réaliser en fonction de sa nature unique, singulière, au-delà de l'influence du milieu familial, de la culture et de l'esprit du temps : « Bien que nous ayons, nous autres hommes, notre propre vie personnelle, nous n'en sommes pas moins par ailleurs, dans une large mesure, les représentants, les victimes et les promoteurs d'un esprit collectif, dont l'existence se compte en siècles, écrit-il soixante ans plus tard dans son autobiographie. Nous pouvons, une vie durant, penser que nous suivons nos propres idées sans découvrir jamais que nous n'avons été que des figurants sur la scène du théâtre universel. Car il y a des faits que nous ignorons et qui pourtant influencent notre vie, et ce d'autant plus qu'ils sont inconscients[15]. »

Une thèse de doctorat… sur le spiritisme

Comme je l'ai évoqué, Jung était entouré de personnes qui avaient des dons médiumniques : ses grands-parents maternels, sa mère, sa sœur et

deux de ses cousines. Aussi l'idée des revenants et du dialogue avec des esprits désincarnés lui était si familière qu'il eut un choc lorsqu'il découvrit que ses camarades étudiants en médecine ne croyaient pas un instant en la réalité de ces phénomènes : « Je m'étonnais de la sûreté avec laquelle ils pouvaient affirmer qu'il était impossible qu'il y eût des revenants, que l'on fît tourner les tables et que, par conséquent, c'était de la supercherie. […] Comment savions-nous d'une manière générale que quelque chose est "impossible" ? […] Après tout, dans l'idée que peut-être certains événements échappaient aux limitations du temps, de l'espace, de la causalité, il n'y avait rien qui puisse ébranler le monde, rien qui fut inouï. N'y avait-il pas des animaux qui pressentaient l'orage et les tremblements de terre ? Des rêves prémonitoires de la mort de personnes déterminées ? Des horloges qui s'arrêtaient à l'instant de la mort ? Des verres qui se brisaient aux moments critiques ? Toutes choses qui semblaient naturelles dans le monde que j'avais connu jusqu'alors. Et voilà que maintenant j'étais, semblait-il, le seul qui en ait entendu parler. Très sérieusement, je me demandais dans quel monde j'étais tombé[16] ! »

Loin de se laisser démonter par le scepticisme acerbe des autres étudiants, Jung se livre chaque samedi à des expériences de tables tournantes, notamment en compagnie de sa jeune cousine Hélène (dite Helly), qui semble être une remarquable médium. Il se plonge aussi dans une abondante littérature philosophique et médicale sur les phénomènes paranormaux. Il trouve même chez ses deux philosophes préférés des écrits sur ce sujet : *Rêves d'un visionnaire* (1766), dans lequel Kant étudie les expériences prophétiques du penseur et voyant suédois Emanuel Swedenborg, et l'*Essai sur les fantômes et ce qui s'y rattache* (1851) de Schopenhauer.

Il décide alors d'orienter ses études de médecine vers la psychiatrie, car il s'intéresse de plus en plus au psychisme humain et à la psychologie, qui lui semblait être « le lieu où la rencontre de la nature et de l'esprit devenait

réalité[17] ». À la lecture des ouvrages de psychologues alors connus, comme son compatriote Théodore Flournoy, l'Américain William James ou le Français Pierre Janet, qui s'intéressent de près aux expériences spirites et à l'écriture automatique, l'idée lui vient d'entreprendre une thèse de doctorat sur le phénomène de médiumnité. À l'âge de vingt-sept ans, en 1902, il soutient donc une thèse intitulée *De la psychologie et de la pathologie des phénomènes dits occultes.* Conformément aux nombreuses études médicales de l'époque consacrées aux phénomènes spirites, Jung considère, sans se prononcer sur le caractère réel ou illusoire du dialogue avec les morts, que les médiums, telle sa cousine Helly qu'il a soigneusement observée, ont une personnalité hystérique.

1. *« Ma vie ». Souvenirs, rêves et pensées*, Gallimard, Folio, 1991, p. 372.

2. *C. G. Jung parle. Rencontres et interviews*, Buchet-Chastel, 1985, p. 13.

3. *« Ma vie »*, *op. cit*., p. 48.

4. *Ibid.*, p. 67.

5. *Ibid*., p. 20.

6. *Ibid.*, p. 91.

7. *Ibid.*, p. 94.

8. *Ibid.*, p. 101.

9. *Ibid.*, p. 83 et 128.

10. *Ibid.*, p. 124.

11. *C. G. Jung parle*, *op. cit*., p. 16.

12. Ouvrages encore inédits.

13. *« Ma vie »*, *op. cit*., p. 173.

14. *Ibid.*, p. 143.

15. *Ibid.*, p. 155.

16. *Ibid.*, p. 170-172.

17. *Ibid.*, p. 184.

2.
Un médecin humaniste

Critique des méthodes psychiatriques

En décembre 1900, âgé de vingt-cinq ans, Jung quitte Bâle pour Zurich, où il devient second assistant à la clinique psychiatrique du Burghölzi. Celle-ci est dirigée depuis deux ans par le grand psychiatre Eugen Bleuler, qui inventa, entre autres, les termes « autisme » et « schizophrénie ». Tout comme Freud, Bleuler avait été suivre les cours de Charcot à Paris. Ce dernier refusait les théories médicales dominantes de la fin du XIXe siècle, selon lesquelles les maladies mentales avaient toutes une cause physique : dérèglement hormonal, etc. Charcot expérimenta l'hypnose comme l'état modifié de conscience sur ses malades, afin qu'ils puissent revivre des situations traumatiques anciennes et parler ainsi de leur mal, au-delà de la barrière de leur moi conscient. Il eut une grande influence sur tous les grands explorateurs et théoriciens de l'inconscient, à commencer par Freud, Bleuler et Jung, qui quitte son poste à la clinique du Burghölzi et décide de se rendre à Paris pendant dix-huit mois, pour suivre les cours au Collège de France du successeur de Charcot : Pierre Janet. C'est ainsi qu'il approfondit ses connaissances sur les émotions et l'hystérie.

De retour à Zurich, il soutient sa thèse et poursuit son activité de jeune médecin psychiatre auprès de Bleuler. Le travail à la clinique du Burghölzi est harassant. Les médecins sont logés sur place et se lèvent à l'aube pour visiter les malades avant la réunion du personnel de 8 h 30. Puis ils consacrent leur journée aux soins, examens, tests jusqu'au dîner et à la rencontre du soir avec Bleuler, pour faire le point sur l'évolution des malades et les avancées médicales. Pour approfondir ses connaissances

théoriques, Jung s'impose la lecture des cinquante volumes de la *Revue générale de psychiatrie.* Mais ce qu'il découvre le déçoit profondément : « L'enseignement psychiatrique cherchait, pour ainsi dire, à faire abstraction de la personnalité malade et se contentait de faire des diagnostics comportant la description des symptômes et les données statistiques […]. La psychologie du malade mental ne jouait absolument aucun rôle[1]. » Or Jung est déjà convaincu qu'il ne sert à rien de traiter le symptôme sans une connaissance de l'histoire du patient, afin de comprendre la cause profonde de sa maladie et de pouvoir lui apporter une guérison véritable. « Dans de nombreux cas psychiatriques, écrit-il, le malade a une histoire qu'on ne raconte pas et qu'en général, personne ne connaît. Pour moi, la véritable thérapie ne commence qu'une fois examinée l'histoire personnelle. Celle-ci représente le secret du malade, secret qui l'a brisé. En même temps cette histoire renferme la clé du traitement. Il est donc indispensable que le médecin sache la découvrir[2]. » Le thérapeute se doit donc de considérer l'individu tout entier et non pas seulement la maladie visible car, selon Jung, le mal psychique ne consiste pas en phénomènes localisés, qui ne sont que l'expression d'un dysfonctionnement de la personnalité entière. « Une véritable guérison, écrit-il, ne saurait donc jamais être espérée d'un traitement visant les seuls symptômes ; on ne peut l'attendre que du traitement de la personnalité totale[3]. » Ce qu'il affirme ici à propos de la maladie psychique me semble être tout aussi vrai pour des maladies physiques chroniques, qui ont bien souvent une origine psychosomatique : prescrire des années durant des somnifères ou des pommades à base de cortisone à une personne angoissée qui a des troubles du sommeil ou des maladies de peau sans chercher à comprendre et à traiter la cause de son angoisse lui apportera certes un soulagement ponctuel, mais aucune guérison véritable. C'est pourtant ainsi que fonctionne encore le plus souvent la médecine occidentale : on s'attache à traiter les symptômes plus que la personnalité globale du malade. Pour parer à ce problème, il

conviendrait de fournir une véritable formation en psychologie aux étudiants en médecine ou d'inciter les médecins généralistes à travailler de manière étroite avec des psychologues.

Découverte des complexes

Tout comme Freud, que Jung ne connaît pas encore, Bleuler partage ces vues, mais il ne se sent pas en mesure de les imposer. Il met néanmoins en place des méthodes nouvelles qui visent à découvrir, au-delà des symptômes, l'origine profonde des maladies mentales qui affectent ses patients. Il demande ainsi à Jung d'expérimenter auprès des malades la méthode des associations de mots, qu'il vient d'inventer. Il s'agit de demander au patient d'associer, sans réfléchir, à un mot donné par le médecin un autre mot. Ces associations, ainsi que le temps que le patient met pour répondre, peuvent fournir des indications sur le trauma. Jung met au point sa célèbre théorie des « complexes affectifs » à partir de ces expériences. Il remarque en effet qu'une longue hésitation du malade est révélatrice d'un conflit psychique inconscient, qui paralyse son activité consciente. Il définit alors les complexes comme des « psychés parcellaires scindées » ou des « fragments psychiques », dont la dissociation est imputable à des influences traumatiques ou à des conflits intérieurs. Ils perturbent l'activité consciente et se comportent comme des êtres indépendants. Ils se manifestent par des troubles de la mémoire, des obsessions ou des fixations et des actes inconscients : « Ils vous mettent sur les lèvres juste le mot qu'il ne fallait pas dire ; ils vous subtilisent le nom de la personne que vous allez présenter ; ils causent un besoin incoercible de toussoter au beau milieu du pianissimo le plus émouvant du concert ; ils font trébucher sur sa chaise avec fracas le retardataire qui veut passer inaperçu[4]. » Jung observe que de nombreux complexes sont liés non seulement aux chocs émotionnels, mais encore au conflit moral fondé sur « l'impossibilité d'acquiescer à la totalité de la nature humaine. Cette

impossibilité entraîne, par son existence même, une scission immédiate, à l'insu de la conscience ou non. Une inconscience insigne des complexes est même en général de règle, ce qui leur confère, bien entendu, une liberté d'action beaucoup plus grande : leur force d'assimilation apparaît alors dans toute son ampleur, l'inconscience du complexe aidant celui-ci à s'assimiler le moi lui-même, ce qui crée une modification momentanée de la personnalité, appelée identification au complexe[5] ».

Jung explique que ce qu'on appelle les phénomènes de « possession diabolique » provoquent des symptômes similaires à ceux des complexes les plus graves, perçus par les aliénés comme des entités dont ils entendent la voix ou qui les persécutent. Il n'y a donc pas, selon lui, de différence de principe entre les lapsus du névrosé contemporain victime d'un complexe et les blasphèmes proférés par le possédé du Moyen Âge : il y a juste une différence de degré. C'est ainsi qu'il applique sa théorie des complexes aux cas de démence précoce (qu'on appellera plus tard la « schizophrénie ») en démontrant que les idées délirantes sont intelligibles (ce qui intéressera vivement Freud).

Emma Rauschenbach

Fabien Sullivan Grandfils disait que « derrière chaque grand homme se cache une femme ». Jung ne fait pas exception à la règle. Le 14 février 1903, il épouse Emma Rauschenbach, la fille d'un riche industriel suisse, dont il était tombé amoureux six ans plus tôt, dès leur première rencontre : « Comme j'entrais dans la maison, je vis une jeune fille debout sur le seuil ; elle avait environ quatorze ans, et portait des tresses. Je sus alors : voici ma femme. J'en fus profondément bouleversé : je ne l'avais vue qu'un court instant, mais j'eus aussitôt la certitude absolue qu'elle devait devenir ma femme[6]. » Emma est une jolie jeune femme dotée d'une riche personnalité et d'un tempérament plutôt réservé. Élevée dans un milieu bourgeois, où il était inconcevable qu'une femme travaille, elle se consacre en grande partie

à l'éducation de leurs cinq enfants (un garçon et quatre filles), mais pas uniquement. Elle assiste son mari et le conseillera jusqu'à son décès en 1955 (Jung lui survivra six ans). Elle sera très active au sein du Club psychologique de Zurich et jouera un rôle important dans les relations que Jung entretiendra avec Freud, qu'elle fréquente régulièrement avec son mari. Stimulée par les activités intellectuelles de son époux, elle apprend le latin, le grec, la chimie et l'algèbre. Elle se consacre aussi à des recherches personnelles sur le mythe du Graal, qui seront parachevées et publiées après sa mort par la principale collaboratrice de Jung, Marie-Louise von Franz. Les Jung partageaient le goût de la poésie, des arts plastiques et de la musique classique (notamment de Jean-Sébastien Bach, que Jung vénérait au même titre que Shakespeare) : ils ressentaient leur art comme une expression directe de l'inconscient, sans aucun parasitage de l'ego. Leur couple traversera rapidement des difficultés – j'y reviendrai –, mais restera très soudé jusqu'à la fin et nul doute que Jung n'aurait pas pu se réaliser personnellement et accomplir une telle tâche sans l'amour, la présence et le soutien inconditionnel d'Emma.

Un médecin humaniste

Parallèlement à son activité de psychiatre au sein de la clinique du Burghölzi, dont il devient médecin-chef, Jung est chargé de cours de psychiatrie à la faculté de médecine de l'Université de Zurich et crée un laboratoire de psychopathologie expérimentale. Au-delà du caractère novateur des recherches qu'il mène sur les maladies mentales, les témoins sont frappés par l'humanité et la compassion dont il fait preuve à l'égard des patients. Marie-Louise von Franz affirme que « toute sa vie, Jung eut la bonté généreuse des forts » et rapporte l'anecdote suivante. Une femme très perturbée et désagréable fit soudain irruption dans sa maison de campagne et l'accabla du récit de ses problèmes sans que Jung l'interrompe. Lorsqu'elle fut partie, ses proches lui demandèrent pourquoi il ne l'avait

pas immédiatement renvoyée. Il répondit : « Pour beaucoup, la vie prend un tour si cruel qu'on ne peut pas les condamner d'être si dérangés[7]. » Cette humanité et cette patience qu'il a avec les malades contrastent avec la brutalité que Jung peut avoir avec les puissants, ou la froideur et l'ironie qu'il exprime parfois envers ses proches. Il a souvent répété que chaque face-à-face avec un malade était une rencontre unique qui méritait toute son attention et sa compassion. Pour lui, la guérison du patient tient beaucoup à la manière dont il se sent respecté, et même aimé, par le thérapeute. Aussi Jung a-t-il toujours fait sienne cette devise de Paracelse, célèbre médecin de la Renaissance : « L'exercice de cet art [de la médecine] a sa place dans le cœur ; si ton cœur est faux, le médecin en toi aussi est faux[8]. » De ses débuts comme psychiatre à la clinique du Burghölzi jusqu'à la fin de sa vie où il n'avait plus qu'une clientèle privée, Jung a toujours eu la réputation d'être un bon thérapeute. Il a guéri de nombreux malades qu'on pensait incurables et on venait du monde entier pour se faire soigner par lui. Il a lui-même constaté que sur les milliers de patients qu'il eut en cure, il avait pu obtenir pour un tiers une guérison définitive, pour un autre tiers une amélioration notable et pour le dernier tiers peu ou pas d'amélioration. Il est fort probable que, au-delà de ses qualités médicales, ces résultats tiennent à la qualité de la relation humaine qu'il établissait avec chacun de ses malades. Outre la compassion qu'il ressentait pour eux, Jung savait adapter ses méthodes à chacun. Il insistait sur la nécessité de ne pas suivre un protocole routinier, de se méfier des hypothèses théoriques, d'adapter son langage et son approche à chaque individu. « Le fait décisif c'est que, en tant qu'être humain, je me trouve en face d'un autre être humain, écrit-il. L'analyse est un dialogue qui a besoin de deux partenaires. L'analyste et le malade se trouvent face à face, les yeux dans les yeux. Le médecin a quelque chose à dire, mais le malade aussi[9]. » C'est pourquoi il insiste aussi, à la suite de Freud, sur le fait que l'analyste ne doit pas se contenter de comprendre l'analysé, mais qu'il doit se comprendre lui-même. L'aspect

le plus important de la formation du thérapeute, c'est sa propre analyse (ce qu'on appelle l'« analyse didactique »). Ce n'est que parce que le médecin connaît sa psyché qu'il pourra aider le patient à découvrir la sienne – il fera plus tard la même remarque à propos des éducateurs. Ce n'est que parce qu'il est capable de dialoguer de manière féconde avec son propre inconscient qu'il aidera les autres à faire de même. Ainsi dénonce-t-il les thérapeutes agissant avec un masque (une *persona*) qui leur sert de cuirasse. Il critique aussi vivement les psychiatres qui se réfugient trop dans l'intellect par souci de contrôle : « Le déplacement vers le conceptuel enlève à l'expérience sa substance pour l'attribuer à un simple nom qui, à partir de cet instant, se trouve mis à la place de la réalité. Une notion n'engage personne et c'est précisément cet agrément que l'on cherche parce qu'il promet de protéger contre l'expérience. Or l'esprit ne vit pas par des concepts, mais par les faits et les réalités[10]. » Il souligne aussi à ce propos que les patients les plus difficiles qu'il eut à traiter, les plus résistants, sont les intellectuels qui cultivent une « psychologie à compartiments ».

Si le thérapeute doit s'impliquer en tant que personne dans la thérapie, Jung met cependant en garde contre une forme d'implication personnelle qui conduirait le médecin à transmettre ses propres valeurs et convictions au patient. « Je n'essaie jamais de convertir un malade à quoi que ce soit, écrit-il, et je n'exerce sur lui aucune pression. Ce qui m'importe avant tout, c'est que le malade parvienne à sa propre conception. Un païen devient chez moi un païen, un chrétien, un chrétien, un juif, un juif, si c'est ce que veut son destin[11]. »

Jung reconnaît aussi l'impact que ses nombreux patients ont eu sur lui. Non seulement il a beaucoup appris, grâce à eux, sur la psychologie humaine et les maladies de l'âme, mais il s'est aussi enrichi, à titre personnel, par nombre de ces échanges : « La rencontre d'êtres humains de genres et de niveaux psychologiques les plus différents eut pour moi une grande et incomparable importance, plus grande qu'une conversation à

bâtons rompus avec une personnalité célèbre. Les conversations les plus belles et les plus lourdes de conséquences que j'ai eues dans ma vie sont anonymes[12]. »

1. *« Ma vie ». Souvenirs, rêves et pensées*, Gallimard, Folio, 1991, p. 192.

2. *Ibid.*, p. 196.

3. *L'Homme à la découverte de son âme*, Albin Michel, 1987, p. 66.

4. *Ibid.*, p. 188-189.

5. *Ibid.*, p. 190.

6. *« Ma vie »*, *op. cit*., p. 616.

7. Marie-Louise von Franz, *C. G. Jung. Son mythe en notre temps*, Buchet-Chastel, 1975, p. 38.

8. *Synchronicité et Paracelsica*, Albin Michel, 1988, p. 38.

9. *« Ma vie »*, *op. cit*., p. 217.

10. *Ibid.*, p. 236.

11. *Ibid.*, p. 227.

12. *Ibid.*, p. 237.

3.
Sigmund Freud

Découverte des thèses freudiennes

Parmi les personnalités célèbres que Jung rencontra, il en est au moins une qui eut un impact décisif sur sa vie et sa carrière : Sigmund Freud, médecin neurologue autrichien et père de la psychanalyse. Jeune psychiatre de vingt-cinq ans, Jung découvre Freud en 1900 avec la lecture de *L'Interprétation du rêve*. Il est encore trop jeune pour percevoir le caractère révolutionnaire des thèses freudiennes, et ce n'est que trois ans plus tard qu'il relit l'ouvrage à la lumière de ses propres expériences sur l'interprétation des rêves et les associations, ce qui lui permet de l'apprécier à sa juste valeur. Il se sent en accord profond avec Freud et lui envoie quelques années plus tard, en 1906, ses *Études diagnostiques sur les associations*, qui s'inspirent en partie des thèses freudiennes qu'il a expérimentées avec succès. Freud lui répond avec enthousiasme, et une correspondance régulière débute entre eux : trois cent soixante lettres seront échangées jusqu'en 1914. Ce rapprochement entre Freud et Jung est très mal vu par les collègues de ce dernier, qui, comme la plupart des psychiatres de l'époque, ont une très mauvaise opinion de Freud, perçu comme un charlatan et un obsédé sexuel. À la suite d'un article où il soutient ouvertement les thèses freudiennes, Jung reçoit des lettres de deux grands professeurs allemands de psychiatrie, qui l'avertissent que son avenir universitaire est en danger s'il persiste à soutenir Freud. Il leur répond : « Si ce que dit Freud est la vérité, j'en suis ! Je me moque d'une carrière dans laquelle la vérité serait tue et la recherche mutilée[1]. » De fait, il ne tarde pas à démissionner de son poste de médecin-chef de la clinique

du Burghölzi, pour se consacrer, en toute liberté, à ses recherches. Pour subvenir à ses besoins matériels, il a encore son poste de chargé de cours à l'université et il sait qu'il peut compter sur le soutien de sa femme, qui finance les travaux de leur belle demeure à Küsnacht, au bord du lac de Zurich, où il peut recevoir une clientèle privée importante, lui permettant d'exercer son métier d'analyste et de valider ses travaux de manière empirique.

Jung explique dans son autobiographie comment Freud a révolutionné la connaissance de la psyché humaine et porté un nouveau regard sur la maladie et le malade, qui faisait profondément écho au sien : « Le plus grand exploit de Freud est sans doute d'avoir pris au sérieux ses malades névrosés et de s'être consacré à ce que leur psychologie a d'individuel et de singulier. […] Il voyait, pourrait-on dire, avec les yeux du malade et parvint ainsi à une compréhension plus profonde de la maladie qu'il n'avait été possible jusqu'alors. Ici, il était sans idée préconçue et plein de courage. Cela lui permit de surmonter une foule de préjugés. […] Il a prouvé empiriquement l'existence d'une psyché inconsciente qui auparavant n'était que postulat philosophique dans les philosophies de Carl Gustav Carus et d'Eduard von Hartmann[2]. »

Jung, le dauphin de Freud

Les deux hommes se rencontrent pour la première fois à Vienne le 3 mars 1907 lors d'un dîner familial chez Freud, où Emma Jung est aussi présente. Leur échange, qui se prolonge sur plusieurs jours, est décrit par Peter Gay, le dernier biographe de Freud, comme « une orgie de discussions professionnelles, ponctuées par les repas en famille et une réunion de la Société psychologique du mercredi[3] ». Les échanges épistolaires et les rencontres entre les deux hommes s'intensifient. Une relation de type père-fils semble s'installer entre eux (Freud a alors cinquante ans et Jung trente et un). L'ami et biographe de Freud, Ernest Jones, rapporte que Freud

désigna alors Jung comme son « fils et héritier scientifique », son « dauphin » et qu'il « avait cru trouver en lui son successeur direct », le seul apte à « soustraire la psychanalyse au danger de devenir une affaire nationale juive »[4]. Avant l'arrivée de Jung, en effet, la quasi-totalité des disciples de Freud étaient juifs, comme lui. Le mouvement psychanalytique est alors considéré comme une affaire juive, ce qui, dans le contexte ambiant d'antisémitisme, ne favorise guère sa diffusion. Freud perçoit donc que Jung peut jouer un rôle essentiel pour faire légitimer ses thèses au-delà de la petite communauté médicale et scientifique convertie. Ce dernier y parvient rapidement et il réussit à rallier aux vues de Freud bon nombre de médecins allemands et zurichois, dont Eugen Bleuler, lequel correspondait déjà avec Freud depuis 1904, mais avec une certaine distance. Zurich devient ainsi, après Vienne, dès la fin de 1907, le second bastion du mouvement psychanalytique naissant. En avril 1908, Jung est chargé d'organiser à Salzbourg le premier Congrès international de psychanalyse et devient le rédacteur en chef de la première revue du mouvement psychanalytique.

En septembre 1909, Freud et Jung sont tous deux invités à la Clark University (Worcester, Massachusetts). C'est leur premier voyage aux États-Unis. Ils s'y rendent en bateau, en compagnie de deux fidèles disciples de Freud, le Hongrois Sándor Ferenczi et le Gallois Ernest Jones, pour y faire une tournée de conférences sur la psychanalyse et leurs travaux respectifs. « Hier, Freud a commencé les conférences, écrit Jung à sa femme le 8 septembre. Il a obtenu un grand succès. Ici, nous gagnons du terrain et notre cause s'affermit lentement mais sûrement[5]. » Freud et Jung se voient honorés du titre de docteur *honoris causa* de la Clark University et donnent de nombreuses interviews dans les médias. Durant ces sept semaines, et surtout pendant les deux semaines de traversée en bateau, ils échangent intensément et analysent presque quotidiennement leurs rêves respectifs. Plusieurs incidents marquent cependant ce voyage : Freud fait une syncope

alors que Jung lui raconte une histoire relative à des cadavres retrouvés momifiés par un processus naturel dans certains marais du nord de l'Allemagne. Il avouera plus tard à Jung qu'il voyait là un signe que ce dernier souhaitait inconsciemment sa mort. Une autre fois, Freud fait un rêve qui conduit Jung à lui demander quelques détails sur sa vie privée pour mieux en comprendre la clé. Freud refuse, arguant qu'il risquerait ainsi de perdre son autorité. « À ce moment même, il l'avait perdue, écrit Jung. Cette phrase est restée gravée dans ma mémoire. Elle préfigurait déjà pour moi la fin imminente de nos relations. Freud plaçait l'autorité personnelle au-dessus de la vérité[6]. »

Désaccords et rupture

Après une lune de miel qui dure presque deux ans, des tensions et des divergences de vues entre les deux hommes commencent à apparaître dès le début de l'année 1909. Même s'ils continuent d'échanger et de travailler ensemble au développement de la psychanalyse jusqu'au printemps 1914 (date de la démission de Jung de la présidence de l'Association internationale de psychanalyse), leurs relations ne cessent de s'envenimer pour des raisons personnelles et sur la base de désaccords de plus en plus nombreux. Freud est persuadé que Jung veut sa place à la tête du mouvement psychanalytique et qu'il est prêt à commettre (symboliquement) le meurtre du père. De son côté, Jung trouve que Freud se rigidifie dans ses positions par peur de perdre le contrôle sur le mouvement qu'il a lancé, ce qui conduira d'ailleurs, au fil des ans, la plupart des disciples de la première heure à le quitter lorsqu'il s'opposera fermement à des thèses contredisant les siennes : Alfred Adler, Wilhelm Stekel, Karl Abraham, Otto Rank, Sándor Ferenczi.

Le premier point d'achoppement entre Jung et Freud porte sur l'importance accordée par ce dernier à la sexualité. Si Jung adhère à la théorie freudienne du refoulement (on refoule dans l'inconscient une idée

inacceptable ou un trauma trop violent), il récuse l'idée freudienne que tout refoulement est d'origine sexuelle. Il est persuadé que d'autres facteurs peuvent entrer en compte, comme la question de l'adaptation sociale ou l'oppression par des circonstances tragiques de la vie. Par ailleurs, Freud assimile la libido, cette puissance vitale qui est le moteur de nos existences, cette pulsion d'autoconservation, principalement à la sexualité, ce que récuse aussi Jung, qui s'inspire des thèses du philosophe Henri Bergson sur l'élan vital, pour montrer que la libido a une dimension beaucoup plus large. Inquiet des doutes de son dauphin, Freud adresse à Jung cette redoutable injonction, rapportée par ce dernier dans son autobiographie : « "Mon cher Jung, promettez-moi de ne jamais abandonner la théorie sexuelle. C'est le plus essentiel ! Voyez-vous, nous devons en faire un dogme, un bastion inébranlable." Il me disait cela plein de passion et sur le ton d'un père disant : "Promets-moi une chose, mon cher fils : va tous les dimanches à l'église !"[7] »

Le second point essentiel de désaccord porte sur l'inconscient. Jung récuse l'idée freudienne selon laquelle l'inconscient est essentiellement un lieu de refoulement (principalement des désirs sexuels) : il est persuadé que l'inconscient est beaucoup plus riche. Il s'agit pour lui d'un vaste continent inexploré, qui cherche à communiquer avec notre moi conscient à travers les symboles (d'où l'importance de l'interprétation des rêves), et la plupart de ces symboles ne renvoient pas à un contenu sexuel refoulé. Par ailleurs, si Jung adhère à la conception freudienne de l'inconscient personnel, il est aussi de plus en plus convaincu qu'il existe dans la psyché individuelle des strates plus profondes qui relient chaque individu à l'histoire collective de sa lignée, de sa culture, de la civilisation à laquelle il appartient. Freud reconnaît la présence dans l'inconscient de ce qu'il appelle les « résidus archaïques », des reliquats du passé, mais Jung va beaucoup plus loin et pense qu'il existe une structure psychique universelle innée, qui nous relie

de manière vivante à l'histoire de nos ancêtres depuis des millénaires, et qu'il nomme « inconscient collectif » (je reviendrai sur cette notion).

Depuis qu'il est enfant, Jung, en effet, fait des rêves le reliant à un lointain passé ou à des mythes universels. Lors de la traversée de l'Atlantique en 1909, en compagnie de Freud, il fait un rêve qui l'émeut profondément, dans lequel il se voit habiter dans une maison de deux niveaux. Il se trouve à l'étage, dans un beau salon avec des meubles de style rococo et de magnifiques tableaux accrochés aux murs. Il descend au rez-de-chaussée et découvre une ambiance plus sombre de type médiéval : tommettes rouges au sol, tapisseries aux murs. Il emprunte ensuite un escalier de pierre descendant à la cave et découvre une belle pièce voûtée d'époque romaine. Le sol est recouvert de grosses dalles de pierre. Il observe que l'une d'elles est munie d'un anneau : il s'en saisit et aperçoit un petit escalier de pierre qui le mène dans une grotte rocheuse. À même le sol terreux, il remarque des débris d'une civilisation primitive, ainsi que des ossements et deux crânes humains. Lorsqu'il raconte ce rêve à Freud, ce dernier ne s'intéresse qu'aux crânes et lui demande quelles sont les deux personnes dont il pourrait souhaiter inconsciemment la mort. Jung est sidéré par cette interprétation, qu'il juge très réductrice. Il analyse son rêve d'une tout autre manière : l'étage supérieur de la maison représente son moi conscient, tandis que les étages inférieurs représentent les couches de plus en plus inconscientes de sa psyché, jusqu'à l'homme primitif qui demeure tapi en lui. Le désaccord entre les deux hommes sur cette question s'accentue fortement en 1912 avec la publication d'un ouvrage majeur de Jung, *Métamorphoses et symboles de la libido*, dans lequel il développe sa thèse de l'inconscient collectif.

Autre point de désaccord concernant l'inconscient : tandis que Freud le conçoit comme une sorte de cave, où reposeraient dans la pénombre tous nos désirs refoulés, Jung le perçoit comme un grenier où filtre une douce lumière, celle de nos aspirations vers le sacré. Comme nous le verrons plus

loin, la question du sens de la spiritualité apparaît à Jung comme une dimension anthropologique fondamentale, alors que Freud n'y voit que névrose ou illusion : « Chaque fois que l'expression d'une spiritualité se manifestait chez un homme ou dans une œuvre d'art, il soupçonnait et faisait intervenir de la "sexualité refoulée"[8] », se souvient Jung. Refusant de ne voir que la partie obscure de l'homme et de son inconscient, il consacrera une grande partie de ses travaux à montrer aussi leur partie lumineuse en quête de réalisation spirituelle. Comme le disait Pascal : « Il est dangereux de trop faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Il est encore dangereux de lui faire trop voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus dangereux de lui laisser ignorer l'un et l'autre. Mais il est très avantageux de lui représenter l'un et l'autre[9]. »

Les deux hommes divergent aussi sur une question qui agite les milieux psychiatriques de l'époque : celle des phénomènes paranormaux (médiumnité, esprits frappeurs, clairvoyance, divination, télépathie, précognition, etc.). Nous avons vu l'intérêt que Jung a toujours porté à ces phénomènes inexpliqués, qui heurtent le rationalisme de Freud. Ce dernier met régulièrement en garde son jeune collègue contre cet attrait qu'il juge déraisonnable et dangereux pour sa réputation : « Je sais que vous vous laissez aller à votre penchant très profond pour l'étude de l'occultisme, et je ne doute pas que vous en reveniez avec une riche cargaison. On ne peut rien là contre et chacun a raison d'obéir à l'enchaînement de ses impulsions. Votre renommée acquise à travers vos travaux sur la démence résistera longtemps à l'accusation de "mystique". Mais ne restez pas là-bas dans les luxuriantes colonies tropicales ; il faut régner à la maison[10]. »

Jung essaie quant à lui de convaincre son aîné qu'il est essentiel de s'intéresser aux phénomènes paranormaux afin de comprendre leur soubassement psychique et d'élargir la connaissance à la totalité du réel. Lors d'un échange chez Freud à Vienne, en mars 1909, tandis que ce

dernier récuse une nouvelle fois avec virulence toute véracité des phénomènes de parapsychologie, notamment de clairvoyance et de précognition, Jung n'ose lui faire entendre directement son complet désaccord et ressent une forte tension en lui. C'est alors qu'un énorme craquement surgit de l'armoire-bibliothèque située juste à côté d'eux :

« Voilà ce que l'on appelle un phénomène catalytique d'extériorisation, affirme Jung, qui voit une relation synchrone entre son état intérieur et cet événement extérieur.

– C'est là pure sottise ! lui répond Freud.

– Mais non ! poursuit Jung, vous vous trompez, monsieur le professeur. Et pour vous prouver que j'ai raison, je vous dis d'avance que le même craquement va se reproduire. »

Et, de fait, poursuit Jung, « à peine avais-je prononcé ces paroles, que le même bruit se fit entendre dans l'armoire. J'ignore encore aujourd'hui d'où me vint cette certitude. Mais je savais parfaitement bien que le craquement se reproduirait. Alors, pour toute réponse, Freud me regarda, sidéré »[11]. Ce dernier reviendra longuement sur cet incident, quelques semaines plus tard, dans une lettre à Jung dans laquelle il tente d'y apporter une explication rationnelle. Il affirme cependant être encore prêt à l'écouter sur les recherches qu'il mène en parapsychologie, et précise : « Mon intérêt sera celui que l'on a pour une douce illusion que l'on ne partage pas. »

Ce qui m'a surtout frappé à la lecture de cette longue lettre, c'est de constater à quel point Freud a été meurtri par l'attitude de Jung, qui lui a tenu tête sur un sujet qu'il jugeait de grande importance et a cherché à le déstabiliser, minant ainsi son autorité : « Il est remarquable, écrit-il, que le soir même où je vous adoptai formellement comme mon fils aîné, où je vous oignis comme successeur et prince héritier – *in partibus infidelium* –, qu'alors vous m'ayez dépouillé de ma dignité paternelle et que ce dépouillement ait paru vous avoir plu autant qu'à moi le revêtement de votre personne[12]. » Tout est dit ici : Jung n'a jamais renoncé à son esprit

critique ni à défendre ses idées face à Freud et ce dernier n'a jamais accepté que celui en qui il voyait son successeur puisse remettre en cause son autorité et ses vues. Leur rupture était annoncée. Elle surviendra au printemps 1914.

En août 1913, lors du XVIIe Congrès international de médecine de Londres, Jung prend ses distances avec la psychanalyse et présente sa propre approche thérapeutique, qu'il nomme « psychologie analytique ». Le 20 avril 1914, alors qu'il avait été réélu de justesse en septembre 1913 sans l'approbation des plus proches disciples de Freud, Jung démissionne de son poste de président de l'Association internationale de psychanalyse. Le 10 juillet, la Société psychanalytique de Zurich lui emboîte le pas et décide à son tour de quitter l'Association, sous prétexte que Freud « impose une orthodoxie qui entrave la liberté et l'indépendance de la recherche ». Freud propose alors à Jung de mettre un terme définitif à leurs relations personnelles. Puis la guerre de 14-18 se déclenche. Les deux hommes n'échangeront ni ne se rencontreront plus jamais.

La plupart des historiens de la psychanalyse d'obédience freudienne voient en Jung un disciple dissident de Freud, une sorte d'hérétique du mouvement psychanalytique. La réalité est plus complexe. Comme nous l'avons vu, Jung avait déjà développé ses propres idées et théories avant de rencontrer Freud. Il était dès ce temps reconnu dans le monde de la psychiatrie, et c'est la raison pour laquelle Freud s'est intéressé à lui et a voulu en faire son successeur pour donner une dimension plus internationale à la psychanalyse. Ils eurent aussi une relation personnelle forte, mais teintée de paternalisme, qui a flatté Jung avant qu'elle ne l'étouffe, ce qui explique le ressentiment qui anima les deux hommes après leur rupture. Même si, comme nous l'avons vu, Jung a rendu à la fin de sa vie un vibrant hommage à Freud et reconnu l'apport très important que ce dernier avait eu sur sa pensée et sur la science psychologique en général, il n'avait sans doute pas tort de préciser : « Je ne descends d'aucune façon en

ligne directe de Freud. J'avais élaboré ma position scientifique et la théorie des complexes avant de rencontrer Freud. Les maîtres qui m'ont influencé en tout premier lieu sont Bleuler, Pierre Janet et Théodore Flournoy[13]. »

1. *« Ma vie ». Souvenirs, rêves et pensées*, Gallimard, Folio, 1991, p. 241.

2. *Ibid.*, p. 271.

3. Peter Gay, *Freud. Une vie*, Hachette, 1999.

4. Ernest Jones, *La Vie et l'Œuvre de Sigmund Freud*, PUF, 1953-1957.

5. *« Ma vie »*, *op. cit*., p. 570.

6. *Ibid.*, p. 255.

7. *Ibid*., p. 244.

8. *Ibid*., p. 243.

9. Blaise Pascal, *Pensées*, 418, éd. Brunschvicg.

10. Freud, lettre du 12 mai 1911 à Jung, in *« Ma vie »*, *op. cit*., p. 581-582.

11. *« Ma vie »*, *op. cit*., p. 251-252.

12. Freud, lettre du 16 avril 1909 à Jung, *ibid.*, p. 578.

13. *Le Livre rouge*, L'Iconoclaste/La Compagnie du Livre rouge, 2011, p. 37.

4.
Plongée dans l'inconscient

Désorientation

« Après la séparation avec Freud avait commencé pour moi une période d'incertitude intérieure, plus que cela encore, de désorientation, écrit Jung dans son autobiographie. Je me sentais flottant, comme totalement en suspens, car je n'avais pas encore trouvé ma propre position[1]. » Quoique soulagé de ne plus avoir à composer avec des théories psychologiques et, plus encore, un point de vue philosophique positiviste auxquels il n'adhère pas, Jung se retrouve dans une grande solitude professionnelle. En soutenant Freud et en devenant une figure de proue du mouvement psychanalytique, il s'était mis à dos le monde de la psychiatrie. En rompant avec Freud, il perd ses amitiés et soutiens dans la mouvance psychanalytique et se retrouve très isolé, même s'il continue d'entretenir des échanges amicaux et professionnels avec les membres de la branche zurichoise du mouvement psychanalytique et avec quelques électrons libres, comme le psychologue genevois Théodore Flournoy.

Seul face à lui-même, il connaît une forme de dépression qui durera plusieurs années. N'ayant plus à cœur d'enseigner la psychiatrie (il n'arrive plus à lire un seul ouvrage scientifique sur le sujet), il démissionne de son poste de l'Université de Zurich le 20 avril 1914 pour poursuivre « cette tâche singulière qu'est l'expérience de ma confrontation avec l'inconscient[2] ». Il se consacre dorénavant entièrement à sa vie intérieure, à ses recherches personnelles et à sa clientèle privée. Nous avons vu que, depuis l'enfance, Jung percevait en lui deux personnalités. La première est celle de son moi conscient : rationnelle, logique, extravertie et tournée vers

la réalisation sociale. La seconde est celle de son inconscient : irrationnelle, poétique, introvertie et contemplative. Depuis la fin de son adolescence, Jung a décidé de donner la priorité à sa personnalité numéro I et c'est ainsi qu'il a construit une carrière professionnelle remarquable, une famille, un réseau social. Mais alors qu'il arrive au milieu de sa vie (en 1913, Jung a trente-huit ans), il ressent la nécessité impérieuse de redonner la parole à son inconscient, de laisser réémerger sa personnalité numéro II longtemps étouffée, de partir en quête de son mythe personnel. Débute alors pour lui ce qu'il appellera plus tard le « processus d'individuation », fruit d'un dialogue fécond entre le conscient et l'inconscient, et dont il est convaincu qu'il survient pour beaucoup d'individus, comme lui, dans cette crise du milieu de vie, lorsqu'on s'interroge sur le sens profond de son existence.

Cette période de déstabilisation se révèle l'occasion d'un changement fécond. Jung est en crise, mais cette crise lui apparaît comme la condition nécessaire à une profonde mutation intérieure et à l'élaboration d'une nouvelle compréhension de lui-même et de la psychologie humaine en général. À la fin de sa vie, il écrira à propos de cette période de déstabilisation : « Toute mon activité ultérieure consista à élaborer ce qui avait jailli de l'inconscient au long de ces années et qui tout d'abord m'inonda. Ce fut la matière première pour l'œuvre d'une vie[3]. » Pendant cette période riche en rêves et en visions intérieures inspirantes, mais déstabilisantes, Jung tente de trouver un équilibre entre sa vie psychique mouvementée et une vie familiale et sociale structurante. La présence de sa femme et de leurs cinq enfants et le fait de prendre soin de ses patients lui apportent un équilibre indispensable. Il reçoit entre cinq et neuf patients par jour, consacre le reste de son temps à sa famille et s'adonne le soir à ses recherches et expériences intérieures. Il a conscience que sans cette vie familiale et sociale, il aurait pu être dévoré par ses fantasmes, à l'instar de Nietzsche, dont il reste un fervent lecteur : « Nietzsche avait perdu le

contact avec le sol sous ses pieds, écrit-il, parce qu'il ne possédait rien d'autre que le monde intérieur de ses pensées – monde qui, d'ailleurs, possédait plus Nietzsche que lui-même ne le possédait[4]. »

Cette crise intérieure retentit cependant aussi sur la vie conjugale de Jung, et cela dès 1908 (il s'est marié en 1903). Bien que très attaché à sa famille, il va cependant s'ouvrir à d'autres relations amoureuses, qui joueront aussi un rôle important dans son évolution intellectuelle. Alors que son attachement à sa femme et à la morale judéo-chrétienne (par laquelle il reste marqué) l'incite à la monogamie, Jung est profondément déstabilisé par la rencontre avec un étrange personnage : Otto Gross. Médecin et psychanalyste, ce dernier est envoyé à Jung par Freud en 1908, afin qu'il l'aide à guérir de son addiction à la cocaïne. Anarchiste, nietzschéen, ennemi juré du patriarcat, Gross affirme que la civilisation a étouffé la force vitale créatrice de l'être humain : la sexualité. Il professe que croire en la permanence du sentiment amoureux pour une seule personne durant une vie entière est une illusion et que l'exclusivisme sexuel est un mensonge. Il prône la libération sexuelle et l'amour libre. Alors qu'au départ Jung semble agacé par le personnage, il se lie progressivement d'amitié avec cet esprit brillant et provocateur et ils s'analysent mutuellement en mai et juin 1908. Il est fort probable que c'est sous l'influence de Gross que Jung s'engage, au même moment, dans une aventure extraconjugale avec une de ses anciennes patientes, Sabina Spielrein. Cette jeune femme juive de vingt-deux ans, d'origine russe, a une intelligence vive autant qu'un tempérament passionné et hystérique. Elle est tombée folle amoureuse de Jung pendant sa thérapie, qui a débuté en 1904 et dont il n'est pas bien établi qu'elle est finie lorsque débute leur relation intime en 1908. Ils vivent une intense passion intellectuelle et amoureuse, qui inquiète autant la femme de Jung, Emma, que Sigmund Freud, lequel est en lien épistolaire avec les deux femmes et demande des éclaircissements à Jung. Après sa cure et cette relation (ils se séparent car Jung refuse de quitter sa femme), Sabina devient

médecin et pionnière du mouvement psychanalytique naissant. Elle introduit la psychanalyse en Russie, invente le concept d'instinct de mort, que Freud reprendra, analyse le célèbre pédagogue Jean Piaget, et développe la pratique psychanalytique auprès des enfants (elle aura une influence déterminante sur Melanie Klein). Elle meurt assassinée par les nazis en 1942. L'histoire de la passion amoureuse entre Carl Gustav Jung et Sabina Spielrein est relatée de manière très fidèle dans le beau film de David Cronenberg, *A Dangerous Method*, servi par une distribution exceptionnelle, avec Keira Knightley dans le rôle de Spielrein, Michael Fassbender dans celui de Jung, Viggo Mortensen dans celui de Freud et Vincent Cassel dans celui de Gross.

Sa relation avec Sabina permet à Jung de découvrir et d'assumer sa nature polygame : au cours de sa vie, il aura plusieurs liaisons avec d'autres femmes, sans chercher à le cacher à son épouse ou à ses amis. Emma en prend son parti et finit même par accepter la relation durable que Jung entretient avec une autre ancienne patiente, à partir de 1913 : Antonia (Toni) Wolff. Plus introvertie que Sabina, Toni n'en est pas moins une femme remarquablement intelligente. Elle devient elle aussi thérapeute et un des piliers du Club psychologique de Zurich, au sein duquel la pensée jungienne rayonne. Elle est une inspiratrice pour Jung et reste sa maîtresse (il serait plus juste de dire sa seconde compagne) pendant quarante ans, jusqu'à sa mort en 1953.

Pensée imaginative et fonction transcendante

Dans *Métamorphoses et symboles de la libido*, Jung établit une distinction très intéressante entre deux types de pensée : la pensée dirigée et la pensée imaginative. La pensée dirigée, rationnelle et logique, fonde le discours scientifique. La pensée imaginative, qui procède par images et associations, est le propre du discours mythique. Le mythe a précédé la science pendant des millénaires et si la pensée dirigée est une avancée

récente et précieuse, Jung est de plus en plus persuadé qu'elle ne doit pas occulter ni discréditer la pensée imaginative, qui a aussi ses vertus et qui continue de vivre en nous, à travers l'inconscient collectif. Il a aussi compris qu'il pouvait activer des symboles et des archétypes enfouis dans sa psyché par des exercices particuliers (j'explicite la notion d'archétype p. 230). Fin 1913, il met au point une méthode, l'imagination active, afin de produire une pensée imaginative, c'est-à-dire de faire émerger des fantasmes (je reviendrai sur cette question de manière plus détaillée p. 259).

Jung s'interroge sur ce qu'il faut faire des matériaux (visions, paroles, dessins, textes, etc.) reçus pendant ces exercices de pensée imaginative. Il envisage deux chemins possibles : celui de la mise en forme et celui de la compréhension. La mise en forme artistique favorise l'émergence de symboles, comme les mandalas, tout en apportant une satisfaction esthétique qui apaise l'âme. La compréhension, quant à elle, apporte du sens : elle permet d'appréhender le langage codé et symbolique de l'inconscient. Ces deux chemins sont nécessaires et complémentaires, explique Jung, et c'est à leur croisée qu'émerge ce qu'il appelle la « fonction transcendante », qui permet au moi de reprendre la main et de ne pas être englouti par la puissance de l'inconscient libéré.

Les Sept Sermons aux morts

Ayant ouvert les portes de son inconscient, Jung est submergé par un flot de rêves, de visions et de voix intérieures. Un personnage lui apparaît régulièrement, d'abord en rêve, puis en imagination, qu'il nomme Philémon. Il devine que cet homme imaginaire est comme une manifestation de son intuition : « Je compris qu'il y avait en moi une instance qui pouvait énoncer des dires que je ne savais pas, que je ne pensais pas, voire des choses qui allaient à l'encontre de moi-même. Psychologiquement parlant, Philémon figurait une intelligence intuitive des choses, supérieure à celle dont disposait le moi[5]. » Ce personnage, ou cette

voix intérieure (qu'il appellera aussi avec humour son « guru »), lui enseigne toutes sortes de choses sur le monde et sur la psyché humaine.

Au début de l'année 1916, alors qu'il s'adonne pleinement à ces expériences d'imagination active, Jung éprouve « un besoin impérieux de donner une forme créatrice à mon vécu intérieur. Je fus pour ainsi dire obligé, de l'intérieur, de formuler et d'exprimer ce qui aurait pu être dit en quelque sorte par Philémon[6] ». Jung rapporte que ce moment intense d'écriture a été précédé d'épisodes troublants qui ont agité toute sa maison, comme si elle était soudain envahie d'esprits : deux de ses filles voient une forme blanche traverser leur chambre ; son fils fait un rêve symbolique angoissant et réclame des crayons pour le dessiner ; la cloche de la porte d'entrée sonne à toute volée sans que personne l'actionne, etc. Interloqué par ces événements étranges, Jung se demande : « "Au nom du ciel, qu'est-ce que cela ?" Alors, il y eut comme une réponse en chœur : "Nous nous en revenons de Jérusalem, où nous n'avons pas trouvé ce que nous cherchions." Ces mots correspondent aux premières lignes des "Sept Sermons aux morts". Alors les mots se mirent à couler d'eux-mêmes sur le papier, et en trois soirées, la chose était écrite. À peine avais-je commencé à écrire que toute la cohorte d'esprits s'évanouit[7]. » Ce texte, écrit en trois nuits, est porté par un style et un souffle de type prophétique. Sous le pseudonyme de Basilide (un penseur gnostique du IIe siècle), Jung y exprime la quintessence de sa nouvelle compréhension spirituelle du monde. Je reviendrai sur son contenu dans la deuxième partie de ce livre, lorsque j'évoquerai le rapport de Jung au sacré et à la religion.

Le Livre rouge

Cet épisode est particulièrement significatif de l'état d'esprit de Jung juste avant et pendant la Première Guerre mondiale, période intense de confrontation avec son inconscient. Entre octobre 1913 et juillet 1914, il fait douze rêves angoissants, dans lesquels il voit notamment des mers de sang

et des milliers de victimes. Cherchant à relier ses rêves à sa vie personnelle, il n'en comprend pas le sens et croit avoir perdu la raison, jusqu'à ce que le déclenchement du conflit, fin juillet 1914, lui permette de comprendre que ses rêves annonçaient de façon prémonitoire des événements collectifs. Depuis de nombreuses années déjà, il ressentait le besoin d'exprimer ses rêves, ses états d'âme, ses visions intérieures et la compréhension qu'il en avait à travers des écrits consignés dans « les cahiers noirs » (appelés ainsi à cause de leur reliure brune). Jung, qui avait aussi un don particulier pour le dessin et la peinture et avait pris des cours lorsqu'il avait séjourné à Paris, aimait esquisser certaines de ses imaginations. Il exécute son premier mandala (image symbolique utilisée dans le tantrisme hindou et bouddhiste comme support de méditation) le 16 janvier 1916, à peu près au même moment où il écrit *Les Sept Sermons aux morts*, et il en dessinera bien d'autres entre juin et septembre 1917, alors qu'il dirige le centre d'internement britannique de Château-d'Oex, dans le cadre de ses obligations militaires (la Suisse n'est pas impliquée dans la guerre atroce qui déchire alors l'Europe, mais elle impose une sorte de service militaire aux hommes). Entre décembre 1913 et avril 1914, Jung vit une intense confrontation avec son inconscient et écrit ses nombreuses visions dans ses cahiers noirs. Puis, pendant une année entière, de l'été 1914 à l'été 1915, il rédige des commentaires et interprétations de ces visions et réalise ainsi une première ébauche manuscrite (qu'il fait aussi dactylographier) de cette matière première qu'il a l'intention de calligraphier et d'illustrer par des dessins et des mandalas.

Il commence à s'atteler à ce travail artistique dès 1915, mais il réalise que le parchemin ne résiste pas à l'encre. Il commande alors à un imprimeur un grand livre *in-folio* relié de cuir rouge (d'où le titre qui lui sera donné ultérieurement de *Livre rouge*), sur lequel il colle ses premières pages calligraphiées.

Pendant l'hiver 1917, Jung élabore un nouveau texte qu'il intitule « Épreuves », où il retranscrit les visions qu'il a eues au cours des années précédentes et écrit aussi les commentaires que ces visions lui inspirèrent. Il y intègre *Les Sept Sermons aux morts,* prononcés cette fois par Philémon. *Le Livre rouge* est ainsi composé de trois parties : le *Liber primus*, « La voie de l'avenir », le *Liber secundus*, « Les images de l'errant » et les « Épreuves », qui constituent une sorte de *Liber tertius*, même si Jung ne les nomme pas ainsi. Au total, il y a trente-quatre chapitres illustrés par cent vingt-neuf dessins et peintures, dont soixante-quatorze grandes images en pleine page ou en tiers de page. C'est ce qui frappe d'emblée lorsqu'on ouvre *Le Livre rouge* : la force et la beauté des illustrations (j'ai choisi d'en montrer quelques-unes dans le cahier photo de ce livre). Pendant quatorze ans, Jung calligraphie les cahiers de son *Livre rouge*, mais en 1929, il découvre l'alchimie, à laquelle il se consacrera au détriment du *Livre rouge*. Même s'il y revient à la toute fin de sa vie, l'ouvrage reste inachevé et s'interrompt brutalement au milieu d'une phrase sur le mot « possibilité » *(Möglichkeit)*.

Sur le dos du livre, Jung avait fait graver son titre en latin : *Liber novus* (Livre nouveau). Ce titre est révélateur de son intention de tenter un nouveau mode d'écriture, alliant le récit d'une vision intérieure, son commentaire – comme une sorte de dialogue intérieur – et des dessins. Il s'agit d'un livre qui exprime non seulement un genre nouveau (le dialogue illustré du conscient et de l'inconscient), mais qui entend aussi poser un regard neuf sur l'homme et le monde à travers les grands thèmes qu'il aborde : Dieu, le masculin et le féminin, la conjonction des opposés, l'âme, les symboles, la folie et la guerre, le mythe et la raison, etc. Jung, qui aime jouer des paradoxes, conçoit donc un ouvrage profondément novateur, mais sous la forme d'un grimoire calligraphié et peint qui semble surgi tout droit du Moyen Âge !

Il a longtemps hésité à le faire publier, craignant que cela ne nuise à ses travaux scientifiques. Il a finalement laissé la question en suspens et ce n'est qu'en 2000 que ses héritiers décident d'en confier l'édition à Sonu Shamdasani, l'un des meilleurs spécialistes de l'œuvre de Jung, historien de la psychiatrie et professeur à l'University College de Londres. L'édition anglaise paraît en 2009, bientôt suivie de nombreuses traductions dans le monde entier. Publiée en 2011 par les Éditions de L'Iconoclaste et La Compagnie du Livre rouge, l'édition française est menée à bien par Bertrand Éveno et traduite par Christine Maillard, entre autres. Cet imposant et magnifique ouvrage est salué par la presse mondiale comme un événement éditorial sans précédent. Ainsi lit-on dans le *New York Times* : « Ce livre est l'ouvrage capital d'un des grands penseurs de notre temps, longtemps resté à l'état de rumeur secrète, sous le couvert de sa légende. Il s'agit d'un livre exceptionnel qu'on croirait sorti du Moyen Âge. » Et un critique du quotidien italien *La Repubblica* souligne avec justesse que « plus qu'un monument érigé au savoir ou plus qu'un document intime, *Le Livre rouge* est la démonstration que les grands penseurs peuvent côtoyer en eux le gouffre de la folie, sans pour autant y être engloutis ».

J'ai déjà évoqué le fait que Jung avait été profondément marqué par *Ainsi parlait Zarathoustra*, le chef-d'œuvre de Nietzsche, et la conscience qu'il avait du danger de sombrer dans la folie, comme Nietzsche, lorsque l'on s'adonne à ses visions intérieures sans ancrage suffisant dans le monde extérieur. À la lecture du *Livre rouge*, on ne peut qu'être frappé, au regard de sa composition et de son style, par sa parenté avec *Ainsi parlait Zarathoustra*. De fait, Jung l'étudia à nouveau avec attention en novembre 1914 et nul doute que cette œuvre l'a influencé, dans le fond comme dans la forme, pour écrire son *Liber novus*, même s'il y prophétise davantage le retour du divin dans l'âme que la mort de Dieu. C'est là ce que souligne Sonu Shamdasani dans son introduction au *Livre rouge* : « Le sujet

central de l'ouvrage pourrait se résumer ainsi : comment Jung redécouvre son âme et surmonte le malaise de notre époque : l'aliénation spirituelle. Il finit par y réussir en faisant de son âme le lieu de renaissance d'un nouveau visage de Dieu, et en développant une vision nouvelle du monde qui prend la forme d'une cosmologie psychologique et théologique. Le *Liber novus* offre le premier prototype de la conception jungienne du processus d'individuation qu'il considère comme la forme universelle du développement psychologique personnel[8]. »

La tour de Bollingen

Parallèlement à cette exploration de l'inconscient et à cette activité artistique, Jung reprend à partir de 1916 ses études scientifiques. Il publie plusieurs articles notables dans des revues médicales et prépare un travail majeur sur les types psychologiques, sur lequel je reviendrai. Sa personnalité numéro I a donc refait surface et vient équilibrer les explorations périlleuses de sa personnalité numéro II. Jung a une clientèle privée importante, il mène une vie bourgeoise et familiale heureuse dans sa grande demeure de Küsnacht, où quatre personnes travaillent à plein temps pour soulager le couple Jung des tâches matérielles. Pourtant, comme il s'en explique dans son autobiographie, il se sent encore insatisfait : « Grâce à mon labeur scientifique, je parvins peu à peu à placer mes imaginations et les contenus de l'inconscient sur une terre ferme. Mots et papiers cependant n'avaient pas, à mes yeux, assez de réalité ; il y fallait encore autre chose. Je devais, en quelque sorte, représenter dans la pierre mes pensées les plus intimes et mon propre savoir, faire en quelque sorte une profession de foi inscrite dans la pierre[9]. »

En 1922, il achète un terrain à Bollingen, un endroit sauvage envahi par les roseaux et entouré de montagnes (autrefois propriété de l'abbaye de Saint-Gall) situé en bordure du lac supérieur de Zurich, à une trentaine de

kilomètres de Küsnacht. Jung est né à Kesswil, sur les rives du lac de Constance et, pour la seconde fois de sa vie, il décide de bâtir au bord de l'eau, ce qui n'est pas dénué de sens quand on sait que l'eau symbolise en psychologie les énergies inconscientes et l'origine, deux dimensions essentielles de sa quête. L'eau renvoie à la matrice originelle, la vie intra-utérine, la mère – Jung perd la sienne en janvier 1923, au moment où il commence à édifier, de ses propres mains, une tour en pierres sur son terrain. Or cette tour, par sa rondeur et son aspect protecteur, revêt également une dimension maternelle : « Dès le début, la tour fut pour moi un lieu de maturation – un sein maternel ou une forme maternelle dans laquelle je pouvais être à nouveau comme je suis, comme j'étais, et comme je serai. La tour me donnait l'impression que je renaissais dans la pierre. Je voyais en elle une réalisation de ce qui n'était que soupçonné auparavant, une représentation de l'individuation[10]. » Au fil des ans, Jung ressent le besoin d'agrandir sa propriété autour de cette tour primitive, et c'est finalement une sorte de petit château d'allure moyenâgeuse qu'il édifie avec l'aide de plusieurs artisans.

C'est dans ce lieu qu'il se sent le plus pleinement lui-même. C'est là qu'il vient se ressourcer autant qu'il le peut et qu'il passe le plus clair de son temps durant les dernières années de sa vie. Il fait de la voile et des promenades en barque sur le lac. Il aime rester assis de longs moments sur un rocher au bord de l'eau à pêcher ou à contempler le paysage. Il coupe son bois, écrit, médite. Sur les murs des édifices, il sculpte et peint de nombreux motifs de sa mythologie personnelle, notamment une fresque représentant Philémon. À Bollingen, Jung cherche à se retrouver lui-même, mais aussi à partager des moments d'intimité avec Toni Wolff, sa seconde compagne, qu'il considère comme l'incarnation de l'*anima* et avec laquelle il a une complicité intellectuelle très forte. Il choisit délibérément de conserver un mode de vie rustique : « J'ai renoncé à l'électricité et j'allume moi-même le foyer et le poêle. Le soir, j'allume les vieilles lampes. Il n'y a

pas non plus d'eau courante ; il me faut aller à la pompe moi-même. Je casse le bois et fais la cuisine. Ces travaux simples rendent l'homme simple et il est bien difficile d'être simple[11]. »

1. *« Ma vie ». Souvenirs, rêves et pensées*, Gallimard, Folio, 1991, p. 273.

2. *Ibid.*, p. 311.

3. *Ibid.*, p. 320.

4. *Ibid.*, p. 304.

5. *Ibid.*, p. 294.

6. *Ibid.*, p. 304-305.

7. *Ibid*., p. 306.

8. Sonu Shamdasani, « Introduction », in C. G. Jung, *Le Livre rouge*, L'Iconoclaste/La Compagnie du Livre rouge, 2011, p. 207.

9. *« Ma vie »*, *op. cit*., p. 357.

10. *Ibid*., p. 360.

11. *Ibid.*, p. 361.

5.
Une nouvelle géographie de l'âme

Au cours des trois premières décennies du XXe siècle, Jung redéfinit en profondeur la psyché humaine. Au fil de ses expériences, de ses études et de ses découvertes, il élabore une nouvelle géographie de l'âme en quatre continents : le moi conscient et ses orientations (les types psychologiques), l'inconscient personnel, l'inconscient collectif, le Soi. Il utilise à dessein le mot « âme », car il entend désigner ainsi la « globalité de la psyché humaine » à travers ces quatre dimensions. Mais c'est aussi pour lui une manière de prendre ses distances avec la vision matérialiste qui considère la psyché comme relevant de la matière seule : « La conviction moderne de la primauté du physique conduit en dernière analyse à une *psychologie sans âme*, c'est-à-dire à une psychologie où le psychique ne saurait être autre chose qu'un effet biochimique[1]. » Or Jung récuse autant la conception métaphysique traditionnelle d'une âme substantielle d'origine divine qui viendrait informer un corps que celle des matérialistes qui affirment que l'esprit comme le corps provient de la matière. Il s'agit selon lui de deux postures dogmatiques indémontrables. Il est convaincu que l'âme reste insaisissable, car elle relève de deux réalités – la matière et l'esprit – qui échappent aussi, de manière ultime, à notre entendement. Mon regretté ami Michel Cazenave, qui a été l'éditeur de nombreux inédits du psychologue suisse chez Albin Michel, tente ainsi d'expliquer la position très fine de Jung sur cette question : « L'âme participe pour Jung du monde de la matière et de celui de l'esprit. Ce qui ne signifie en rien qu'elle en serait un simple mélange : mais à en assurer l'unité tout en conservant les différences, elle pose sa réalité propre, elle propose son propre monde, elle

se donne comme un monde intermédiaire dont l'organe spécifique est celui d'un corps subtil[2]. »

La conscience et le moi

« Qu'est-ce que la conscience ? Être conscient, c'est percevoir et reconnaître le monde extérieur ainsi que soi-même dans ses relations avec ce monde extérieur[3] », écrit Jung. Au centre de la conscience, il y a ce qu'on appelle le « moi ». Le moi est une sorte d'agrégat complexe de sensations, de perceptions, d'affects, de pensées, de souvenirs. Jung souligne l'importance des affects dans la perception que nous avons de notre moi : c'est à travers nos émotions et nos sentiments que nous avons conscience de nous-mêmes avec le plus d'acuité, et il émet l'hypothèse que c'est à travers un affect que le petit enfant prend conscience de son moi pour la première fois (c'est-à-dire qu'il existe indépendamment de sa mère).

Jung souligne aussi trois choses importantes à propos du moi et de la conscience. Tout d'abord, la conscience est caractérisée par une certaine étroitesse : elle ne peut étreindre simultanément qu'un petit nombre de représentations. Ensuite, elle est très probablement localisée dans les hémisphères cérébraux (ce qui n'est pas le cas selon lui pour l'inconscient). Enfin, « la conscience individuelle, ou conscience du moi, est une conquête tardive de l'évolution. Sa forme originelle est une simple conscience de groupe[4] ». Dans sa longue histoire, l'être humain a mis des dizaines de millénaires à se différencier en tant qu'individu séparé du groupe et il existe toujours des peuples, souligne Jung, où la conscience individuelle n'a pas encore émergé, de même qu'il y a des individus, au sein du monde moderne, qui ont une très faible conscience d'eux-mêmes : « Nombreux sont les êtres qui ne sont que partiellement conscients ; jusque parmi les Européens fort civilisés se rencontrent un nombre important de sujets anormalement inconscients, pour lesquels une grande partie de la vie s'écoule de manière inconsciente[5]. » C'est justement ce constat qui inspire à

Jung son fameux processus d'individuation, sur lequel je reviendrai, par lequel l'individu devient de plus en plus lui-même, en intégrant à sa conscience une bonne part de ce qui en lui est à l'état inconscient et agit à son insu.

Les types psychologiques

Lorsqu'il travaillait encore avec Freud, Jung s'était déjà interrogé sur les raisons qui font que deux individus intelligents ne voient pas la réalité de la même manière. Il s'était posé la question à propos des différends entre Freud et Adler, qui, selon lui, reposaient essentiellement sur le fait que Freud était de nature extravertie et Adler de nature introvertie. C'est ainsi qu'il fut conduit dans un premier temps à explorer ces deux tendances psychologiques. En 1913, au Congrès de psychanalyse de Munich, il défend pour la première fois la thèse selon laquelle la libido serait le siège de deux grandes tendances : l'une pousserait le sujet vers son monde intérieur (l'introversion) et l'autre vers le monde extérieur (l'extraversion). Chez chaque individu, l'une ou l'autre tendance prédomine, ce qui influe sur son rapport à lui-même et sa vision du monde. Approfondissant ses observations et sa réflexion sur ce thème, Jung avance que la conscience est non seulement soumise à ces deux attitudes, mais qu'elle utilise aussi quatre fonctions différentes pour appréhender son environnement : la sensation, l'intuition, la pensée et le sentiment. Dans son ouvrage *Types psychologiques*, publié en 1921, il explicite ces quatre fonctions et leurs relations.

La première fonction est la sensation : à travers nos sens, nous percevons le monde extérieur. La deuxième est la pensée : une fois l'objet perçu, nous nous demandons ce qu'il est. La pensée apporte la connaissance de l'objet. Vient ensuite la fonction du sentiment, qui donne une valeur à l'objet : que représente-t-il pour moi ? Est-ce que je l'aime ou non ? Est-ce que je ressens du désir ou de la répulsion à son égard ? Enfin, la fonction intuitive nous permet de relier cet objet à d'autres objets et de le situer dans

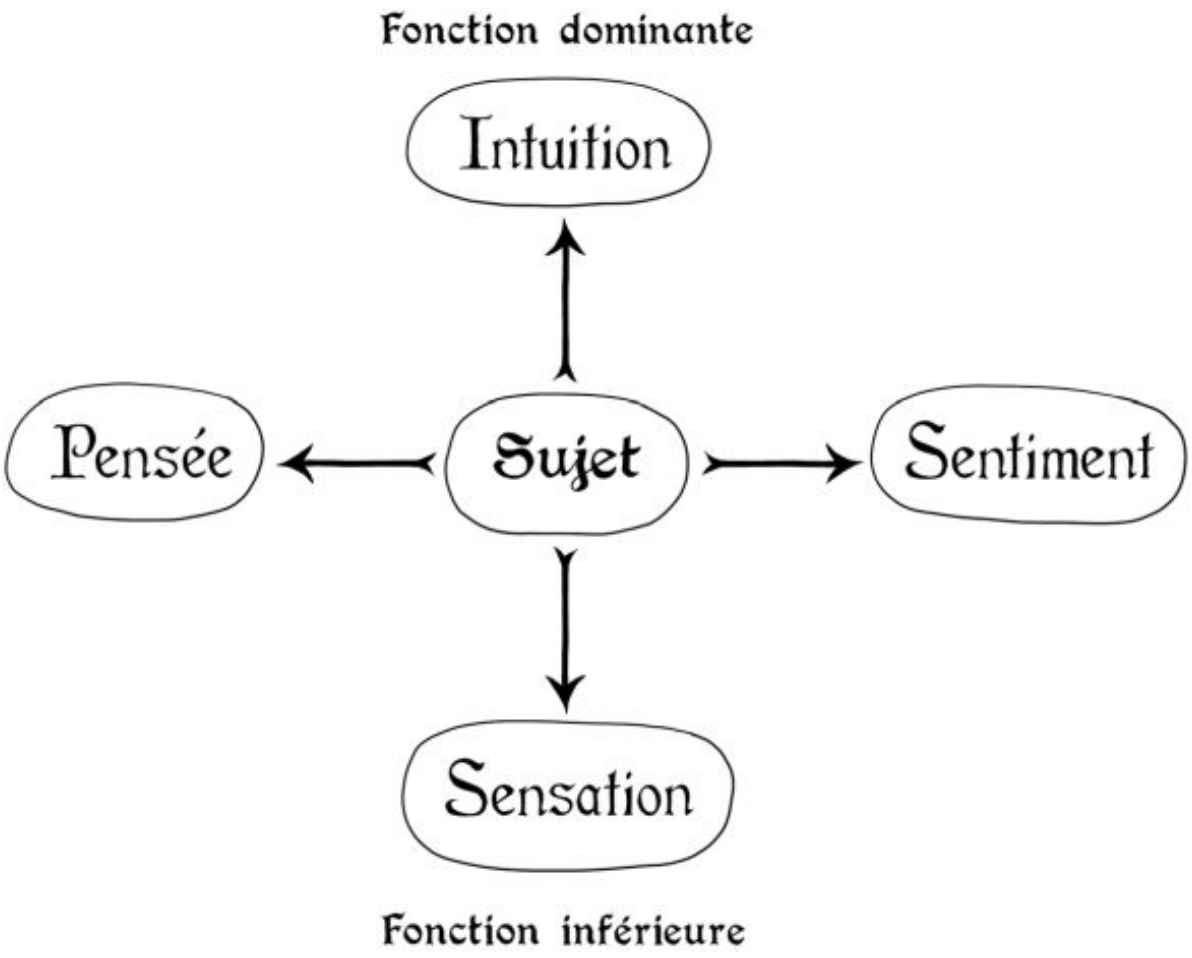
le temps (impressions liées au passé ou pressentiments liés à avenir). Jung explique que la sensation et l'intuition sont deux fonctions irrationnelles, tandis que la pensée et le sentiment sont rationnels : ils évaluent, différencient, jugent, excluent. « Munis de ces quatre fonctions d'orientation qui nous disent si une chose existe, ce qu'elle est, d'où elle vient et où elle va et enfin ce qu'elle représente pour nous, nous sommes orientés dans notre espace psychique[6] », explique-t-il.

Il précise ensuite que chacune de ces fonctions a une énergie spécifique, qui n'est pas la même selon les individus, et qu'il existe aussi chez chacun une fonction dominante. Certains sont avant tout des sensitifs, qui se relient de manière forte au monde extérieur par leurs sens et leurs ressentis. D'autres sont davantage des intuitifs, qui ressentent les choses de manière plus vague, mais les relient à d'autres objets à travers le temps. D'autres encore sont avant tout mus par leurs sentiments, leur attirance ou leur aversion pour les objets et les êtres. D'autres enfin passent tout au crible de la pensée : ils analysent, distinguent, cherchent à comprendre. Notre dominante est liée à notre nature, à notre tempérament inné, mais elle peut aussi résulter d'un effort d'attention et de volonté : je peux développer et amplifier telle ou telle fonction selon mes choix. Lorsque je décide de me concentrer lors d'un concert et de n'être qu'oreille, je dirige volontairement ma conscience vers la fonction sensation.

Jung précise encore qu'il existe certaines incompatibilités entre les fonctions : la sensation se confronte à l'intuition, tandis que le sentiment fait face à la pensée. Il est difficile, en effet, d'être en même temps dans la saisie floue, intuitive d'un objet et dans sa saisie sensitive, concrète, comme il est difficile d'être à la fois dans le sentiment, qui s'enquiert de la valeur d'une chose, et dans la pensée, qui cherche à l'analyser objectivement. Jung prend l'exemple de quelqu'un qui doit disséquer une grenouille pour en comprendre le fonctionnement physiologique : il doit suspendre ses sentiments pour la grenouille afin de mener à bien son expérience. S'il est

difficile d'utiliser en même temps deux fonctions opposées, cela ne signifie pas pour autant que celui qui a une fonction dominante n'utilise pas sa fonction opposée, que Jung qualifie d'« inférieure ». Cela signifie plutôt que cette fonction opposée sera moins consciente et donc plus chaotique et difficile à gérer pour le moi. Par exemple, un individu qui a pour dominante la fonction pensée ne sera pas privé d'affects, mais il vivra la fonction sentiment de manière plus inconsciente et sera souvent submergé par ses émotions ou manquera de discernement dans ses choix affectifs, alors qu'il en fait preuve partout ailleurs. Tandis que la fonction dominante peut être maniée aisément par l'attention et la volonté, la fonction inférieure agit à notre insu : on ne la maîtrise pas, ou qu'avec difficulté.

Ces réflexions conduisent Jung à représenter les quatre fonctions dans un cercle, en deux couples opposés : le moi est au centre, la fonction dominante est en haut, la fonction opposée est en bas et les deux autres fonctions se font face sur l'axe horizontal.



Par exemple, si un individu a l'intuition en fonction dominante, on la représentera en haut de l'axe vertical et on mettra la sensation en bas de cet axe. On placera ensuite la pensée et le sentiment face à face sur l'axe horizontal. Les deux fonctions placées sur l'axe horizontal – qui ne sont ni dominantes ni inférieures – sont généralement mises au service de la fonction principale par le moi.

En associant ces quatre fonctions aux deux tendances déjà évoquées (extraversion/introversion), on arrive à une typologie assez élaborée du moi. Le type « pensée-extraverti », dont Charles Darwin est le prototype, correspond aux esprits ouverts, curieux de tout, amassant des faits et les ordonnant. À l'inverse, le type « pensée-introverti », dont Emmanuel Kant est un bon représentant, est plus taciturne et oriente sa réflexion vers la

connaissance de soi ou à travers la formulation des idées. Le type « sentiment-extraverti », dont Marilyn Monroe est un bon exemple, est très sociable, à l'aise partout, généreux, mais peut manquer de profondeur ou de constance, tandis que le type « sentiment-introverti », Vincent Van Gogh par exemple, est plus profond et tourné vers l'observation de ses émotions et de ses états d'âme, mais il est moins adaptable et plus porté au repli sur soi. Le type « sensation-extraverti » est le parfait hédoniste, tel Casanova, qui sait jouir de la vie avec tous ses sens, tandis que le type « sensation-introverti » est davantage tourné vers la sensation que vers l'objet : c'est le cas de nombreux musiciens, comme Schubert ou Chopin. Le type « intuition-extraverti » est un visionnaire, sans cesse à la recherche de la nouveauté, comme les grands créateurs de mode, tandis que le type « intuition-introverti » est aussi un visionnaire, mais plus mystique, rêveur, fantasque, comme de nombreux peintres et poètes, tels Paul Verlaine ou William Blake.

Jung avertit que ces types psychologiques ne doivent pas devenir des étiquettes réductrices ni enfermer les individus dans des catégories figées, mais qu'ils peuvent être des outils précieux pour mieux nous connaître et surtout pour mieux saisir la difficulté que nous avons à comprendre les autres. Une fois qu'on a perçu, par exemple, que notre conjoint est de type pensée-introverti, alors que nous sommes de type sentiment-extraverti, cela peut nous aider à comprendre bien des malentendus et des divergences d'attitudes au quotidien, sans hostilité ni jugement. Ce modèle a eu une forte influence en graphologie et sur les théories managériales, à travers le Myers-Briggs Type Indicator et la vision socionique, c'est-à-dire la théorie développée dans les années 1970-1980 qui relie les différents aspects de l'information aux différents types psychologiques. En outre, le modèle permet de comprendre, comme Jung l'avait pressenti à propos des divergences entre Freud et Adler, que « tout jugement d'un homme est limité par son type personnel et que chaque façon de voir est relative[7] ».

Cette vérité profonde m'est bien vite apparue lors de mes études de philosophie : chacun philosophe à partir de sa sensibilité, de son type psychique spécifique. Ce n'est pas un hasard si des tempéraments optimistes et joyeux, comme Montaigne ou Spinoza, ont développé une philosophie de la joie, alors que des personnalités tourmentées et pessimistes, comme Schopenhauer et Cioran, ont porté un regard sombre sur la vie. C'est la raison pour laquelle la philosophie ne pourra jamais être une science objective, à la différence des mathématiques ou de la physique. Malgré le caractère universel de la raison, auquel je crois tout à fait et qui demeure l'outil principal de l'activité philosophique, la subjectivité du philosophe influence presque toujours sa vision du monde et son argumentation.

L'inconscient personnel : entre passé et avenir

Sans jamais avoir utilisé le terme, Spinoza est sans doute le premier penseur à souligner que la plupart de nos actes sont le fruit de notre inconscient, puisque nous n'avons aucune connaissance des causes véritables qui les motivent. Schopenhauer reprendra cette idée, mais c'est chez Carus et von Hartmann qu'on trouvera pour la première fois le mot et le concept d'inconscient, lequel sera largement développé et enrichi par Freud à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle. La découverte très récente de cette psyché extra-consciente relativise la position de la conscience et du moi, qui jusque-là était absolue. Tout en restant le centre de la personnalité, le moi n'en est plus la totalité et il est en partie dépendant de l'inconscient. Jung explique que le mot qui recouvre cette réalité psychique insondable ne peut être que négatif, ce que Kant dit aussi des noumènes, ces « choses en soi », qui sont des « concepts limites purement négatifs[8] ».

Nous avons vu que Jung s'est détaché de la position freudienne sur le contenu de l'inconscient personnel : pour lui, ce n'est pas qu'un réservoir de souvenirs traumatiques et de désirs refoulés du moi conscient, il est aussi

créatif et source d'inspiration. Il nous éclaire parfois sur les voies à emprunter ou les choses que nous recherchons, par des rêves, des lapsus, le retour de souvenirs enfouis, etc. Jung prend l'exemple de la cryptomnésie chez l'écrivain. Pendant qu'il est en train d'écrire son texte, une idée lui arrive soudain à l'esprit. Il pense qu'elle est de lui, alors que son inconscient a fait remonter à sa conscience le souvenir d'un livre ou d'une histoire qu'il a lus il y a longtemps, qu'il avait oublié et qui lui fournit fort à propos l'idée qu'il cherchait pour faire progresser son intrigue. La plupart du temps, l'auteur ne fait pas le lien avec cette lecture ancienne, et ce sont les autres qui, à la lecture de son texte, penseront qu'il a plagié telle œuvre ou s'en est inspiré volontairement, alors qu'il s'agit de la remontée d'un souvenir caché. Jung rapporte un exemple de cryptomnésie dans le *Zarathoustra* de Nietzsche, où le philosophe écrit presque mot pour mot un incident consigné dans le livre de bord d'un bateau, daté de 1686. Jung avait lu le compte rendu de cet incident dans un ouvrage publié en 1835, soit un demi-siècle avant que Nietzsche n'écrive son livre. Il prit alors contact avec la sœur du philosophe, qui lui confirma qu'ils avaient lu ce même ouvrage enfants, lorsque Nietzsche avait environ onze ans. La même chose peut bien entendu arriver à un musicien, qui fredonne soudain une mélodie, sans se rappeler qu'il l'a entendue enfant dans une chanson populaire ou un chant folklorique, ou à un cuisinier qui croit trouver une nouvelle recette, qu'il avait vu faire enfant par sa grand-mère : une idée ou une image est repassée de l'inconscient au conscient… parce que nous en avions besoin.

Jung souligne un autre point capital : « De même que les contenus conscients de notre esprit peuvent disparaître dans l'inconscient, de nouveaux contenus qui n'ont jamais été conscients peuvent en émerger […]. La découverte que l'inconscient n'est pas seulement le simple dépositaire de notre passé, mais aussi rempli de germes de situations psychiques et d'idées à venir, a déterminé la nouveauté de ma propre

attitude à l'égard de la psychologie[9]. » Jung rappelle ainsi, à juste titre, que nombre de découvertes intellectuelles, scientifiques ou artistiques sont venues d'inspirations soudaines fournies par l'inconscient, comme le fameux rêve de Descartes, qui lui révéla en un éclair l'ordre des sciences, ou celui du romancier Robert Louis Stevenson, qui lui souffla l'intrigue de son célèbre roman *L'Étrange cas du Dr Jekyll et Mr Hyde*. Des idées totalement nouvelles, que l'on qualifiera de « géniales », nous sont ainsi fournies par l'inconscient. Jung va même jusqu'à affirmer, à partir de ses nombreuses expériences personnelles et observations, que notre inconscient peut connaître, au moins partiellement, des événements non encore advenus : « On a tout lieu de penser que seul ce que nous appelons "conscience" est enfermé dans le temps et l'espace, tandis que la partie restante de l'âme […] se trouve dans un état de relative atemporalité et aspatialité[10]. » C'est la raison pour laquelle notre inconscient personnel peut connaître des événements de notre avenir et les transmettre à notre conscience, par exemple sous la forme de rêves prémonitoires. Jung en a fait de nombreux, qui touchaient tant sa vie personnelle que la vie collective, comme ceux annonçant la guerre de 14-18 que j'ai évoqués plus haut. Cela expliquerait aussi comment certaines personnes, qu'on appelle communément les « voyants » ou les « voyantes », dotées de dons particuliers leur permettant de relier leur inconscient à celui des autres, pourraient prévoir certains événements.

L'inconscient collectif

La deuxième grande découverte de Jung concernant la psyché, et sans doute celle qui contribuera le plus à sa renommée, est qu'il existe chez tout individu un inconscient aux contenus impersonnels, c'est-à-dire collectifs. Si le conscient et l'inconscient personnel se construisent au fil d'une vie, l'inconscient collectif, lui, est hérité. Nous ne naissons pas avec un cerveau vierge, mais avec un cerveau qui a gardé les traces de l'histoire des millions

de générations d'êtres humains qui nous ont précédés. « Reconnaître à quel degré inouï les âmes humaines sont différentes les unes des autres fut une des expériences les plus bouleversantes de ma vie, écrit Jung. […] Mais en dépit de toute notre conscience individuelle, elle ne s'en perpétue pas moins inébranlablement au sein de *l'inconscient collectif*, comparable à une mer sur laquelle la conscience du moi voguerait, semblable à un bateau. C'est pourquoi rien ou presque rien du monde psychique originel n'a disparu[11]. » Les contenus de cet inconscient collectif nous sont parvenus à travers les mythes, les contes, les récits et les rites religieux anciens. Ils sont le fruit d'émotions puissantes – joie, peur, angoisse, amour – ressenties par les premiers humains devant la puis-sance de la nature et le mystère de la vie et de la mort.

Depuis l'enfance, Jung fait des rêves dans lesquels apparaissent parfois des symboles mythologiques, dont il découvrira bien plus tard qu'il s'agit de représentations religieuses issues du monde antique. Devenu médecin, il observe le même phénomène chez certains patients et publie une étude sur le cas d'une personne schizophrène qui voyait une image similaire à une représentation religieuse très ancienne (un tube dans le soleil qui engendre le vent) décrite dans un texte non encore publié à l'époque. La psyché collective est le thème central de son premier ouvrage majeur, *Métamorphoses et symboles de la libido* (1912), qui précipitera sa rupture avec Freud. Il s'agit du long commentaire d'un cas clinique remarquable, celui d'une jeune Américaine, Miss Miller, relaté dans un article publié en 1906 par le psychiatre Théodore Flournoy. Jung est intrigué par les nombreuses références mythologiques dans les rêves et les imaginations de cette patiente, d'autant plus qu'il lit au même moment, dans *Humain, trop humain*, une pensée de Nietzsche qui l'inspire au plus haut point : « Dans le sommeil et le rêve, nous refaisons, encore une fois, la tâche de l'humanité antérieure », et qu'il comprend ainsi : « De même que nos corps conservent dans de nombreux organes les restes d'anciennes fonctions et d'anciens

états, de même notre esprit […] porte toujours en lui les marques de l'évolution parcourue et répète le passé lointain au moins dans ses rêves et fantaisies[12]. » En analysant la richesse du contenu symbolique universel des rêves et des poèmes de Miss Miller, Jung est convaincu que cette patiente, comme dans de nombreux cas de folie, a été submergée par son inconscient collectif, dont elle ignorait tout du caractère mythologique et universel. C'est la raison pour laquelle il lui apparaîtra par la suite essentiel d'apprendre à contenir et à décrypter le relâchement des couches phylogénétiques de l'inconscient, que celui-ci soit spontané ou provoqué par l'imagination active. Autrement dit, ce n'est pas la libération dans la psyché de ces symboles universels (que Jung nommera par la suite « archétypes ») qui est problématique, mais l'attitude du sujet qui doit apprendre à intégrer ce contenu dans sa vision personnelle du monde, sous peine de basculer dans la névrose, voire dans la psychose. Or, une fois intégré à la conscience, ce matériau collectif participe à la croissance de l'être, qui atteint ainsi une plus grande complétude.

Le Soi

En 1921, dans *Types psychologiques*, apparaît dans la géographie de l'âme humaine redessinée par Jung un quatrième élément de la psyché : le Soi. « Mais le moi n'étant que le centre du champ conscientiel ne se confond pas avec la totalité de la psyché ; ce n'est qu'un complexe parmi beaucoup d'autres. Il y a donc lieu de distinguer entre le moi et le Soi, le moi n'étant que le sujet de ma conscience, alors que le Soi est le sujet de la totalité, y compris l'inconscient. En ce sens, le Soi serait une grandeur (idéelle) qui comprend en elle le moi. Il apparaît volontiers dans l'imagination inconsciente sous l'aspect d'une personnalité supérieure ou idéale, un peu comme le Faust de Goethe ou le Zarathoustra de Nietzsche[13]. » Terme emprunté à la philosophie hindoue des *Upanishads*, le Soi représente donc le centre de la totalité de l'âme (conscience, inconscient

personnel et inconscient collectif), comme le moi est le centre de la conscience. Il en est aussi le principe directeur, le guide. Jung reste cependant prudent sur l'emprunt qu'il fait de ce concept à la métaphysique indienne : « L'Inde est "pré-psychologique", c'est-à-dire en parlant du "Soi", elle l'instaure. La psychologie n'en fait *pas* autant. […] Elle se réserve la pauvreté ou le trésor du non-savoir quant au Soi. Nous connaissons certes une phénoménologie du Soi, singulière et paradoxale, mais nous sommes conscients du fait que nos moyens pour connaître un objet inconnu sont limités et que nous l'exprimons par des structures psychiques dont nous ignorons si elles sont adéquates ou non à la nature de l'objet qu'il s'agit de connaître[14]. » Je reviendrai longuement sur ce concept à propos du principe d'individuation, dont il est la clé de voûte.

Le dialogue du conscient et de l'inconscient

Jung constate que le conscient et l'inconscient font rarement coïncider complètement leurs contenus et leurs tendances. En fait, l'inconscient se comporte, face à la conscience, sur un mode de compensation ou de complémentarité. Jung fait aussi le constat d'une césure de plus en plus importante chez l'homme moderne entre le conscient et l'inconscient, source de névroses et de psychoses. Tandis que l'homme primitif était sans doute trop soumis à son inconscient et à une conscience de groupe, l'homme moderne est, d'une certaine manière, passé dans l'autre extrême. « Ce caractère assuré et orienté du conscient est une acquisition extrêmement précieuse que l'humanité a obtenue au prix des plus grands sacrifices et qui, de son côté, a rendu à l'humanité les plus grands services. Sans lui la science, la technique et la civilisation seraient tout simplement impossibles car elles supposent toutes la durabilité, la régularité, l'orientation vers un but du processus psychique[15] », écrit Jung. Mais il ajoute que cet avantage présente aussi un grand inconvénient, celui d'exclure tous les éléments psychiques qui risquent d'infléchir la direction

choisie : « Notre vie civilisée d'aujourd'hui exige une activité consciente concentrée et orientée, ce qui constelle par suite le risque d'une coupure radicale d'avec l'inconscient. Plus l'on veut s'éloigner de l'inconscient par un fonctionnement orienté, plus on a de chances de se créer une contre-position qui, lorsqu'elle fait irruption, peut avoir de fâcheuses conséquences[16]. »

Afin de réduire cette coupure entre conscient et inconscient, Jung n'a cessé de s'interroger sur la manière d'établir un dialogue entre les deux. Nous avons vu précédemment que cela peut être le fruit d'une démarche active qui permet d'éveiller la fonction transcendante. Celle-ci est donc au cœur de la dialectique du moi et de l'inconscient et Jung a mis au point une méthode introspective visant à suspendre le jugement conscient, afin de favoriser l'émergence de contenus inconscients de la psyché. Cette méthode, il se l'appliquera à lui-même pendant toute sa période de confrontation avec son inconscient et l'élaboration du *Livre rouge*, mais il l'enseignera aussi à nombre de ses patients, afin de les aider à développer leur propre processus d'individuation. Il met toutefois en garde contre les dangers que cela peut représenter et invite à une supervision par un thérapeute. Car, une fois encore, il est nécessaire que le moi conscient ne soit pas submergé par la puissance de l'inconscient sous peine de dissociation psychique, dont la schizophrénie est la manifestation la plus délétère et que Jung définit comme « un "abaissement du niveau mental" caractérisé, qui, d'une part, supprime l'inhibition normale exercée par la conscience et, par là, d'autre part, déclenche le libre jeu des dominantes inconscientes[17] ». Pour la plupart des personnes, la cure analytique est donc le cadre le plus approprié pour dégager les contenus de l'inconscient et les intégrer à la conscience.

La cure analytique, le transfert et l'ombre

Dès les années 1912-1913, Jung a mis en place une méthode thérapeutique un peu différente de celle proposée par Freud et qu'il nomme « psychologie analytique », pour la distinguer de la psychanalyse. À la position allongée sur le divan, il préfère un face-à-face « yeux dans les yeux » entre le patient et le thérapeute. Ce dernier ne doit pas être un simple écoutant ou avoir une position surplombante de « sachant », mais il doit confronter son point de vue à celui du patient et ne pas nécessairement chercher à dissimuler ses affects. L'interprétation des rêves, si elle reste un outil précieux de dialogue entre le conscient et l'inconscient, ne passe plus par la méthode de libre association prônée par Freud, qui, selon Jung, éloigne trop l'interprétation du matériau initial du rêve. Il s'agit plutôt de se confronter aux images proposées par le rêve et d'en tirer, dans un dialogue entre le patient et le thérapeute, une interprétation signifiante et éclairante, sans aucun schéma préétabli. Jung insiste souvent sur la nécessité pour le thérapeute de s'adapter à chaque individu, ce qui implique aussi une grande flexibilité du jugement moral. « Nous ne connaissons que la surface des choses et l'aspect sous lequel elles nous apparaissent ; cela doit nous rendre très modestes. Bien souvent, il m'est arrivé d'avoir voulu éliminer une tendance à mon sens absolument pernicieuse chez un malade, et d'avoir ensuite constaté que, dans un sens plus profond, il avait raison de la suivre[18]. »

Un élément essentiel de la thérapie est le transfert : « La question centrale, le problème principal de la psychologie médicale est le problème du *transfert*. En cela, Freud et moi étions en parfait accord[19]. » Freud a en effet montré que les contenus inconscients sont d'abord toujours projetés, notamment sur des personnes. La projection sur les parents est très fréquente et c'est la raison pour laquelle le patient reproduit souvent, de manière inconsciente, cette projection avec son thérapeute. Ainsi, le patient effectue un transfert sur le thérapeute : celui-ci représente pour lui quelqu'un d'autre (le plus souvent un parent). Le transfert fait partie de la

thérapie, car il est porteur d'une énergie très puissante qui permet de réactiver la problématique inconsciente et d'essayer ainsi de la désactiver en la rendant consciente[20].

Jung rapporte à cet égard une de ses premières expériences de transfert, alors qu'il était jeune médecin, qui fut si puissante que les témoins crurent à une guérison « miraculeuse » de sa patiente : « Je me souviens du cas d'une femme de soixante ans qui marchait depuis dix-sept ans avec des béquilles en raison d'une douleur inexpliquée au genou gauche. C'était à l'époque où je dirigeais la clinique de Forel pour le traitement par l'hypnose et la suggestion, avant la Première Guerre mondiale. Dès que je lui eus dit que je l'hypnotiserais, elle tomba sans que je fasse rien dans un somnambulisme hypnotique dont j'eus le plus grand mal à la réveiller. Lorsqu'elle revint à elle, elle sauta sur ses pieds et s'écria : "Je suis guérie." Lorsque la personne qui l'accompagnait voulut lui tendre ses béquilles, elle les repoussa et elle marcha sans soutien triomphalement jusque chez elle. Mes élèves furent très impressionnés par ce "miracle". La raison de cette guérison était qu'elle avait un fils sur lequel elle avait focalisé toutes ses ambitions, mais qui était devenu malade mental et se trouvait précisément à la clinique dans mon département, ce que j'ignorais, car entre-temps elle s'était remariée et portait un autre nom. Elle avait découvert en moi son fils couronné de succès, d'où son transfert sur moi. La guérison était une démonstration en ma faveur, *ad majorem gloriam filii.* Elle pouvait ainsi abandonner les douleurs de sa névrose pour le bonheur de ce transfert[21]. »

Jung insiste aussi sur la question de l'ombre qui, lors de la cure analytique, mobilise des mécanismes de projection : « Au cours du traitement psychologique, la relation dialectique achemine logiquement le patient vers une confrontation avec son ombre, cette moitié obscure de l'âme, dont on s'est depuis toujours débarrassé au moyen de projections : soit qu'on charge son prochain de tous les vices que l'on a manifestement soi-même, soit qu'on transfère ses péchés à un médiateur divin par le

moyen de la contrition[22]. » La relation de confiance établie entre le thérapeute et le patient permet à ce dernier de traverser son ombre, de reconnaître et d'accepter ce qu'il porte de ténébreux en lui, et la seule chose que le thérapeute puisse faire, explique Jung, c'est de l'accompagner sans aucun jugement moral, avec amour, afin qu'il puisse s'aimer aussi lui-même, y compris dans sa dimension obscure : « L'amour qu'on porte à l'homme le rend meilleur, la haine le rend pire, même quand on est soi-même cet homme[23]. » Je reviendrai plus bas (p. 274) sur cette question de l'ombre.

Quelle que soit la méthode utilisée, il est essentiel pour Jung que soit rétabli ce dialogue intérieur entre moi conscient et inconscient, tant personnel que collectif, non seulement pour qu'on se réalise comme individu complet, mais aussi pour qu'on soit mieux à même de dialoguer avec les autres et de les comprendre dans leur différence. Car comment pourrions-nous être à l'écoute des autres et en paix avec eux si nous sommes incapables d'établir un dialogue et une harmonie entre les différentes instances de notre psyché ? « Il est effrayant de voir combien l'homme est peu capable de faire droit à l'argument de l'autre, bien que cette capacité soit une condition fondamentale et indispensable de toute communauté, écrit Jung. C'est une difficulté générale avec laquelle doit compter tout individu qui projette semblable confrontation avec lui-même. Pas plus qu'il ne laisse les autres s'exprimer, il ne reconnaît à "l'autre" en lui le droit à l'existence. L'aptitude à l'objectivité extérieure se mesure à l'aptitude au dialogue interne[24]. »

1. *L'Homme à la découverte de son âme*, Albin Michel, 1987, p. 55.

2. Michel Cazenave, « Avant-propos », in C. G. Jung, *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*, Albin Michel, 1994, p. 9.

3. *L'Homme à la découverte de son âme*, *op. cit*., p. 104.

4. *Ibid*., p. 71.

5. *Ibid.*, p. 105.

6. *Ibid*., p. 108.

7. *« Ma vie ». Souvenirs, rêves et pensées*, Gallimard, Folio, 1991, p. 332.

8. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, II, I, 2, 3.

9. *L'Homme et ses symboles*, Robert Laffont, 1964, p. 37.

10. Lettre du 10 janvier 1939 au pasteur Fritz Pfäfflin, in *Le Divin dans l'homme*, Albin Michel, 1999, p. 27.

11. *L'Homme à la découverte de son âme*, *op. cit*., p. 73.

12. Introduction à *Métamorphoses et symboles de la libido*, Montaigne/Aubier, 1931.

13. *Types psychologiques*, Genève, Georg, 1993, p. 457.

14. « À propos du personnage du saint en Inde », in *Psychologie et orientalisme*, Albin Michel, 1985, p. 244-245.

15. *L'Âme et le Soi. Renaissance et individuation*, Albin Michel, 1990, p. 152.

16. *Ibid.*, p. 154.

17. « Commentaire psychologique du *Bardo-Thödol* », in *Psychologie et orientalisme*, *op. cit*., p. 177.

18. « Le bien et le mal dans la psychologie analytique », in *ibid.*, p. 267.

19. *« Ma vie »*, *op. cit.*, p. 340.

20. Voir à ce sujet *Psychologie du transfert*, Albin Michel, 1980.

21. Lettre du 17 avril 1959 au Dr Wilhelm Bitter, in *Le Divin dans l'homme*, *op. cit.*, p. 484.

22. *Psychologie et alchimie*, Buchet-Chastel, 1970, p. 42-43.

23. *Ibid*., p. 46.

24. *L'Âme et le Soi*, *op. cit.*, p. 175.

6.
Orient et alchimie

Après une décennie de confrontation avec son inconscient, Jung ressent au début des années 1920 le besoin, cette fois, de s'ouvrir et de se confronter au monde extérieur. Il multiplie les conférences et les séminaires en Europe et aux États-Unis, effectue quelques grands voyages dans des pays non occidentaux, découvre la philosophie bouddhiste ainsi que la pensée chinoise et l'alchimie taoïste puis médiévale, qui confirment certaines de ses découvertes sur l'inconscient et lui ouvrent de nouvelles perspectives.

À la découverte des autres cultures du monde

Au lendemain de la Première Guerre mondiale, alors qu'il commence à sortir de sa période de désorientation intérieure, Jung décide de découvrir d'autres cultures que celle de l'Occident. Il se passionne déjà depuis de nombreuses années pour les civilisations antiques, mais il souhaite maintenant entrer en contact direct avec des hommes et des femmes qui vivent ou pensent autrement que l'Européen ou l'Américain immergés dans la rationalité logique et presque entièrement tournés vers le monde matériel.

Au printemps 1920, il se rend en Tunisie, *via* Alger. Pendant plusieurs semaines, il visite Tunis, Sousse, puis se rend à dos de mulet dans les oasis du sud, notamment à Tozeur. Il est profondément touché par ces flots d'odeurs et de couleurs nouvelles, comme par cette sensation, si douce et si éloignée de ses habitudes européennes, du temps qui ralentit. Il se laisse vivre dans le moment présent, savoure chaque découverte, chaque menu plaisir et a le sentiment de retrouver le temps de son enfance. Il observe la société musulmane, qui lui semble fondée sur l'*éros*, principe affectif de

relation, à la différence de la religion chrétienne davantage fondée sur le *logos*, principe plus rationnel de différenciation. Conscient que la barrière linguistique l'empêche d'aller plus loin dans sa découverte de la culture musulmane, il ne cherche pas à approfondir cette question, mais il rentre en Europe fortement impressionné par ce premier voyage hors du monde occidental.

Quelques années plus tard, il répond à l'invitation d'un ami américain de se rendre au Nouveau-Mexique afin de rencontrer des Indiens Pueblos. Jung a de longs échanges en anglais (il parle et écrit couramment l'allemand, le français et l'anglais) avec un de leurs chefs, Ochwiay Biano, nom qui signifie « Lac des montagnes ». C'est le premier dialogue approfondi qu'il peut avoir en tête à tête avec un non-Occidental. Il est particulièrement frappé par une conversation qu'il rapporte dans son autobiographie : « "Les Blancs désirent toujours quelque chose, ils sont toujours inquiets, ne connaissent point le repos, disait Ochwiay Biano. Nous ne savons pas ce qu'ils veulent. Nous ne les comprenons pas, nous croyons qu'ils sont fous !" Je lui demandai pourquoi donc il pensait que les Blancs étaient tous fous. Il me rétorqua : "Ils disent qu'ils pensent avec leur tête.

– Mais naturellement ! Avec quoi donc penses-tu ? demandai-je, étonné.

– Nous pensons ici", dit-il, en indiquant son cœur. Je tombai dans une profonde réflexion. Pour la première fois de ma vie, me sembla-t-il, quelqu'un m'avait donné une image du véritable homme blanc. […] Ce qui pour nous est désigné par colonisation, mission auprès des païens, expansion de la civilisation, etc., a encore un autre visage, visage d'oiseau de proie cruellement tendu, guettant sa prochaine victime, visage digne d'une race de pillards et de pirates. Tous les aigles et autres bêtes rapaces qui ornent nos écussons héraldiques m'apparurent comme les représentants psychologiques appropriés de notre véritable nature[1]. »

Un autre propos de ce chef indien intrigue profondément Jung : c'est l'affirmation que la fonction religieuse essentielle de son peuple consiste,

par des rituels et des prières, à aider le soleil (qu'ils vénèrent comme un dieu) à se lever tous les jours et à traverser le ciel jusqu'à son coucher. Jung est interloqué : il n'a jamais rien vu ou lu de tel dans l'histoire des religions. Autant tous les peuples, à travers le temps et l'espace, font des demandes aux dieux et cherchent à obtenir des faveurs à travers des rites et des suppliques, autant il n'a jamais lu que Dieu, ou les dieux pouvaient avoir besoin de l'aide des humains. Cette conception pour le moins étrange peut-elle avoir un sens ? Cette question continue de mûrir en lui et c'est un peu plus tard, lors d'un nouveau voyage en Afrique, qu'une réponse lumineuse lui traversera l'esprit.

Entre l'automne 1925 et le printemps 1926, Jung effectue en effet un voyage de près de six mois en Afrique : du Kenya à l'Égypte en passant par l'Ouganda et le Soudan. Une grande partie du voyage se fait à pied et sa rencontre avec l'immensité de la savane africaine provoque chez lui un choc profond. Il contemple les troupeaux d'antilopes, de zèbres, de gnous et de gazelles, et soudain une pensée et une émotion profonde le saisissent : « C'était le silence du commencement éternel, le monde comme il avait toujours été dans l'état de non-être ; car jusqu'à une époque toute récente personne n'était là pour savoir que c'était "ce monde". Je m'éloignai de mes compagnons jusqu'à les perdre de vue. J'avais le sentiment d'être tout à fait seul. J'étais alors le premier homme qui savait que cela était le monde, et qui par sa connaissance venait seulement de le créer réellement. C'est ici qu'avec une éblouissante clarté m'apparut la valeur cosmique de la conscience : *Quod natura relinquit imperfectum, ars perficit* ("Ce que la nature laisse incomplet, l'art le parfait"), est-il dit dans l'alchimie. L'homme, moi, en un acte invisible de création, ai mené le monde à son accomplissement en lui conférant existence objective[2]. » Jung se souvient alors de ses échanges avec le chef des Indiens Pueblos et de cette conviction que ces derniers avaient d'être utiles à leur père le Soleil : « J'avais envié chez eux cette plénitude de sens et recherché sans espoir notre propre

mythe. Maintenant je l'appréhendais, et je savais en outre que l'homme est indispensable à la perfection de la création, que, plus encore, il est lui-même le second créateur du monde ; l'homme lui donne pour la première fois l'être objectif – sans lequel, jamais entendu, jamais vu, dévorant silencieusement, enfantant, mourant, hochant la tête pendant des centaines de millions d'années, le monde se déroulerait dans la nuit la plus profonde du non-être pour atteindre une fin indéterminée. La conscience humaine, la première, a créé l'existence objective et la signification et c'est ainsi que l'homme a trouvé sa place indispensable dans le grand processus de l'être[3]. »

J'ai été particulièrement ému lorsque j'ai lu ces lignes pour la première fois, vers l'âge de quinze ou seize ans, car c'est quelque chose que j'avais moi-même ressenti, ayant toujours été très sensible à la beauté du monde. Je m'étais fait cette même réflexion que l'élégance et le parfum des fleurs, la magie de la voûte céleste ou d'un coucher de soleil sur la mer prenaient tout leur sens lorsqu'un être pouvait les admirer en pleine conscience et en ressentir de la joie et de l'amour.

Une dizaine d'années plus tard, Jung fera d'autres voyages lointains, notamment en Inde et en Palestine, mais ce sont ces trois premiers voyages qui le marqueront le plus et auront le plus d'influence sur sa vision du monde.

Découverte de l'Orient

Sa vision du monde avait toutefois déjà été élargie par la découverte intellectuelle qu'il avait faite des philosophies et spiritualités orientales à travers des ouvrages savants et des traductions de grands textes de l'Inde. Dans *Métamorphoses et symboles de la libido*, Jung se livre à des commentaires psychologiques de certains passages du *Rig-Véda* et des *Upanishads*, ces écrits fondateurs de l'hindouisme. Il rapporte aussi dans son autobiographie que, durant la Première Guerre mondiale, lorsqu'il était

submergé par des émotions, il pratiquait le yoga afin de retrouver le calme intérieur et de poursuivre sa confrontation avec son inconscient. Mais c'est surtout à partir de la fin des années 1920 qu'il approfondit sa découverte des philosophies orientales à travers des rencontres avec d'éminents spécialistes, qui lui proposent de livrer un commentaire psychologique de grands textes sacrés qu'ils viennent de traduire : *Le Mystère de la Fleur d'Or*, *Le Livre tibétain de la Grande Délivrance*, *Le Livre tibétain des morts*, *Essais sur le bouddhisme zen*, etc.

YI-KING *ET SYNCHRONICITÉ*

Jung affirme que sa rencontre la plus décisive avec un orientaliste fut celle de Richard Wilhelm, un ancien missionnaire protestant qui s'était totalement acculturé à la Chine et avait offert au public occidental une remarquable traduction du *Yi-king*, le plus célèbre ouvrage de sagesse chinois, vieux de plusieurs millénaires. Jung avait déjà lu, au lendemain de la Première Guerre mondiale, le *Yi-king* dans une traduction moins élaborée, datant de la fin du XIXe siècle. Découvrant au début des années 1920 la nouvelle traduction de Richard Wilhelm, il lui demande de venir faire une conférence au Club psychologique de Zurich en 1923. Par la suite, Jung ne cesse d'approfondir sa connaissance, mais surtout sa pratique du plus vieux livre divinatoire du monde.

En effet, en lançant six fois de suite de manière aléatoire des tiges d'achillée (Jung les remplacera par des tiges de roseau) ou des pièces de monnaie, on tombe sur l'un des soixante-quatre hexagrammes que propose le livre, chacun d'eux apportant une réponse de sagesse à une situation type. Jung se souvient ainsi : « Je restais souvent des heures entières assis sur le sol, sous le poirier centenaire, le *Yi-king* près de moi, et pratiquais la technique en rapportant l'un à l'autre les "oracles" qui en résultaient comme en un jeu de questions et de réponses. Il en advint toutes sortes d'indéniables et remarquables résultats, des relations pleines de sens avec

mes propres pensées – et que je ne pouvais m'expliquer[4]. » Intrigué, il propose à de nombreux patients de faire cette expérience et les résultats obtenus lui semblent tout aussi probants. Ainsi rapporte-t-il le cas de ce jeune homme qui avait un complexe maternel très marqué et qui hésitait à épouser une jeune femme de peur d'être, une nouvelle fois, tombé sur une dominatrice. La réponse de l'oracle fut la suivante : « La jeune fille est puissante. On ne doit pas épouser une telle jeune fille. » Ce qui intrigue Jung, au-delà du contenu de la réponse, c'est l'extraordinaire ajustement entre la question posée et la réponse apportée. Comme il n'existe aucune corrélation de type causal entre les deux, puisque les tiges ou les pièces de monnaie sont lancées au hasard, Jung en déduit qu'il existe un phénomène, encore inexpliqué, selon lequel deux événements peuvent être reliés entre eux de manière non causale mais par du sens, qu'il appellera la « synchronicité ». Jung avait déjà remarqué l'existence de phénomènes psychologiques parallèles sans lien de cause à effet : apparition simultanée de pensées ou de symboles, par exemple, comme lors de cette célèbre séance de thérapie où un scarabée doré vient se poser sur son bureau au moment même où une patiente lui raconte qu'elle a rêvé d'un scarabée. Je reviendrai plus longuement dans la partie suivante sur cette théorie fondamentale de la synchronicité, mais je tenais à rappeler ici que c'est l'énigme du *Yi-king* – comme celle de l'astrologie, dans laquelle il voyait aussi un phénomène de synchronicité[5] – qui a le plus poussé Jung à réfléchir à ce qu'on nomme en général une « heureuse coïncidence » ou un « merveilleux hasard ». Au fond, ce qui le passionne le plus dans sa découverte du plus vieux livre chinois, qui inspira autant Confucius que Lao-Tseu, c'est sa convergence avec ses propres recherches et découvertes. Il se sent ainsi moins seul, car ce regard philosophique a disparu depuis longtemps en Occident : « Le type de pensée édifié sur le principe de synchronicité qui culmine dans le *Yi-king* est l'expression la plus pure de la

pensée chinoise en général. Chez nous ce type de pensée a disparu de l'histoire de la philosophie depuis Héraclite[6]. »

Le Mystère de la Fleur d'Or

En 1928, Jung peint un mandala dans *Le Livre rouge* représentant un château d'or (voir cahier photo). Il est frappé par le caractère chinois de son dessin et reçoit quelques jours plus tard le manuscrit d'un traité alchimique chinois, *Le Mystère de la Fleur d'Or*, que son ami Richard Wilhelm vient de traduire en allemand. Ce dernier propose au psychiatre zurichois d'écrire un commentaire psychologique de ce livre qui lui semble entrer en résonance avec ses propres travaux sur la psychologie des profondeurs. Surpris par cette coïncidence, Jung prend connaissance du texte, qui exprime la quintessence de l'esprit chinois, et il est frappé que « son contenu offre en même temps – et c'est là le point extraordinairement important – un parallélisme très vivant avec ce qui se produit dans l'évolution psychique de mes patients dont aucun n'est chinois[7] ». Jung y voit une confirmation supplémentaire de la validité de sa thèse sur l'inconscient collectif et les archétypes : « Le fait de l'inconscient collectif est simplement l'expression psychique de l'identité de la structure du cerveau par-delà toutes les différences raciales. C'est ainsi que s'explique l'analogie, voire l'identité, des thèmes mythiques et des symboles, de même que, d'une façon générale, la possibilité pour les hommes de se comprendre entre eux[8]. » Il se passionne pour ce livre qui va en même temps lui ouvrir la porte de la pensée alchimique et le pousser dès lors à abandonner l'écriture de son *Livre rouge* pour se consacrer presque entièrement à l'étude de l'alchimie.

Le Bouddha

En parallèle de sa découverte de la pensée alchimique, Jung poursuit tout au long des années 1930 son exploration de la pensée orientale et s'intéresse particulièrement au bouddhisme, tant à travers la lecture des sutras anciens du canon pâli qu'à travers les traditions zen et tibétaine. Il est frappé par le caractère pragmatique du message du Bouddha, qui, tel un médecin, cherche avant tout, au-delà de toute métaphysique, à soulager l'être humain de la souffrance inhérente à sa condition. Il est aussi plein d'admiration pour l'enseignement universel de ce grand maître de sagesse, qui était si en avance sur son temps qu'il a fini par être chassé d'Inde. « Bouddha troublait le processus historique en intervenant avec la transformation progressive des dieux en concepts », écrit-il. « Bouddha, pionnier spirituel pour le monde entier, dit – et il chercha à réaliser cette affirmation – que l'homme éclairé était le maître et le rédempteur des dieux (et non pas leur négateur stupide, comme le prétend la philosophie occidentale des Lumières). C'était visiblement trop, car l'esprit indien n'était encore nullement préparé à intégrer les dieux, dans la mesure où ils deviennent psychologiquement dépendants de l'état psychique de l'homme. Comment Bouddha lui-même put accéder à une telle vision sans se perdre complètement dans l'excès, cela confine au miracle. (Mais tout génie *est* un miracle)[9]. »

On le constate, ici encore, ce qui passionne Jung dans la pensée bouddhiste, c'est qu'elle vient confirmer une de ses principales quêtes : celle d'une compréhension psychologique du phénomène religieux. Dans le commentaire qu'il fait du *Livre tibétain de la Grande Délivrance*, traduit et édité par le tibétologue Walter Evans-Wentz, il ne cesse de souligner la parenté entre le processus d'individuation qu'il a élaboré et le processus de délivrance prôné par la sagesse tibétaine. De même, dans son commentaire du fameux *Bardo-Thödol*, le *Livre tibétain des morts*, Jung souligne qu'« il est en effet évident que tout le livre a été puisé dans les représentations archétypiques de l'inconscient[10] ». Tout en faisant ressortir la

correspondance entre sa pensée et celle de la sagesse bouddhiste, il rappelle aussi ce que cette sagesse lui apporte pour une compréhension encore meilleure et plus vaste de l'être humain. Ainsi écrit-il : « Depuis l'année de sa parution, le *Bardo-Thödol* a été pour moi en quelque sorte un fidèle compagnon auquel je dois non seulement de nombreuses suggestions et découvertes, mais encore des idées tout à fait essentielles. À la différence du *Livre des morts égyptien*, dont on ne peut dire que trop peu, ou alors trop de choses, le *Bardo-Thödol* contient une philosophie humainement compréhensible et parle à l'homme, non à des dieux ou des primitifs. Sa philosophie est la quintessence de la critique psychologique bouddhiste et en tant que telle d'une supériorité que l'on peut qualifier d'inouïe[11]. »

Orient et Occident

Jung avance que la psyché orientale est de nature beaucoup plus introvertie qu'extravertie, à l'opposé de la psyché occidentale, davantage tournée vers le monde extérieur. Cela se traduit en Orient par une spiritualité de l'« auto-délivrance » et en Occident chrétien par une foi dans le salut par la grâce divine extérieure ou les sacrements de l'Église. « Tandis que l'Occidental veut parachever le sens du monde, l'Oriental s'efforce d'accomplir ce sens en l'homme, écrit-il. […] Le premier projette le sens, c'est-à-dire le suppose dans les objets ; le second le sent en lui-même. Or le sens est aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur[12]. » Jung souligne aussi que, dans les deux cas, l'être humain est porté par une soif de conquête et de domination : exploration et domination de soi en Orient, exploration et domination du monde en Occident. « La tendance extravertie de l'Occident et la tendance introvertie de l'Orient ont un but commun de grande importance ; l'une et l'autre font des efforts désespérés pour vaincre le caractère purement naturel de la vie. C'est l'affirmation de l'esprit en face de la matière, l'*opus contra naturam*, un symptôme du caractère juvénile de l'homme qui prend toujours plaisir à se servir de l'arme la plus puissante

que la nature ait jamais inventée, l'esprit conscient. L'après-midi de l'humanité, qui se situe dans un avenir lointain, aura peut-être un autre idéal. Avec le temps, on renoncera peut-être un jour à rêver de conquêtes[13]. »

La découverte de la pensée orientale permet à Jung de réaliser une tâche qui lui semble essentielle : développer une psychologie transculturelle comparée de l'expérience intérieure, sur laquelle je reviendrai dans la dernière partie de ce livre. « La conscience occidentale n'est en aucune manière la conscience tout court, écrit-il. Elle est plutôt une grandeur historiquement conditionnée et limitée géographiquement qui ne représente qu'une partie de l'humanité[14]. » La rencontre avec la pensée orientale élargit donc notre regard, nous permet d'appréhender la psyché humaine de manière plus globale. C'est un fait que j'ai aussi constaté lors de mes études : après avoir étudié pendant plusieurs années la philosophie occidentale, j'ai ressenti le besoin d'ouvrir mon horizon en travaillant sur les philosophies orientales et cela m'a conduit à faire ma thèse de doctorat sur la rencontre du bouddhisme et de l'Occident. Je suis d'ailleurs toujours frappé de constater, aujourd'hui encore, que la plupart des philosophes européens ne connaissent pas grand-chose aux pensées non occidentales et que la philosophie de l'Inde et de la Chine n'est enseignée à l'université que de manière très marginale, lorsqu'elle l'est.

Jung a donc été, là encore, un véritable pionnier en percevant l'importance de la pensée orientale pour les Occidentaux, et il a joué un rôle historique majeur dans la connaissance des philosophies et spiritualités orientales en Occident, notamment à travers ses écrits sur le *Yi-king* ou le bouddhisme. À tel point que juste après sa mort, dans les années 1960, le mouvement de la contre-culture américaine, qui donnera naissance au New Age et au développement personnel, fera de Jung un de ses principaux inspirateurs… ce qui desservira encore plus son image dans les milieux universitaires ! Pourtant, Jung a aussi été d'une grande prudence quant à la

réception des pensées orientales en Occident et à l'usage qu'on pouvait en faire. Car une chose est de nourrir et d'élargir sa réflexion philosophique, une autre est de se convertir à une religion très éloignée de notre culture en en épousant les croyances, les symboles, les rites et les pratiques. Il redoutait surtout, et l'avenir lui a en partie donné raison, que la conversion à des religions orientales ne soit en fin de compte, pour beaucoup d'Occidentaux en mal d'exotisme, qu'un mimétisme superficiel et un appauvrissement, en les coupant de leurs racines judéo-chrétiennes qui imprègnent par leurs symboles leur inconscient collectif. En 1929, dans son *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*, Jung lance cet avertissement : « La manière croissante dont nous nous familiarisons avec l'Orient spirituel devrait symboliser tout simplement pour nous le fait que nous commençons à *entrer en rapport avec ce qu'il y a encore d'étranger en nous*. La négation de nos propres conditionnements historiques serait une pure folie ; ce serait le meilleur moyen de provoquer un déracinement supplémentaire. C'est seulement en nous tenant solidement sur notre propre terre que nous pouvons assimiler l'esprit de l'Orient[15]. » Dix ans plus tard, dans son *Commentaire du Livre tibétain de la Grande Délivrance*, il enfonce le clou : « Au lieu d'apprendre les techniques spirituelles de l'Orient par cœur et de les imiter […], il serait beaucoup plus important de découvrir s'il existe dans l'inconscient une tendance introvertie analogue au principe spirituel qui domine en Orient. Nous serions alors à même de construire sur notre terre et avec nos méthodes. En empruntant ces choses directement à l'Orient nous n'avons fait que céder à notre capacité d'appropriation. De cette manière, nous confirmons une fois de plus que "tout ce qui est bien est à l'extérieur", où il faut le chercher pour l'injecter dans nos âmes stériles[16]. » Une trentaine d'années après que Jung eut écrit ces lignes, le premier grand lama tibétain à venir en Occident, Chögyam Trungpa Rinpoché, tient en 1971 une conférence à Boulder, en Californie, où il reprend ce propos devant une assistance d'adeptes médusés, allant

jusqu'à dénoncer le « matérialisme spirituel » des Occidentaux, qui « consomment » les spiritualités orientales pour nourrir leur ego, comme ils consomment tout le reste. À partir des années 1990, le dalaï-lama lui-même, devant le succès croissant du bouddhisme en Occident, reprend les idées de Jung, en affirmant qu'il est psychologiquement et spirituellement périlleux de changer de religion, et en renvoyant les Occidentaux désireux de se convertir au bouddhisme tibétain à leurs propres traditions spirituelles. Ce qui n'empêche pas, précise-t-il aussi, de trouver des techniques d'apaisement, comme le yoga ou la méditation, ou d'adhérer à certains concepts philosophiques du bouddhisme à caractère universel. Jung mettra d'ailleurs un peu d'eau dans son vin à la fin de sa vie et concédera que certains individus, qui ne sont absolument plus nourris par leur tradition spirituelle d'origine, puissent trouver ailleurs, et notamment en Orient, des enseignements spirituels et des méthodes susceptibles de les éclairer et de les aider à vivre mieux. Ainsi en 1955, dans la préface qu'il écrit au livre de Karl Eugen Neumann sur le message du Bouddha, il souligne, notamment, que les enseignements bouddhistes « fournissent à l'homme occidental une possibilité de discipliner sa vie psychique, possibilité que malheureusement il ne trouve pas, la plupart du temps, dans les diverses variantes du christianisme[17] ».

Alchimie

Nous avons vu que Jung a découvert la pensée alchimique en 1928 à travers le traité taoïste du *Mystère de la Fleur d'Or*, dont il a écrit un commentaire psychologique. Comme c'est souvent le cas chez lui, les moments charnières de son existence sont précédés de rêves à forte charge symbolique. Ainsi fait-il au milieu des années 1920 une série de rêves dans lesquels il voit un bâtiment attenant à sa propriété, mais où il n'a jamais pénétré. Dans un ultime rêve, il finit par entrer dans cette mystérieuse maison et découvre une magnifique bibliothèque renfermant des centaines

de livres reliés et illustrés des XVIe et XVIIe siècles. Un peu plus tard, en 1926, il rêve cette fois qu'il est dans une carriole avec un paysan et qu'ils s'engagent dans la cour d'une demeure seigneuriale. Les grilles se referment alors sur eux et le paysan s'exclame : « Nous voilà prisonniers du XVIIe siècle. » Troublé par ces rêves, Jung scrute l'histoire des religions et de la philosophie de cette période, mais ne trouve rien de particulièrement signifiant. Alors que la lecture du *Mystère de la Fleur d'Or* le captive et lui donne envie de partir à la découverte de la tradition alchimique occidentale, il demande à un libraire munichois de lui fournir tous les traités alchimistes qui lui tomberaient sous la main. C'est ainsi qu'en peu de temps il se retrouve dans sa tour de Bollingen avec une vaste bibliothèque d'ouvrages reliés et illustrés des XVIe et XVIIe siècles et qu'il comprend le sens de ses rêves. Il se lance alors dans une immense entreprise de déchiffrage de ces textes en latin, auxquels, il le reconnaît lui-même, il ne comprenait rien au début. Il lui faut dix ans de travail acharné pour pénétrer la pensée alchimique européenne du Moyen Âge et de la Renaissance. Il découvre ainsi le chaînon historique qui lui manquait entre la pensée gnostique de l'Antiquité et sa propre psychologie des profondeurs. Entre 1918 et 1926, en effet, Jung s'était plongé dans l'étude des gnostiques, ces penseurs de l'Antiquité combattus par l'Église comme hérétiques, car ils cherchaient et prônaient un salut par la connaissance et non par la foi, et dont Jung a le sentiment qu'ils avaient perçu à leur façon le monde originel de l'inconscient. L'alchimie médiévale lui apparaît comme la continuation de la gnose au sein même de la chrétienté : elle vient compenser les dérives d'une Église qui a oublié la vie intérieure et est devenue trop univoque, en maintenant une tradition spirituelle introvertie et en soulignant l'importance des contraires et des paradoxes pour accéder à une compréhension plus pleine du réel.

L'alchimie, en effet, est à la fois une pratique chimique *(operatio)* qui vise à transformer la matière afin de trouver la pierre philosophale (censée

changer le plomb en or), mais aussi de manière plus globale une œuvre *(opus)*, une initiation qui tend à transformer l'alchimiste, ce dernier ne faisant que projeter sur la matière les processus psychiques à l'œuvre dans son esprit. Cette tentative de transmutation de la matière, mais surtout de l'esprit inspire à Jung sa découverte psychologique majeure, celle du processus d'individuation, par lequel l'individu se réalise, transmute, en intégrant la totalité de sa psyché : « Ce n'est qu'en découvrant l'alchimie que je discernai clairement que l'inconscient est un processus et que les rapports du moi à l'égard de l'inconscient et de ses contenus déclenchent une évolution, voire une métamorphose véritable de la psyché. […] C'est à travers l'étude des évolutions individuelles et collectives et à travers la compréhension de la symbolique alchimique que je parvins à la notion clé de toute ma psychologie, à la notion du *processus d'individuation*[18]. »

Le traité du *Mystère de la Fleur d'Or* évoque un feu transformateur qui vient faire germer une graine qui, dormant au fond de la mer, donne naissance à une grande fleur d'or, à l'image du processus d'individuation : « L'obscur enfante le lumineux, l'or noble croît à partir du "plomb de la région des eaux", l'inconscient devient conscient sous la forme d'un processus de vie et de croissance. […] Ainsi naît l'unification de la conscience et de la vie[19]. » L'étude approfondie des traités d'alchimie européens ne fait que confirmer Jung dans son intuition : les différentes opérations alchimiques sur la matière – l'œuvre au noir, au blanc et au rouge – lui apparaissent comme des étapes et des symboles profonds du processus d'individuation, c'est-à-dire des phénomènes successifs de transmutation de l'esprit pour parvenir jusqu'à l'union des contraires – le masculin et le féminin, l'esprit et la matière, le conscient et l'inconscient –, que les alchimistes nomment « noces alchimiques » et Jung « réalisation du Soi ». « J'ai vu très rapidement que la psychologie analytique se recoupait singulièrement avec l'alchimie, écrit Jung dans son autobiographie. Les expériences des alchimistes étaient mes expériences et leur monde était, en

un certain sens, mon monde. Pour moi, cela fut naturellement une découverte idéale, puisque ainsi j'avais trouvé le pendant historique de la psychologie de l'inconscient. Celle-ci reposait dorénavant sur une base historique. La possibilité de comparaison avec l'alchimie, de même que la continuité spirituelle en remontant vers la gnose, lui conférait sa substance. En étudiant les vieux textes, je me rendis compte que tout trouvait sa place : le monde des images de l'imagination, le matériel empirique dont j'avais fait collection dans ma pratique, ainsi que les conclusions que j'en avais tirées[20]. »

En 1944, Jung publie un volume de sept cents pages, *Psychologie et alchimie*, dans lequel il livre la quintessence de ses recherches et tente de démontrer que l'alchimiste des temps anciens réalisait de manière inconsciente un travail d'unification de sa psyché à travers sa pratique sur la matière : « Pendant qu'il travaillait à ses expériences chimiques, l'adepte vivait certaines expériences psychiques qui lui apparaissaient comme le déroulement propre au processus chimique. Comme il s'agissait de projections, l'alchimiste était naturellement inconscient du fait que l'expérience n'avait rien à voir avec la matière elle-même. Il vivait sa projection comme une propriété de la matière. Mais ce qu'il vivait était en réalité son propre inconscient[21]. » Enrichi par deux cent soixante-dix illustrations, le texte est en partie constitué par l'analyse de quatre cents rêves faits par un patient dont Jung prend soin de préciser qu'il est un jeune homme de formation scientifique, n'ayant aucune connaissance consciente de la plupart des symboles qui traversent ses rêves (il s'agit du physicien Wolfgang Pauli, qui obtiendra le prix Nobel en 1945). Or la correspondance entre ces symboles et ceux de l'alchimie frappe à tel point le psychiatre zurichois qu'il décide d'en faire le fil rouge de son étude.

Si la découverte de l'alchimie a autant compté pour Jung, c'est qu'elle a été, pour lui, source à la fois d'inspiration et de confirmation. Elle lui a inspiré son idée majeure du processus d'individuation et elle a confirmé ses

théories sur l'inconscient collectif et les archétypes, en lui donnant un fondement historique millénaire. Ces travaux, cependant, ne suscitent pas l'adhésion de tous. Sa compagne et plus proche collaboratrice, Toni Wolff, pense qu'il perd beaucoup trop de temps et s'égare dans ces vieux grimoires remplis de superstitions. Jung se détache alors d'elle, et c'est sur l'insistance de sa femme Emma, devenue amie avec Toni, que le couple continue de la recevoir régulièrement dans leur propriété de Küsnacht, comme me l'a confié leur petit-fils Andreas (aujourd'hui âgé de quatre-vingts ans). Jung trouve cependant un précieux soutien avec la rencontre, en 1933, d'une brillante jeune fille de dix-huit ans, très douée en lettres classiques : Marie-Louise von Franz. Elle propose au médecin zurichois de l'aider à traduire les textes à partir du latin, du grec et du vieux français. Marie-Louise von Franz restera la principale collaboratrice de Jung jusqu'à la mort de ce dernier en 1961 et vivra dans une propriété juste à côté de Bollingen.

1. *« Ma vie ». Souvenirs, rêves et pensées*, Gallimard, Folio, 1991, p. 393-394.

2. *Ibid.*, p. 405.

3. *Ibid.*, p. 405-406.

4. *Ibid*., p. 593.

5. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*, Albin Michel, 1994, p. 115-116.

6. *Ibid.*, p. 116.

7. *Ibid.*, p. 27.

8. *Ibid.*, p. 28.

9. « Ce que l'Inde peut nous apprendre », in *Psychologie et orientalisme*, Albin Michel, 1985, p. 123-124.

10. « Commentaire psychologique du *Bardo-Thödol* », in *ibid.*, p. 181.

11. *Ibid*., p. 168.

12. *« Ma vie »*, *op. cit.*, p. 497.

13. « Commentaire du Livre tibétain de la Grande Délivrance », in *Psychologie et orientalisme*, *op. cit.*, p. 148-149.

14. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*, *op. cit.*, p. 77.

15. *Ibid.*, p. 69.

16. « Commentaire du Livre tibétain de la Grande Délivrance », in *Psychologie et orientalisme*, *op. cit.*, p. 139.

17. « À propos des discours de Gotamo Bouddha », in *ibid.*, p. 291.

18. *« Ma vie »*, *op. cit.*, p. 335.

19. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*, *op. cit.*, p. 41.

20. *« Ma vie »*, *op. cit.*, p. 329.

21. *Psychologie et alchimie*, Buchet-Chastel, 1970, p. 319.

7.
Une fin de vie mouvementée

À la fin de la Seconde Guerre mondiale, Jung a soixante-dix ans. Il est alors internationalement reconnu et son œuvre se diffuse dans des cercles très divers – universitaires, artistiques, spirituels, éducatifs. Mais durant la quinzaine d'années qui lui reste à vivre, il connaît de graves soucis de santé et doit faire face à une polémique sur son attitude ambiguë à l'égard du régime nazi entre 1933 et 1939. Il se sent néanmoins de plus en plus apaisé et se prépare à la mort avec sérénité dans ses demeures de Küsnacht et de Bollingen, où il continue d'étudier et d'écrire.

Rayonnement international

Le rayonnement international des idées de Jung a commencé très tôt. Dès 1907-1908, ses études sur la démence précoce (schizophrénie), les associations et les complexes l'ont rendu célèbre dans les milieux psychiatriques européens. En 1909, son voyage aux États-Unis avec Sigmund Freud le fait connaître non seulement des milieux universitaires américains, mais aussi d'un public cultivé qui s'intéresse à la psychanalyse naissante. C'est ainsi que de nombreux Américains viennent suivre une thérapie auprès de lui en Suisse. Parmi eux, Edith Rockefeller McCormick, la fille de l'homme qui passait alors pour le plus riche du monde. Elle démarre une analyse avec Jung à New York au printemps 1913 et décide de venir la poursuivre à Zurich, où elle s'installe avec ses deux enfants. Passionnée par les théories jungiennes et sans doute aussi fascinée par l'homme, elle reste en Suisse jusqu'en 1921, son mari et ses enfants faisant régulièrement des allers-retours entre New York et Zurich. Son époux se

fait également analyser par Jung et son fils, Fowler, deviendra par la suite un ami intime du psychologue (c'est lui, notamment, qui organisera son voyage au Nouveau-Mexique en 1925 et en Inde en 1937).

Cette proximité avec le clan Rockefeller procure à Jung un avantage matériel considérable. En effet, la fille du milliardaire américain finance la traduction et l'édition en anglais de ses livres et elle fait un don qui équivaudrait à environ deux millions de dollars aujourd'hui pour acheter des locaux (avec une salle de conférences) où peuvent se retrouver les patients de Jung pour échanger sur leurs expériences analytiques : le Club psychologique de Zurich. Le 20 juillet 1916, dans une lettre à son père, elle justifie ainsi ces dépenses : « Ce travail est unique dans l'histoire de l'humanité et ses valeurs de grande portée sont inestimables[1]. »

Jung crée également l'Association de psychologie analytique, qui permet à des analystes professionnels de se réunir et de partager le fruit de leurs recherches. Dans son introduction au *Livre rouge*, Sonu Shamdasani explique : « La confrontation de Jung à l'inconscient n'est en aucune façon une entreprise solitaire, bien au contraire : c'est un travail collectif dans lequel il embarque ses patients. Ceux qui l'entourent forment autour de lui un cercle d'avant-garde, engagé dans une expérience collective dont ils escomptent qu'elle transformera leur existence, et celle de leur proches[2]. »

Dans une biographie au vitriol, *Jung, « le Christ aryen »*, Richard Noll voit plutôt dans ce cercle de patients et d'analystes jungiens une véritable communauté d'adeptes et dresse un portrait de Jung en prophète d'une nouvelle religion : « Après avoir réfléchi pendant des années à l'impact considérable de Jung sur la culture et le paysage spirituel du XXe siècle, je suis parvenu à la conclusion qu'il a exercé une influence aussi importante que l'empereur romain Julien l'Apostat (331-363) sur l'érosion du christianisme institutionnel et la restauration du polythéisme hellénistique dans la civilisation occidentale[3]. » Même si Jung a sans doute fasciné nombre de ses patients et de ses confrères et que certains d'entre eux

buvaient ses enseignements comme parole d'Évangile, je ne partage pas les conclusions de Noll : comme nous le verrons plus loin, Jung a davantage cherché à réinventer le christianisme qu'à l'enterrer ; il a ouvert une porte aux déçus des religions institutionnelles plutôt qu'il n'a été volontairement le fossoyeur de ces dernières.

Au fil du temps, le mouvement jungien continue de se développer et de se structurer. En 1948 est créé l'Institut Jung, un laboratoire de recherche qui accueille étudiants et chercheurs, et en 1955 l'Association internationale pour la psychologie analytique, qui entend regrouper les divers clubs et sociétés d'obédience jungienne (on en compte aujourd'hui une soixantaine dans le monde). Jung répond aussi à l'invitation de prestigieuses universités étrangères, qui s'intéressent de plus en plus à son œuvre : il se rend en 1936 à Harvard, qui commémore son trois centième anniversaire, et y reçoit le titre de docteur *honoris causa* ; puis l'année suivante à Yale, où il reçoit la même distinction, et en Inde, où il est fait aussi docteur *honoris causa* des Universités de Bénarès, Calcutta et Allahabad. À la fin de la Seconde Guerre mondiale, l'Université de Bâle crée une chaire de psychologie médicale spécialement pour lui, mais il n'y enseignera que six mois du fait de ses problèmes de santé récurrents (essentiellement cardiaques) et de son peu de goût pour l'enseignement universitaire. Pendant vingt ans, entre 1933 et 1953, Jung se rend aussi chaque année à Ascona, sur les rives du lac Majeur, pour participer aux fameuses « Rencontres d'Eranos », où il échange avec des savants de haut vol sur toutes les questions anthropologiques qui le préoccupent : la mythologie (Karl Kerényi), l'histoire des religions (Mircea Eliade), la gnose (Gilles Quispel), la mystique juive (Gershom Scholem) ou musulmane (Henry Corbin), l'égyptologie (Helmut Jacobson), les symboles chrétiens (Hugo Rahner), l'histoire de l'art (sir Herbert Read), etc.

1933-1939 : LES ANNÉES TROUBLES

Lors de son voyage aux États-Unis en 1936, quelques voix se sont élevées dans la communauté psychanalytique freudienne américaine contre la venue de Jung à Oxford compte tenu de sa collaboration avec une revue de psychothérapie allemande chapeautée par les nazis. Après la Seconde Guerre mondiale, des articles sont publiés, principalement aux États-Unis, l'accusant ouvertement d'antisémitisme et de sympathie envers le régime nazi entre 1933 et 1939. Ces accusations vont susciter une polémique qui n'est pas encore close, entachant gravement sa réputation. Je me suis penché très attentivement sur cette question car, pour le dire très directement, je n'aurais jamais écrit un ouvrage sur Jung, aussi proche que je puisse me sentir de ses idées, si de telles allégations étaient avérées. Les notices biographiques qui lui sont consacrées par des auteurs jungiens n'évoquent même pas, le plus souvent, la question, tandis que les auteurs freudiens l'accablent. Sur Internet, on trouve tout et son contraire : on lui attribue tantôt certaines paroles et on lit ailleurs que ces propos ont été déformés, voire inventés de toutes pièces. Il faut donc sortir du prisme idéologique et subjectif qui sous-tend ces accusations ou ces silences, pour se faire une idée au plus près de la réalité des faits.

Comme le sujet est complexe et demande un examen solide et complet, seule une biographie distanciée et approfondie de Jung permettrait de se faire une opinion fiable sur cette question qui suscite passions et polémiques exacerbées. Fort heureusement, ce travail existe : *Jung, une biographie*, une somme de 1 300 pages, de Deirdre Bair (publiée aux États-Unis en 2003 et en France en 2007 puis en 2011 dans une nouvelle édition revue et augmentée). Professeure de littérature comparée à l'Université de Pennsylvanie et déjà auteure de trois biographies remarquées et primées (dont une de Simone de Beauvoir), Bair était intriguée par le caractère très clivant de Jung dans les milieux psychanalytiques et psychiatriques américains, qui suscite autant l'admiration que la haine. Affirmant n'avoir aucun préjugé sur la question et animée par une grande curiosité

intellectuelle, elle mène une enquête très rigoureuse pendant huit ans et a notamment accès aux archives de la famille Jung, jusqu'alors inaccessibles aux chercheurs. Elle rencontre des centaines de témoins, épluche des milliers de documents, prend connaissance avec minutie de tous les faits et propos incriminés et consacre une part importante de son travail à démêler le vrai du faux concernant les allégations de sympathies pro-nazies et d'antisémitisme de Jung. N'ayant trouvé meilleure source sur le sujet, je vais essayer de synthétiser le fruit de ses travaux dans les pages suivantes, en évoquant quelques autres sources fiables, qui ne font que corroborer ses conclusions : Jung n'était ni nazi ni antisémite, mais il a commis quelques graves erreurs en faisant preuve d'orgueil, d'imprudence et de naïveté.

Depuis 1930, Jung est vice-président d'une association allemande médicale de psychothérapie qui vise à fédérer tous les courants – notamment freudiens, adlériens et jungiens : *Allgemeine Ärtztliche Gesellschaft für Psychotherapie*. Cette association, qui a son siège à Berlin, édite une revue médicale prestigieuse, le *Zentralblatt für Psychotherapie*, largement diffusée en Europe. Dès l'arrivée d'Hitler au pouvoir, le 30 janvier 1933, l'association et la revue sont mises sous la coupe du nouveau régime *via* Matthias Göring, un psychologue allemand, membre de l'association et cousin de Hermann Göring, l'un des principaux leaders nazis. En juin 1933, le président de l'association et rédacteur en chef de la revue, Ernst Kretschmer, qui est juif, donne sa démission, en réaction aux mesures antijuives qui, dès février 1933, commencent à restreindre les libertés des Juifs (autorisation d'arrestations arbitraires, boycott des commerces juifs, exclusion de la fonction publique, des universités, etc.). Le 10 mai 1933 se produit, dans tout le pays, un terrible autodafé : des dizaines de milliers de livres – dont tous les ouvrages de Freud – sont brûlés sur la place publique par des étudiants nazis. On sait qu'en 1935 les lois sur la citoyenneté du Reich – les sinistres lois de Nuremberg – qui visent la

« protection du sang et de l'honneur allemands » excluent les Juifs qui, peu à peu, sont totalement marginalisés et stigmatisés (J pour *Jude* sur le passeport), et que l'année 1938 verra culminer cette violence au cours de la Nuit de Cristal, les 9 et 10 novembre.

Selon les statuts de l'association, Jung, en tant que vice-président, doit succéder à Kretschmer, ce qu'il accepte. Cette décision lui sera violemment reprochée et certains y verront déjà la preuve de son antisémitisme et de sa connivence avec le régime nazi. Les choses sont plus complexes. Kretschmer lui-même pousse Jung à accepter car, en tant que Suisse et non-Juif, il pense que Jung parviendra mieux que lui à éviter que l'association et la revue ne soient totalement subverties par la propagande nazie. Jung partage ce point de vue et c'est ainsi qu'il justifiera cette décision par la suite. Bair fournit de nombreux documents qui montrent que Jung était convaincu qu'il pouvait sauver la psychothérapie en Allemagne en assumant cette collaboration avec le régime nazi. Son premier souci est d'éviter que les médecins juifs soient exclus de l'association. Il impose à Göring la présence à ses côtés d'un collaborateur juif, Rudolf Allers, qui a en charge les recensions d'ouvrages dans la revue. Mais, surtout, il parvient à faire modifier les statuts de l'association par un avocat, Wladimir Rosenbaum, le mari d'une de ses patientes, afin que ses confrères juifs n'en soient pas bannis. Rosenbaum et Jung trouvèrent une astuce : comme les psychothérapeutes juifs étaient exclus d'office de l'association en Allemagne à cause des lois antijuives, il fallait structurer l'association en groupes nationaux, pour qu'ils puissent adhérer à titre individuel en passant par un autre pays. Cela permettrait ainsi à des psychanalystes juifs allemands de conserver leur statut professionnel et de continuer à exercer leur profession.

Jung parvient à imposer les nouveaux statuts à Göring, et Bair rapporte que, des années après ces événements, Rosenbaum se félicitait encore d'avoir « fait avaler à cette assemblée de nazis des statuts préparés par un

Juif[4] ! ». Cette réussite est suivie de quelques autres, mais globalement Jung doit avaler beaucoup de couleuvres, dont la plus terrible lorsque Göring publie, contre son accord, un éditorial dans l'édition internationale de la revue, recommandant la lecture de *Mein Kampf* à tous les psychothérapeutes. Après cet affront, Jung hésite à démissionner, mais pense une nouvelle fois qu'il sera plus utile à la cause de la psychothérapie allemande en maintenant le dialogue qu'en jetant l'éponge et en dénonçant ouvertement le régime nazi, auquel il n'adhère pas pour autant – comme l'attestent de nombreux témoignages privés, et même publics, notamment lors de son voyage aux États-Unis, en 1936, où il multiplie les critiques envers Hitler.

Après coup, une fois qu'on aura eu connaissance des atrocités commises par les nazis, il sera évidemment facile de dire que Jung n'aurait jamais dû accepter cette coopération, mais si on se replace dans le contexte du milieu des années 1930, on s'aperçoit que les grandes démocraties font le même pari que Jung : essayer de maintenir le dialogue avec le régime nazi dans l'espoir de le tempérer et de sauver les Juifs allemands de la folie antisémite. Beaucoup, comme Winston Churchill, pensaient que l'histoire n'avait pas encore rendu son verdict, comme le confirment ces lignes qu'il a écrites en 1935 : « Nous ne pouvons dire si Hitler est celui qui précipitera une fois encore le monde dans une nouvelle guerre entraînant la fin irrémédiable de notre civilisation, ou s'il entrera dans l'Histoire comme l'homme qui aura rendu à la grande nation allemande son honneur et sa tranquillité pour la ramener, sereine, utile et forte, au centre du cercle de la grande famille européenne[5]. »

La lecture des échanges entre les dignitaires nazis qui chapeautent l'association et la revue, notamment Matthias Göring et le psychiatre Ernst Cimbal, révèle qu'ils font le même pari à l'égard de Jung : à coups de compromis, ils acceptent de composer avec lui, espérant qu'il finira par adhérer à leurs vues – ce qui montre qu'eux-mêmes étaient bien conscients

qu'il ne les partageait pas et qu'ils auraient d'« immenses difficultés[6] » à parvenir à le rallier à la mise en conformité de l'association et de la revue avec la politique nazie, selon les mots de Cimbal. Dans ce bras de fer, ce sont finalement les nazis qui ont le dessus et, voyant qu'il n'a plus aucune influence auprès de ses interlocuteurs pour essayer de sauver ce qui reste encore de la psychanalyse en Allemagne, Jung finit par démissionner en 1939. En représailles, ses ouvrages sont mis sur la « liste noire » du régime nazi. Comme l'écrit Deirdre Bair : « Rétrospectivement, on s'aperçoit que Jung manquait vraisemblablement de jugement lorsqu'il s'agissait d'évaluer les hommes entre les mains desquels il mettait son destin[7]. »

Il manqua encore davantage de discernement et de prudence en publiant fin 1934 dans la revue *Zentralblatt für Psychotherapie* un texte soulignant la différence entre la psyché juive et la psyché aryenne. C'est la publication de ce texte qui convainquit certains de l'antisémitisme de Jung. Il convient toutefois, ici aussi, de replacer cette citation dans l'économie d'ensemble de l'article et surtout dans le contexte historique de l'époque, où ce type d'analyse était monnaie courante.

Tout au long du XIXe siècle se sont développées en Europe, et particulièrement en Allemagne, des études de philologie comparée qui ont cherché à comprendre les différences linguistiques et culturelles entre les peuples. C'est ainsi que sont nées les catégories « indo-aryenne » (on dit aujourd'hui « indo-européenne ») et « sémite ». De nombreux savants, comme Friedrich Max Müller, ont mis en avant les caractéristiques propres à chaque peuple (on disait alors « race », mais ce mot a été supprimé du langage scientifique depuis qu'il a servi à légitimer des théories et des actes « racistes »). Au début du XXe siècle, ces études sont si répandues en Europe que certains psychologues s'en servent pour expliquer que la psyché des individus est marquée par leur appartenance culturelle. Cette psychologie culturaliste les conduit à affirmer qu'il existe une mentalité juive spécifique,

ainsi qu'une mentalité « aryenne » spécifique (c'était le mot unanimement utilisé à l'époque pour qualifier les peuples européens anciens, avant que les nazis ne l'utilisent à outrance pour l'opposer à la « race juive »). Ainsi Freud lui-même écrit-il à son disciple Ferenczi, le 8 juin 1913 : « Quant au sémitisme, il y a certainement de grandes différences avec l'esprit aryen. Nous en avons tous les jours la confirmation. Aussi en résultera-t-il certainement, ici et là, des conceptions du monde différentes et un art différent[8]. » Freud et Jung avaient souvent débattu cette question, et c'est finalement cette même idée qui ressort de l'article incriminé. Après avoir rappelé que la revue avait pour objectif de rendre compte avec impartialité de la diversité des points de vue, Jung souligne « les différences qui de fait existent, et d'ailleurs sont reconnues depuis fort longtemps, par des gens clairvoyants, entre la psychologie germanique et la psychologie juive ».

Mais nous ne sommes plus alors au début du XXe siècle. Dans le contexte de l'antisémitisme virulent qui sévit en Allemagne, un tel rappel est plus que maladroit, c'est une faute grave. Jung a dû en avoir un peu conscience, puisqu'il ajoute aussitôt : « Il ne s'agit pas bien entendu, et j'aimerais que ce soit formellement établi, d'une quelconque dépréciation de la psychologie sémite, pas plus qu'il n'est question de déprécier la psychologie chinoise lorsqu'on parle de la psychologie propre aux habitants d'Extrême-Orient[9]. » Comme le souligne Deirdre Bair, « exprimer un tel point de vue, fin 1933, dans une revue alignée sur l'idéologie nazie, était d'une naïveté incroyable et surtout une erreur sur le plan politique, mais les différences entre les nations, les tribus et les peuples constituaient un élément essentiel de la psychologie de Jung ; par conséquent, il en faisait état. Ses détracteurs ne tinrent absolument pas compte de son insistance à dire qu'il n'y avait là aucune "dépréciation de la psychologie sémite" et la controverse s'intensifia[10] ».

Pour montrer qu'il n'est pas inféodé au régime nazi, comme le soutient alors l'entourage de Freud, Jung publie en 1936 un essai sur Wotan, le dieu

du vent des anciens Germains, qui prenait possession des hommes pour en faire les instruments de la violence dans le cosmos. Il entend ainsi montrer que la barbarie qui monte en Allemagne est fondée sur des affects collectifs archaïques et revêt un caractère magico-religieux. Il vise d'ailleurs directement Hitler en expliquant que « le plus impressionnant » dans le phénomène de la *« furor teutonicus »*, c'est qu'« un individu qui est manifestement affecté affecte son peuple entier de telle sorte que tout se met en mouvement comme une boule qui roule inéluctablement sur une pente dangereuse »[11]. L'ouvrage ne calme pas ses détracteurs, qui auraient préféré que son auteur s'en prenne plus ouvertement au régime nazi et quitte sur-le-champ ses fonctions de président de l'association de psychothérapie, mais il intéresse vivement Frank Ashton-Gwatkin, un haut diplomate du Foreign Office, qui le fait traduire en anglais et le distribue à tous les membres du ministère, convaincu que Jung apporte là une explication psychologique remarquable de ce qui se passe en Allemagne. Il en transmet même des exemplaires aux diplomates allemands qu'il rencontre pour essayer de leur ouvrir les yeux sur la folie collective dans laquelle ils sont plongés.

1940-1945 : LE MARIAGE DE L'ESPIONNAGE ET DE LA PSYCHANALYSE

La guerre éclate. De par sa neutralité officielle, la Suisse reste relativement épargnée par le terrible conflit qui déchire une nouvelle fois l'Europe. Durant l'été 1942, Jung est contacté par un médecin d'Hitler qui s'inquiète pour sa santé mentale et lui demande de venir faire un diagnostic. Jung refuse, mais il est bientôt relancé par des émissaires allemands du chef des services secrets d'Himmler, Walter Schellenberg, lequel fomente un complot contre Hitler. Ils lui demandent également de venir à Berchtesgaden afin de réaliser un examen psychiatrique du Führer, le but étant d'achever de convaincre d'autres hauts dignitaires du régime de lâcher Hitler. Jung refuse une nouvelle fois de manière catégorique, mais il donne

pour conseil à ses interlocuteurs de tout faire pour focaliser l'attention d'Hitler sur la Russie, car c'est ainsi, pense-t-il, qu'il perdra la guerre. L'histoire ne lui donnera pas tort.

En février 1943, alors que les Allemands viennent de perdre la bataille de Stalingrad, il est cette fois contacté par l'agent du Bureau des services stratégiques américains (OSS) en poste en Suisse : Allen Dulles. Celui-ci essaie de recueillir des informations qui pourraient être utiles aux Alliés. Dulles avait eu vent des théories de Jung sur la psychologie allemande et de l'usage qu'en avaient fait ses confrères anglais du Foreign Office ; c'est pourquoi il souhaite s'informer auprès du psychologue suisse sur la psychologie des responsables nazis, et notamment celle du Führer. Dulles est informé des attaques contre Jung émanant de psychanalystes freudiens qui l'accusent d'être favorable au régime nazi, et il demande un rapport complet à ses services. Sa lecture le convainc du caractère infondé de ces allégations et il entame alors une collaboration très étroite avec Jung, célébrant ainsi « le mariage encore expérimental de l'espionnage et de la psychanalyse », selon son expression. Ils se voient plusieurs fois par semaine jusqu'à la fin de la guerre, et Dulles envoie les notes de Jung à sa hiérarchie, demandant dans un télégramme au colonel David Bruce de l'OSS (Office of Strategic Services) d'être particulièrement attentif au profil que le psychiatre suisse dresse d'Hitler : il s'agit d'un psychopathe, qui ira, selon lui, jusqu'au bout de sa folie, même s'il ne faut pas exclure « l'éventualité du suicide dans un moment de désespoir[12] ».

Les notes de Jung sont si appréciées des services secrets américains qu'en 1945 le général Eisenhower, commandant suprême des forces alliées en Europe, lui demande conseil sur la manière d'aider la population allemande à accepter la défaite. Jung lui fait parvenir une note dans laquelle il l'encourage à diffuser auprès des civils allemands des messages faisant appel à « ce que le peuple allemand avait *de meilleur*, sa foi en des idéaux, son amour de la vérité et de l'humain. Ces qualités viennent combler le

gouffre de l'infériorité morale, et constituent une propagande infiniment meilleure que les insinuations destructrices[13] ». Autre signe de l'aura que le médecin zurichois a acquise auprès des gouvernements alliés pour ses services durant la guerre : en 1946, lorsque Winston Churchill programme son premier voyage officiel en Suisse et que le gouvernement lui demande la liste des personnes qu'il souhaite rencontrer, le premier nom qu'il mentionne est celui de Carl Gustav Jung.

Nouvelles controverses

Jung pense alors en avoir fini avec les accusations de sympathies pro-nazies et d'antisémitisme dont il fait l'objet. Il se trompe lourdement. Nombre de psychanalystes freudiens, notamment américains, ne lui ont pas pardonné sa collaboration avec les autorités allemandes pendant les années 1933-1939 et son article malheureux publié en 1933 dans le *Zentralblatt*. La polémique repart de manière virulente avec la publication, en septembre 1945, d'un article de Sandor S. Feldman dans l'*American Journal of Psychiatry*, intitulé « Dr. C. G. Jung and National Socialism », dans lequel il cite des propos que Jung aurait tenus en 1934 dans un autre article du *Zentralblatt* : « L'inconscient aryen a un potentiel plus important que l'inconscient juif. » Bair montre que « Jung n'a rien écrit de tel dans la version originale publiée dans le *Zentralblatt*[14] », mais que ce sont ces propos tronqués, que nul n'a pris soin de vérifier parmi les accusateurs de Jung, qui relancent la polémique et qui continuent de circuler jusqu'à nos jours dans les milieux freudiens.

Jung proteste vivement et rappelle que la seule fois où il a établi une hiérarchie entre l'inconscient juif et l'inconscient aryen, c'était en faveur du premier. Dans un essai intitulé *De l'inconscient*, publié en 1917, évoquant la question de l'identité nationale en Allemagne, il soulignait que les Juifs étaient moins concernés que les Aryens par le risque d'explosion du sentiment nationaliste : « Ils sont civilisés à un plus haut degré, mais ils ont

un rapport moins aisé à ce quelque chose en l'homme qui touche à la terre, qui puise en elle des forces nouvelles, à ce côté terrien que l'homme germanique recèle en lui-même dans une dangereuse concentration[15]. » L'essai annonçait d'ailleurs, de façon prémonitoire, ce qui allait arriver en Allemagne dans les deux décennies suivantes.

Jung reçoit de nombreux soutiens, notamment celui de Dulles, l'agent américain de l'OSS, qui affirme que la fréquentation assidue du médecin suisse depuis 1942 l'avait convaincu que ce dernier était « clairement et complètement antinazi et antifasciste, qu'il s'agisse de ses idées aussi bien que de son approche des problèmes du monde[16] ». En 1946, Ernest Harms publie un article intitulé « C. G. Jung, défenseur de Freud et des juifs », dans lequel il montre tout ce que Jung a fait pendant les années 1930 pour essayer de sauver la psychanalyse freudienne et comment il a aidé de nombreux Juifs allemands à émigrer en Suisse ou ailleurs. Bair confirme ce fait : ayant eu accès à la totalité de la correspondance privée de Jung encore inédite, elle a découvert de nombreux courriers adressés, dès 1934, par Jung à des amis anglais ou américains, dans lesquels il leur demandait d'aider tel ou tel Juif fuyant l'Allemagne nazie. Elle a trouvé aussi des documents notariés envoyés aux autorités suisses de l'immigration, dans lesquels Jung s'engageait à prendre en charge financièrement des personnes (pour la plupart juives) qui demandaient asile en Suisse afin d'échapper aux persécutions du régime nazi. À côté du nom de nombreux inconnus, on trouve ceux de son amie Jolande Jacobi et d'Aniéla Jaffé (qui sera sa secrétaire particulière à la fin de sa vie), ou encore celui du docteur Roland Cahen, qui deviendra son principal traducteur en langue française[17].

Jung restera, de fait, entouré de nombreux amis juifs jusqu'à la fin de sa vie, dont les psychologues James Kirsch et Erich Neumann, qui émigrèrent en Palestine en 1933 et devinrent les promoteurs de l'école jungienne en Israël. Jung entretiendra une correspondance très régulière avec Neumann, de 1933 jusqu'à la mort du psychologue israélien en 1960[18]. Aucun ne

soupçonna jamais Jung d'antisémitisme, pas plus que toutes les personnes qui l'avaient côtoyé entre 1930 et 1940 et qui furent interrogées à ce sujet par Gene Nameche dans le cadre du C. G. Jung Biographical Archive Project. Mais beaucoup lui reprochèrent son manque total de sens politique et le caractère irresponsable de ses déclarations sur la différence entre psyché aryenne et psyché sémite dans le contexte des persécutions nazies envers les Juifs. La lettre que lui envoie son amie Jolande Jacobi en 1945 me semble dire l'essentiel des interrogations et des reproches que l'on peut adresser à Jung sur cette question : « Moi-même je ne comprends pas tout à fait pourquoi tout cela est arrivé, ni pourquoi vous n'avez pas réagi avec violence contre le nazisme, quand le monde ignorait encore quelles entreprises diaboliques étaient à l'œuvre. Je vous comprends parce que je vous connais et parce que je sais ce que c'est que d'être profondément touché par l'ambiguïté de tout ce qui est d'ordre archétypique. Je comprends aussi les subtilités et les idées fondamentales qui sous-tendent vos déclarations sur le problème racial, mais le public ne les comprend pas et ne peut pas les comprendre. Non seulement parce qu'elles relèvent trop de la psychologie, mais aussi parce que aborder ces problèmes aujourd'hui produit le même effet qu'agiter un chiffon rouge devant un taureau, et peu importe alors la manière dont on s'y prend[19]. »

À cette cruelle absence de sens politique et à certains de ses traits de caractère – obstination, imprudence, orgueil –, qui contribuèrent, selon ses proches et selon Deirdre Bair, à lui faire manquer de lucidité durant cette période, j'ajouterais un autre facteur possible, qui relève davantage des affects : son ressentiment envers Freud. L'échec de leur collaboration et de leur amitié laissa un profond sentiment d'amertume aux deux hommes. Par la suite, Freud ne fit qu'encourager ses proches à attaquer Jung, y compris sur la question de l'antisémitisme, et Jung pouvait enfin prendre sa revanche sur Freud sur ses propres terres, en devenant président de la principale association allemande de psychothérapie. Même s'il chercha à

sauver la psychanalyse en Allemagne, même s'il envoya un message de soutien à Freud lors de son exil à Londres et même s'il est possible qu'il ait contribué (selon des sources non vérifiables) à financer son installation dans la capitale londonienne, Jung ne s'était assurément jamais remis de la rupture avec son ancien mentor et lui en voulait encore – tout comme Freud n'avait jamais pardonné à son ancien disciple de l'avoir quitté. C'est en ce sens que je serais aussi tenté de comprendre le sentiment de mépris, voire de haine ouverte envers Jung, qui anime encore nombre de psychanalystes d'obédience freudienne, lesquels continuent, par exemple, de propager dans les médias et sur les réseaux sociaux les propos erronés que lui a attribués le Dr Feldman. Ce n'est pas à des psychologues qu'on apprendra que le ressentiment attire le ressentiment et des paroles inappropriées d'autres paroles inappropriées. Il serait temps de tourner cette page.

Expérience de mort imminente

Au début de l'année 1944, Jung souffre d'un infarctus et tombe dans le coma. Il fait alors ce qu'on appelle de nos jours une « expérience de mort imminente » (EMI) ou en anglais une « Near Death Experience » (NDE). Depuis le best-seller international du Dr Raymond Moody (*La Vie après la vie*, 1975), on dispose d'une littérature abondante sur le sujet, qui rapporte des milliers de témoignages relatant des expériences lumineuses dans un état (vécu) de décorporation, suivies de retours pénibles dans le corps, notamment lors de crises cardiaques où les individus restent, pendant de longues minutes, suspendus entre la vie et la mort. Mais à l'époque où Jung fait cette expérience et où il la relate pour la première fois dans une lettre du 1er février 1945 au docteur Kristine Mann, il n'existe, à ma connaissance, aucune littérature sur le sujet. Dans cette lettre, Jung écrit : « Tant que nous nous situons à l'extérieur de la mort et que nous la voyons du dehors, elle est de la plus grande cruauté. Mais dès que l'on se tient à l'intérieur de la

mort, on éprouve un sentiment si profond de totalité, de paix et d'accomplissement que l'on voudrait ne plus en revenir[20]. »

Ce type de propos est emblématique des témoignages de personnes ayant vécu une EMI et le récit que Jung fait de son expérience correspond à leur schéma typique, même si les visions qu'il décrit lui sont propres (comme pour chaque individu). Après avoir perdu connaissance, relate le médecin zurichois, il a une vision où il se trouve dans l'espace (à environ 1500 kilomètres de la Terre, calculera-t-il plus tard en fonction de son angle de vue) et il observe avec émerveillement notre planète baignée d'une merveilleuse lumière bleue. Il se trouve au-dessus de Ceylan et voit tout le sous-continent indien jusqu'à la chaîne himalayenne. « Le spectacle de la Terre vue de cette hauteur était ce que j'ai vécu de plus merveilleux et de plus féerique[21] », se souvient-il. Tandis qu'il est subjugué par cette vision, un gros bloc de pierre noire, de la taille d'une grande maison, entre dans son champ visuel. Il s'aperçoit que la pierre est creuse, pénètre à l'intérieur et se trouve dans un petit vestibule pareil à celui d'un temple hindou. Un Indien tout de blanc vêtu est assis sur un banc de pierre juste devant l'entrée du temple. Jung a la certitude intérieure que cet homme l'attend. Il s'approche de l'entrée de l'édifice religieux. Au fur et à mesure qu'il avance, il se sent comme dépouillé de tous ses désirs, ses pensées, ses croyances, tout en ayant présent dans sa conscience tout ce qu'il a vécu sur terre : « Je n'avais plus rien à vouloir, ni à désirer ; j'étais, pourrait-on dire, objectif, j'étais ce que j'avais vécu[22]. » Il a la certitude qu'en pénétrant dans le temple il trouvera la réponse à toutes ses questions : pourquoi sa vie s'est-elle déroulée ainsi ? Pourquoi est-il venu au monde avec ces talents et ces fragilités et qu'en a-t-il fait ? Qu'en résultera-il ? Au moment où il s'apprête à franchir le seuil de l'édifice sacré, l'image de son médecin lui apparaît pour lui dire qu'il n'a pas encore le droit de quitter la Terre et qu'il doit y retourner. Dès lors, la vision s'estompe et Jung, terriblement déçu, retrouve la sensation douloureuse de son corps.

Il reste quelques semaines dans un état semi-conscient, qui traduit, en fait, son refus de poursuivre son existence terrestre et de s'alimenter. Durant ce temps, il est aussi habité par une étrange certitude : celle que son médecin, celui qui l'a ramené à la vie, va bientôt mourir. En effet, le jour même où Jung peut s'asseoir au bord de son lit pour la première fois, son médecin est hospitalisé et meurt rapidement d'une septicémie. Durant les nombreuses semaines de sa convalescence, Jung est déprimé le jour, mais chaque nuit, vers minuit, il est réveillé pendant environ une heure, au cours de laquelle il est immergé dans un état de totale béatitude : « Je me sentais comme planant dans l'espace, comme abrité dans le sein de l'univers, dans un vide immense, bien qu'empli du plus grand sentiment de bonheur qui soit. C'était la béatitude éternelle ; on ne peut la décrire, c'est bien trop merveilleux. » Puis des visions de noces mystiques lui apparaissent pendant ce temps extatique, comme si la mort était un mystère d'union – *mysterium conjunctionis* – où l'âme parvenait enfin à réaliser sa totalité. Il se voit dans le Jardin des Grenades assister aux noces de deux *sephiroth* de la Kabbale, qui représentent le féminin et le masculin de Dieu : Tipharèt (la grâce) et Malkut (le royaume). Une autre nuit, il se voit dans la scène de l'Apocalypse de Jean aux noces de l'Agneau (le Christ) et de son peuple, dans la Jérusalem céleste. Suit une troisième vision, où il parvient dans un paysage verdoyant jusqu'à un amphithéâtre, où il assiste à une scène mythologique rapportée dans l'*Iliade* : Zeus et Héra consommant le *hieros gamos* (union sacrée à caractère sexuel entre deux divinités).

Au bout de quelques semaines, ces visions nocturnes cessent, mais Jung en restera marqué jusqu'à la fin de ses jours : « Je n'aurais jamais pensé qu'[…] une continuelle béatitude fût possible. […] On recule devant l'emploi du mot "éternel" ; pourtant je ne peux décrire ce que j'ai vécu que comme la béatitude d'un état intemporel, dans lequel passé, présent, avenir ne font plus qu'un. Tout ce qui se produit dans le temps y était concentré en une totalité objective[23]. » En lisant ces lignes, je me suis remémoré les mots

de Spinoza (que Jung n'a jamais lu) à propos de cet état de béatitude qu'il a lui aussi goûté : « Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels[24]. » Cet épisode transforme Jung, qui se tient dès lors moins dans le volontarisme et davantage dans l'acceptation de ce qui est et de ce qu'il est : « Ma maladie eut encore d'autres retentissements : ils consistèrent, pourrais-je dire, en une acceptation de l'être, en un "oui" inconditionnel à ce qui est[25]. »

En lisant ces lignes, comment ne pas penser aussi à Nietzsche qui écrivait dans *Le Gai Savoir* : « Je veux même, en toutes circonstances, n'être plus qu'un homme qui dit oui[26] ! » Son rapport à la mort est encore évidemment bouleversé. Jung affirme non seulement ne plus la craindre, mais aussi ne plus être autant affecté qu'avant par la perte de ses proches. Ainsi répond-il en 1947 à un correspondant qui lui envoie ses condoléances après la disparition de l'un de ses amis : « Maintenant il a disparu, il est sorti du temps, ce que nous ferons tous après lui. Ce que l'on appelle la vie est un court épisode entre deux grands mystères qui n'en font en réalité qu'un seul. Je ne peux jamais m'attrister d'une disparition. Les morts ont la durée, et nous, nous ne faisons que passer[27]. »

Derniers ouvrages

Après cet épisode, Jung reprend une forte activité de recherche et d'écriture et publie de nombreux livres sur des thématiques très diverses : l'alchimie – *Psychologie et alchimie* (1944) et les deux tomes de *Mysterium conjunctionis* (1955-1957) ; les religions – *Aiôn, études sur la phénoménologie du Soi* (1951) et *Réponse à Job* (1952) ; la psychologie des profondeurs – *Psychologie du transfert* (1946), *Essais sur la symbolique de l'esprit* (1948), *Les Racines de la conscience* (1954) et *Considérations actuelles sur la schizophrénie* (1959) ; le monde contemporain – *Aspects du drame contemporain* (1948), *Présent et avenir* (1957), *Un mythe moderne* (étude psychosociologique sur le phénomène des OVNI, 1958). Il révise

aussi de nombreuses conférences qui sont regroupées dans des ouvrages inédits, comme le remarquable *L'Homme à la découverte de son âme* (1943) et *Problèmes de l'âme moderne* (1960), édités par Roland Cahen.

Dans cette production abondante (dont la liste ici est loin d'être exhaustive), j'aimerais souligner une autre thématique qui me tient particulièrement à cœur : celle de l'éducation. Jung a eu cinq enfants et de nombreux petits-enfants avec qui il a entretenu des liens affectifs forts, et il s'est beaucoup intéressé, en tant que psychologue, à la question de l'éducation. Il publie dans les années 1930 deux ouvrages sur les rêves d'enfants et ses divers articles sur le sujet seront regroupés dans *Psychologie et éducation* (1958). La thèse centrale qu'il défend, celle de l'éducation de l'éducateur, est parfaitement résumée par le philosophe David Lucas : « L'œuvre de Carl Gustav Jung conduit à considérer que la relation pédagogique ne met pas seulement en jeu des contenus ou des consignes rationnelles, mais aussi une influence tenant à la sensibilité et à la personnalité du pédagogue. L'éducation n'est alors plus de l'ordre du seul discours, mais tient également aux dispositions psychiques de l'adulte. Or ces dispositions échappent largement aux méthodes pédagogiques programmées d'avance, et dépendent au contraire de ce que l'éducateur est dans le plus intime de sa psychologie. Cette attention portée à l'équation personnelle de l'adulte constitue une véritable révolution copernicienne de la pédagogie, car si l'être de l'éducateur devient la principale détermination de l'influence qu'il exerce sur l'enfance, ce sera tout d'abord lui qui devra être éduqué[28]. »

Dans les toutes dernières années de sa vie, Jung met au point le plan d'un ouvrage collectif destiné à présenter au grand public les clés essentielles de sa pensée. À cet effet, il rédige un essai sur le symbole pour le livre *L'Homme et ses symboles*, qui sera supervisé et publié après sa mort par Marie-Louise von Franz. Mais surtout, il s'attelle, au printemps 1957, à

l'écriture de son autobiographie. Au départ, l'ouvrage prend la forme de propos recueillis par sa secrétaire, Aniéla Jaffé, à qui il avait déjà confié la mise en ordre de ses nombreux textes. Puis, au bout de six mois, Jung décide de tout reprendre et d'écrire lui-même un grand nombre de passages, confiant à sa collaboratrice le soin de l'interroger sur les parties manquantes ou de réutiliser des textes de conférences qu'il corrigera par la suite. Dès le prologue, Jung prend soin d'avertir le lecteur : « Je ne puis me comprendre que par les aventures intérieures. Ce sont elles qui font la particularité de ma vie et c'est d'elles que traitent mon "autobiographie"[29]. » L'ouvrage, souvent cité dans ce livre, est une mine d'or qui regorge d'anecdotes sur la vie de Jung et de réflexions personnelles profondes sur l'existence. C'est un véritable livre initiatique, et lorsque je l'ai lu pour la première fois, adolescent, il a eu un impact profond sur moi. Toutefois, après avoir pris connaissance de l'itinéraire de Jung à travers de nombreuses autres sources, je ne peux que faire le constat suivant : dans cette autobiographie, Jung a en effet merveilleusement bien parlé de sa vie intérieure et de la maturation de ses idées, mais il a aussi opéré un tri dans les événements extérieurs de son parcours, ne conservant que ceux qui lui étaient le plus favorables et passant sous silence certains épisodes où on aurait aimé l'entendre, comme la controverse sur son attitude dans les années 1930 ou ses relations avec les femmes, notamment avec sa seconde compagne, Toni Wolff, dont le nom n'apparaît nulle part au fil des 700 pages de l'ouvrage, alors qu'elle a tenu un rôle essentiel dans sa vie intime et intellectuelle.

Face à la mort

Les décès de Toni Wolff en 1953, puis de sa femme Emma, qui meurt d'un cancer en 1955, l'affectent et le font méditer plus encore sur la question de la mort, qui n'a pourtant cesser de le préoccuper tout au long de son existence, et particulièrement depuis le milieu de sa vie. « La mort est psychiquement aussi importante que la naissance, écrit-il dans son

Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or. La mort est en effet, si on la considère correctement du point de vue psychologique, non une fin, mais un but, et c'est pourquoi la vie en vue de la mort commence dès que le zénith est franchi[30]. »

Autrement dit, pour Jung, si la première partie de notre vie a pour but de produire et de se reproduire, la seconde doit nous mener à accoucher de nous-mêmes en élevant notre niveau de conscience (à travers le processus d'individuation), afin que nous accomplissions pleinement notre existence avant de mourir : « Le degré de conscience atteint, où que ce soit, constitue, ce me semble, la limite supérieure de connaissance à laquelle les morts peuvent accéder. De là, la grande signification de la vie terrestre et la valeur considérable de ce qu'un humain emporte d'ici "vers l'autre côté" au moment de sa mort. C'est seulement ici, dans la vie terrestre où se heurtent les contraires, que le niveau général de conscience peut s'élever[31]. »

Il affirme aussi : « S'il n'est pas possible d'apporter une preuve valable au sujet d'une survie de l'âme après la mort, il y a cependant des événements qui donnent à penser. Je considère ces événements comme des indications sans pour autant avoir l'audace de leur conférer la valeur de connaissances[32]. » Malgré cette formulation prudente, Jung consacre à cette question un chapitre entier de son autobiographie et l'on sent bien qu'il est habité par l'intime conviction que la conscience survit à la mort du corps physique. Il rapporte, notamment, qu'il a eu des rêves ou vu des apparitions de défunts. Son père, par exemple, le visita en rêve juste avant le décès de sa mère pour lui demander des conseils sur la vie conjugale ! Une autre fois, il fut visité par un ami qui venait de décéder et qui l'amena en imagination jusqu'à sa bibliothèque pour lui désigner un ouvrage bien précis, relié de cuir rouge. Le lendemain, Jung se rendit chez la veuve de cet ami et visita sa bibliothèque, dans laquelle il n'avait jamais pénétré. Elle était en tout point semblable à sa vision nocturne. Sans hésiter, il monta sur un tabouret

et trouva le volume relié désigné par son ami défunt : il s'agissait d'un livre d'Émile Zola intitulé *Le Vœu d'une morte*.

En fin connaisseur des doctrines orientales sur le karma (loi de causalité) et la réincarnation, Jung s'interroge aussi sur ces théories. Nous avons vu qu'il croyait volontiers en une sorte de karma impersonnel, qui relierait les individus d'une même lignée à travers les générations. Mais au-delà de cet héritage qui se transmettrait de génération en génération par les gènes et par l'inconscient familial, la question est de savoir s'il existe aussi un karma personnel. Jung affirme n'avoir aucune opinion ferme à ce sujet. Il examine par ailleurs la possibilité qu'un individu décède en laissant ouverte une question importante et qu'un autre individu naisse pour tenter d'y répondre. La seule certitude qu'il a, c'est que « si nous supposons qu'il y a une continuation "au-delà", nous ne pouvons concevoir un mode d'existence autre que psychique ; car la vie de la psyché n'a besoin ni d'espace, ni de temps. L'existence psychique – et surtout les images intérieures dont nous nous occupons déjà maintenant – offrent la matière de toutes les spéculations mythiques sur une vie dans l'au-delà, et celle-ci, je me la représente comme une marche progressive à travers le monde des images. Ainsi la psyché pourrait-elle être cette existence dans laquelle se situe l'"au-delà" ou le "pays des morts"[33] ».

Dans les dernières années de sa vie, Jung est diminué par de nombreux problèmes de santé (il fait notamment deux autres infarctus). Après le décès de sa femme, ses enfants se relaient auprès de lui, mais ils ont aussi des familles et ne peuvent vivre chez lui. Il fait alors appel à une infirmière anglaise qu'il a connue lors de son voyage en Afrique de l'Est et qui est devenue une amie de la famille : Ruth Bailey. L'atmosphère est parfois électrique entre ces deux fortes personnalités : Jung est exigeant et autoritaire, et Ruth ne lui laisse rien passer. Lorsqu'il n'est pas occupé à corriger son autobiographie ou à rédiger sa correspondance, il lit des traités zen et les ouvrages de Pierre Teilhard de Chardin, qui l'enthousiasment ; il

sent une profonde parenté de pensée avec le théologien. En mai 1961, il est victime d'une attaque cérébrale qui le prive de la parole. Il la retrouve la veille de sa mort et s'entretient avec Ruth et son fils Franz, à qui il demande d'aller ouvrir une bonne bouteille de bordeaux ! Il meurt paisiblement le 6 juin 1961, peu de temps avant de fêter son quatre-vingt-sixième anniversaire. Quelques heures après son décès, le peuplier sous lequel il aimait s'asseoir et méditer au bord du lac est frappé par la foudre et se fend en deux, comme me l'a confié son petit-fils Andreas, alors âgé de vingt ans. Quelle interprétation Jung aurait-il faite de cette ultime synchronicité ?

1. Cité dans Richard Noll, *Jung, « le Christ aryen ». Les secrets d'une vie*, Plon, 1999, p. 235.

2. Sonu Shamdasani, « Introduction », in C. G. Jung, *Le Livre rouge*, L'Iconoclaste/La Compagnie du Livre rouge, 2011, p. 64.

3. Richard Noll, *Jung…*, *op. cit.*, p. 13.

4. Wladimir Rosenbaum, cité dans Deirdre Bair, *Jung, une biographie*, Flammarion, 2011, p. 680.

5. *Ibid*., p. 686.

6. *Ibid*., p. 665.

7. *Ibid.*, p. 664.

8. Sigmund Freud, cité dans Richard Noll, *Jung…*, *op. cit*., p. 123.

9. Cité dans Deirdre Bair, *Jung…, op. cit.*, p. 676.

10. *Ibid*.

11. *Ibid.*, p. 688.

12. *Ibid*., p. 744.

13. *Ibid.*, p. 747.

14. *Ibid*., p. 771.

15. *Ibid.*, p. 657.

16. Allen Dulles, cité *ibid*., p. 776.

17. Deirdre Bair, *ibid*., p. 695.

18. C. G. Jung et Erich Neumann, *Correspondance. Zurich-Tel Aviv (1933-1959)*, Imago/La Compagnie du Livre rouge, 2018.

19. Jolande Jacobi, citée dans Deirdre Bair, *Jung…*, *op. cit.*, p. 775.

20. Lettre du 1er février 1945 au Dr Kristine Mann, in *Le Divin dans l'homme*, Albin Michel, 1999, p. 32.

21. *« Ma vie ». Souvenirs, rêves et pensées*, Gallimard, Folio, 1991, p. 457.

22. *Ibid*., p. 458.

23. *Ibid*., p. 465.

24. Baruch Spinoza, *Éthique*, V, proposition 23, scolie.

25. *« Ma vie »*, *op. cit*., p. 468.

26. Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 276, livre IV, GF Flammarion, 2007, p. 226.

27. Lettre de 1947 à un correspondant anonyme, in *Le Divin dans l'homme*, *op. cit.*, p. 477.

28. David Lucas, « Carl Gustav Jung et la révolution copernicienne de la pédagogie », *Le Portique*, n° 18, 2006.

29. *« Ma vie »*, *op. cit*., p. 28.

30. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*, Albin Michel, 1994, p. 64.

31. *« Ma vie »*, *op. cit*., p. 489.

32. *Ibid.*, p. 490.

33. *Ibid*., p. 501-502.

Seconde partie
L'expérience intérieure

À partir de la Première Guerre mondiale, dans la foulée de sa rupture avec Freud, Jung reformule ses procédés thérapeutiques à partir de sa propre expérimentation. Il apporte ainsi une transformation profonde aux visées de la psychothérapie : celle-ci ne se limite plus au seul traitement des pathologies, mais vise dorénavant à un accroissement du développement psychique et spirituel de l'individu, et par là même à une élévation de la conscience de l'humanité. En ce sens, Jung est véritablement le père du mouvement du développement personnel, qui prendra son essor aux États-Unis dans les années 1960 et donnera naissance à une multitude de nouveaux courants thérapeutiques, comme il est l'inspirateur de nombreuses quêtes spirituelles individuelles contemporaines, non plus fondées sur un dogme ou une pratique extérieure, mais sur une expérience intérieure. « Ce dont nous avons besoin, écrit-il le 7 janvier 1955 à un correspondant californien, c'est le développement de l'homme intérieur, spirituel, de l'individu unique, dont le trésor est caché d'une part dans la tradition mythologique, d'autre part dans l'âme inconsciente[1]. »

Cette expérience intérieure peut se comprendre de deux manières : comme expérience de ce que Jung appelle le « numineux », rencontre ineffable du sacré au plus profond de l'âme ; et comme long travail de maturation psychologique, à travers un dialogue entre le conscient et l'inconscient, qui permet de devenir un individu singulier et qu'il appelle le « processus d'individuation ». Les deux expériences, en fait, peuvent se superposer et les points de jonction entre expérience du sacré et processus d'individuation sont nombreux, à commencer par leur objectif commun :

l'émergence du Soi comme totalité de l'être. Mais pour la commodité de l'exposé, j'ai choisi de faire deux grandes sections dans cette seconde partie. La première est consacrée à la façon dont Jung considère, de manière très large, la question du sacré, ce qui m'amènera à parler de sa conception du religieux et de son lien à la religion chrétienne de son enfance. J'étudierai dans la seconde section le processus d'individuation à travers ses quatre grandes dimensions : le Soi, ses langages (symboles, archétypes, images, mythes), ses médiateurs (rêves, imagination active, rituels, synchronicités) et le cheminement qui conduit à la complétude de l'être (démasquer la *persona*, intégrer l'*animus* et l'*anima*, traverser son ombre et réconcilier les contraires).

1. Lettre du 7 janvier 1955 à Upton Sinclair, *Le Divin dans l'homme*, Albin Michel, 1999, p. 299.

I.
Le sacré

1.
Homo religiosus

Sur le linteau de la porte d'entrée de sa maison de Küsnacht, Jung fait graver cette parole de l'oracle de Delphes : *VOCATUS ATQUE NON VOCATUS DEUS ADERIT* – « Appelé ou non appelé, Dieu (ou le dieu) sera présent ». Cinq décennies plus tard, il demande qu'on fasse graver cette même phrase comme épitaphe sur sa pierre tombale. C'est dire l'importance qu'il accordait à cette parole sibylline. Dans son remarquable essai, *Jung et la question du sacré*, Ysé Tardan-Masquelier propose cette traduction plus libre, qui permet de mieux comprendre le sens que Jung lui conférait : « Qu'on le veuille ou non, la question du divin s'impose. »

La fonction religieuse de la psyché

C'est en effet une pensée récurrente dans l'œuvre du médecin suisse : la question du divin, et de manière générale celle du religieux, est inscrite dans la psyché humaine. Elle peut l'être de trois manières différentes, et ces trois couches peuvent, bien entendu, se superposer selon les individus. Elle peut être présente, tout d'abord, dans le moi et dans l'inconscient personnel de tout individu qui a reçu une éducation religieuse. Même s'il cherche ensuite à s'en émanciper, il reste marqué à vie par l'empreinte de cette éducation, par les symboles, les croyances et les interdits qui en découlent souvent.

Jung rapporte dans ses ouvrages de nombreux exemples de patients qu'il a pu soigner en les aidant à conscientiser une problématique religieuse refoulée, comme cette jeune femme juive athée et émancipée. Pétrie d'angoisses, elle retrouva la sérénité après qu'elle eut pris conscience

qu'elle vivait inconsciemment sous le regard de son grand-père, un juif orthodoxe très religieux qu'enfant elle admirait beaucoup. La religion nous imprègne également à travers l'histoire, les idées, les symboles, les rites et les croyances de la civilisation à laquelle nous appartenons : ce qu'on appelle en philosophie l'*épistémé*, l'ensemble des connaissances réglées propres à un groupe social à une époque donnée (l'empreinte socioculturelle). Dans l'introduction de *Psychologie et alchimie* (1944), Jung écrit : « J'ai commencé cette introduction en partant de la totalité de l'homme comme représentant le but auquel mène, en dernière analyse, le développement psychique ayant lieu durant le processus psychothérapeutique. Cette question est indissolublement liée à des présuppositions philosophiques et religieuses. Même si le patient, comme c'est fréquemment le cas, se croit dépourvu de préjugés à ce point de vue, il n'en demeure pas moins que le fondement même de sa pensée, de son mode de vie, de sa morale et de sa langue est conditionné historiquement jusque dans les détails, ce dont il reste souvent inconscient par manque de culture ou d'autocritique. L'analyse de sa situation conduit donc tôt ou tard à une mise en lumière de ses présuppositions spirituelles fondamentales, allant bien au-delà des déterminantes personnelles[1]. »

Enfin, et c'est là l'apport le plus original de Jung, comme la religion a imprégné toutes les civilisations humaines du passé, nous sommes tous, quel que soit notre conditionnement personnel et social actuel, marqués par la religion : des symboles et des archétypes religieux sont présents dans notre inconscient collectif. Jung rapporte qu'il a observé que des patients qui se disaient totalement indifférents voire hostiles à la religion et qui n'avaient reçu aucune éducation religieuse faisaient néanmoins des rêves mettant en jeu des symboles religieux. Dans d'autres cas, il constate que des patients ayant reçu une éducation religieuse (c'était la majorité) pouvaient rêver de symboles religieux totalement extérieurs à leur univers culturel et dont ils ne pouvaient avoir eu connaissance, même par des lectures.

Mais Jung va plus loin encore. Non seulement il affirme que notre inconscient collectif est truffé de mythes et de symboles religieux, mais il fait lui-même l'expérience psychique d'un bouleversement émotionnel en lien avec une force ou une puissance indéfinissable. Il observe la même chose chez certains de ses patients et à travers de nombreux témoignages historiques dans toutes les cultures du monde. La lecture de deux grands théologiens et philosophes allemands des religions va lui permettre de mieux cerner et même de nommer cette expérience.

Carl Jung, le grand-père paternel de Jung, qui était également médecin, avait abjuré le catholicisme et reçu le baptême protestant d'un théologien très connu à l'époque, Friedrich Schleiermacher, qui était aussi un grand érudit et un des pionniers du mouvement romantique allemand. Ce dernier publie en 1799 un *Discours sur la religion*, dans lequel il montre que la religion se fonde avant tout sur le sentiment, le cœur, la sensibilité. L'expérience religieuse est d'abord une expérience émotionnelle qui touche l'âme, la dimension rationnelle et dogmatique venant dans un second temps. Il entend aussi montrer que le sentiment religieux n'est pas qu'une expérience personnelle, mais qu'il revêt aussi une dimension collective : il doit être partagé et cela est possible dans la mesure où il repose sur des images originelles présentes chez tous les humains. Il se peut que cette dernière suggestion ait mis Jung sur la piste de l'inconscient collectif et des archétypes, mais il retient aussi de Schleiermacher cette idée fondamentale que l'expérience religieuse est avant tout un sentiment, d'autant qu'il la retrouve dans un livre publié en 1917, *Le Sacré*, par un autre penseur allemand : Rudolf Otto. Professeur de philosophie des religions à l'Université de Marbourg, celui-ci fut l'inspirateur des « Rencontres d'Eranos », au bord du lac Majeur, auxquelles Jung participera pendant vingt ans. Otto s'inscrit explicitement dans la filiation de Schleiermacher, bien qu'il entende se situer non plus sur le terrain de la théologie, mais sur

ceux de la philosophie et de l'histoire comparée des religions. Il reste néanmoins marqué par la pensée romantique, qui restaure l'importance de la sensibilité et de l'affectivité face à la primauté de la raison imposée par les Lumières. S'il conserve l'idée que toute religion repose d'abord et avant tout sur un sentiment, il donne à celui-ci un objet qui n'est pas Dieu, mais le mystère. Confronté au mystère du monde et à l'énigme de la vie et de la mort, l'être humain fait l'expérience du *numinosum*, le « numineux », qu'Otto définit à la fois comme une énergie et comme un sentiment.

Cette rencontre avec le mystère, qui constitue pour lui une forme de transcendance ou d'altérité, a une incidence sur l'âme de deux manières : l'être humain ressent de l'émerveillement et de l'amour face au *mysterium augustum*, la beauté et la grandeur ineffables du monde, et de la terreur face au *mysterium tremendum*, « le mystère qui fait trembler ». C'est cette expérience universelle du numineux qu'Otto qualifie de « sacré ». L'expérience intime et universelle du sacré est donc au fondement de toutes les religions du monde, lesquelles vont chercher à la domestiquer et la rationaliser par le rite et le dogme. La lecture des thèses d'Otto a un impact profond sur Jung, car elles rejoignent ses propres expériences et découvertes sur l'existence d'une *fonction religieuse* au sein de l'inconscient. Il s'appuie donc sur les travaux d'Otto pour définir le religieux comme « une attitude de la conscience qui a été transformée par l'expérience du numineux […]. La religion est le fait de prendre en considération, avec conscience et attention, ce que Rudolf Otto a fort heureusement appelé le *numinosum*, c'est-à-dire *une existence ou un effet dynamique*, qui ne trouve pas sa cause dans un acte arbitraire de la volonté […] et doit être attribué à une cause extérieure à l'individu. Le *numinosum* est ou bien la qualité d'un objet visible, ou bien l'influence d'une présence invisible qui détermine une modification caractéristique de la conscience[2] ».

L'adoption de la thèse de Rudolf Otto sur le numineux et le sacré conduit Jung à préférer l'ancienne étymologie romaine du mot « religion »

– *religere* – qui signifie « observer, scruter avec soin », plutôt que celle plus couramment adoptée depuis saint Augustin – *religare* – qui signifie « relier ». Car si la religion a en effet une fonction de reliance, si elle favorise le vivre-ensemble et maintient une cohésion au sein d'un groupe humain (que ce soit une tribu, un royaume ou une civilisation), elle repose d'abord et avant tout sur une expérience du numineux. C'est dans un second temps que la religion devient une tradition, qui tente de faire durer et de codifier cette expérience numineuse par des rites, des croyances et des dogmes, et qu'elle devient créatrice de lien social.

« Je tiens à préciser que par le mot religion je n'entends pas une profession de foi déterminée, précise Jung. Néanmoins il est exact que chaque confession se base, d'une part, à son origine, sur une expérience directe du *numinosum*, puis d'autre part sur de la *pistis*, c'est-à-dire de la fidélité (loyauté), sur de la foi et de la confiance à l'égard d'une expérience précise des faits "numineux" et de la modification de conscience qui en a résulté : la conversion de Paul en est un exemple frappant. On pourrait donc dire que l'expression "religion" désigne l'attitude particulière d'une conscience qui a été modifiée par l'expérience du *numinosum*. Les diverses confessions sont les formes codifiées et dogmatisées d'expériences d'origine religieuse. Les contenus de l'expérience initiale y ont été sanctifiés et, en règle générale, figés en un édifice mental fort rigide et souvent compliqué. La pratique et la répétition de l'expérience primordiale se sont métamorphosées en rituels et en une institution immuable[3]. »

Là se situe le fossé entre cette conception de la religion et celle des théologiens (aussi bien du judaïsme que du christianisme ou de l'islam), qui considèrent qu'elle repose sur la foi en une révélation extérieure. Or, pour Jung, la religion repose d'abord sur l'expérience d'une révélation intérieure. Sa correspondance abonde en controverses avec des théologiens qui lui reprochent de saper le fondement de la religion, mais Jung reste inflexible sur cette question car son approche n'est pas théologique (la théologie est

une entreprise rationnelle au service de foi), mais psychologique et empirique. « Le problème de la religion n'est pas aussi simple que vous le pensez, écrit-il à l'un de ses contradicteurs américains. Il ne s'agit absolument pas de conviction intellectuelle ni de philosophie, et pas même de foi ; ce qui compte, c'est bien plutôt l'expérience intérieure. C'est là, je le concède, une conception totalement ignorée des théologiens, bien qu'ils en parlent beaucoup, beaucoup. Paul, par exemple, n'a pas été converti au christianisme par un effort intellectuel ou philosophique, ni par la foi, mais par la puissance de son expérience intérieure immédiate. C'est sur elle que reposait sa foi, mais notre théologie moderne tourne la chose à l'envers et pense que nous devrions d'abord croire pour avoir ensuite une expérience intérieure[4]. »

Même s'il est la cible des théologiens, Jung est cependant loin d'être le seul à comprendre le phénomène religieux à travers cette distinction entre une expérience primordiale du numineux et la mise en place d'une organisation qui vient ensuite codifier cette expérience. À la même époque, le grand sociologue des religions Max Weber développe une théorie similaire (il parle, à propos de la religion institutionnelle, de « routinisation » du charisme du fondateur), de même que le philosophe français Henri Bergson propose dans son dernier ouvrage, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), la distinction entre une religion dynamique, fondée sur l'expérience spirituelle des fondateurs, et une religion statique, celle des institutions et des traditions, qui cherchent à faire durer le feu sacré de l'expérience initiale à travers les siècles et à la rendre accessible au plus grand nombre, ce qui conduit nécessairement à un appauvrissement et une rigidification. De grands sages et mystiques venant à chaque époque raviver le feu sacré de l'expérience fondatrice sur laquelle est née la tradition.

De cette double observation, celle de la présence d'une empreinte religieuse universelle à travers l'inconscient collectif et celle d'une

possibilité – tout aussi universelle – de faire cette expérience du numineux, Jung tire la conclusion suivante : qu'il en ait conscience ou non, l'être humain est un animal religieux, un *homo religiosus*. Comme le disait l'oracle de Delphes, « qu'on le veuille ou non, la question du divin s'impose ». Et le médecin zurichois ne cesse de rappeler que cette constatation provient des faits et non d'une quelconque théorie : « Ce n'est pas moi qui ai attribué une fonction religieuse à l'âme ; j'ai simplement produit les faits qui prouvent que l'âme est *naturaliter religiosa* (naturellement religieuse), c'est-à-dire qu'elle possède une fonction religieuse. Cette fonction, je ne l'ai pas inventée, ni introduite dans l'âme par un artifice d'interprétation : elle se produit d'elle-même sans y être poussée par quelque opinion ou suggestion que ce soit[5]. »

Nécessité d'une vie symbolique

À partir de ce constat, Jung entend montrer l'utilité de la fonction religieuse, qui favorise la collaboration entre la psyché consciente et la psyché inconsciente à travers l'expérience du numineux ou la pratique intériorisée des rites. Enracinée dans les archétypes de l'inconscient collectif, la fonction religieuse est en effet une disposition structurelle de la psyché humaine qui fait sans cesse appel aux processus de symbolisation, favorisant ainsi la relation du conscient et de l'inconscient, d'où son importance cruciale pour l'équilibre de la psyché et dans le processus d'individuation. Les symboles qui entrent en jeu à travers la fonction religieuse sont de deux ordres : naturel (images archétypales fondamentales) et culturel (produits de la culture et du dogme religieux). Lorsque des symboles religieux apparaissent dans les rêves ou à travers l'imagination active, ils ont un effet thérapeutique puissant : « Je m'efforce de mettre en évidence les faits psychiques auxquels se rapporte le discours religieux. J'ai pu constater, en effet, qu'en règle générale, lorsque des contenus "archétypiques" apparaissent spontanément dans des rêves, etc.,

ils produisent des effets numineux et thérapeutiques. Ce sont là des *expériences originelles* qui, très souvent, permettent au patient de retrouver un accès à des vérités religieuses longtemps reléguées dans l'oubli. J'ai pu vivre personnellement ce genre d'expérience[6]. » Il affirme avoir guéri de nombreux patients en évoquant avec eux la pratique de leur propre religion, quelle qu'elle soit : « Je renvoie les gens à la valeur positive de leur Église d'origine[7]. » Jung met toutefois en garde contre le risque d'influencer le patient, risque toujours possible dans la pratique thérapeutique, qui fait que le thérapeute pourrait transmettre ses propres croyances et valeurs. Il affirme ainsi toujours chercher « les idées et le langage » du patient et l'aider à reprendre contact avec son propre univers symbolique, en évitant soigneusement toute « suggestion »[8].

En tant que psychologue, Jung ne se pose pas la question de savoir si une religion est meilleure qu'une autre ou même si le discours religieux dogmatique repose sur une vérité ou une illusion. Il constate simplement que l'être humain ressent la nécessité d'une vie symbolique qui permette aux besoins de l'âme de s'exprimer et que la pratique religieuse – d'abord au sens premier d'observation attentive de sa vie, puis au sens second de pratique rituelle au sein d'une tradition religieuse pour les croyants – peut être source d'équilibre profond. Comme tout psychologue, il a évidemment constaté les dégâts que la religion peut produire chez les individus. Il ne réfute pas l'affirmation freudienne selon laquelle la croyance religieuse peut être névrotique. Il est tout à fait conscient que, pour beaucoup de croyants, Dieu est comme un substitut du père et que leurs pulsions sont refoulées à cause des interdits religieux. Il ne nie pas que les religions puissent rendre des gens malades ou même constituer un refuge contre l'expérience personnelle. Mais, contrairement à Freud, il soutient qu'il y a aussi autre chose dans la religion. Que l'expérience numineuse, comme la foi et la pratique religieuse, ne peuvent être réduites à cela. Si la religion a incontestablement une face négative et mortifère, elle a aussi une fonction

positive, voire essentielle, en ce qu'elle favorise un accès à des énergies qui renouvellent la vie de l'individu expérimentant le numineux, la rendant ainsi plus entière sur le plan personnel et dans le cadre d'une communauté élargie pour les croyants. Il affirme avoir observé que les personnes qui vivaient des expériences religieuses profondes étaient souvent les plus heureuses et les plus équilibrées qu'il ait rencontrées.

Jung ne porte donc aucun jugement métaphysique sur les religions, il refuse de se prononcer sur leur caractère illusoire ou non : il constate simplement, à côté de leurs effets négatifs et pathogènes, leurs effets thérapeutiques bénéfiques, ne serait-ce que parce qu'elles donnent aux individus un sens à leur existence. « Il y a pourtant un argument empirique de poids qui nous pousse à nourrir des idées qui ne peuvent être prouvées. C'est qu'elles sont reconnues comme utiles, écrit-il à la fin de sa vie dans *L'Homme et ses symboles*. L'homme a un besoin réel d'idées générales et de convictions qui donnent un sens à sa vie, et lui permettent de trouver une place dans l'univers. Il peut supporter des épreuves à peine croyables, s'il pense qu'elles ont un sens. Mais il s'effondre lorsqu'à ses malheurs il lui faut ajouter celui de participer à "une histoire contée par un idiot". Le rôle des symboles religieux est de donner un sens à la vie de l'homme […]. C'est ce sentiment que la vie a un sens plus vaste que la simple existence individuelle qui permet à l'homme de s'élever au-dessus du mécanisme qui le réduit à gagner et à dépenser[9]. »

1. *Psychologie et alchimie*, Buchet-Chastel, 1970, p. 38-39.

2. *Psychologie et religion*, La Fontaine de Pierre, 2019, p. 17-18.

3. *Ibid*., p. 20-21.

4. Lettre du 2 octobre 1954 à un correspondant américain anonyme, in *Le Divin dans l'homme*, Albin Michel, 1999, p. 40.

5. *Psychologie et alchimie*, *op. cit*., p. 17.

6. Lettre du 25 avril 1952 à Vera van Lier-Schmidt, in *Le Divin dans l'homme*, *op. cit*., p. 39.

7. *La Vie symbolique. Psychologie et vie religieuse*, Albin Michel, 1989, p. 77.

8. Lettre du 5 octobre 1945 au père Victor White, in *Le Divin dans l'homme*, *op. cit*., p. 81.

9. *L'Homme et ses symboles*, Robert Laffont, 1964, p. 89.

2.
Du Dieu extérieur au divin intérieur

« Dieu est mort », annonce le Zarathoustra de Nietzsche. Jung a longuement médité cette parole et il lui semble plus juste de dire que ce n'est pas Dieu qui est mort, mais l'image que nous avons de lui. L'image du Dieu biblique, extérieur au monde, omniscient, qui se révèle par les prophètes et qui répond aux prières des croyants, n'est en effet plus crédible pour la plupart de nos contemporains en Occident. En revanche, comme nous venons de le voir, Jung est convaincu que la puissance des énergies divines reste active et que l'être humain peut les rencontrer à travers l'expérience du numineux. Mais il s'agit là d'une expérience ineffable. De Dieu, on ne peut rien dire, car il reste hors de portée de l'entendement humain, mais on peut en faire l'expérience. Jung invite donc à se défaire de toutes les représentations anthropomorphiques, limitées, culturelles, qu'on peut avoir de Dieu pour pouvoir s'ouvrir à une expérience de rencontre avec le divin indicible.

Dieu comme archétype

Jung cite à cet égard trente-huit fois dans son œuvre un grand mystique chrétien des XIIIe-XIVe siècles, Maître Eckhart, qui disait : « Je prie Dieu qu'il me libère de Dieu[1]. » Bien que reconnu comme un homme d'une grande sainteté et comme le plus grand théologien de son temps, Maître Eckhart n'a jamais été canonisé car il a relativisé la représentation traditionnelle du dogme de la Sainte Trinité : Dieu est le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Pour Eckhart, la Trinité, à l'instar du Dieu biblique (Yahvé), reste la représentation humaine, qui s'exprime à travers un langage anthropomorphique et conceptuel, d'une réalité incompréhensible qu'il appelle la

« Déité » (*Gottheit)*. Or ce que dit Eckhart de la Déité et de son lien avec l'âme humaine s'accorde avec les concepts d'archétype de Dieu et de Soi développés par Jung. Quant à l'expérience indicible, bouleversante et transformante que fait l'âme lorsqu'elle accueille la Déité, cela correspond au numineux exposé par Otto et repris par Jung.

C'est donc au carrefour de ces deux influences (Eckhart et Otto) que Jung va développer sa conception de Dieu et de l'expérience humaine du divin, telle qu'il a pu l'expérimenter et l'observer dans sa pratique thérapeutique : « "Dieu" est donc *au premier titre* une image mentale dotée d'une "numinosité" naturelle, c'est-à-dire qu'une valeur émotionnelle confère à l'image l'autonomie caractéristique de l'affect[2]. » Cette « image mentale » est l'archétype de Dieu, qui existe dans notre psyché et qu'il nomme *imago Dei.* C'est cette image (ou empreinte) de Dieu dans la psyché que Jung identifie comme principal symbole du Soi : « En premier lieu, écrit-il, se pose la question de l'existence d'une *image archétypique de Dieu*, car une telle image joue un rôle d'importance capitale dans la détermination de l'agir humain. Or il y a, de fait, un archétype dont on peut constater empiriquement l'existence et qui est identifié, dans l'histoire du symbolisme aussi bien que dans la description de cas psychologiques individuels, comme "image de Dieu" : une image de totalité que j'ai qualifiée de *symbole du Soi*[3]. »

« Je ne crois pas, je sais »

En fidèle lecteur de Kant, Jung prend bien soin de préciser que le Soi est un « concept limite », sur lequel on ne peut avancer aucune affirmation d'ordre métaphysique : on ne peut rien dire de l'archétype de Dieu ou du Soi ; on peut juste en faire l'expérience, l'éprouver et, de là, en poser l'existence. Jung tient le même langage que les grands mystiques chrétiens défenseurs d'une théologie apophatique – comme Maître Eckhart, Jakob Böhme, Henri Suso ou Jean Tauler –, qui ne cessent de répéter que de

« Dieu » on ne peut rien dire : on ne peut que l'éprouver dans l'âme. C'est la raison pour laquelle lorsqu'on lui demande s'il croit en Dieu, Jung répond : « Je ne crois pas, je sais. » Cette réponse suscitera de nombreux malentendus et on accusera, bien à tort, Jung d'affirmer avoir une connaissance métaphysique de Dieu. Or ce n'est pas du tout ce qu'il dit : il ne sait pas ce qu'est Dieu, mais il sait qu'on peut faire une expérience de ce qu'on appelle communément « Dieu » à travers son archétype présent dans la psyché humaine. À un universitaire anglais qui lui demande comment il peut prétendre ne pas « croire » mais « savoir » à propos de Dieu, Jung répond : « Je n'ai pas dit, remarquez-le bien : "Il y a un Dieu." J'ai dit : "Je n'ai pas besoin de croire en Dieu, je *sais*." Ce qui ne veut pas dire : je connais un certain Dieu (Zeus, Jahvé, Allah, le Dieu trinitaire, etc.), mais plutôt que je sais que je suis manifestement confronté avec un facteur inconnu en lui-même, que j'appelle "Dieu"[4]. »

Quand Jung applique à Dieu la notion d'archétype, il ne dit rien sur sa nature propre. Il reconnaît simplement qu'il existe une image de Dieu inscrite dans notre inconscient collectif dont on peut faire l'expérience. Mais cette expérience reste subjective et indicible. « Je suis toujours prêt à professer mon expérience intérieure, mais jamais son interprétation métaphysique ; car sinon je revendique implicitement pour celle-ci une reconnaissance universelle. Je dois professer au contraire que je ne puis interpréter l'expérience intérieure dans sa réalité métaphysique, car cette réalité est de nature transcendante et dépasse mes possibilités humaines. Je suis bien sûr libre de croire ce que je veux à ce sujet, mais c'est alors mon préjugé subjectif, avec lequel je ne veux pas importuner les autres et dont je ne peux d'ailleurs absolument pas prouver la validité universelle. […] Tout ce que les humains affirment au sujet de Dieu n'est que pur bavardage ; car nul ne peut connaître Dieu. Connaître quelque chose, cela signifie en effet le voir de telle façon que tous puissent le voir aussi, et affirmer une

connaissance que je suis le seul à avoir, cela n'a pour moi absolument aucun sens. Les gens qui le font, c'est à l'asile qu'on les rencontre[5]. »

Autre malentendu auquel Jung doit faire face : les théologiens l'accusent *a contrario* de « psychologiser » Dieu, autrement dit de ne voir Dieu qu'à travers la perception de notre psyché, ce qui reviendrait à nier son existence. Or Jung est très clair sur ce point : dire que Dieu ne peut se percevoir qu'à travers une expérience de l'âme humaine ne signifie pas pour autant qu'il n'existerait que dans la psyché. De même que celui qui fait une expérience intérieure du numineux ne peut l'objectiver, de même le psychologue ne peut qu'affirmer l'existence d'une empreinte de Dieu dans la psyché, sans pour autant se prononcer sur l'existence objective de Dieu ou non. Il reste nécessairement agnostique et ne peut jamais affirmer que cette *imago* prouve l'existence de Dieu. Elle peut aussi exister du fait que l'être humain croit en Dieu ou en des forces divines depuis des millénaires, ce qui laisserait cette empreinte dans sa psyché.

Une conception panthéiste

Même si Jung est toujours resté muet sur ses intimes convictions métaphysiques, on peut lire entre les lignes qu'il est fortement séduit par une conception panthéiste dans laquelle un divin immanent imprègne toute la création – tant le cosmos que le monde du vivant et la psyché humaine. Sa passion pour la gnose et l'alchimie – qui sont portées par cette approche holistique et panthéiste d'un divin présent en toute chose –, ses convergences de vues avec la mystique apophatique chrétienne – qui affirme l'existence d'une Déité inqualifiable présente partout, au-delà de la figure du Dieu chrétien personnifié –, son amour de la nature enfin vont en ce sens.

Sa plus proche disciple, Marie-Louise von Franz, ne dit pas autre chose lorsqu'elle écrit : « Il était persuadé au plus profond de son être de l'existence d'un Dieu puissant, mystérieux, inconnaissable et caché, parlant

à chacun depuis la profondeur même de son âme et se révélant sous les formes et de la manière qu'il choisit. Ce Dieu n'est pas seulement caché, il vit dans la profondeur de la terre couverte d'herbe, dans la nature. La nature représente pour Jung le "monde de Dieu", proche parent de la "Nature-Dieu" de Goethe – mystère écrasant qui nous entoure, rempli d'événements et de figures où s'allient la beauté et l'effroi. Jung a aimé les animaux non seulement dans son enfance, mais toute sa vie, et il ne pouvait se rassasier de la beauté de nos lacs, de nos forêts, de nos montagnes. La nature représentait pour lui une valeur suprême, et toutes ses œuvres sont parsemées de descriptions saisissantes[6]. »

1. Maître Eckhart, *Les Sermons*, sermon n° 52 : *« Beati pauperes spiritu »*, Albin Michel, 2009.

2. Lettre du 16 novembre 1959 à Valentine Brooke, in *Le Divin dans l'homme*, Albin Michel, 1999, p. 136.

3. *La Vie symbolique. Psychologie et vie religieuse*, Albin Michel, 1989, p. 225.

4. Lettre du 5 décembre 1959 à Mr Leonard, in *Le Divin dans l'homme*, *op. cit*., p. 138-139.

5. Lettre de juin 1957 au Dr Bernhard Lang, *ibid*., p. 43.

6. Marie-Louise von Franz, *C. G. Jung. Son mythe en notre temps*, Buchet-Chastel, 1975, p. 41-42.

3.
Le christianisme et le problème du mal

Autant Jung a toujours été doté d'une nature « mystique » qui lui a favorisé l'accès à des expériences numineuses, autant son rapport à la foi chrétienne a toujours été lourd et compliqué. On se souvient qu'après sa première communion, il avait eu cette sensation terrible : « L'église était un endroit où je ne devais plus revenir. Là, pour moi, il n'y avait nulle vie. Il y avait la mort. » Jung s'est donc tenu à distance de la religion chrétienne pendant des décennies. C'est finalement sa découverte de l'inconscient collectif, et le constat qu'il fera d'une présence dans la psyché de symboles hérités de notre culture, qui le conduiront à reconsidérer le christianisme comme un fait historique et un « mythe » majeurs. Cela ne l'empêchera pas, toute sa vie, de conserver un réel malaise devant certains symboles et représentants de la foi chrétienne. Pour ne prendre qu'un seul exemple, il a longtemps eu le désir de se rendre à Rome et, à chaque fois, quelque chose l'en a empêché. En 1949, à l'âge de soixante-quatorze ans, il fait une ultime tentative… et a une syncope en prenant son billet de train ! Il est fort probable que son jugement sur le christianisme soit profondément teinté d'affects et de souvenirs douloureux de son enfance. Je suis même convaincu que ce qui anima toute sa quête personnelle et professionnelle fut un désir, tant inconscient que conscient, de chercher à revivifier le mythe chrétien moribond ou de lui trouver une alternative spirituelle crédible.

Sa découverte progressive du processus d'individuation, véritable programme psychospirituel d'accomplissement de soi, vient en réponse à la déception qu'a été son éducation chrétienne. On en a un indice fort avec ses *Sept Sermons aux morts*, qu'il écrivit en trois nuits dans un état second et qu'il considère comme « le prélude à ce que j'avais à transmettre au monde

sur l'inconscient » et sa première intuition du processus d'individuation. Les sermons s'adressent à sept morts qui reviennent de Jérusalem sans y avoir trouvé de réponses à leurs questions. Au fond, Jung entend apporter des réponses à tous ceux qui ne sont plus nourris par les religions traditionnelles, à commencer par le christianisme : « Je ne m'adresse pas du tout d'ailleurs aux bienheureux possesseurs de la foi, mais à tous ces nombreux chercheurs, pour lesquels la lumière est éteinte, le mystère englouti et Dieu mort[1]. »

L'identité chrétienne

J'ai déjà évoqué, à propos de sa rencontre avec l'Orient, à quel point Jung insiste sur la nécessité de rester spirituellement enraciné dans sa culture d'origine. Il est convaincu qu'on ne peut pas changer de religion, parce que celle-ci constitue une dimension fondamentale de notre identité, tant consciente qu'inconsciente. Socialement et culturellement, Jung se considère donc comme chrétien et il sait tout ce qu'il doit, de bon comme de mauvais, au christianisme. Il se reconnaît aussi pleinement dans le message éthique de l'Évangile, fondé sur l'amour du prochain. À un interlocuteur qui lui demande pourquoi il ne s'est pas détourné du protestantisme (envers lequel il est particulièrement critique) pour se convertir au catholicisme, il répond : « Parce que je suis chrétien dans la pratique, et que l'amour et l'équité envers mon frère ont pour moi plus d'importance que des spéculations dogmatiques dont nul être humain ne pourra jamais savoir si elles sont, en dernier ressort, vraies ou fausses[2]. »

Jung montre d'ailleurs que protestantisme et catholicisme offrent deux visages complémentaires du christianisme et que chacune des deux confessions a des qualités et des défauts majeurs. Au protestantisme, il reconnaît la grande qualité de mettre le fidèle face à une expérience directe de Dieu, ce qui a aussi pour effet de développer chez lui un sens moral et une responsabilité plus aiguisés que chez les catholiques. Davantage livré à

lui-même, le fidèle protestant doit développer une capacité d'autocritique, dont Jung soulève l'importance : « L'autocritique, en tant qu'activité d'introspection et de discrimination, est indispensable à toute tentative de comprendre sa propre psychologie[3]. » Il souligne aussi que le relativisme propre à l'esprit de la Réforme apporte plus de souplesse et de variations dans l'interprétation du dogme que l'intransigeance du catholicisme. Il reproche toutefois au protestantisme son caractère desséchant et trop rationnel, qui l'a coupé de la dimension affective et symbolique essentielle du christianisme. Le caractère sensible, féminin, inconscient de la religion a disparu au profit d'une foi uniquement consciente et rationnelle, ce qui produit, selon lui, de nombreuses névroses chez les fidèles.

À l'inverse, Jung remarque qu'il a, parmi ses patients, très peu de catholiques pratiquants, car ceux-ci trouvent, affirme-t-il, dans leur pratique religieuse un univers symbolique riche et un accompagnement spirituel qui n'est pas sans rappeler l'accompagnement thérapeutique. Jung souligne l'importance du rituel (notamment celui de la messe) et de la confession, au moins en tant que « méthode d'hygiène mentale », et il n'hésite pas, dans sa pratique médicale, à recommander à des fidèles catholiques d'aller se confesser et communier, ce qui lui vaudra une bénédiction privée du pape, ce dernier ayant eu vent de cela par le témoignage d'une patiente romaine de Jung ! Ce dernier toutefois ne manque pas de critiquer l'intransigeance du catholicisme, qui reste hermétique à toute évolution de la doctrine et de la pratique pastorale.

L'archétype du Christ

Au-delà des différentes confessions, Jung adresse quelques critiques assez radicales à la religion chrétienne en général. La plus importante concerne son caractère extérieur (il en va de même pour le judaïsme et l'islam) : Dieu est présenté comme totalement transcendant au monde et à l'homme, ce qui conduit à une soumission à une entité extérieure plutôt

qu'à la rencontre dans l'âme à une puissance intérieure. Jung parle du transcendantalisme absolu en termes de déracinement : le fidèle ne cherche plus le divin à l'intérieur de son âme et n'a plus accès à lui que par l'extérieur, c'est-à-dire l'autorité institutionnelle et la norme théologique. Il en découle un moralisme étouffant et un rationalisme dogmatique desséchant : « Il peut fort bien se produire qu'un chrétien croyant à toutes les figures sacrées demeure sous-développé et inchangé au plus profond de son âme, parce qu'il a "tout Dieu dehors" et qu'il ne le rencontre pas dans son âme. […] L'homme intérieur est resté à l'écart et par conséquent inchangé. L'état de son âme ne correspond pas à la croyance qu'il professe[4]. » À cet égard, Jung rappelle souvent que la notion d'« imitation du Christ », telle que l'enseigne la prédication chrétienne, reste tributaire de cette compréhension extérieure de la spiritualité : on cherche à imiter le Christ comme un modèle ou un objet extérieur, en le vénérant et en le suivant, jusqu'à vouloir revivre, pour les athlètes de la foi, sa stigmatisation et sa passion. Jung en a une tout autre compréhension : « L'exigence de l'imitation du Christ, c'est-à-dire celle de vivre suivant l'exemple du Christ en visant à lui ressembler, devrait tendre au développement et à l'exaltation de l'homme intérieur en chacun[5]. » De même que Jésus a été fidèle à sa mission intérieure en donnant sa vie, de même chaque homme doit comprendre quelle est la vocation profonde, personnelle, singulière qui lui permettra de se réaliser pleinement en tant qu'être humain et d'accomplir librement sa destinée. Or cela ne passe pas par une imitation mécanique et formelle de la vie de Jésus, ce qui est par ailleurs terriblement écrasant et serait impossible pour la plupart des hommes.

D'ailleurs, Jung pense qu'au-delà de l'homme Jésus, la figure du Christ est une « personnification de l'archétype du Soi ». Il emploie le terme *Anthropos* pour parler de l'archétype du héros, de l'homme accompli *(homo maximus)*, dont certaines figures historiques – le Bouddha ou le Christ – et mythologiques – Osiris, Dionysos ou Mithra – sont des personnifications.

C’est la raison pour laquelle il est si difficile aux exégètes et aux théologiens de démêler les faits réels de la vie de Jésus des éléments mythiques dont sont truffés les Évangiles (conception miraculeuse, miracles, Résurrection…) et qui sont aussi présents dans la plupart des biographies des autres figures de l’*Anthropos* (naissance miraculeuse du Bouddha, mort et résurrection d’Osiris, etc.).

À côté d’une analyse rationnelle possible et inspirante du message de l’homme Jésus, Jung invite à faire une lecture symbolique de la vie de Jésus à travers sa dimension archétypale. Par exemple, « la descente du Christ aux Enfers, qui a lieu pendant les trois jours de la mort, décrit l’engloutissement de la valeur disparue dans l’inconscient où, par la victoire sur la puissance des ténèbres, il rétablit un nouvel ordre et d’où il remonte jusqu’au haut des cieux, c’est-à-dire jusqu’à la clarté suprême du conscient[6]. » Cette compréhension de ce qu’il appelle le « mythe chrétien » et sa lecture symbolique des Évangiles lui attirent évidemment les foudres des théologiens de son époque, mais elle inspirera quelques décennies plus tard de nombreux psychologues et psychanalystes chrétiens, comme Françoise Dolto *(L’Évangile au risque de la psychanalyse)*, Simone Pacot *(L’Évangélisation des profondeurs)* et surtout le théologien et psychanalyste allemand Eugen Drewermann, qui publiera une œuvre importante d’inspiration jungienne dans les années 1990-2000, traduite dans le monde entier, qui lui vaudra d’être banni de l’enseignement catholique par l’Église.

À cette critique d’une trop forte extériorité, typique de l’Occident, Jung ajoute celle, évidemment, du caractère projectif du christianisme et des autres religions monothéistes : comme Voltaire, Feuerbach et Freud l’ont soutenu avant lui, l’être humain a projeté sa psyché sur ce Dieu extérieur dont il s’est fait une représentation très anthropomorphique. De même encore, à la suite de Freud, il souligne la brutale répression des instincts dans la religion chrétienne, le mépris du corps et l’exaltation morbide de la chasteté. Il ne manque pas aussi de rappeler que la dimension du féminin a

été évacuée de la religion chrétienne et il se félicite du dogme de l'Assomption de la Vierge Marie, promulgué par Pie XII en 1950, qui réintroduit une dimension féminine dans la figure archétypique divine. « C'est à coup sûr l'événement religieux le plus important depuis quatre cent ans », écrit-il, même s'il précise que cette exaltation du féminin se fait dans l'Église à travers la figure d'une vierge-mère-immaculée, qui ne peut être saisie littéralement comme relevant de l'humanité réelle et doit être comprise comme un symbole, ce qui peut conduire à la misogynie – les femmes réelles étant considérées comme une menace pour la perfection spirituelle masculine.

La question du mal

Cette question de l'absence de féminin dans l'archétype du Dieu chrétien (juif et musulman également) conduit Jung à s'interroger sur l'absence dans le Dieu chrétien d'une autre réalité : celle du mal. À l'image des dieux de l'Olympe, Yahvé, le Dieu de l'Ancien Testament, apparaît comme amoral – à la fois bon et cruel, juste et injuste, miséricordieux et tyrannique – et son peuple le craint autant qu'il l'aime. La théologie chrétienne a cherché à se débarrasser de cette ambivalence divine aux accents anthropomorphiques en construisant le concept d'un Dieu « entièrement bon », en lequel il n'existe aucun mal ontologique ou moral. Dès lors, le mal est considéré comme *privatio boni*, privation du bien. Autrement dit, puisqu'il n'existe aucun mal en Dieu, le Créateur ne peut être à l'origine du mal (sa création est entièrement bonne) et ce dernier ne peut être compris que comme une absence de bien.

Jung ne partage pas du tout cette conception qui dénie toute réalité substantielle au mal, car il la juge contraire à l'expérience que nous avons de la vie et du monde, où le mal et le bien ne cessent de s'entrechoquer. Il la considère même comme « moralement dangereuse, car elle réduit et déréalise le mal et, ce faisant, elle diminue également le bien, car elle le

prive de son indispensable contraire : il n'y a pas de blanc sans noir, pas de droite sans gauche, pas de haut sans bas, pas de chaud sans froid, pas de vérité sans erreur, pas de lumière sans ténèbres, etc. Si le mal est une illusion, alors le bien l'est nécessairement aussi[7] ». Cette théologie, qu'il trouve illogique et insensée, ne lui semble définitivement plus tenable après deux guerres mondiales atrocement meurtrières, la Shoah, Hiroshima et le Goulag : « Le monde chrétien est maintenant confronté avec le principe du mal, c'est-à-dire ouvertement avec l'injustice, la tyrannie, le mensonge, l'esclavage et l'oppression des consciences. Si cette manifestation du mal sans fard paraît avoir pris chez le peuple russe une forme permanente, c'est chez les Allemands qu'a éclaté le premier incendie gigantesque et dévastateur. Ainsi il devint évident, de façon irréfutable, à quel degré le christianisme du XXe siècle a été miné, évidé. En face de cela, le mal ne saurait plus être bagatellisé par l'euphémisme de la *privatio boni* – privation de bien. Le mal est devenu une réalité déterminante[8]. » Il interpelle la théologie chrétienne, qui doit, selon lui, repenser de fond en comble la question du mal et comprendre celui-ci comme une réalité substantielle qui découle nécessairement de Dieu. Ce qui implique de repenser la substance divine comme composée *et* du bien *et* du mal.

Jung lie cette réflexion sur le mal à une autre préoccupation constante dans son œuvre : celle de l'archétype de la quaternité, omniprésent dans toutes les cultures du monde comme schéma ordonnateur – quatre points cardinaux, quatre saisons, quatre éléments, quatre castes de l'Inde, quatre évangiles, quatre nobles vérités du bouddhisme, quatre fonctions d'orientation de la psyché, etc. Selon Jung, la conception trinitaire est beaucoup moins universelle et, s'il fallait appliquer à Dieu un nombre multiple pour tenter de qualifier les différentes dimensions de son être, le mode quaternaire serait beaucoup plus adapté que le mode trinitaire. Puisque le mythe judéo-chrétien a inventé Satan comme personnification et archétype du mal – un Dieu entièrement bon a cependant créé un être

totalement maléfique (le diable), ce qui reste incompréhensible –, Jung propose de le réintroduire dans la conception d'un Dieu trinitaire, qui deviendrait alors quaternaire. Ainsi le Père aurait-il deux fils, l'un exprimant la dimension du bien, qui s'incarnera en Jésus, et l'autre la dimension du mal, personnifiée par Satan. C'est pourquoi, lorsqu'il commence sa mission, la première rencontre que Jésus fait est celle de son ombre, en la personne de Satan qui le tente au désert. Tout le Nouveau Testament montre cette polarité et ce combat entre les forces du bien incarnées par le Christ et les forces du mal par Satan. Ce sont, pour Jung, les deux polarités inséparables de l'existence, que l'on voit à l'œuvre dans la nature (le monde est à la fois beau et cruel) et que l'on retrouve dans toute l'histoire et la psyché humaines. Au lieu de déréaliser le mal, le christianisme ferait mieux, selon lui, de le réintroduire dans le principe divin.

Ce point de vue, pour le moins iconoclaste, que Jung développe dans ses derniers livres sur la religion (notamment *Aiôn* et *Réponse à Job*) le conduit aussi à s'interroger – à partir d'une réflexion de Maître Eckhart sur la naissance de Dieu en l'âme – sur la dimension consciente et inconsciente de Dieu, qui a besoin de s'incarner dans l'âme humaine pour s'objectiver. Autrement dit, Dieu a créé l'humanité pour devenir pleinement conscient en elle. Cette théorie suscita un véritable tollé chez les théologiens, tant protestants que catholiques, qui qualifièrent Jung avec ironie de « psychiatre de Dieu ». Si on n'est pas, en effet, obligé de suivre le médecin suisse sur le terrain miné de la théologie, reste que son interprétation psychique et symbolique du « mythe chrétien » et du problème que pose son explication de la question du mal me semble digne d'intérêt. En voulant rendre plus présentable et fréquentable la figure d'un Dieu où n'existe que le bien, la théologie chrétienne a finalement laissé de côté la problématique du mal dans son caractère le plus abrupt. Pour Jung, la figure d'un Dieu paradoxal est plus crédible que celle, aimable et univoque, d'un « bon

Dieu », qui ne rend pas compte de la réalité complexe du monde et de l'âme humaine : « Une religion s'appauvrit intérieurement quand ses paradoxes s'amenuisent ou se perdent, tandis que leur multiplication l'enrichit, car seul le paradoxe se montre capable d'embrasser, ne fût-ce qu'approximativement, la plénitude de la vie. Ce qui est sans ambiguïté et sans contradiction ne saisit qu'un côté des choses, et par conséquent est incapable d'exprimer l'insaisissable et l'indicible[9]. »

Vin nouveau et outres vieilles

Pour toutes ces raisons, Jung est convaincu que la tradition chrétienne doit se renouveler en profondeur si elle veut continuer à vivifier l'âme humaine et à participer à la grande odyssée de la conscience. Il rejoint ainsi les thèses sur l'évolution de la matière et de l'esprit du père Teilhard de Chardin, jésuite et scientifique, qu'il lira au crépuscule de sa vie et qui l'enthousiasmeront, comme je l'ai déjà évoqué. Comme l'écrit John Dourley, théologien catholique et psychanalyste jungien, dans *La Maladie du christianisme* : « Au cœur du malaise jungien réside la conviction que le christianisme contemporain ne sert plus les harmonies et unités émergentes vers lesquelles progresse l'évolution personnelle et historique. Bien qu'il reconnaisse sa contribution au développement de la civilisation occidentale, il doit constater que ce christianisme-là s'oppose aux plus profondes énergies de la psyché, lesquelles "veulent" faire progresser l'individu et l'histoire par des modèles d'intégration personnelle, de sympathie et de relation élargies. En ce sens, le christianisme empêche, plutôt qu'il ne favorise, le développement psychologique et historique de l'humanité – si du moins nous acceptons l'affirmation qui sous-tend la psychologie jungienne, à savoir que l'obtention de la complétude constitue l'objectif et la valeur ultimes de la psyché créatrice de l'histoire[10]. »

Comme il reste néanmoins persuadé que l'Occident ne pourra se passer du « mythe chrétien » pour poursuivre son aventure historique, Jung pense

que celui-ci doit mourir dans sa configuration actuelle pour renaître dans une conscience élargie. Autrement dit, on ne pourra édifier en Occident une nouvelle spiritualité sans se passer du christianisme, mais ce dernier doit être refondé et reformulé : « Il faut que le mythe fasse l'objet d'un nouveau récit dans un nouveau langage spirituel, car le vin nouveau ne peut pas être mis aujourd'hui plus qu'à l'époque hellénistique dans de vieilles outres[11]. »

Parmi les nombreux remèdes qu'il propose (sans trop se faire d'illusions) pour régénérer en profondeur la religion chrétienne, Jung suggère à l'Église de réintégrer dans sa théologie les grands courants de pensée qu'elle a jadis combattus comme hérétiques : la gnose antique, l'alchimie médiévale, les grands mystiques apophatiques (Maître Eckhart, les béguines, Jakob Böhme, Angelus Silesius, Nicolas de Flue), qui ont vécu et exprimé dans un langage paradoxal une expérience puissante et immédiate du divin et qui mettent l'accent sur le Dieu intérieur. Malade de son extériorisation, c'est avant tout par un retour à l'expérience intérieure, qui implique une plongée dans la psyché inconsciente, que la spiritualité chrétienne pourra renaître de ses cendres et poursuivre sa mission salvifique. Comme le dit si bien Simone Pacot, l'heure de l'« évangélisation des profondeurs » est venue.

1. *Psychologie et religion*, La Fontaine de Pierre, 2019, p. 192.

2. *La Vie symbolique. Psychologie et vie religieuse*, Albin Michel, 1989, p. 119.

3. *Psychologie et religion*, *op. cit*., p. 109.

4. *Psychologie et alchimie*, Buchet-Chastel, 1970, p. 15.

5. *Ibid.*

6. *Psychologie et religion*, *op. cit*., p. 194.

7. Lettre du 30 avril 1952 au père Victor White, in *Le Divin dans l'homme*, Albin Michel, 1999, p. 438.

8. *« Ma vie ». Souvenirs, rêves et pensées*, Gallimard, Folio, 1991, p. 514.

9. *Psychologie et alchimie*, *op. cit*., p. 21-22.

10. John P. Dourley, *La Maladie du christianisme. L'apport de Jung à la foi*, Albin Michel, 2004, p. 90.

11. Lettre du 25 septembre 1957 au révérend David Cox, in *Le Divin dans l'homme*, *op. cit.*, p. 126.

4.
Sous le feu des critiques

« La psychologie de Jung constitue à la fois l'ultime validation de la religiosité humaine et sa plus éclatante critique[1] », écrit fort à propos John Dourley. C'est la raison pour laquelle, déjà du vivant de leur auteur, les écrits de Jung sur la religion lui ont mis presque tout le monde à dos. Les psychiatres et les psychanalystes freudiens le qualifient de « mystique » et dénient toute scientificité à ses travaux, tandis que les théologiens juifs et chrétiens lui reprochent d'offrir la vision élitiste d'une spiritualité purement individualiste et de réduire Dieu à la psychologie en affirmant que toutes les vérités métaphysiques sont d'abord et avant tout des phénomènes psychiques.

Réponses aux critiques des scientifiques

Jung se défend des premiers en leur retournant le compliment : ce sont eux qui font preuve de préjugés en refusant de reconnaître le caractère profondément religieux de la psyché humaine, puisque cela va à l'encontre de leurs convictions matérialistes et antireligieuses. À Andrew Eickhoff, auteur d'un essai sur *Freud et la religion*, qui lui envoie son manuscrit pour recueillir son avis, il répond : « L'attitude négative de Freud a constitué l'un des points conflictuels entre nous. Il était incapable d'admettre quelque chose qui dépassât l'horizon de son matérialisme scientifique, à propos de la foi juive ou chrétienne aussi bien que de toute autre. Je n'ai pas réussi à lui montrer que son point de vue était non scientifique, de l'ordre du préjugé, et que sa conception de la religion reposait sur des opinions préconçues[2]. » Et à un professeur d'université américaine qui lui reproche

de verser dans « l'occultisme » parce qu'il prend au sérieux « les fantasmes religieux » de ses patients, il répond : « Je ne parviens pas à comprendre pourquoi l'étude des fantasmes sexuels serait plus objective et plus scientifique que celle de n'importe quels autres fantasmes, les fantasmes religieux par exemple. Mais, bien sûr, les fantasmes sexuels ne peuvent être que vrais et réels alors que l'imaginaire religieux ne l'est pas, il est une erreur, il ne devrait pas exister et s'en occuper, c'est être très peu scientifique ! Une telle logique dépasse les bornes de mon entendement[3]. »

À ses interlocuteurs sceptiques, Jung ne cesse de rappeler qu'ils confondent croyance et expérience. Toute croyance peut être discutée, réfutée ou considérée comme illusoire, mais pas une expérience. Comme toute expérience, « l'expérience religieuse est absolue, affirme Jung. Elle est au sens propre indiscutable. On peut seulement dire qu'on n'a pas fait une telle expérience et l'interlocuteur répondra : "Je regrette, mais moi je l'ai faite." Et la discussion sera terminée. Peu importe ce que le monde pense de l'expérience religieuse ; celui qui l'a faite possède l'immense trésor d'une chose qui l'a comblé d'une source de vie, de signification et de beauté[4] ».

Jung doit, en fait, sans cesse lutter contre cette idée issue des Lumières selon laquelle les religions seraient nées de l'esprit humain conscient dans le but de manipuler les gens. Ainsi des esprits malins auraient-ils inventé des dieux et des dogmes pour mener les hommes par le bout du nez. Jung souligne la naïveté de cette thèse et rappelle qu'« à cette opinion s'oppose la réalité psychologique de la difficulté que l'on a à saisir intellectuellement les symboles religieux. Ils ne proviennent nullement de la raison, mais d'ailleurs. Du cœur, peut-être, mais en tout cas d'une couche psychique profonde, qui ressemble peu à la conscience, qui, elle, n'est que surface. Aussi les symboles religieux ont-ils toujours un caractère très marqué de "révélation", autrement dit, ce sont en général des produits spontanés de l'activité inconsciente de l'âme. Ils sont tout ce que l'on voudra, sauf

inventés par la pensée[5] ». Remarque qui ne contredit pas la possibilité (qui est une réalité historique) que des hommes et des institutions cherchent à manipuler les symboles religieux et la quête du sacré à des fins de pouvoir. Mais réduire la dimension religieuse à l'usage que les hommes en ont fait est une erreur répandue dans les esprits modernes, que Jung dénonce à juste titre.

Réponses aux critiques des théologiens

Outre ces critiques émanant des milieux psychanalytiques et scientifiques, Jung doit faire face à des attaques tout aussi virulentes de la part de croyants et de théologiens qui, choqués par ses thèses sur la religion, l'accusent de la réduire en la « psychologisant ». Comme je l'ai déjà évoqué, il répond à ces critiques en affirmant, d'une part, que rien ne peut échapper à la psyché humaine puisqu'elle est le siège de toute expérience, d'autre part, que cette affirmation ne signifie pas pour autant que l'objet de l'expérience spirituelle n'est que psychologique. Ce n'est pas, par exemple, parce que Dieu s'éprouve dans l'âme humaine qu'il ne pourrait exister en dehors d'elle. Sur cette question métaphysique, Jung reste agnostique : il ne sait pas.

Une autre critique, tout à fait défendable, concerne le caractère élitiste de sa compréhension de l'expérience religieuse comme fondée avant tout sur le numineux. Tout le monde n'a pas une nature mystique et n'est pas capable de vivre de telles expériences. Jung fait remarquer que c'est surtout à cause du caractère trop rationnel et extérieur de notre psyché occidentale que cette expérience intérieure du numineux nous est devenue plus difficile. Mais dans d'autres régions du monde, en Asie, en Afrique ou chez les Amérindiens, il a pu constater que ce n'était pas le cas. C'est la raison pour laquelle il est convaincu que l'exploration de la psychologie des profondeurs est un moyen moderne d'entrer à nouveau en contact avec les couches profondes de notre psyché, où résident les archétypes religieux.

Mais il reste lucide sur le fait que nombre d'individus, ayant peur de leur propre intériorité, préfèrent suivre des modèles extérieurs et se laisser guider par des institutions ou des sociétés secrètes : « La société secrète est un échelon intermédiaire sur le chemin de l'individuation : on confie encore à une organisation collective le soin de se laisser différencier par elle ; c'est-à-dire que l'on n'a pas encore discerné qu'à proprement parler c'est la tâche de l'individu, de se tenir sur ses propres pieds et d'être différent de tous les autres. Toutes les identités collectives, qu'elles soient appartenance à des organisations, professions de foi en faveur de tel ou tel *-isme*, etc., gênent et contrecarrent l'accomplissement de cette tâche. Ces identités collectives sont des béquilles pour des paralytiques, des boucliers pour anxieux, des canapés pour paresseux, des pouponnières pour irresponsables, mais tout autant des auberges pour des pauvres et des faibles, un havre protecteur pour ceux qui ont fait naufrage, le sein d'une famille pour les orphelins, un but glorieux et ardemment escompté pour ceux qui ont erré et qui sont déçus, et une terre promise pour les pèlerins harassés, et un troupeau et une clôture sûre pour brebis égarées, et une mère qui signifie nourriture et croissance[6]. »

C'est parce qu'il est bien conscient que peu d'individus peuvent aller seuls et avec leurs propres outils jusqu'au bout de leur quête spirituelle et d'accomplissement que Jung considère les organisations religieuses comme nécessaires, bien qu'il les critique. Et c'est pour cela, comme nous l'avons vu, qu'il renvoie nombre de ses patients vers leur communauté religieuse et la pratique de ses rites. Mais il a aussi, historiquement, ouvert une voie nouvelle qui a incité, à partir des années 1960, de nombreux chercheurs spirituels et individus en quête de sens, qui ne se retrouvaient plus dans les voies religieuses traditionnelles, à s'orienter vers l'expérience intérieure, aussi singulière et déstabilisante puisse-t-elle être. Il leur propose une spiritualité plus humaine et englobante, fondée sur les énergies du Soi, qui travaillent en vue d'une complétude : le processus d'individuation.

1. John P. Dourley, *La Maladie du christianisme. L'apport de Jung à la foi*, Albin Michel, 2004, p. 140.

2. Lettre du 7 mai 1956 à Andrew R. Eickhoff, in *Le Divin dans l'homme*, Albin Michel, 1999, p. 518.

3. Lettre du 6 octobre 1954 au professeur Calvin S. Hall, in *ibid.*, p. 107.

4. *Psychologie et religion*, La Fontaine de Pierre, 2019, p. 223-224.

5. *L'Énergétique psychique*, Georg, 1993, p. 224.

6. *« Ma vie ». Souvenirs, rêves et pensées*, Gallimard, Folio, 1991, p. 537-538.

II.
Le processus d’individuation

Processus d'individuation

Comme je le disais en introduction, la pensée de Jung est circulaire dans sa structure, d'où la difficulté de l'exposer de façon linéaire, au fil d'un plan présentant une continuité. On parle aujourd'hui de « pensée en

arborescence », conséquence d'une multitude de connexions neuronales dans le cerveau, que l'on rencontre souvent chez ceux qu'on appelle de nos jours les « hauts potentiels ». Jung possédait sans nul doute cette caractéristique : sa pensée se déployait dans plusieurs directions à la fois, chaque idée se divisant en sous-idées, encore et encore, la réflexion ne s'achevant jamais… Ce visionnaire n'a pas connu Internet et pourtant son cerveau semblait fonctionner à la manière d'un site Web, par liens hypertextes, cliquant de l'un à l'autre, ouvrant une nouvelle page, avant de revenir sur la précédente puis de repartir sur une autre, se déployant ainsi à l'infini. D'ailleurs, beaucoup des livres de Jung sont en réalité une juxtaposition de conférences qu'il a données et de lettres qu'il a écrites. Et ses ouvrages plus classiques ne sont pas des plus faciles à lire, passant d'une thématique à l'autre, sans forcément de liens directs.

Souhaitant exposer le processus d'individuation, sorte de clé pour la réalisation du Soi, qui condense les plus grandes idées de Jung, je cherchais comment faire au mieux pour en donner une vision claire. Après de longues heures de réflexion qui se révélèrent vaines m'est alors venue l'idée de dessiner un mandala, une forme familière à Jung (voir page 206). J'ai lâché prise, quitté mes habitudes pour adopter un autre mode de pensée, plus circulaire, que l'on rencontre plutôt en Orient. Comme je l'ai déjà évoqué, Jung était en effet très influencé par l'Asie, qui n'utilise pas les mêmes outils que nous pour penser et réfléchir. Au lieu de mots composés de lettres abstraites, les Asiatiques font appel à des signes imagés, les idéogrammes. Alors que la pensée occidentale est analytique et plutôt figée dans son mode de fonctionnement, la pensée orientale fait davantage appel à l'expérience et offre une certaine souplesse dans son cheminement. N'oublions pas non plus que Jung travaille avec de la matière psychique vivante, à partir d'expériences vécues et changeantes, qui ne se prêtent pas à la systématisation. Le processus d'individuation peut prendre différentes tournures, selon la situation et l'individu qui l'entreprend. Aussi le

cheminement peut-il s'effectuer à plusieurs niveaux et parfois même simultanément.

J'ai donc commencé à regrouper les grands concepts jungiens par catégories, en laissant mon intuition agir. J'ai dessiné, gommé, écrit, fléché… Et contre toute attente, la difficulté que je rencontrais pour faire un plan en partant du haut vers le bas avait disparu. Le système circulaire fonctionnait à merveille ! Fait signifiant, selon Jung, les mandalas naissent quand l'individu a besoin de s'engager dans une voie unifiante : « Comme l'expérience le montre, les mandalas apparaissent le plus souvent dans des situations de trouble, de désorientation et de perplexité. L'archétype que cette situation, par compensation, constelle représente un schéma ordonnateur qui vient en quelque sorte se poser au-dessus du chaos psychique, un peu comme le réticule d'une lunette de visée, comme un cercle divisé en quatre parties égales, ce qui aide chaque contenu à trouver sa place et contribue à maintenir dans leur cohésion, grâce au cercle qui délimite et qui protège, les éléments d'une totalité en danger de se perdre dans un vague indéterminé[1]. »

Le mandala apparaît ainsi comme une réponse au désordre. Il est un mouvement de l'extérieur vers l'intérieur, vers un centre autour duquel tout s'ordonne. Composé de plusieurs formes géométriques, il se divise en un dispositif symétrique du nombre quatre et de ses multiples. C'est donc sans surprise que je découvris que le mandala que je venais de tracer spontanément fonctionnait bien sous un mode quaternaire, cher à Jung ! Selon lui, la quadrature du cercle est une opération fondamentale pour activer le mouvement et passer de la transcendance au monde sensible, et inversement. Elle représente la force archétypique de la nature qui va permettre d'harmoniser la vie psychique de l'individu. Tous les éléments que j'avais notés pour établir le cheminement du processus d'individuation se sont logiquement regroupés par quatre, comme pour figurer les quatre

fonctions de l'esprit qui permettent d'appréhender le monde : pensée, sentiment, sensation, intuition.

C'est en « réfléchissant » à partir du centre que j'ai spontanément structuré le reste. Nous voici donc en présence d'une figure qui peut se lire selon différents angles pour aboutir toujours au même but, l'état central. Jung pensait d'ailleurs que pour arriver au Soi, le seul développement possible était circulaire, « circumambulatoire », et non linéaire : « Un développement univoque existe tout au plus au début ; après, tout n'est plus qu'indication vers le centre[2]. » Puissant support de méditation, la structure labyrinthique du mandala suggère ainsi un trajet psychologique logique : « Le mandala est la représentation et en même temps le support d'une concentration exclusive sur le centre, *alias* le Soi[3]. » Expression de tous les chemins menant vers le centre et donc de la marche vers le Soi, il est un remarquable outil d'introspection et de réflexion dans le travail thérapeutique, permettant un processus de croissance et de maturation.

Parce qu'il fallait bien faire un choix, j'ai positionné ce centre, le Soi, en début de partie pour amorcer le processus, mais on pourrait aussi lire ce chapitre à partir de la fin, ou de n'importe quel autre endroit. Le lecteur est ainsi invité à piocher là où son intuition le porte, selon sa personnalité et ses besoins du moment. Je traiterai dans un premier chapitre des archétypes, des images, des symboles et des mythes. Ce sont les *langages* que l'inconscient, et parfois même le conscient, utilise à travers une deuxième catégorie d'éléments regroupés sous le nom de *médiateurs* : les rêves, les synchronicités, l'imagination active et les rituels. Je terminerai par le *cheminement* proposé par Jung : passer de la *persona* au moi, apprivoiser son ombre, intégrer son *animus* et son *anima* et harmoniser les contraires. Là encore, il n'y a pas d'ordre, comme le confirment d'ailleurs souvent les disciples de Jung. Le tout est d'arriver au Soi, représentant la partie divine en nous, située symboliquement en notre centre. Plus qu'un travail

psychologique de développement personnel, le processus d'individuation est un cheminement spirituel.

C'est en 1916, dans *Les Sept Sermons aux morts*, qu'apparaît pour la première fois dans l'œuvre de Jung l'idée d'un processus d'individuation, le *principium individuationis*, qu'il définit comme le principe même de la créature humaine. « Les tendances naturelles de l'être vivant vont vers l'individualité et la lutte contre l'uniformité qui est primitive et dangereuse[4] », souligne-t-il. Pour lui, devenir un individu, c'est sortir du chaos de l'indifférencié, qui représente un grand péril. Par le processus d'individuation, il désigne le cheminement par lequel un être devient un « in-dividu psychologique, c'est-à-dire une unité autonome et indivisible, une totalité[5] », autrement dit un individu unique qui s'approche le plus possible de sa singularité. Le mot « processus » tire son origine du latin *procedere*, qui renvoie à une avancée, à une marche en avant. Et le mot « individuation », du latin *individus*, signifie « non divisé ». On pourrait ainsi traduire « processus d'individuation » par « réalisation de soi-même ». Pour Jung, « la voie de l'individuation signifie : tendre à devenir un être réellement individuel et dans la mesure où nous entendons par individualité la forme de notre unicité la plus intime, notre unicité dernière et irrévocable, il s'agit de la réalisation de son Soi dans ce qu'il y a de plus personnel et de plus rebelle à toute comparaison[6] ». Pour autant, l'individuation n'est pas de « l'individualisme », qui induit une attitude d'affirmation et de préférence de soi. Tout en restant fidèle à sa propre nature, l'individu engagé dans ce processus n'exclut ni l'autre ni l'univers ; bien au contraire, il les inclut et les accueille.

1. *Un mythe moderne*, Gallimard, 1963, p. 269.

2. *« Ma vie ». Souvenirs, rêves et pensées*, Gallimard, Folio, 1991, p. 315.

3. *Psychologie et religion*, La Fontaine de Pierre, 2019, p. 204.

4. *Les Sept Sermons aux morts*, in *Carl G. Jung*, L'Herne, 1984, p. 12.

5. *La Guérison psychologique*, Librairie de l'université Georg, 1953, p. 255.

6. *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, Gallimard, Idées, 1973, p. 131.

1.
Le Soi

Du moi au Soi

Le processus d'individuation est impulsé par le Soi qui est le centre organisateur d'où émane l'action régulatrice, par opposition au moi conscient, qui ne représente pas l'intégralité de la psyché puisqu'il exclut l'inconscient. Rappelons, en reprenant les mots mêmes de Jung, qu'« il faut entendre par moi l'élément complexe auquel se rapportent tous les contenus conscients. Il forme en quelque sorte le centre du champ de la conscience et, en tant que celui-ci embrasse la personnalité empirique, le "moi" est le sujet de tous les actes conscients personnels[1] ». Le moi n'est pas un concept, mais plutôt une réalité qui possède une relativement bonne connaissance d'elle-même. La connexion au moi est le préalable pour une découverte du Soi. Aussi, le degré de développement du Soi, qu'il faut considérer comme une sorte de guide intérieur, dépend de la bonne volonté du moi à en écouter les messages. Car c'est bien le moi qui illumine la totalité du système psychique pour le rendre conscient et faire émerger le Soi, image archétypique du centre de la personnalité, réunissant la somme de ses données conscientes et inconscientes. Cette personnalité profonde surgit du moi.

Une fois enclenché, ce processus d'individuation ne s'arrête à aucun moment, bien qu'il ne soit jamais acquis définitivement. Le Soi est une entité en perpétuelle mutation, en fonction des fluctuations du monde intérieur et extérieur. « La traversée des zones obscures et les rencontres émanant de l'inconscient personnel, l'ombre plus précisément, amèneront à des prises de conscience de plus en plus fréquentes et efficaces[2] », souligne

Carole Sédillot, la fine connaisseuse de la pensée jungienne. Cette évolution se vit à travers une succession de mutations, de passages, d'épreuves, de confrontations du conscient avec l'inconscient, confirmant par là même les relations entre le moi et le Soi. C'est l'histoire de toute une vie, qui se tisse à la fois en thérapie et hors thérapie. Car, comme le fait remarquer Jung, « on retrouve parfois de ces anciens patients après plusieurs années et ils vous font alors le récit souvent remarquable de leurs métamorphoses ultérieures au traitement[3] ».

Il faut savoir que, quel que soit le travail engagé par le moi pour explorer les foyers inconscients, le centre psychique du Soi ne deviendra que partiellement conscient. En somme, le moi existe et le Soi reste toujours en partie à découvrir. « Le Soi est une entité "sur-ordonnée" au moi, écrit Jung. Le Soi embrasse non seulement la psyché consciente, mais aussi la psyché inconsciente et constitue de ce fait pour ainsi dire une personnalité plus ample, que nous sommes aussi… Il n'y a pas lieu d'ailleurs de nourrir l'espoir d'atteindre jamais à une conscience approximative du Soi ; car, quelque considérables et étendus que soient les secteurs, les paysages de nous-mêmes dont nous puissions prendre conscience, il n'en subsistera pas moins une masse imprécise et une somme imprécisable d'inconscience qui, elle aussi, fait partie intégrante de la totalité du Soi[4]. » Il est une sorte d'idéal à atteindre donnant du sens au chemin parcouru.

La métaphore du centre

Si l'image de l'âme est concentrique, le processus d'individuation provoque un élargissement de celle-ci. « Par la réunion de ce qui est changeant, par l'ordonnance dans le chaos, l'unification des dysharmonies et la disposition autour d'un centre, donc par la limitation du multiple […], la conscience doit être à nouveau reliée à l'inconscient et l'homme inconscient à son centre qui est, en même temps, le centre du Tout[5] », selon

Jung. Ce centre constitué par la totalité de la psyché originelle, le Soi, est l'inventeur, l'organisateur et la source des images oniriques. C'est lorsque l'individu prend contact avec ce point vital que la transformation s'opère, en faisant des allers-retours du centre vers l'extérieur et de l'extérieur vers le centre. Ce ballet représente en quelque sorte le mouvement de la vie psychique de l'individu.

Selon Jung, les êtres humains ont toujours eu connaissance de l'existence d'un tel centre par l'intuition[6]. D'ailleurs, le terme « Soi » n'est pas nouveau et, comme je l'ai déjà évoqué, il a été emprunté par le psychiatre aux textes indiens des *Upanishads*. Il équivaut sensiblement au mot sanskrit *atman*. Souffle, principe essentiel de vie, âme, essence en sont synonymes. L'*atman* désigne l'individu dans sa vérité profonde, subtile et spirituelle, dont le moi n'est qu'une enveloppe, une cristallisation. On peut considérer le Soi comme un guide intérieur, distinct de la personnalité consciente, qu'on ne peut saisir que ponctuellement et qui reste toujours à découvrir puisqu'il est une valeur inconsciente. Parfois, Jung compare aussi le Soi au *purusha*, renvoyant à la pure conscience originelle, divine, immuable selon les *Samkhya karika*, texte sanskrit de philosophie indienne datant de 350-450 de notre ère. Quelles que soient les traditions, il reste très difficile à définir puisqu'il est « au-delà » du moi conscient.

Le Soi est le foyer d'où jaillissent les archétypes et les symboles, qui constituent la voie royale pour accéder aux notions de totalité et de centre. D'ailleurs, le concept de Soi est rarement personnifié, mais plus souvent représenté par des symboles faisant sens, comme celui du cercle. Contenant à la fois l'inconscient personnel et l'inconscient collectif, le Soi est le centre de la personnalité qui, par définition, ne cesse de changer. Plus que de chercher à le définir, il s'agit de le vivre à travers le processus d'individuation. Comme le dit Jung, en se référant au Grand Œuvre des alchimistes, « c'est bien l'expérience vécue, et non les livres, qui conduit à la compréhension[7] ».

Ce processus de croissance psychique, presque invisible, lent mais ininterrompu, s'impose tout naturellement à l'individu. Il ne vient pas d'un effort conscient de la volonté, il se réalise de façon spontanée et inconsciente à un moment donné de l'existence. Il naît d'un besoin profond de sens ou de changement de sens, à la suite de souffrances. Ce qui correspond bien souvent à la crise existentielle du milieu de vie. Pour Jung, le but de la première partie de vie est tout naturellement de s'établir dans le monde, de gagner de l'argent et d'élever ses enfants. Dans la seconde partie de vie, les valeurs de la jeunesse ont besoin d'être réévaluées, en intégrant des aspects peu développés de la personnalité, voire opposés à ceux qui étaient jusqu'alors mis en avant. Ce moment peut être déclenché aussi par un grand bouleversement social, sanitaire ou politique (une guerre, une catastrophe naturelle ou encore une épidémie, comme c'est le cas, par exemple, en ce moment avec la Covid-19).

Jung est convaincu que l'organisme psychique a pour finalité de s'autoréaliser, de s'orienter vers la complétude. Mais cette tendance naturelle n'empêche pas l'individu de participer consciemment à son développement intérieur et d'intervenir sur le processus s'il le souhaite. Trois grandes phases sont à identifier. Dans un premier temps, on voit s'établir un élargissement de la conscience car plusieurs contenus inconscients deviennent conscients. Dans un deuxième temps, l'influence dominante et excessive de l'inconscient sur le conscient perd peu à peu de sa force. Enfin, tous ces éléments combinés permettent une modification de la personnalité. Le processus d'individuation est ainsi réalisé.

Il s'agit de mourir à un certain état pour renaître à un nouvel état, plus évolué, plus conscient. Relier le moi au Soi est une démarche personnelle délicate, qui demande une énergie considérable, le Soi obligeant sans cesse le moi à se dépasser à travers de nouvelles prises de conscience. Jung incite à la prudence ceux qui s'engagent dans cette démarche, car cette

assimilation peut aussi créer une inflation du moi et mener à la catastrophe psychique. Pour que le processus d'individuation soit réussi, il est important de respecter trois conditions. Premièrement, le moi doit rester bien ancré dans le monde conscient. Deuxièmement, le Soi ne doit pas être complètement assimilé au moi. Troisièmement, le moi ne doit pas se confondre avec le Soi. Car prendre conscience des valeurs du moi ne signifie pas pour autant que l'on a atteint le Soi. Il faut habiter son moi et cheminer vers le Soi, en veillant à ne pas les confondre.

En réalité, c'est la partie émergée du Soi qui offre le véritable sens. L'accomplissement de son Soi propre est d'ailleurs le sens de la vie elle-même. Parallèlement, le moi s'éclaire à la lumière du Soi. La psychologie des profondeurs vise cette individuation, qui implique, rappelons-le, la confrontation entre le conscient et l'inconscient. Pour Jung, « plus les contenus de l'inconscient assimilés au moi sont nombreux et remplis de sens, plus le moi s'approche du Soi, bien que cette approximation ne puisse jamais être achevée[8] ». Il s'agit de tendre vers. Il compare cette exploration de l'inconscient à l'antique et intemporelle voie initiatique des alchimistes et de leur pierre philosophale[9]. Toute l'œuvre de Jung est articulée autour de cette quête de sens.

« En définitive, toute vie est la réalisation d'un tout, c'est-à-dire d'un Soi, raison pour laquelle cette réalisation peut être appelée individuation, résume Jung. Car toute vie est liée à des porteurs et à des réalisateurs individuels et est absolument inconcevable sans eux. Mais chaque porteur reçoit aussi une destinée et une spécificité qui lui sont propres, et ce n'est que leur réalisation qui confère un sens à leur existence. Il est un fait que "le sens" pourrait souvent être nommé "non-sens" mais il y a une certaine incommensurabilité entre le mystère de l'existence et l'esprit humain. "Sens" et "non-sens" sont des interprétations forgées par l'homme et dont le but est de nous donner une orientation suffisamment valable[10]. »

Comme nous l'avons vu précédemment, le mot « numineux » a été emprunté par Jung au théologien Rudolf Otto, qui le définit à la fois comme énergie et sentiment. Marquant l'impact, en l'âme, de la relation avec la transcendance, « l'expérience numineuse » engendre la communion ou la complétude parfaite. Elle se reconnaît par le fait qu'elle implique la totalité de l'âme. L'âme est un système en équilibre entre les deux pôles du moi et du Soi, et, pour Jung, le centre de l'âme est le lieu de rencontre avec le divin : « L'âme doit posséder en elle-même une faculté de relation, c'est-à-dire une correspondance avec l'essence de Dieu ; autrement, jamais aucun rapport ne pourrait s'établir. Cette correspondance, en termes psychologiques, c'est l'archétype de l'image de Dieu[11]. »

Le processus d'individuation est une façon d'expérimenter le divin à l'intérieur de nous : « Les expériences psychologiques dans lesquelles se manifeste de façon vivante la totalité psychique expriment en même temps l'idée et la présence d'un Dieu[12]. » Lorsque Jung affirme que les impulsions que nous découvrons en nous doivent être comprises comme « volonté de Dieu », il entend qu'elles doivent être considérées comme des données absolues. Par « Dieu », il désigne alors la force qui s'approche de l'homme et le détermine de l'extérieur, comme la providence ou le destin[13].

Dans *Aiôn, études sur la phénoménologie du Soi*, Jung cite la phrase de Clément d'Alexandrie dans le *Pédagogue* (III, I) : « Si un homme se connaît lui-même, alors il connaîtra Dieu. » L'unicité de sa personnalité, en unissant à la fois les mondes collectif et individuel et les mondes inconscient et conscient, lui permettra d'accéder aux vérités essentielles. Le Soi ou le sentiment de totalité fait ressembler l'individu à Dieu, ou tout du moins le fait s'en rapprocher. Mais à aucun moment Jung ne confond l'individu avec Dieu. « Le "Soi" ne prend absolument jamais la place de Dieu, mais il se peut qu'il soit un vaisseau pour la grâce divine[14]. » Au cours de l'expérience numineuse, l'homme éprouve la puissance de

l'inconscient collectif et rencontre l'archétype de Dieu[15] au sens général pour effectuer la réalisation de sa totalité, donc du Soi. *« L'individuation, c'est la vie en Dieu*[16] *»*, écrit Jung qui souligne encore : « L'abandon à Dieu est une aventure formidable et aussi "simple" que toute situation que l'homme ne peut plus contrôler. […] Une expérience de ce genre est toujours numineuse, parce qu'elle réunit tous les aspects de la totalité[17]. » Pour autant, est-ce que le Soi est transcendance ou immanence divine ? Jung ne le sait pas, ne tranche jamais et laisse la possibilité à chacun de se faire son opinion, selon ses propres références, à une religion ou non.

L'expérience du Soi est presque toujours associée à un sentiment d'intemporalité, d'éternité ou d'immortalité. Comme l'avance Jung, notre totalité psychique s'étend bien au-delà des limites de l'espace et du temps[18]. Infinie ou éternelle, elle rejoint le plein ou le vide, qu'il qualifie de *pleroma* dans *Les Sept Sermons aux morts* : « Nous sommes […] le *pleroma* lui-même puisque nous sommes partie intégrante de l'infini et de l'éternité. Mais de cela, nous n'avons aucune part puisque nous sommes infiniment éloignés du *pleroma* ; non pas spirituellement mais dans notre essence même puisque nous sommes distincts de lui en tant que *creatura* limitée dans le temps et dans l'espace. Le *pleroma* est cependant aussi en nous puisque nous en sommes des parties[19]. »

Au moment où l'homme actualise son individuation, il atteint l'universel. Proche de l'état de complétude, il se sent relié au cosmos.

1. *Aiôn. Études sur la phénoménologie du Soi*, Albin Michel, 1983, p. 15.

2. Carole Sédillot, *Jung, explorateur de l'esprit*, Dervy, 2018, p. 229.

3. *Psychologie et alchimie*, Buchet-Chastel, 1970, p. 5.

4. *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, Gallimard, Idées, 1973, p. 140.

5. *Les Racines de la conscience*, Buchet-Chastel, 1971, p. 121.

6. *La Vie symbolique. Psychologie et vie religieuse*, Albin Michel, 1989, p. 161.

7. *Psychologie et alchimie*, *op. cit.*, p. 608.

8. *Aiôn*, *op. cit*., p. 37.

9. *Le Divin dans l'homme*, Albin Michel, 1999, p. 24.

10. *Psychologie et alchimie*, *op. cit*., p. 291-292.

11. *Ibid*., p. 336.

12. Cité dans Ysé Tardan-Masquelier, *Jung et la question du sacré*, Albin Michel, 1998, p. 150.

13. *Aiôn*, *op. cit*., p. 41-42.

14. Lettre du 22 septembre 1944 à H. Irminger, in *Le Divin dans l'homme*, *op. cit*., p. 74.

15. Voir *infra*, chapitre « Les langages », p. 231-234.

16. *La Vie symbolique*, *op. cit.*, p. 176-177.

17. *Ibid*., p. 139.

18. *Ibid*., p. 155.

19. *Les Sept Sermons aux morts*, in *Carl G. Jung*, L'Herne, 1984, p. 9.

2.
Les langages

Au-delà des mots, c'est par l'intermédiaire d'autres outils de langage, tels que les symboles, que le processus d'individuation peut se faire. Ces symboles sont présents dans les archétypes et dans toutes ces images primordiales présentes dans les mythes et les récits que l'être humain contacte à travers le dialogue entre son conscient et son inconscient. Il est fréquent de mélanger un peu toutes ces notions (symboles, archétypes, images, mythes) qui, malgré des points de jonction, recèlent toutes une existence propre et des subtilités dans leur définition. Jung lui-même a évolué dans l'emploi et la compréhension de ces termes, ce qui a provoqué de nombreuses erreurs d'interprétation. Un archétype est une forme typique de conception, commune à la structure psychique de tous les hommes, prenant parfois appui sur une image ou un mythe, tout comme un symbole peut aussi être une image mais pas seulement… À propos des archétypes, Jung ne manque d'ailleurs pas de relever leur caractère insaisissable par les mots : « Je me rends compte qu'il est difficile de saisir ce concept [des archétypes] car j'essaie de décrire avec des mots quelque chose qui, par nature, n'est pas susceptible d'une définition précise[1]. » Si nous sommes bien obligés d'utiliser des mots pour définir symboles, archétypes et images, Jung nous rappelle qu'ils sont insuffisants, seulement complémentaires, car la compréhension de ces notions passe avant tout par l'expérience vécue. Il paraît donc important de faire le point sur l'ensemble de ces outils, formes de langage qui prennent naissance entre nature et culture.

Les symboles

Le mot « symbole » provient du grec *symbolon*, dérivé du verbe *symballein* signifiant « assembler », « mettre ensemble », « réunir ». Un symbole peut être un mot, une image, un objet, un être vivant, un événement, une couleur ou bien encore une pensée qui représente « quelque chose » d'autre, par association, ressemblance ou convention et qui, donc, est « au-delà ». Ce « quelque chose » devient symbole lorsqu'il y a projection de l'imaginaire sur le réel, mais aussi à partir du moment où son sens premier et immédiat est dévié et interprété d'une manière différente par un individu ou un collectif. Un symbole se dévoile toujours dans le regard d'un tiers qui va l'identifier. Il contient une charge émotionnelle particulière propre à ce dernier et se reconnaît à cela. Non généralisable, il a donc une valeur subjective et forcément unique, alors même qu'il est doté de sens multiples et inépuisables. Par exemple, le drapeau d'une nation est un symbole qui revêt un sens particulier pour celle-ci.

Tel que Jung le conçoit, le concept de symbole n'a rien de commun avec la notion de signe : en permettant d'élargir le sens, le symbole renvoie à une autre réalité que lui-même. Relevant de l'abstraction, il implique quelque chose de vague, d'inconnu, de mystérieux, voire de caché pour l'individu. Image visible de l'invisible, le symbole représente un concept ou une idée que l'individu ne peut définir ou comprendre pleinement par sa raison mais qui parle à son inconscient. En somme, le symbole est une représentation qui fait sens. La religion, la philosophie, l'alchimie utilisent les symboles, l'art également. Comme nous le verrons, ils apparaissent dans les rêves, les synchronicités, les imaginations actives (que l'on pourrait comparer à des méditations guidées) et les rituels.

Quel rôle jouent les symboles ? Langage d'images et d'émotions, ils donnent de la valeur aux mots, aux objets et aux personnes. Il faut tenir compte de leur valeur affective et donc de leur réalité bien vivante dans la psyché de l'individu qui les contacte. L'être humain est un grand créateur de symboles, car l'utilisation de ses sens et de sa raison limite sa perception du

monde. « Un symbole est pour moi l'*expression sensible d'une expérience intérieure intensément vécue*[2] », précise Jung. Il est aussi l'expression de l'enrichissement de la conscience par l'expérience vécue. Le symbole se vit et active tout naturellement le processus d'évolution.

Jung explique que les symboles n'émanent ni du seul conscient ni du seul inconscient, mais d'un égal concours des deux. En établissant des correspondances entre conscient et inconscient, ils sont d'excellents médiateurs et traducteurs pour une meilleure compréhension de soi. « Le symbole est cette parole qui sort par la bouche, qu'on ne prononce pas, mais qui remonte des profondeurs du Soi comme une parole de force et de détresse et qui se pose sur la langue inopinément[3] », indique Jung. En cela, les symboles constituent une énergie puissante dans laquelle le moi peut puiser pour s'acheminer vers le Soi. Ils sont des révélateurs fiables de l'état de l'âme et de son évolution. À travers eux, c'est l'âme qui s'autoreprésente.

Non seulement les symboles révèlent, mais ils unifient aussi, permettant ainsi de supporter la réalité angoissante du monde. Morceaux d'une unité brisée, les symboles sont le reflet d'une situation problématique qui n'est pas encore appréhendée par la conscience. Ils activent une énergie primitive souvent refoulée leur permettant de rétablir des équilibres perturbés. Sorte de traits d'union entre le moi et le Soi, ils sont des tentatives naturelles pour réconcilier et réunir les oppositions caractéristiques de la psyché. C'est par eux que les contenus de l'inconscient peuvent être assimilés par le conscient. En quelque sorte, le symbole tel que Jung le présente réunit ce qui est séparé et permet de recontacter une totalité ou de retrouver une unité. Et en cela, il est un outil précieux pour activer le processus d'individuation.

Il existe des symboles apportés par la nature et d'autres par la culture, même si l'une et l'autre s'entremêlent souvent et que la culture façonne la nature. En tous les cas, il y a des symboles éternels que l'École de

psychologie analytique de Jung a réhabilités. Ceux-ci appartiennent à cet héritage commun transmis par la psyché humaine que le psychiatre nomme l'« inconscient collectif ». Autrement dit, l'inconscient collectif parle à la conscience par le biais de ces symboles. On peut citer le soleil, la lune, le carré, le cercle, etc. Chacun de ces symboles a un sens hérité de cet inconscient collectif. En somme, une énergie pure prend forme ou sens dans un symbole qui s'exprime par une image, qui, si elle est largement partagée, participe à l'inconscient collectif. Et quand le sens de ce symbole est universel, celui-ci devient un archétype, mais nous y reviendrons.

Pour bien comprendre les symboles, il convient d'analyser les analogies entre les anciens mythes et l'histoire de l'homme moderne. Parfois, certains symboles anciens, pas tout à fait morts, cherchent à renaître sous d'autres formes. « De nos jours les animaux, les dragons et autres êtres vivants sont volontiers remplacés par des trains, des locomotives, des vélos, des avions et d'autres objets artificiels de cette espèce[4] », souligne Jung, car l'homme s'est considérablement éloigné de la nature. Pour être considéré comme tel, le symbole doit contenir une part de mystère : « Tant qu'un symbole est vivant, il est la meilleure expression possible d'un fait ; il n'est vivant que tant qu'il est gros de signification. Que cette signification se fasse jour, autrement dit que l'on découvre l'expression qui formulera le mieux la chose cherchée, attendue ou pressentie, alors le symbole est mort : il n'a plus qu'une valeur historique[5]. » Dès lors que le symbole est mort, il redevient simple signe.

Comme nous l'avons vu, le symbole du centre renvoie à la réalisation du Soi dans de nombreuses cultures. Il annonce également le caractère numineux ou le mystère d'une vie divine à venir. Mais il peut encore renvoyer à l'horloge du monde[6] ou à la roue du zodiaque. Le Christ est aussi un symbole du Soi. Autres exemples de symboles : celui du feu qui renvoie à la vie ou celui de la croix qui revêt plusieurs significations selon les traditions. Parmi les autres symboles chrétiens, on trouve le pain et le

vin, qui évoquent le corps et le sang du Christ. Aussi, dans la tradition yogique, les sept chakras sont-ils des points physiologiques qui ont chacun une valeur symbolique différente. « Ils incarnent des faits psychologiques particulièrement complexes que nous ne pouvons exprimer qu'en images. En conséquence, les chakras sont pour nous d'une grande valeur puisqu'ils visent réellement à fonder une théorie symbolique de la psyché[7] », explique Jung. Il compare également le symbolisme des textes alchimiques avec celui du processus d'individuation. Pour Jung, la psyché est une chose tellement vaste, complexe et riche que nous avons besoin des symboles pour nous la représenter et en saisir le sens. Cependant, il précise bien que leur création échappe complètement à notre volonté, ils émergent spontanément grâce à notre intuition : « Les symboles sont des produits naturels et spontanés. Aucun génie n'a jamais pris une plume ou un pinceau en se disant : maintenant je vais inventer un symbole[8]. »

Je conclurai cette question du symbole avec ces mots si forts de Jung : « Avoir le sentiment de mener une vie symbolique, d'être un acteur du drame divin, donne à l'être humain la paix intérieure. C'est la seule chose qui puisse donner un sens à la vie humaine[9]. » Les symboles sont compris comme l'expression des rythmes et des mouvements les plus profonds de la vie psychique et spirituelle. D'un côté, ils produisent une image dans la conscience, de l'autre, ils sont les révélateurs de l'inconscient collectif et renvoient à un archétype. Énergie pure, ils donnent lieu à la révélation de quelque chose de caché et de fortement numineux. Ils participent au processus d'individuation et peuvent être considérés comme une passerelle entre l'homme et le divin.

Les archétypes

Les termes latin *archetypum* et grec *arkhetupon* expriment un modèle général représentatif. En 1919, Jung va plus loin en se réappropriant le terme, dans le cadre de ses recherches sur l'inconscient collectif : « La

notion d'archétype dérive de l'observation, souvent répétée, que les mythes et les contes de la littérature universelle renferment les *thèmes* bien définis qui reparaissent partout et toujours[10]. » Présents à travers les mythologies, les religions, les légendes et autres récits traditionnels, qui contiennent des thèmes et des images symboliques, les archétypes font partie d'un héritage collectif et individuel. Jung ajoute que ces mêmes thèmes se retrouvent dans les fantaisies, les rêves et les idées délirantes que les individus ont encore de nos jours. Parmi les archétypes les plus répandus, on trouve ceux du héros, du vieux sage, de la mère divine, du dragon, de la sorcière, du trésor, etc.

Toutefois, au fil de sa réflexion et de son œuvre, Jung va évoluer et proposer une distinction importante entre l'archétype – invisible – et son phénomène dans le monde intérieur, la représentation archétypique : « Ce sont ces images et ces correspondances typiques que j'appelle représentations archétypiques. […] Elles ont leur origine dans l'archétype qui, en lui-même, échappe à la représentation, forme préexistante et inconsciente qui semble faire partie de la structure héritée de la psyché et peut, par conséquent, se manifester partout et en tout temps[11]. » Cette précision, assez tardive dans l'œuvre de Jung, permet de distinguer le caractère universel de l'archétype de son expression culturelle ou individuelle. Par exemple, Dieu est un archétype universel qui s'exprime de manière différente comme représentation archétypique selon les peuples et les individus : Yahvé chez les juifs, la Sainte Trinité chez les chrétiens, Allah chez les musulmans, le Brahman dans l'hindouisme, le Logos des stoïciens, etc.

Chacune de ces images exprime une conception culturelle particulière d'un archétype universel qui, en tant que tel, est vide de représentation. De même, l'archétype universel du vieux sage, qui possède un savoir suprême et distille ses précieux conseils à ses disciples, se manifeste à travers de nombreuses représentations dans la culture contemporaine : Yoda, le grand

maître de l'ordre Jedi, dans *Star Wars*, Maître Po dans la série télévisée *Kung Fu*, Pai Mei dans *Kill Bill*, Mestre Aemon dans *Game of Thrones*, etc. Il convient donc de ne pas qualifier d'archétypes ces représentations conscientes. Jung avait déjà saisi cette confusion, qui deviendra monnaie courante : « Je retrouve toujours ce malentendu qui présente l'archétype comme ayant un contenu déterminé ; en d'autres termes, on en fait une sorte de "représentation" inconsciente. […] Il est donc nécessaire de préciser que les archétypes n'ont pas de contenu déterminé ; ils ne sont déterminés que dans leur forme et encore à un degré très limité. Une image primordiale n'a un contenu déterminé qu'à partir du moment où elle est devenue consciente et est, par conséquent, emplie du matériel de l'expérience consciente. […] L'archétype en lui-même est vide[12]. »

Pour bien comprendre, on pourrait comparer les archétypes à des « motifs vides » ou à des « toiles de fond » qui peuvent prendre diverses formes lorsqu'ils passent de l'inconscient collectif à la conscience. Jung les définit encore comme des « centres énergétiques » relativement délimitables de l'inconscient collectif, qui donnent lieu à plusieurs possibilités de représentation. Il n'y a pas de figure définie des archétypes. Ils sont des cadres vides qui commencent à vivre dès lors qu'ils sont touchés par une énergie psychique et qui vont évoluer selon les époques, les cultures et les modes de vie. Si l'archétype est un cadre vide, il peut se remplir d'images collectives et de symboles anciens pour exprimer une problématique individuelle. D'après Jung, « 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*[13] ».

Les archétypes sont des structures mentales innées qui sous-tendent la conscience mais qui lui préexistent. « Ils sont des dispositions héréditaires irreprésentables ou des virtualités structurelles de l'inconscient qui se manifestent dans l'expérience[14] », explique Marie-Louise von Franz. Présents dans l'inconscient de l'homme depuis l'origine, ils sont des

modèles d'action et de comportement qui figurent son architecture mentale de base. « Il y a de bonnes raisons de supposer que les archétypes sont des images inconscientes des instincts eux-mêmes, en d'autres mots qu'ils représentent des modèles de comportements instinctifs[15] », précise Jung. Ils ont un rôle de formes structurales du fondement instinctif de la conscience. À l'origine des représentations collectives, ils n'en sont que les simples motifs non définis, autrement dit vides de représentation. Leur équivalent dans le yoga de la Kundalinî pourrait être les *samskâra*, qualités préexistantes des choses à venir et facteurs déterminants inconscients[16].

Les échanges que Jung aura avec le physicien Wolfgang Pauli le conduiront à évoquer la possibilité selon laquelle la nature des archétypes ne soit pas uniquement psychique. Ils seraient de nature « psychoïde » (mi-physique, mi-psychique). Ainsi, dans une lettre qu'il adresse à Pauli le 23 octobre 1953, écrit-il : « Les archétypes psychoïdes font partie de la substance du psychisme. L'archétype possède empiriquement la propriété de se manifester de façon non seulement psychique et subjective, mais aussi physique et objective, c'est-à-dire qu'on peut éventuellement démontrer son existence à travers un événement intérieur et psychique et en même temps extérieur et physique. Je vois dans ce phénomène un signe de l'identité des matrices physiques et psychiques[17]. »

C'est par sa « numinosité » ou son énergie psychique que l'archétype devient suffisamment dynamique pour avoir des conséquences sur la psyché de l'individu. En effet, l'émotion du caractère numineux de l'expérience provoque un abaissement partiel du niveau du mental permettant à des contenus psychiques inattendus de s'exprimer et de se libérer. Par exemple, une personne anxieuse qui fait un rêve puissant dans lequel elle ressent qu'un vieux sage ou un être lumineux prend soin d'elle se réveillera apaisée et pleine de confiance. Ces expériences originelles que l'on pourrait qualifier de « sacrées » donnent ainsi très souvent accès à des « vérités » profondes. Pour autant, Jung précise qu'il lui importe peu de savoir si

l'archétype est vrai : « Je sais seulement qu'il vit et que ce n'est pas moi qui l'ai fait[18]. » C'est dans le domaine du sentiment religieux que les archétypes sont le plus actifs, remarque-t-il encore. « Quand nous appliquons à "Dieu" la dénomination d'"archétype", nous n'exprimons rien sur sa nature propre. Mais ce faisant, nous reconnaissons que "Dieu" est inscrit dans cette partie de notre âme préexistante à notre conscience et qu'il ne peut nullement passer pour une invention de celle-ci[19]. »

Les mythes

Parmi les contenus de la conscience collective d'un peuple, il y a les mythes, les contes et autres légendes populaires. Au contraire des archétypes vides de représentation et particulièrement difficiles à définir avec des mots, ces récits (*muthos* en grec) sont riches d'images, de mots et de symboles, principalement autour des dieux et des héros. Si l'archétype est la trame de l'histoire, le mythe en est le contenu. En dévoilant des éléments de l'ordre du primitif, le mythe nous fait plonger aux origines du monde et de l'humanité. Il relate un point de vue ethnique et culturel lié à une civilisation et une époque particulières. Il n'a évidemment plus pour les hommes d'aujourd'hui la signification qu'il avait pour ceux du passé. Au fil de l'histoire, les mythes ne cessent de subir des évolutions. De nouvelles formes surgissent. Certaines de ces productions transmises font parfois l'objet d'une élaboration artistique à travers un texte, un tableau, une chanson, et plus récemment un film.

Le film *Matrix*, par exemple, est une allégorie de la caverne de Platon où le monde comporte deux niveaux de réalité : le monde sensible et le monde intelligible. En effet, ceux qui vivent au sein de la Matrice n'ont jamais vu le monde réel qui existe au-delà de leur perception. À l'arrière-plan se profile l'idée d'êtres élus. Le projet de Neo, personnage christique, est de détruire le monde de l'illusion. Dans *Matrix*, le mythe de Frankenstein lui aussi intervient pleinement : le progrès technologique est

en train de dépasser l'homme et les machines pourraient devenir leurs bourreaux.

Fruits de l'imagination collective, ces mythes, légendes ou contes populaires s'inscrivent dans une tradition où ils ont une fonction utile : ils participent à la cohésion du groupe et à la communication entre les individus. Ils servent à des sociétés entières à affirmer leur identité, tout en permettant à l'individu de s'affirmer dans sa personnalité propre. Ils participent à son enracinement, sans quoi il serait en perte de repères et s'isolerait du groupe. Tous ces récits représentent incontestablement un pont entre le collectif et l'individuel. Nombreux sont ceux qui représentent la renaissance, la fécondité, le passage à la maturité, le courage, le sacrifice… Les récits mythologiques pensent les manques et les faiblesses de l'être humain, tout comme les contes de fées révèlent les parts sombres d'un héros censé les surmonter. La dramatisation permet à une partie inconsciente, par projection, d'émerger à la surface du conscient et nous amène à nous y confronter.

Prenons justement l'exemple du mythe du héros d'essence semi-divine. D'origine grecque *(hêrôs)*, il revêt toutefois une forme universelle, malgré des divergences selon les époques et les régions du monde. Le détail de son contenu diffère dans la mythologie grecque, la mythologie romaine, la culture extrême-orientale ou encore dans les tribus africaines. Pour autant, l'histoire se répète inlassablement dans une structure et une chronologie qui, elles, ne varient pas : la naissance miraculeuse mais obscure du héros, son ascension au pouvoir, son triomphe des forces du mal, sa défaillance face à l'orgueil, son déclin prématuré à la suite d'une trahison, son sacrifice jusqu'à sa mort symbolique qui marque l'avènement de la maturité[20]. Pour Jung, ce mythe exprime la vie de l'individu qui aspire à l'indépendance et cherche à s'affranchir de sa mère. Véritable parcours initiatique, ce récit est porteur de sens tant pour l'individu que pour la société tout entière. Le

héros apparaît comme une représentation symbolique d'une force supérieure qui transcende la psyché humaine.

Pour que ces récits produisent un effet éclairant, il est important qu'ils soient filtrés par le tamis d'une interprétation psychologique. Celle-ci ne doit pas être qu'intellectuelle, il faut aussi qu'elle se fonde sur la tonalité affective qu'exerce le récit mythologique sur le sujet ou le patient. Un mythe n'est jamais raconté deux fois de la même manière et il en existe autant d'interprétations que de chemins à fournir au conscient. Il est une histoire en mouvement, non figée, qui s'adapte dans sa forme et qui explique le monde sans véritable souci de cohérence. Comme le rêve, le mythe semble avoir pour rôle de nous relier à la préhistoire de l'humanité, jusqu'aux instincts les plus primitifs, selon Jung[21]. Le mythe permet de structurer et de faire remonter à la conscience ce qui sinon resterait au stade de pressentiment. En cela, il représente un formidable pont entre conscient et inconscient.

Jung parvient à trouver la clé de lecture de la mythologie antique dans les synchronicités, qui nous donnent un accès immédiat aux archétypes. Les civilisations antiques avaient maintenu un lien direct avec l'univers par l'intermédiaire des mythes. Transmis de génération en génération, ils étaient en quelque sorte « l'enregistrement » de ce que les hommes de l'époque percevaient dans leur psychisme subjectif. L'utilisation des symboles leur permettait de s'interroger sur leur destin et d'accéder à des vérités profondes et cachées. À propos des mythes, l'astrophysicien italien Massimo Teodorani va plus loin quand il précise : « Ce sont les portails de l'inconscient collectif, et pouvoir se relier à eux à travers des événements synchrones et des rêves permet à chaque individu de rééquilibrer sa santé psychique et par conséquent sa santé physique[22]. »

Un mythe recèle en effet une valeur thérapeutique indéniable. Les dieux et les héros d'autrefois représentent en réalité les névroses d'aujourd'hui. « Le mythe est une tentative de l'inconscient pour sauvegarder la

conscience d'une régression qui la menace. Il a une valeur thérapeutique parce qu'il donne une expression adéquate au dynamisme sur lequel repose la complexité individuelle. En cela, il n'est pas une suite, explicable causalement, d'un complexe personnel, mais, au contraire, l'expression de mécanismes archétypiques antérieurs au développement de la conscience individuelle[23] », précise Jung. Le mythe invite à découvrir ce qui existe déjà dans l'être humain. Il a une mission révélatrice.

Pour Jung, les mythes ne peuvent être saisis par l'intellectualisation : mieux vaut embrasser directement leur caractère numineux. « On peut tout savoir des saints, des sages, des prophètes, des déesses mères adorés à travers le monde : tant qu'on les considère comme de simples images, dont on n'a jamais éprouvé le pouvoir numineux, on parle comme en rêve sans savoir de quoi l'on parle. Les mots que l'on utilisera seront vides et sans valeur[24]. » Le mythe et son archétype ne peuvent se faire enfermer dans des analyses mentales utilisant les mots seuls car ils recèlent une dimension sacrée, du latin *sacer*, « ce qui ne peut être touché » ; ils resteront toujours un mystère.

Les images

Autre outil utile au processus d'individuation : l'image ou l'*imago*, notion d'origine latine employée par Jung dès 1911. Dans son sens premier, une image est une représentation visuelle ou mentale d'un objet, d'un être vivant ou d'un concept. Elle peut entretenir une ressemblance directe avec son modèle ou au contraire faire appel à l'imagination du sujet qui en est l'auteur et ainsi revêtir une dimension symbolique. Les images sont antérieures aux mots qui induiront la parole. Il faudra des millénaires pour faire le lien entre les images et les sons, ce qui créera des codifications permettant l'élaboration mentale et le langage humain. Les premières écritures utiliseront les images pour former les hiéroglyphes en Égypte.

Aujourd'hui encore, les images sont utilisées dans l'écriture chinoise sous la forme des idéogrammes. Et elles sont employées dans le monde contemporain sous la forme des émoticônes, nouvelle forme de langage numérique représentant une émotion ou une ambiance.

Quand Jung utilise le terme d'« image », il y ajoute cette autre dimension : « L'image est une expression concentrée de la situation psychique globale, et non pas seulement, ou en majeure partie, de contenus inconscients ; certes, elle constitue une expression de ceux-ci, mais pas de tous ; elle en exprime certains : ceux qui sont momentanément constellés. Cette constellation répond, d'une part, à la créativité propre de l'inconscient et, d'autre part, à l'influence de l'état momentané de la conscience. […] On ne peut, par conséquent, l'interpréter, ni par l'un, ni par l'autre pris séparément, mais uniquement en tenant compte de leur rapport réciproque[25]. »

Si l'on retrouve dans l'image la réunion des mêmes dualités psychiques caractéristiques du symbole, elle est différente de celui-ci dans le sens où elle en constitue le pôle externe, constellé dans un objet qui lui sert de catalyseur. Ce peut être un objet concret appartenant au réel comme la pierre, l'arbre, le cristal, ou encore des objets créés par l'homme (maison, voiture, avion, robot, etc.), mais aussi un objet abstrait faisant appel à l'imaginaire comme un dragon, une licorne ou encore Dieu. La situation se complexifie quand l'expression symbolique donne un certain sens aux images qui elles-mêmes génèrent encore d'autres sens. Les risques d'erreur d'interprétation deviennent alors nombreux. Comme le sens donné à une image appartient à son observateur et peut dès lors revêtir des formes extrêmement diverses, il est parfois bon de faire appel à un thérapeute ou à un autre spécialiste pour le décoder.

Après avoir employé les termes d'« image historique », d'« image originelle », d'« image onirique » ou d'« image primordiale », Jung introduit celui d'*imago* pour désigner une représentation psychique qui se

construit à partir de l'expérience vécue et qui oriente la conduite et le mode d'appréhension d'autrui par un individu. Les *imagos* symbolisent par exemple des représentations d'archétypes familiaux fondamentaux : le père, la mère, le frère, la sœur… Rappelons qu'en biologie le terme d'*imago* désigne le stade final du développement d'un individu. Ce qui fait penser tout naturellement au processus d'individuation. Mais attention, une image peut concerner tout aussi bien un individu qu'une communauté. Dans ce cas, elle participe à la physionomie générale de la culture à un moment donné de son histoire, constituant sa conscience collective et inspirant toute une série d'élaborations d'ordre intellectuel, artistique ou religieux.

Les termes « image de Dieu » sont empruntés par Jung aux Pères de l'Église. Selon eux, l'*imago Dei* est imprimée dans l'âme humaine et se manifeste à travers les rêves ou les visions. Quand elle surgit, elle doit être comprise comme un symbole du Soi ou de la totalité psychique. « On peut considérer l'image de Dieu […] comme un reflet du Soi ou, inversement, voir dans le Soi une *imago Dei in homine* (en personne)[26] », précise Jung. Psychologiquement, les deux attitudes sont vraies, puisque le Soi a besoin de l'arrière-plan d'une universalité sans laquelle il ne pourrait réaliser son isolement. Selon Jung, nous sommes incapables de distinguer ce qui provient de Dieu ou de l'inconscient, et de savoir si ces deux concepts, l'un appartenant au domaine mythique et l'autre au scientifique, désignent une réalité différente. C'est pourquoi il n'est pas improbable que l'archétype du Soi occupe une position qui le rapproche de l'image de Dieu : « La ressemblance est encore soulignée en particulier par le fait que cet archétype crée une symbolique qui, de tout temps, a servi à caractériser et à exprimer de façon imagée la divinité […]. L'image de Dieu ne coïncide pas, en serrant les choses de près, avec l'inconscient en toute généralité, mais avec un contenu particulier de celui-ci, à savoir avec l'archétype du Soi. C'est ce dernier que nous ne savons plus séparer empiriquement de l'image de Dieu[27]. »

Évidemment, comme je l'ai déjà évoqué, cette proximité entre archétype du Soi et image de Dieu n'a pas manqué de créer des confusions, que Jung s'est empressé d'éclairer : « Vous n'avez pas remarqué que je parle d'image de Dieu et non pas de Dieu, parce que je suis tout à fait incapable de parler de ce dernier […]. Je n'ai jamais pensé qu'en me servant de la structure psychologique de l'image de Dieu, je m'étais également saisi de lui-même[28]. » Dans l'image de Dieu, il faut voir avant tout une projection de l'expérience intérieure vécue face à un vis-à-vis très puissant revêtant un caractère numineux. L'imagination peut alors se libérer du simple plan de l'objet et tenter d'esquisser l'image d'une entité invisible existant derrière les apparences. Il est difficile pour l'homme d'appréhender des expériences si puissantes, qu'il ne peut ni comprendre ni dominer. N'oublions pas que les images divines relèvent d'abord du mythe, c'est-à-dire d'un discours qui ne pourrait être tranché ni par la science ni par la philosophie, explique encore Jung. Ce n'est pas nous qui inventons le mythe, c'est lui qui nous parle à travers des images, qui représentent, pour la psychologie, de précieux objets d'investigation[29].

1. *L'Homme et ses symboles*, Robert Laffont, 1964, p. 96.

2. Lettre du 10 janvier 1929 au Dr Kurt Plachte, in *Le Divin dans l'homme*, Albin Michel, 1999, p. 149.

3. *Le Livre rouge*, L'Iconoclaste/La Compagnie du Livre rouge, 2011, p. 309.

4. Lettre du 23 avril 1949 à Christian Stamm, in *Le Divin dans l'homme*, *op. cit*., p. 158-159.

5. *Types psychologiques*, Georg, 1993, p. 469.

6. *Psychologie et religion*, La Fontaine de Pierre, 2019, p. 144.

7. *Psychologie du yoga de la Kundalinî*, Albin Michel, 2021, p. 141.

8. *L'Homme et ses symboles*, *op. cit*., p. 55.

9. *La Vie symbolique. Psychologie et vie religieuse*, Albin Michel, 1989, p. 65.

10. *« Ma vie ». Souvenirs, rêves et pensées*, Gallimard, Folio, 1991, p. 625.

11. « La conscience morale dans la perspective psychologique », in *Aspects du drame contemporain*, Georg et Buchet-Chastel, 1971.

12. *Les Racines de la conscience*, Buchet-Chastel, 1971, p. 167.

13. *La Vie symbolique*, *op. cit*., p. 131.

14. Marie-Louise von Franz, *C. G. Jung. Son mythe en notre temps*, Buchet-Chastel, 1975, p. 144.

15. *Les Racines de la conscience*, *op. cit*., p. 257.

16. *Psychologie du yoga de la Kundalinî*, *op. cit*., p. 154.

17. *Correspondance 1950-1954*, Albin Michel, 1994, p. 190.

18. *Ibid.*, p. 207.

19. *« Ma vie »*, *op. cit*., p. 546.

20. *L'Homme et ses symboles*, *op. cit*., p. 110.

21. Marie-Louise von Franz, *C. G. Jung…*, *op. cit*., p. 151, et *L'Homme et ses symboles*, *op. cit*., p. 99.

22. Massimo Teodorani, *Synchronicité. Le rapport entre physique et psyché de Pauli et Jung à Chopra*, Macro Éditions, 2010, p. 32.

23. Cité dans Carole Sédillot, *ABC de la psychologie jungienne*, Grancher, 2003, p. 71.

24. *L'Homme et ses symboles*, *op. cit.*, p. 98.

25. Cité dans Ysé Tardan-Masquelier, *Jung et la question du sacré*, Albin Michel, 1998, p. 130.

26. *Essai sur la symbolique de l'esprit*, Albin Michel, 1991, p. 431.

27. *Réponse à Job*, Buchet-Chastel, 1964, p. 237.

28. Cité dans Carole Sédillot, *ABC de la psychologie jungienne*, *op. cit*., p. 138.

29. *Le Divin dans l'homme*, *op. cit.*, p. 97.

3.
Les médiateurs

Les symboles, images, mythes et archétypes représentent des *langages* permettant une forme de communication et créant un lien entre les individus. Ils surgissent à travers ce que j'appelle les *médiateurs*, que sont les synchronicités, les rêves, l'imagination active et les rituels. Jung invite à se mettre dans une disposition d'esprit particulière afin d'accueillir ces informations et d'en saisir le sens. Si un thérapeute ou un homme religieux peut créer les conditions pour les faire surgir, par exemple au cours d'une séance d'imagination active ou d'un rituel, les médiateurs sont la plupart du temps spontanés, comme ce peut être le cas dans un rêve ou dans une synchronicité. Chacun peut s'entraîner à décoder ses rêves, ses prémonitions ou ses ressentis, à interpréter le sens d'une représentation artistique, d'un rituel, ou encore à repérer dans la vie courante ces événements, nommés « synchronicités », qui sont reliés par le sens. C'est ainsi que l'individu gagne en autonomie sur le chemin de la connaissance de soi.

Les synchronicités

Tout a commencé avec la fameuse histoire du scarabée doré… Une des patientes de Jung, qui avait trop tendance à privilégier la rationalité, lui raconta qu'elle avait rêvé, la nuit précédant la séance, recevoir en cadeau un scarabée d'or. À cet instant même, un bruit sourd attira leur attention, alors que Jung était assis à son bureau, le dos tourné à la fenêtre ; une cétoine de couleur dorée venait de cogner légèrement la vitre. Le psychiatre la saisit pour la tendre vers sa patiente, en lui disant : « Le voici, votre scarabée ! »

Le choc fut tel qu'il généra chez elle un déblocage mental lui permettant de faire un bond dans sa thérapie. Ce phénomène est ce que Jung nommera, dès 1930, une « synchronicité », terme largement repris et usité depuis. Dans la psychologie analytique, la synchronicité correspond à l'occurrence d'au moins deux événements qui ne présentent pas de lien de causalité entre eux, mais dont l'association revêt un sens pour la personne qui les vit. C'est ainsi qu'elle renvoie à un principe purement créatif et mystérieux, qui semble rattacher le psychisme humain à une trame universelle. Sachant qu'en Égypte le scarabée était un symbole de renaissance, il n'a pas été difficile pour Jung d'interpréter le sens de cette synchronicité et du rêve de sa patiente : elle devait se libérer de son rationalisme excessif pour laisser émerger l'aspect intuitif de sa personnalité.

Il existe deux types de synchronicité possibles. Pour les unes, les événements impliqués ont un lien de simultanéité ; pour les autres, il y a un décalage dans le temps entre les événements. En outre, certaines ont lieu dans le champ de l'observateur alors que d'autres sont découvertes *a posteriori* par ce dernier. La plupart des synchronicités révèlent la correspondance entre un événement psychique et un événement physique, alors que ceux-ci ne sont pas causalement reliés l'un à l'autre. Une image inconsciente pénètre la conscience et coïncide avec une situation objective dans le quotidien. Il peut s'agir d'un rêve qui a une correspondance dans la réalité extérieure, comme l'histoire du scarabée d'or, ou encore d'une intuition qui se révèle exacte. Par exemple, j'apprends qu'un proche est décédé alors que j'en ai eu le pressentiment la veille. Un autre type de synchronicité renvoie à des événements tels que des rêves ou des idées se présentant simultanément à différents endroits, alors qu'il n'existe entre eux aucun lien de causalité. Par exemple, deux chercheurs font la même découverte au même moment, comme ce fut le cas pour Charles Darwin et Alfred Russel Wallace, un biologiste naturaliste britannique. Ils entretiennent une correspondance et, en 1858, Wallace écrit à Darwin pour

lui faire part de son travail, quasiment identique au sien. Comprises sous ces deux formes, les synchronicités renvoient également aux phénomènes dits « paranormaux », comme les visions à distance, la télépathie, la clairvoyance, etc.

Ces phénomènes de « coïncidences signifiantes » reposent sur un fondement archétypique, selon Jung. En tant que processus d'organisation et de régulation des lois de la nature et agent de création continue, l'archétype apparaît comme le véhicule qui réunit, dans certaines circonstances, de manière synchrone deux réalités[1]. C'est en opérant comme une sorte de miroir entre l'état psychique et l'univers objectif extérieur qu'il déclenche les synchronicités. Celles-ci surgissent par affinité entre ce que le psychisme d'un individu a perçu au sein des archétypes et le monde extérieur. Ces affinités s'expriment à travers un « mécanisme de résonance », selon les mots du vulgarisateur scientifique Massimo Teodorani[2]. Une résonance qui produit sur le sujet qui la perçoit une sensation chargée de sens. C'est comme si l'archétype constellé se manifestait sous une forme physique et non plus simplement psychique.

Jung remarque que les synchronicités se produisent quand les fonctions mentales de la sphère du conscient faiblissent, par exemple lors d'expériences spirituelles ou mystiques, qui induisent parfois des états modifiés de conscience. Elles ne surgissent pas à n'importe quel moment, mais principalement lors d'épisodes de transformation ou de crise. Comme pour remettre de l'ordre dans le chaos, elles sont de véritables cadeaux de l'univers. Formidables occasions d'évolution, elles sont des expériences hautement transformatrices, qui permettent à la personne qui en saisit le sens de mieux comprendre une situation ou de prendre le bon chemin. Grâce à elles, l'être humain entre en relation avec des fragments importants de son histoire unique et personnelle.

« Les coïncidences d'événements liés par le sens sont pensables comme pur hasard. Mais plus elles se multiplient et plus la concordance est exacte,

plus leur probabilité diminue et plus grandit leur invraisemblance, ce qui revient à dire qu'elles ne peuvent plus passer pour pur hasard, mais doivent, vu l'absence d'explication causale, être regardées comme arrangements sensés. Leur inexplicabilité ne provient pas de ce qu'on en ignore la cause, mais du fait que notre intellect est incapable de la penser[3] », résume Jung. Les synchronicités montrent en effet qu'il existe d'autres lois dans l'univers, jusqu'ici inconnues. En tant que scientifique, Jung s'y intéressa et y consacra une bonne partie de ses recherches au côté du physicien Wolfgang Pauli. Si les synchronicités émergent du psychisme, leur véritable origine réside probablement dans l'inconscient collectif, sorte de mémoire de l'humanité à laquelle nos consciences personnelles accèdent ponctuellement. Et cet inconscient possède un savoir qui transcende le déroulement linéaire du temps. (Je reviendrai sur cette question cruciale dans la conclusion).

La pensée occidentale est causale, c'est-à-dire linéaire, elle sépare des événements physiques et psychiques. En revanche, la pensée orientale est davantage synchronistique, faite de liens qui ont du sens. Au centre de la philosophie chinoise se trouve le Tao, que le sinologue allemand Richard Wilhelm, ami de Jung, interprète comme le sens. Et là où prévaut le sens, il règne un ordre et une saisie de la totalité. Grâce à la traduction qu'en a faite Richard Wilhelm, Jung montrera que le *Yi-king* est un bel exemple de synchronicité basé sur une méthode contraignant la nature à répondre à une question posée par soixante-quatre combinaisons possibles entre le Yin et le Yang donnant lieu à des hexagrammes, à l'aide de pièces de monnaie ou de baguettes d'achillée que l'on jette de manière aléatoire[4]. Plus qu'une méthode divinatoire, le *Livre des Transformations* est avant tout un outil de connaissance de soi qui repose sur une compréhension profonde de l'état présent des choses. Il permet à la personne de mieux appréhender un changement à travers une situation typique de sa vie. Cette méthode repose

sur le principe de relation synchronistique entre le monde intérieur et le monde extérieur.

Les rêves

Le rêve n'est pas le fruit, comme d'autres données de la conscience, de la continuité logique des événements de la vie, mais le résidu d'une activité psychique s'exerçant durant le sommeil. Il véhicule des images, des symboles et des idées à travers un récit à la chronologie décousue, combinant à la fois des éléments issus du réel et d'autres de l'imagination du sujet. Son contenu et sa structure échappent à la loi de causalité ; ni l'espace ni le temps n'y ont de valeur. Il mêle de façon aléatoire éléments du passé, du présent et parfois de l'avenir. Si le contenu du rêve échappe au contrôle conscient du rêveur, il peut être parfois, mais pas systématiquement, en partie mémorisé par celui-ci. Le songe a la particularité d'être vécu de l'intérieur par le rêveur, qui en est en même temps l'observateur extérieur. Selon Jung, il met en scène un bilan de la situation psychique actuelle du sujet en traduisant ce qui peut être accepté par son conscient. En cela, il est une extériorisation immédiate de l'activité inconsciente du sujet et une autoreprésentation spontanée et symbolique de la situation de son inconscient.

Que contiennent les rêves ? « Les rêves peuvent renfermer des vérités inéluctables, des déclarations philosophiques, des illusions, de violents fantasmes, des souvenirs, des projets, des anticipations, des expériences irrationnelles, voire des visions télépathiques, et Dieu sait quoi d'autre encore[5] », répond Jung. Par eux peuvent s'exprimer des messages divins, même si l'Église semble peu disposée à s'occuper des songes, regrette le psychiatre. Ils peuvent également être porteurs d'informations sur des événements lointains dans l'espace ou le temps, hors de toute possibilité de perception sensible, comme les rêves télépathiques ou prémonitoires. Tous

les peuples de toutes les époques ont vu dans le songe un oracle révélateur de vérités futures. En voici un bon exemple contemporain. En 1959, alors que le jeune dalaï-lama était prisonnier des Chinois à Lhassa, il demanda à un grand lama, Pawo Rinpoché, s'il devait rester ou fuir en Inde. Le lama lui donna la réponse le lendemain : il avait vu en rêve une nuit noire tomber sur le Tibet, mais, au même moment, des lumières s'allumaient partout en Occident. Il comprit alors que l'invasion chinoise signifiait la possible disparition du *dharma* (la voie du Bouddha) au Tibet, mais en même temps sa renaissance en Occident. Il conseilla donc au dalaï-lama de s'enfuir en Inde pour transmettre son enseignement aux Occidentaux, ce qu'il fit quelques jours plus tard. Et ce rêve s'est bien révélé prémonitoire.

L'interprétation des rêves nécessite bien souvent un décodage visuel par la traduction symbolique car leur expression est archaïque et alogique, donc non aisée à comprendre pour le rêveur. Ce qui peut nécessiter l'intervention d'un tiers, comme un thérapeute. Dans son interprétation, Jung souhaite prendre le rêve pour ce qu'il est, de manière littérale, comme un élément de nature psychique totalement véridique, contrairement à ce que pense Freud : « Les rêves ne sont pas des inventions intentionnelles et volontaires, mais au contraire des phénomènes naturels et qui ne diffèrent pas de ce qu'ils représentent. Ils n'illusionnent pas, ne mentent pas, ne déforment ni ne maquillent ; au contraire, ils annoncent naïvement ce qu'ils sont et ce qu'ils pensent. Ils ne sont agaçants et trompeurs que parce que nous ne les comprenons pas. […] L'expérience montre […] qu'ils s'efforcent toujours d'exprimer quelque chose que le moi ne sait et ne comprend pas[6]. » Jung s'attache à ramener le rêveur à sa réalité, en insistant sur la nécessité de comprendre ses conflits actuels. Seules les images et les idées qui sont véhiculées par le rêve doivent être utilisées pour tenter d'en déchiffrer le sens (Freud utilisait plutôt une méthode d'association d'idées pour tenter de comprendre ce que le rêve dit de manière cachée ou détournée).

Dans une scène de rêve, on rencontre des images oniriques faites de symboles divers (par exemple, le feu, le ciel, les étoiles, un arbre, une voiture, etc.). De l'observation de ces éléments surgit naturellement une interprétation, mais qui ne peut être dissociée du rêveur, de sa vie et de son environnement. Le rêve n'est porteur de sens qu'avec l'autorisation et la collaboration du rêveur, dans un contexte qui lui est propre, rappelle Jung. Même s'il existe des rêves types (le vol, la chute, la perte, la sensation d'être perdu, la volonté d'aller quelque part sans jamais y arriver, etc.), le psychiatre met en garde sur leur interprétation, souvent risquée, précisant qu'il n'existe pas de méthode scientifique universellement valable pour les cataloguer : « La façon dont l'inconscient complète ou compense la conscience varie tellement d'un individu à l'autre qu'il est impossible d'établir dans quelle mesure on peut classifier les rêves et leurs symboles[7]. » Seul le rêveur est capable de savoir ou de sentir si un rêve est significatif pour lui ou pas.

Prenons l'exemple du rêve d'un patient de Jung : « Je me trouve dans un jardin et j'y cueille une pomme. Je regarde avec précaution pour voir si personne ne m'a vu. » Ce rêve ne peut être interprété qu'à l'aune de l'histoire du sujet qui raconte avoir dérobé, enfant, des poires dans un jardin. Aussi, il est important de savoir que, la veille, il rencontra dans la rue une jeune fille de sa connaissance, avec qui il engagea la conversation, alors que des amis proches passaient au même moment, ce qui occasionna chez lui une profonde gêne. La pomme lui rappelle la scène du paradis terrestre et du fruit défendu. En analysant son rêve, il se remémore par ailleurs que, dans son enfance, il fut sévèrement réprimandé par son père pour avoir observé en cachette des petites filles au bain. Il raconte enfin qu'il vient d'engager une aventure sentimentale avec une servante, mais qu'elle n'est pas encore consommée. Jung en conclut que l'auteur de ce rêve porte en lui une tendance, un penchant naturel à voir une faute dans tout ce qui touche à la sphère des satisfactions érotiques. Il voit dès lors

dans ce rêve la fonction de « contrepoids » de l'inconscient, permettant une régulation psychique.

Jung aborde le rêve par deux biais qui peuvent soit coexister, soit l'emporter l'un sur l'autre. Le premier est le « plan du sujet » : les acteurs du rêve (ici, la pomme) incarnent en quelque sorte des parties projetées de l'âme du sujet. Le second est le « plan de l'objet » : chaque personnage du rêve peut être mis en relation avec une personne précise du réel. Par exemple, le rêve d'un policier peut renvoyer au père réel représentant l'autorité. Dans tous les cas, Jung s'attache à interpréter une série de rêves plutôt qu'un seul, « les rêves ultérieurs redressant les erreurs qui ont pu se glisser dans l'interprétation des rêves précédents[8] ». Pour lui, une série de rêves n'est pas une suite incohérente d'événements isolés, mais un processus de développement ou d'organisation évoluant méthodiquement par étapes. Ce qui participe pleinement au processus d'individuation. Le rêve remplit ainsi pleinement, pour le sujet, sa fonction de révélation à soi-même.

Seul ou avec l'aide d'un thérapeute, il convient de se mettre à l'écoute du rêve sans préjugés, sans esprit critique et sans volonté de le restreindre. Si le contenu du rêve ne rappelle rien de personnel, il est possible qu'il se réfère à des symboles historiques élaborés au fil du temps. Il existe dans certains rêves des « résidus archaïques », selon les mots de Freud, comme des formes psychiques qu'aucun incident de la vie de l'individu et donc aucun souvenir ne peut expliquer, qui semblent être innées, originelles et constituer un héritage de l'esprit humain[9]. Jung remarque ainsi la permanence, dans les songes, de certains archétypes en lien, par exemple, avec les religions et les rituels de l'Occident et de l'Orient : « Leur interprétation enrichit la pauvreté de la conscience, en sorte qu'elle apprend à comprendre de nouveau le langage oublié des instincts[10]. » Le vol du fruit défendu, dans l'exemple précédemment cité, est un thème mythologique bien connu que l'on retrouve dans le récit biblique, mais aussi dans

d'innombrables mythes et légendes. C'est à travers des liaisons associatives se rapportant directement au rêve que des thèmes plus vastes, partagés par l'inconscient collectif, resurgissent. Tel que le définit Jung, cet exercice d'amplification – « extension et approfondissement d'une image onirique au moyen d'associations centrées autour du thème du rêve et de parallèles tirés des sciences humaines et de l'histoire des symboles[11] » – débouche sur quelque chose d'universel.

Les rêves surviennent lorsque la conscience et la volonté sont en majeure partie éteintes au moment du sommeil. S'il sert à protéger le sommeil, le rêve sait aussi l'interrompre quand sa fonction le demande. « Nous nous réveillons à l'occasion d'un rêve, abstraction faite des dérangements extérieurs, au moment où son sens a atteint son point culminant et où le rêve ayant épuisé son thème met un trait final à son propre déroulement. Le réveil est probablement dû à ce que la fascination exercée par le rêve cesse soudain et à ce que l'énergie ainsi libérée provoque une reprise de conscience[12]. » Selon Jung, un élément inconscient compensateur s'amplifie intensément lorsqu'il a une importance vitale pour l'orientation de la conscience. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que si on empêche quelqu'un de rêver, on le rend malade : « Le rêve a par conséquent une fonction normale, constructive, assurant sans doute une sorte d'équilibre dans le processus vital[13] », note Marie-Louise von Franz.

Le rêve a une fonction de compensation par rapport à la conscience, car il complète par le biais de l'inconscient ce qui manque à la totalité psychique. Cette relation compensatoire intervient pour prévenir une dangereuse rupture d'équilibre, note Jung. Ce qui explique pourquoi ceux qui ont une trop haute opinion d'eux-mêmes et qui font des projets irréalistes rêvent qu'ils tombent ou encore qu'ils volent. Le rêve compense les déficiences de leur personnalité tout en les avertissant des dangers de leurs démarches. Tout comme il peut être prémonitoire et annoncer certaines situations avant qu'elles ne se produisent, comme ce fut le cas

pour un patient de Jung qui nourrissait une passion pour les formes d'alpinisme les plus dangereuses. Quand il rêva qu'il mettait un pied dans le vide, Jung le mit en garde. En vain : il se tua six mois plus tard dans une chute.

Pour résumer, le rêve apparaît comme un contrepoids de l'inconscient, qu'il convient de considérer comme une expression de l'autorégulation psychologique de l'individu. Sa forme symbolique floue et ambiguë est porteuse d'informations libératrices pour celui qui sait les déchiffrer. Tantôt le rêve est réactif et intervient comme un défoulement ou comme la libération de traumatismes violents. Tantôt le rêve est prospectif et se présente sous la forme d'une anticipation, dans l'inconscient, d'une activité consciente à venir. Pour Jung, le rêve n'est pas une façade masquant un contenu latent, mais l'expression la plus adéquate, en un langage archaïque, de la totalité de l'individu. Il a une fonction compensatrice qui aide en général le rêveur à résoudre un conflit et à progresser. En participant au processus d'individuation, le rêve fait croître le mécanisme d'évolution de chaque être.

Jung est convaincu que les rêves reflètent les processus souterrains de la psyché et donnent accès à ses informations les plus secrètes : « Le rêve est une porte étroite, dissimulée dans ce que l'âme a de plus obscur et de plus intime ; elle s'ouvre sur cette nuit originelle cosmique qui préformait l'âme bien avant l'existence de la conscience du moi et qui la perpétuera bien au-delà de ce qu'une conscience individuelle aura jamais atteint. Car toute conscience du moi est éparse ; elle distingue des faits isolés en procédant par séparation, extraction et différenciation ; seul est perçu ce qui peut entrer en rapport avec le moi. La conscience du moi, même quand elle effleure les nébuleuses les plus lointaines, n'est faite que d'enclaves bien délimitées. Toute conscience spécifie. Par le rêve, en revanche, nous pénétrons dans l'être humain plus profond, plus général, plus vrai, plus

durable, qui plonge encore dans le clair-obscur de la nuit originelle où il était un tout et où le Tout était en lui, au sein de la nature indifférenciée et impersonnalisée. C'est de ces profondeurs, où l'univers s'unifie, que jaillit le rêve, revêtirait-il même les apparences les plus puériles, les plus grotesques, les plus immorales[14]. »

Imagination active et processus créatif

Comme la tension énergétique est plus basse pendant le sommeil, les rêves ne fournissent que des expressions inférieures des contenus inconscients, constate Jung. C'est ainsi qu'il décide de se tourner vers d'autres sources, comme les visions ou les fantasmes, et qu'il développe « l'imagination active » à partir de 1916. Cette nouvelle technique permettant de se relier aux contenus de l'inconscient d'une façon très inhabituelle sera expérimentée par Jung lui-même, comme je l'ai déjà évoqué. À l'état de veille, il convoque délibérément une vision, dans laquelle il pénètre comme dans une pièce de théâtre. « Ces visions peuvent être considérées comme des pensées théâtralisées dans une forme picturale[15] », observe Sonu Shamdasani dans son introduction au *Livre rouge*. Comme Jung possède une bonne maîtrise de la peinture, il illustre ses textes de dessins, de mandalas, d'initiales historiées, de bordures ornées, etc.

Voici la technique que Jung emploie pour susciter des images intérieures spontanées : « L'entraînement consiste à apprendre systématiquement à éliminer l'attention critique, de façon à créer un vide de la conscience qui favorise l'émergence des fantasmes tout prêts[16]. » L'idée est de se concentrer sur un état d'esprit particulier, en essayant d'être le plus conscient possible de toutes les images et de leurs associations, que Jung définit comme un « enchaînement d'idées, de perceptions, etc., selon leur ressemblance, leur connexion et leur opposition[17] ». Puis Jung propose de

peindre et, par un passage de l'esprit à la matière, l'expression, concrète ou symbolique, obtenue par la démarche a pour effet de rapprocher le contenu inconscient du conscient et donc de le rendre plus compréhensible. « Je puis assurer qu'il est en effet possible de peindre des images compliquées sans savoir le moins du monde quel en est le contenu réel. Tandis que l'on peint, l'image se développe pour ainsi dire d'elle-même, et cela souvent en opposition avec l'intention consciente[18] », explique Jung, qui a dessiné son premier mandala en 1916, absolument inconscient de ce qu'il signifiait.

Quand certains vont dessiner ou peindre, d'autres vont sculpter, modeler, danser, jouer de la musique, écrire, parler, selon leurs penchants et aptitudes : « Les types visuels ont à se concentrer sur l'attente d'une image intérieure. En général une image de ce genre (peut-être hypnagogique) se présentera, qu'il faudra soigneusement observer et fixer par écrit. Les types auditifs entendent d'ordinaire des paroles intérieures. Ce ne sont peut-être au début que des fragments de phrases apparemment dénuées de signification mais qu'il faut aussi soigneusement enregistrer. D'autres personnes dans ces moments perçoivent leur "autre voix". […] Il en est d'autres aussi qui ne voient ni n'entendent en eux-mêmes, mais dont les *mains* ont la capacité d'exprimer les contenus de l'inconscient. Ces patients se servent avec profit de matériaux plastiques. […] Plus rare encore mais également précieuse est l'*écriture automatique*[19]. » Une énergie créative se met en marche à travers une forme artistique, au contenu symbolique largement influencé par la mythologie.

L'imagination active peut également passer directement par le dialogue, sans vecteur artistique. Lors d'une séance de thérapie, le patient raconte de façon spontanée un « rêve éveillé » surgissant d'une pensée ou d'une image que Jung va analyser comme un rêve nocturne. Ou encore il invite son patient à dialoguer avec des personnages imaginaires, permettant ainsi une confrontation du moi avec l'image de l'autre en soi. Comme pour les rêves, c'est par l'amplification des associations d'idées dirigées par l'analyste, à

travers les symboles, que l'interprétation de toutes ces visions pourra se faire. « Par exemple, si dans un songe le rêveur a voulu délivrer une jeune fille réfugiée dans une grotte mais en a été empêché parce qu'un chien féroce en gardait l'entrée, on mettra cette image en rapport avec le monstre cynomorphe Cerbère interdisant à Orphée de délivrer Eurydice. On en donnera alors une interprétation symbolique universelle, ce qui élargira une conscience souffrant dans ses limites étroites en la réinsérant dans la grande aventure humaine, dont la destinée est inscrite dans l'inconscient collectif et dont le mythe d'Orphée et Eurydice est une modalité[20] », explique Jung. Nécessitant souvent l'aide d'un thérapeute analyste, l'imagination active peut aussi se pratiquer seul si l'on bénéficie d'une solide connaissance des mythes et des symboles.

Le Livre rouge, *Liber novus*, rend compte de séries de manifestations de l'imagination active et des tentatives de Jung pour en comprendre la signification. Cela lui permet d'aborder la nature de la connaissance de soi, le rapport du masculin et du féminin, la réunion des opposés, mais aussi la relation de l'individu avec la société contemporaine, la religion, etc. En somme, tout ce qui va permettre le processus d'individuation. Le travail consiste à établir un dialogue avec ces images intérieures porteuses de sens, reliées à l'inconscient collectif, et à les intégrer à la conscience. Le traitement herméneutique des visions créatives, qui passe par une synthèse entre psyché individuelle et psyché collective, met ainsi au jour le sens d'une vie et donne au sujet le pouvoir de se transformer.

En entreprenant une étude comparée des exercices spirituels d'Ignace de Loyola, des yoga-sutras de Patanjali, des pratiques de méditation bouddhiste et de l'alchimie médiévale, Jung se rend compte que toutes ces démarches sont également des formes d'imagination active, même si elles n'en portent évidemment pas le nom. Les alchimistes, méditant dans leur laboratoire sur les textes et les matériaux, adoptent une démarche similaire.

À côté du terme *imaginatio*, correspondant à un « extrait concentré des forces vivantes, aussi bien physiques que psychiques[21] », ils utilisent celui de *meditatio*, décrit de la façon suivante par Martin Ruland, médecin alchimiste allemand du XVIe siècle : « Il y a “méditation” chaque fois que l’on tient avec quelqu’un d’autre, qui, cependant, est invisible, un colloque intérieur, que ce soit, par exemple, avec Dieu, quand on l’invoque Lui-même, ou que ce soit avec soi-même, ou avec son bon ange gardien[22]. » Par « méditation », les alchimistes n’entendent pas seulement une simple intériorisation silencieuse, mais un véritable dialogue intérieur permettant un acte créateur pour réaliser le Grand Œuvre, la transmutation du plomb en or, véritable parabole du processus d’individuation selon Jung.

Le médecin zurichois voit également dans le yoga une analogie avec le processus d’individuation. Lors de plusieurs conférences, il s’attache à guider les participants vers une compréhension du yoga de la Kundalinî sur la base de leur propre expérience intérieure. Le yoga n’est pas qu’une simple gymnastique respiratoire, mais une voie de méditation reliant le corps à la totalité de l’esprit, dans une dynamique universelle. Il vise à discipliner les forces motrices de l’âme. En méditant sur les chakras, *via* les symboles, on parvient à un changement psychique permettant le développement et la transformation de la structure la plus intime de l’être, le Soi. « La pratique du yoga est inimaginable et serait également inefficace sans les idées du yoga. Elle réalise une fusion du physique et du mental d’une rare perfection[23] », explique Jung qui, pourtant, pour son propre processus d’individuation, ne choisit pas la voie du yoga, trop difficilement assimilable pour un Occidental. « L’Occident produira au cours des siècles son propre yoga et il le fera sur la base donnée par le christianisme[24] », pense-t-il.

Les rituels

Comme le fait remarquer Jung, les rituels religieux se font la plupart du temps dans des temples aux enceintes rondes ou carrées, à valeur protectrice. L'enceinte abrite ou isole un contenu intérieur qui ne doit pas être mêlé aux choses de l'extérieur, à l'image du parvis d'un temple ou de la nef d'une église. Ce qui fait penser au principe du mandala (un centre et un contenu protégés par un cercle) : « Ainsi le mandala répète symboliquement des moyens et des voies archaïques qui furent autrefois des réalités concrètes[25]. » Selon Jung, la psychologie du mandala est la continuation d'un processus évolutif de l'esprit, qui prend sa source aux premiers temps du Moyen Âge, voire bien avant, à l'orée de l'ère chrétienne, chez les païens. Les mandalas modernes offrent un parallélisme étonnant avec les cercles magiques du Moyen Âge, au centre desquels on trouve habituellement la déité. Ces cercles visant à protéger de l'extérieur ont été utilisés, dès les temps préhistoriques, à des fins sociales ou initiatiques, autour du feu, jusqu'à aujourd'hui dans un but thérapeutique, à l'instar des Alcooliques Anonymes, dont l'un des deux fondateurs a affirmé s'être beaucoup inspiré des idées jungiennes.

Les recherches de Jung montrent que les mandalas, sans avoir été apportés par une tradition directe, apparaissent de tout temps et en tout lieu, aussi bien dans les traditions orientales qu'occidentales, comme s'ils présentaient une dimension universelle. Dans leur utilisation cultuelle, ils sont de la plus grande importance car leur centre contient en général une haute figure religieuse. Quand ce n'est pas Bouddha, Shiva ou Shakti, c'est le Christ qui peut être figuré au centre, entouré des symboles des quatre évangélistes. Jung insiste particulièrement sur les symboles que l'archétype du mandala utilise dans le rituel à structure circulaire, parfois sous la forme d'une expression artistique, mais avec une visée religieuse. Tel est le cas, par exemple, des derviches tourneurs, ordre musulman soufi dont les membres tournent sur eux-mêmes dans une forme de danse méditative. La

circumambulation est une marche qui s'effectue autour d'un objet sacré (pierre, autel…). Dans la majorité des rituels, comme c'est le cas chez les bouddhistes autour du stupa, ce circuit s'accomplit dans le sens des aiguilles d'une montre (sauf chez les musulmans autour de la Kaaba, à La Mecque), reproduisant la course du soleil et des planètes pour rendre hommage aux forces cosmiques. Psychologiquement, cette circulation consisterait à tourner en cercle autour de soi pour mettre en jeu tous les aspects de la personnalité.

Le mandala est ce qu'on appelle, dans l'usage rituel indien ou tibétain, un *yantra*, un instrument de contemplation ou support de méditation. Il est un objet cultuel destiné à soutenir la concentration de celui qui l'exécute (par la peinture, le dessin, la sculpture avec du sable chez les Tibétains, ou encore la danse) ou l'observe (par la réduction circulaire de son champ psychique à l'espace central). Le but de la contemplation des différents éléments qui composent le mandala dans les traditions orientales est le renoncement à l'individualité pour revenir à la totalité universelle de l'état divin, autrement dit la transformation de la conscience personnelle en conscience divine universelle. C'est ainsi que Jung conçoit également le mandala : il sert au rétablissement de l'ordre intérieur et à la réconciliation avec la totalité, donc au processus d'individuation. Expression religieuse qui plonge dans l'histoire d'un peuple, il permet de se relier au sacré et apparaît comme le fondement même de la possibilité et de la nécessité de l'expérience religieuse humaine. Il n'est pas seulement expressif, il est opérant.

Parmi les autres rituels religieux étudiés par Jung susceptibles de favoriser le processus d'individuation, il y a la messe chrétienne. Selon lui, elle est porteuse d'un « mystère vivant » très profondément ancré dans l'histoire de l'esprit humain. Ainsi, même si sa signification a changé, l'usage de l'hostie trouve son origine dans le culte de Mithra. Et le rite de l'eau divine vient d'une notion alchimique précédant le christianisme. « En

réalité ces mystères ont toujours été l'expression d'une disposition psychologique fondamentale[26] », souligne Jung. C'est la raison pour laquelle un rituel doit être accompli conformément à la tradition et qu'il ne faut rien y changer. La messe est l'occasion d'embrasser pleinement les mouvements de mort et de résurrection du Christ qui, grâce au rite, s'inscrivent dans le présent et offrent une expérience directe du divin. « Par le truchement de la réitération des événements majeurs liés au mythe du Christ – perçu ici comme figure de l'humanité universelle –, le moi (le Fils, le Christ) est sacrifié à l'inconscient (le Père) pour renaître dans l'expérience de l'Esprit-Soi, saisie, à présent, non point comme un phénomène lointain, unique et isolé, mais vécue dans la conscience "ici et maintenant" du participant pénétrant cette vérité par l'intermédiaire du rite[27] », selon l'analyse de John Dourley. Ainsi, symboliquement, la messe crée un mouvement psychique qui sacrifie le moi à l'inconscient en vue de la résurrection d'une conscience améliorée, plus ouverte, plus équilibrée. Parallèlement, l'inconscient renonce à sa position transcendante pour s'incarner dans une existence humaine finie. Dans cette optique, le pardon renverrait à la « part du don » du moi à l'inconscient. Ce qui ne se fait pas sans mal, selon Jung, qui identifie la souffrance du Christ à celle que tout homme doit traverser au cours du processus d'individuation.

Parmi les autres traditions qui valorisent la vie intérieure symbolique, on trouve également les alchimistes du Moyen Âge. C'est aussi au cours d'un rituel que le Grand Œuvre s'accomplit : « D'une part, l'œuvre pratique, chimique, dans le laboratoire ; d'autre part, un processus psychologique, pour une part conscient […] et pour une autre part inconscient, projeté et perçu dans les processus de transformation de la matière[28]. » Le processus de transformation chimique de la matière imparfaite en or, représentant la totalité ou l'Un, entre en corrélation avec le processus d'individuation, symbolisé chez les alchimistes par la pierre philosophale.

Dans la tradition alchimique occidentale, l'or jouerait le même rôle que le mandala, celui d'un support de méditation mis en œuvre lors d'un rituel, permettant de concentrer la psyché, de la faire parvenir au terme de son développement et, dès lors, de découvrir le Soi. Ce mode d'expérimentation pratique du sacré qu'est l'alchimie constitue ainsi l'expérience vivante d'une révélation intérieure où l'homme se représente à lui-même sa propre nature inconsciente.

Sur le plan psychologique, Jung reconnaît une grande valeur aux rituels, qui offrent à ceux qui les pratiquent un accès à leur inconscient et une hygiène mentale. « J'ai dû les accompagner [ses patients] à travers les péripéties de conflits passionnés, à travers la crainte de la folie, la confusion désespérée et la dépression ; c'était souvent terrible et grotesque à la fois, et c'est pourquoi je suis pleinement convaincu de l'importance extraordinaire du dogme et du rituel, du moins en tant que méthode d'hygiène mentale[29] », souligne-t-il tout en insistant sur l'importance des sacrements et de la confession. Quand le patient est catholique pratiquant, il l'encourage à communier ou à se confesser. « Manifestement, la substitution tend à remplacer l'expérience immédiate par un choix de symboles appropriés, incorporés dans un dogme et un rituel solidement organisés[30] », précise-t-il au sujet de la communion. Il remarque que les catholiques, mais uniquement les pratiquants, sont moins sujets aux névroses que les membres d'autres confessions religieuses, notamment les protestants, dont les rituels sont devenus très pauvres[31] : « C'est là le secret de l'Église catholique : le fait que, dans une certaine mesure, elle permette toujours à ses fidèles de mener une existence pleine de sens[32]. »

Si le rituel permet à la situation psychologique de l'individu d'être pleinement exprimée, alors celui-ci peut être guéri de sa névrose. En cela, l'appartenance à une Église ou à une autre tradition aux rituels symboliques puissants est une chance, selon Jung. « Voyez-vous, l'homme a besoin d'une vie symbolique. Il en a un besoin urgent[33] », conclut-il. C'est ainsi

qu'il encourage chacun à réserver une pièce, sinon un coin séparé du reste de sa maison, où il pourra mener sa vie symbolique, prier ou méditer.

1. *Synchronicité et Paracelsica*, Albin Michel, 1988, p. 38.

2. Massimo Teodarani, *Synchronicité. Le rapport entre physique et psyché de Pauli et Jung à Chopra*, Macro Éditions, 2010, p. 26.

3. *Synchronicité et Paracelsica*, *op. cit*.

4. Voir *supra*, p. 109-110.

5. Cité dans Carole Sédillot, *ABC de la psychologie jungienne*, Grancher, 2003, p. 251.

6. *Psychologie et éducation*, Buchet-Chastel, 1963, p. 71 *sq*.

7. *L'Homme et ses symboles*, Robert Laffont, 1964, p. 53.

8. Cité dans Carole Sédillot, *ABC de la psychologie jungienne*, *op. cit*., p. 255.

9. *L'Homme et ses symboles*, *op. cit*., p. 67.

10. *Ibid*., p. 52.

11. *« Ma vie ». Souvenirs, rêves et pensées*, Gallimard, Folio, 1991, p. 623.

12. Cité dans Carole Sédillot, *ABC de la psychologie jungienne*, *op. cit*., p. 245.

13. Marie-Louise von Franz, *C. G. Jung. Son mythe en notre temps*, Buchet-Chastel, 1975, p. 111.

14. *L'Homme à la découverte de son âme*, Albin Michel, 1987, p. 80-81.

15. Sonu Shamdasani, « Introduction », in C. G. Jung, *Le Livre rouge*, L'Iconoclaste/La Compagnie du Livre rouge, 2011, p. 49.

16. « La fonction transcendante », in *L'Âme et le Soi*. *Renaissance et individuation*, Albin Michel, 1990, p. 162.

17. *« Ma vie »*, *op. cit.*, p. 626.

18. « Une expérience du processus d'individuation », in *L'Âme et le Soi*, *op. cit*., p. 126.

19. « La fonction transcendante », in *ibid*., p. 168-169.

20. Cité dans Carole Sédillot, *ABC de la psychologie jungienne*, *op. cit*., p. 264.

21. *Psychologie et alchimie*, Buchet-Chastel, 1970, p. 359.

22. Martin Ruland, « Lexicon alchemiae », cité in *ibid*., p. 355.

23. « Le yoga et l'Occident », in *Psychologie et orientalisme*, Albin Michel, 1985, p. 188.

24. *Ibid.*, p. 193.

25. *Psychologie et religion*, La Fontaine de Pierre, 2019, p. 204.

26. *La Vie symbolique. Psychologie et vie religieuse*, Albin Michel, 1989, p. 59.

27. John P. Dourley, *La Maladie du christianisme. L'apport de Jung à la foi*, Albin Michel, 2004, p. 66.

28. Cité dans Ysé Tardan-Masquelier, *Jung et la question du sacré*, Albin Michel, 1998, p. 101.

29. *Psychologie et religion*, *op. cit*., p. 99.

30. *Ibid.*, p. 98.

31. *La Vie symbolique*, *op. cit*., p. 56.

32. *Ibid.*, p. 65.

33. *Ibid.*, p. 63.

4.
Le cheminement

Tous ces éléments (langages et médiateurs) sont essentiels à comprendre et à pratiquer pour accéder à l'individuation, mais le cheminement qui conduit à la réalisation du Soi passe encore par quatre étapes clés. Tout d'abord, il s'agit de passer de la *persona* au moi. Une fois le moi bien défini et intégré par la psyché, il est possible d'apprivoiser son ombre, d'intégrer son *anima* et son *animus*, puis de réconcilier les opposés afin d'accomplir la réalisation du Soi.

Passer de la persona au moi

À l'origine, la *persona* est le masque porté par les acteurs du théâtre antique. Considérée dans sa dimension psychologique, elle est, pour Jung, « le système d'adaptation ou la manière à travers lesquels on communique avec le monde. Chaque état, ou chaque profession, par exemple, possède sa propre *persona* […] : le professeur a son manuel, le ténor a sa voix. On peut dire, sans trop d'exagération, que la *persona* est ce que quelqu'un n'est pas en réalité, mais ce que lui-même et les autres pensent qu'il est[1] ». En somme, la *persona* correspond au rôle social que chaque personne joue, tel un masque qui colle à la peau et dont il est difficile de se débarrasser. Marie-Louise von Franz cite, par exemple, le savant ou le médecin « omniscient », l'« énergique » officier, la « bonne » infirmière, le prêtre ou le pasteur « bienveillant »[2], etc. Véritable masque social, la *persona* est le reflet du visage exposé aux autres, qui leur permet d'identifier la personne. Elle émane bien souvent des désirs ou des attentes de la société envers tel type de profession, mais aussi de l'individu envers lui-même. En ce sens,

elle est aussi le personnage qu'il choisit d'être, quand bien même le processus est inconscient.

La *persona* doit être considérée comme un partenaire du moi, indispensable pour établir un lien avec le monde extérieur et organiser les relations. Pour bien fonctionner socialement, l'individu se sent en effet obligé de jouer un rôle, voire plusieurs rôles. Car, parfois, plusieurs *personae* représentent différentes facettes d'un même moi. Par exemple, le médecin, le conférencier, le père, le partenaire de tennis, etc. Tous ces rôles vont permettre à l'individu de se rassurer et de se protéger des autres. Intermédiaire indispensable entre le monde intérieur et le monde social, la *persona* intervient donc comme une façade protectrice permettant de ne pas s'exposer devant autrui. Elle est le costume que l'individu revêt, selon les circonstances, pour montrer son meilleur visage, cacher une faiblesse, affronter une difficulté, rendre une situation favorable. Ce masque social peut être à l'avantage, mais aussi au détriment de la personne concernée. Parfois, la pression sociale est telle qu'il l'oblige à se conformer à un rôle, qui nuit à sa vérité profonde. « La société attend et se doit d'attendre de chaque individu qu'il assume et joue de façon aussi parfaite que possible le rôle qui lui est imparti. […] La société exige cela comme une garantie de sécurité. Que chacun demeure à sa place et se cantonne à son domaine : celui-ci est cordonnier et cet autre poète. Nul n'est tenu d'être, à la fois, l'un et l'autre […]. Car on devient vite suspect : cela a quelque chose d'inquiétant. Car un tel homme ne répond plus à la norme habituelle, il "diffère" des autres et excite la défiance[3] », explique Jung.

Quand la *persona*, partie visible de la psyché, reflète le moi profond de l'individu, tout va bien. Par exemple, un individu sentimental a besoin d'une *persona* affective pour s'extérioriser et choisira un métier dans le soin. En revanche, quand la *persona* adoptée pour des besoins d'adaptation à la société et à notre entourage n'a aucun rapport avec la vraie personnalité

du moi, un déséquilibre se crée. Tel est le cas, par exemple, d'une jeune femme à la grande fibre artistique qui se retrouve à travailler dans la finance pour satisfaire à l'exigence sociale de ses parents. Le moi, prisonnier des désirs du monde extérieur, ne peut plus affirmer son identité et devient alors vulnérable et manipulable. C'est pour éviter cet écueil que Jung considère que le moi ne doit pas être trop éloigné du masque. Quand bien même parfois certains souhaiteraient être ce qu'ils paraissent et ce que les autres croient qu'ils sont, la *persona* est supposée être représentative de la personnalité réelle. Elle doit savoir s'effacer quand le moi le réclame pour le laisser s'exprimer, croître et se modifier. Il s'agit d'être et de rester soi-même, quelles que soient la demande extérieure et la tentation de s'y conformer.

Fort heureusement, beaucoup d'individus sont dotés d'assez de discernement et d'humour pour faire la différence entre leur rôle social et leur vie privée. Ils savent ce qu'ils sont au fond d'eux-mêmes et peuvent opérer la conversion du paraître à l'être. La *persona* ne modifie alors en rien le Soi. Tel un acteur, il faut savoir endosser le costume puis le laisser au vestiaire dès lors que la pièce est finie et que l'on rentre chez soi. Quoi qu'il en soit, au cours du processus d'individuation, la *persona* se révèle et doit disparaître au profit du moi, étape importante permettant de cheminer vers le Soi.

Apprivoiser son ombre

Les rêves et l'imagination active, notamment, nous révèlent certains aspects de notre personnalité qui restent tapis au fond de nous et que nous avons préféré ne pas voir. Jung nomme l'ensemble de ces aspects l'« ombre ». Elle représente pour lui la partie « inférieure » de la personnalité regroupant tous les éléments psychiques personnels et collectifs qui, incompatibles avec la vie que nous avons consciemment choisie, n'ont pas été vécus et s'unissent dans l'inconscient[4]. L'ombre

désigne une partie de la personnalité inconsciente, mais pas la totalité. Elle procède autant de l'inconscient personnel que de l'inconscient collectif, auquel cas elle s'apparente alors à un archétype. C'est le cas, par exemple, de celui de la sorcière qui cristallise la haine de la femme à travers contes et légendes.

Plus nous ferons remonter à la conscience les aspects obscurs de notre personnalité, plus ces derniers seront faciles à corriger. Rendre l'ombre consciente est une étape incontournable du processus d'individuation. La négliger, la refouler ou encore la confondre avec le moi peut conduire à de dangereuses dissociations, prévient Jung. Mais nul ne peut reconnaître les aspects noirs de sa personnalité et surmonter l'ombre sans un déploiement considérable de force morale. La douleur que représente ce moment de l'analyse ne serait qu'intensifiée par la fuite, ce qui compromettrait le processus d'individuation.

Apercevoir son ombre, c'est identifier ses défauts ou ses tendances inavouables, ceux que l'on voit très facilement chez les autres, mais que l'on refuse de reconnaître chez soi : l'égoïsme, l'avarice, la paresse, la lâcheté, l'indifférence, le manque de compassion, la tendance à être esclave des biens matériels, à être dans le déni, à mentir, etc. Le meilleur indice de la présence de l'ombre à l'intérieur de soi est la colère qu'une remontrance faite par un proche est susceptible de susciter en nous. Une autre façon de repérer l'ombre en nous-mêmes est de nous mettre à l'écoute des messages de nos rêves, ou encore de nos réactions à une situation ou à un événement qui vient nous perturber. L'ombre peut se déceler dans l'omission, tout comme dans l'acte impulsif. Par exemple, une remarque blessante ou une mauvaise action sont faites sans être souhaitées consciemment. En outre, l'ombre est extrêmement contagieuse : elle se répand facilement par l'effet de groupe. « Tout le monde en fait autant, alors pourquoi pas moi ! » C'est ainsi que, par mimétisme, les actes de malveillance et d'incivisme (critiquer son voisin, ne pas trier ses poubelles, etc.) se répètent et le mal se propage.

L'observation de ce fait doit également nous alerter et nous amener à nous questionner.

Selon Jung, il est plus facile de voir l'ombre en soi (mais aussi en l'autre) en se confrontant à une personne du même sexe. L'ombre des personnes du sexe opposé nous dérange moins et suscite davantage d'indulgence de notre part. C'est aussi la raison pour laquelle l'ombre, dans les rêves, nous apparaît à travers une personne du même sexe, mais qui revêt une personnalité opposée à la nôtre. Par exemple, si l'individu est courageux dans sa vie, son ombre se révélera lâche. Si la personne est lâche, son ombre dans le rêve se révélera effrontée. Au cours d'une analyse notamment, l'ombre peut parfois engendrer un phénomène de transfert sur le thérapeute, point que nous avons déjà évoqué[5].

Pour Jung, la question de l'ombre est intimement liée à celle de la projection, ce phénomène singulier par lequel un individu imprime sur un objet ou un être un contenu psychique qui est un trait de sa vie intérieure. En somme, nous prêtons aux autres des traits de caractère et des attitudes que nous possédons sans les remarquer. Au contraire de la perception qui correspond à ce que l'individu reçoit du monde extérieur par l'intermédiaire de ses sens, la projection est ce qu'il y investit. Elle est un déplacement involontaire et inconscient d'un état ou d'un phénomène psychique vers un objet extérieur avec lequel nous avons un fort lien émotionnel d'amour ou de haine[6]. Ce qui pose plusieurs problèmes. Non seulement l'ombre déforme la vision que nous aurions eue de tel individu sans ce prisme, mais aussi elle anéantit la possibilité d'avoir avec lui une relation fondée sur de l'objectivité et de l'authenticité.

Au lieu de projeter ses propres conflits inconscients sur un tiers, on peut aussi les projeter sur un groupe, à un niveau collectif. L'agitation politique ou encore tout ce qu'on lit dans les journaux, les rumeurs, les commérages, etc., résultent de ce phénomène. C'est ce qui arrive lorsqu'un individu ou un groupe est accusé par la collectivité d'être la cause du mal qui la ronge

(phénomène du « bouc émissaire »). Ces projections sont d'autant plus dévastatrices qu'elles demeurent inconscientes. Ce n'est qu'à partir du moment où nous reconnaissons dans les autres notre propre ombre que nous pouvons discuter avec eux sans peur et avoir quelque chance de dissiper de nombreux malentendus entre les individus et les peuples.

Pour Jung, plutôt que d'accuser l'autre d'avoir tort et de nous en convaincre, nous ferions mieux de reconnaître en lui notre propre ombre et parfois même de l'aimer à travers lui. Car celle-ci n'est pas toujours un adversaire. L'ombre est « cette personnalité voilée, refoulée, la plupart du temps inférieure et chargée de culpabilité, dont les ultimes ramifications pénètrent jusque dans le domaine de nos ancêtres animaux et qui, par là, embrasse l'intégralité de l'aspect historique de l'inconscient. […] Si l'on avait cru jusque-là que l'ombre humaine était la source de tout mal, on peut désormais découvrir, par un plus ample examen, que l'être humain inconscient, l'ombre, ne se compose pas seulement de tendances moralement répréhensibles, mais qu'elle dénote une série de qualités positives, à savoir d'instincts normaux, de réactions dirigées vers un but, de perceptions conformes à la réalité, d'impulsions créatrices et de bien d'autres choses encore[7] », écrit Jung. Tantôt il faut résister à l'ombre, tantôt il faut y céder. Le tout est de la reconnaître et de ne pas l'ignorer.

En thérapie comme ailleurs, il n'y a pas de lumière sans ombre et inversement. « Tout se passe comme si, au point culminant de la maladie, les éléments destructeurs se transmuaient en éléments de salut[8] », fait remarquer Jung. L'ombre, par rapport à la conscience, se comporte de façon compensatoire, ce qui lui confère une action aussi bien positive que négative. Ainsi l'ombre représente-t-elle la part primitive, archaïque, impulsive et animale ignorée en chacun de nous, mais aussi un certain nombre de qualités. Le travail sur l'ombre, qui consiste à rendre conscient l'inconscient ne peut se faire qu'avec un grand effort et toute la volonté du

moi. Pour se diriger vers le Soi, la conscience devra intégrer les contenus inconscients obscurs, qui lui permettront de s'élargir vers la lumière.

« Ce n'est pas en regardant la lumière qu'on devient lumineux, mais en plongeant dans son obscurité », écrit Jung. Et il ajoute : « Un homme qui n'a pas traversé l'enfer de ses passions ne les a pas non plus surmontées. Elles habitent alors dans la maison voisine et, sans qu'il y prenne garde, une flamme peut en sortir qui atteindra aussi sa propre maison. Si nous abandonnons, laissons de côté et, en quelque sorte, oublions à l'excès, nous courons le danger de voir reparaître avec une violence redoublée tout ce qui a été laissé de côté ou abandonné »[9].

Intégrer l'anima et l'animus

Les contenus de l'*anima* et de l'*animus* sont beaucoup moins faciles à discerner que l'ombre car ils sont plus éloignés de notre conscience. Cette bisexualité psychique est tout d'abord le reflet d'un fait biologique : la prédominance de gènes mâles ou femelles à l'origine de la détermination du sexe. Ce qui implique qu'un nombre restreint de gènes du sexe opposé reste actif en chacun. Si l'identité sexuelle s'acquiert aussi en partie au contact des schémas parentaux, elle puise, selon Jung, ses références dans le réservoir de l'inconscient collectif par la projection qui s'opère *via* l'inconscient personnel. L'*anima* et l'*animus* sont des archétypes influents, régulateurs du comportement de l'homme et de la femme : Jung considère l'*anima* comme la personnification de la nature féminine dans l'inconscient de l'homme et l'*animus* comme la personnification de la nature masculine dans l'inconscient de la femme.

« Depuis toujours, chaque homme porte en lui l'image de la femme ; non l'image de telle femme déterminée, mais celle d'un type de femme déterminé, explique Jung. Cette image est, au fond, un conglomérat héréditaire inconscient d'origine très lointaine, incrusté dans le système vivant, "type" de toutes les expériences de la lignée ancestrale au sujet de

l'être féminin, résidu de toutes les impressions fournies par la femme, système d'adaptation psychique reçu en héritage. S'il n'y avait pas de femmes, cette image inconsciente nous permettrait toujours de fixer les caractéristiques spirituelles qu'une femme devrait posséder. Il en est de même pour la femme. Elle aussi porte en elle une image de l'homme. […] Cette image étant inconsciente se trouve toujours projetée inconsciemment sur l'être aimé ; elle constitue l'une des raisons essentielles de l'attraction passionnelle et de son contraire[10]. » Au même titre que l'ombre, cette double figure *animus-anima* est un complexe psychique qui se manifeste comme une compensation. Ainsi, un homme viril et fort aura besoin de convoquer son *anima* pour trouver en lui des qualités de tendresse et de compassion. Bien intégrée, elle lui évitera d'être machiste ou misogyne. De la même manière, une femme vulnérable et fragile va utiliser l'énergie de son *animus* pour s'affirmer et devenir indépendante.

L'*anima* et l'*animus* fonctionnent donc comme des ponts menant à des images de l'inconscient collectif. Ils sont deux archétypes fondamentaux représentant deux fonctions différentes de l'âme : l'aspect *logos* (esprit, volonté, engagement, autorité, combativité, puissance, verbe), typiquement masculin, et l'aspect *éros* (émotion, sentiment, tendresse, sensibilité, intuition), typiquement féminin, qui ont des répercussions sur la vie émotionnelle de chacun. « L'âme, au cours du processus d'individuation, s'adjoint au processus du moi et possède donc chez l'homme un indice féminin et chez la femme un indice masculin. L'*anima* de l'homme cherche à unir et à rassembler, l'*animus* de la femme cherche à différencier et à reconnaître. Il y a là des positions strictement contraires […] qui constituent au plan de la réalité consciente, une situation conflictuelle, même quand la relation consciente des deux partenaires est harmonieuse[11] », écrit Jung. Si l'*anima* et l'*animus* représentent un point de jonction permettant la relation entre l'homme et la femme, ils peuvent être aussi un obstacle dans la compréhension de l'un et de l'autre. Suscitant l'« animosité », ils sont

d'ailleurs à la source de la plupart des difficultés conjugales. N'oublions pas qu'un homme et une femme qui se rencontrent utilisent le biais de la projection. Ils ne sont donc pas deux mais quatre : le masculin et la projection que l'homme porte du féminin, le féminin et la projection que la femme porte du masculin.

Tant que l'*anima* ou l'*animus* restent inconscients, ils se projettent sur des personnages extérieurs à soi pour en acquérir toutes les qualités. Ainsi, l'*animus* présent chez la femme se projette sur toutes sortes de héros (le prince charmant, Don Juan, James Bond, Zorro, Aragorn dans *Le Seigneur des anneaux*, Tarzan, Indiana Jones, etc.), sur des personnalités notoires comme des artistes (chanteurs, comédiens), des intellectuels ou des sportifs (footballeurs, etc.), cibles du désir féminin, ou encore sur de grands hommes tels que Gandhi, le dalaï-lama, etc. Tandis que l'*anima* de l'homme, elle, se projette sur la femme fatale dont il tombe éperdument amoureux au premier coup d'œil, telle Marilyn Monroe, sur la sorcière ou la médium douée de dons paranormaux, la militante des droits humains (Malala Yousafzai), la princesse (Caroline de Monaco), la sainte compatissante comme Mère Teresa, ou des figures inaccessibles comme la Vierge Marie. C'est par ces projections que l'homme et la femme découvrent et intègrent des facultés du sexe opposé.

Avant de la projeter vers un personnage totalement extérieur, le petit enfant projette d'abord l'image de son âme sur sa mère ou son père. « Le facteur créant la projection est l'*anima* […]. Elle n'est pas une invention du conscient, mais une production spontanée de l'inconscient ; elle n'est pas non plus une figure se substituant à la mère, mais tout se passe comme si les propriétés numineuses qui rendent l'*imago* de la mère si influente et si dangereuse provenaient de l'archétype collectif de l'*anima* […]. De même que pour le fils le premier porteur du facteur de projection semble être la mère, ce rôle est joué, chez la fille, par le père[12] », souligne Jung, qui apporte une idée extrêmement novatrice pour la psychanalyse : ce n'est pas

ce que nous avons vécu avec notre mère ou notre père qui se projette sur l'autre de sexe opposé, mais l'*anima* et l'*animus* qui sont projetés, dans un premier temps, sur nos premières relations avec nos parents puis, dans un second temps, sur notre compagne ou notre compagnon. L'archétype du père et celui de la mère, à travers la nature du *logos* et de l'*éros*, agissent bien évidemment comme des puissances inconscientes. Mais au lieu d'être objet de régression, la fascination pour le parent devient une dynamique positive de l'âme. C'est ainsi que l'unification de l'être peut se réaliser par la résolution des images parentales, bien que cette juxtaposition ne soit ni systématique ni unique.

Avant d'en dévoiler les aspects positifs et négatifs, il est important de préciser que l'*anima* et l'*animus* sont des phénomènes polymorphes, dans le sens où ils peuvent revêtir différentes formes selon l'état de conscience de la personne qui les produit. Aussi, comme ils sont bien dissimulés dans l'inconscient, ils s'expriment malheureusement le plus souvent par leurs insuffisances et non par leurs qualités. L'*anima* est la personnification de toutes les tendances psychologiques féminines de la psyché de l'homme, par exemple, les sentiments qui exercent une influence sur l'entendement, entraînant parfois une distorsion. Elle manifeste sa présence sous forme de sautes d'humeur, d'impressions vagues et illogiques, de remarques acérées, de fantasmes érotiques, d'impulsions destructrices. Mais elle apporte aussi bon nombre d'aspects positifs qui ont trait à la communication, à la relation, au lien, comme la capacité d'amour personnel, le sentiment de nature et les contacts avec l'inconscient, permettant les intuitions prophétiques, la sensibilité à l'irrationnel, etc. Enfin, « l'*anima* joue un rôle plus vital encore en ce qu'elle permet à l'esprit de se mettre à l'unisson de vraies valeurs intérieures, en lui donnant par là accès plus avant à l'être profond[13] », précise aussi Marie-Louise von Franz, en insistant sur son rôle de guide et de médiateur entre le moi et le Soi.

L'*animus*, pour sa part, suscite chez la femme, dans ses manifestations négatives, des opinions spontanées, non préméditées, déraisonnables, tranchées, des convictions ou des lieux communs, qui créent bien des malentendus et de l'irritation chez les proches, car toutes ces convictions indiscutables conviennent rarement à la situation ou à la personne dont il est question. Marie-Louise von Franz identifie l'*animus* comme une forme de brutalité et de dureté : « On se heurte subitement chez la femme à quelque chose d'obstiné, de froid, de totalement inaccessible[14]. » Ce qui coupe la femme de la réalité et la détourne des relations humaines. L'*animus* peut également la pousser à des ruminations obstinées et des attitudes destructrices, faites de calcul et de malveillance, qui peuvent même la mener à souhaiter que son fils ne se marie pas ou que son mari meure. Heureusement, sous ses aspects positifs, il apporte à la femme l'esprit d'initiative, le courage, l'honnêteté, l'objectivité et la sagesse. « L'*animus*, sous sa forme la plus évoluée, relie quelquefois la femme à l'évolution spirituelle de son époque et la rend plus réceptive encore que l'homme aux idées créatrices[15] », ajoute Marie-Louise von Franz. Ainsi, grâce à sa puissance créatrice, l'*animus* peut également jeter un pont vers le Soi.

Ces archétypes d'*anima* et d'*animus*, à travers les images, les symboles et les mythes, se révèlent notamment dans les visions suscitées par l'imagination active ou les rêves, dont Jung recommande l'examen. En l'absence de ces derniers, il est également possible de passer directement par un dialogue intérieur. L'idée n'est pas d'interpréter ou d'analyser ces images ou fantasmes, mais bien d'en faire l'expérience vivante. À ce propos, Jung précise : « Il faut traiter de façon absolument littérale les visions qui nous viennent au moment où on est dedans, mais de façon symbolique quand on les interprète[16]. »

Quand ils passent d'un stade d'archaïsme indifférencié à une mise en valeur des potentialités de l'homme et de la femme, l'*anima* et l'*animus*

bouleversent l'organisation de la conscience et permettent d'aller vers ce centre de l'âme qui est le Soi. En réalité, ils « désignent ce qui manque au moi pour se vivre comme partie consciente d'une totalité englobante, qui est le Soi[17] », explique Ysé Tardan-Masquelier. Le mariage des opposés complémentaires suscité par l'*anima* et l'*animus* préfigure la finalité naturelle du processus d'individuation : l'accomplissement de la complétude. « L'homme et la femme deviennent des diables l'un pour l'autre s'ils ne gardent pas distincte leur spiritualité car la nature propre de la créature humaine est la différenciation[18] », écrit Jung dans *Les Sept Sermons aux morts*, qui insiste sur la nécessité de la différenciation pour arriver à la communion.

Harmoniser les contraires

À partir du moment où le traitement analytique rend l'ombre consciente, une tension entre deux contraires se crée dans la psyché qui vise à s'équilibrer vers une unité. Cette opération se fera par l'intermédiaire des symboles, que Jung définit ainsi : « Le symbole est la voie moyenne où s'unissent les opposés en vue d'un mouvement nouveau, tel un ruisseau qui, après une longue sécheresse, répand la fécondité[19]. » Pour étayer sa démonstration du processus d'individuation, Jung analyse cette question des opposés (masculin et féminin, lumière et ténèbres, joie et tristesse, premier et dernier, jeunesse et vieillesse, chaud et froid, etc.) dans le taoïsme, l'hindouisme, chez les gnostiques et les mystiques, comme Maître Eckhart, ou encore dans l'alchimie qui, comme nous l'avons vu, a recours à la voie des symboles. Le problème des contraires suscités par l'ombre conduit en effet à la phase ultime de l'œuvre des alchimistes, nommée le « mariage chimique », où les opposés se fondent dans une unité qui ne contient plus de contraires et qui devient incorruptible.

Pour Jung, rien n'augmente davantage la prise de conscience que la confrontation des opposés. Et même si l'homme ne peut entretenir aucune

certitude que l'un triomphera de l'autre, sa tendance naturelle est d'accroître ce qui lui semble bon et d'éliminer ce qui lui semble mal. Dans tous les cas, un élément intérieur s'oppose à un élément extérieur qui, en s'extrayant du monde extérieur, gagne le monde intérieur pour l'enrichir : « Le moi, qui était précédemment univoque, pour ainsi dire, perd la prérogative d'être simplement l'accusateur et acquiert en échange l'inconvénient de devoir être également l'accusé. […] *Il devient conscient d'une polarité d'opposés qui lui est "sur-ordonnée"* [20]. » Le moi se construit dans cette tension des opposés et tend à s'équilibrer énergétiquement, sans qu'on en ait conscience. Cette tension présente un grand intérêt puisqu'elle est génératrice d'une formidable énergie psychique permettant de passer à l'action.

Pour que les opposés puissent se rassembler, encore faut-il qu'ils soient reconnus comme tels, ce qui n'est pas le cas dans l'inconscient. Ils doivent donc être acheminés dans un premier temps vers la conscience pour être identifiés, répertoriés et séparés, étape indispensable pour être réunis dans un second temps. Comme l'explique Jung, « les opposés n'ont pas encore été séparés, il n'y a donc pas de conscience. C'est ce que j'ai appelé plérome […] ; ce qui désigne une condition potentielle, où rien n'est advenu et pourtant tout est là. C'est comme ça dans l'inconscient. Les fonctions n'ont pas été encore différenciées, blanc est noir et noir est blanc… […] Cette condition originelle de plérome, de paradis, est réellement la mère à partir de laquelle émerge la conscience[21] ». L'essence de la conscience est la différenciation : elle doit séparer les contraires pour les mettre au jour. Une opération qui est tout sauf naturelle, selon Jung : « Dans la nature, les contraires se cherchent – "les extrêmes se touchent" – et il en va de même dans l'inconscient, en particulier dans l'archétype de l'unité, le Soi[22]. » Car l'âme aussi possède sa polarité intérieure, indispensable à sa vitalité.

Jung fait apparaître cette structure bipolaire dans tous ses concepts, sans doute parce qu'il a pris conscience très tôt qu'il avait une double personnalité, la numéro 1 et la numéro 2, mettant en scène des opposés en lui. Dans cet affrontement duel, un côté positif se heurte à un côté négatif, ce qui crée une tension psychique menant à la confrontation du conscient et de l'inconscient, du masculin et du féminin, de l'extraversion et de l'introversion. Jung conseille de ne pas s'identifier aux opposés entre lesquels le moi est pris, mais plutôt d'appliquer le « principe d'énantiodromie », soit le renversement en son contraire. Par exemple, l'introverti doit se mettre à exprimer des sentiments et l'extraverti des pensées. C'est ainsi et seulement ainsi que l'individu pourra croître psychiquement et réaliser son processus d'individuation : « L'union des opposés est à la fois la force qui provoque le processus d'individuation et son but[23]. »

À l'image de la société entière, la psychologie repose sur l'équilibre des contraires : « Dans une société saine et normale, il est habituel que les gens soient en désaccord, car il est relativement rare qu'un accord général s'établisse, sitôt que l'on sort du domaine des instincts. Si le désaccord est un véhicule de la vie mentale dans une société, on ne saurait pourtant le considérer comme une fin en soi. L'accord est aussi important. Et parce que la psychologie, fondamentalement, repose sur l'équilibre des contraires, aucun jugement ne peut être considéré comme définitif si l'on n'a pas pris en considération son contraire. La raison de cette particularité réside dans le fait qu'il n'y a aucun point de vue se situant au-dessus ou en dehors de la psychologie d'où nous pourrions porter un jugement définitif sur la nature de la psyché[24]. » Entendue comme cela, toute révélation psychique, intellectuelle ou matérielle se construit dans l'opposition de contraires pour atteindre une forme finale se rapprochant le plus possible de la complétude. C'est ainsi que l'on peut constater que la conjonction des contraires est génératrice de nouveauté, donc qu'elle est créatrice.

La polarité d'opposés est inhérente à tout ce qui vit : naissance et mort ; jour et nuit ; bonheur et souffrance ; bien et mal ; gauche et droite ; bas et haut ; chaud et froid ; sec et humide ; mâle et femelle, etc. Notre psyché s'est calquée sur l'image de la structure du monde à laquelle l'homme est subordonné : « C'est seulement ici, dans la vie terrestre où se heurtent les contraires, que le niveau général de conscience peut s'élever. Cela semble être la tâche métaphysique de l'homme[25] », annonce Jung. Ce savoir de l'inconscient pénètre le domaine de notre compréhension pour atteindre un plus haut niveau de conscience. Si les conflits de contraires ne sont jamais totalement résolus, ils peuvent passer un jour à l'arrière-plan. La solution qui naît de la coopération entre inconscient et conscient, grâce aux symboles unifiants, est d'ailleurs ressentie par le sujet comme un moment de grâce. L'acceptation succède au combat. Or, seul l'amour peut permettre cette réconciliation. C'est dans l'amour que les contraires entrent en connivence et en complémentarité, même si l'homme, en tant que partie, ne pourra jamais vraiment comprendre le Tout. Sur l'amour, Jung écrit : « Il y va ici de ce qu'il y a de plus grand et de plus petit, de ce qu'il y a de plus éloigné et de plus proche, de ce qu'il y a de plus élevé et de plus bas, et jamais l'un de ces termes ne peut être prononcé sans celui qui est son opposé[26]. » L'amour, pour lui, est le grand mystère qui exprime tout, supporte tout, excuse tout, comprend tout, inclut tout. Il renvoie à la divinité : « Dieu est amour[27]. »

Et c'est ainsi, dans cette véritable conjonction à lui-même et à tout l'univers, que l'individu atteint la complétude à laquelle il aspirait. Il a réalisé son Soi, il est pleinement lui-même tout en étant pleinement relié aux autres et à tout ce qui est. Il est individué et peut donc tenir sa place et jouer sa partition, de la manière la plus harmonieuse possible, dans la grande symphonie de la vie.

1. *« Ma vie ». Souvenirs, rêves et pensées*, Gallimard, Folio, 1991, p. 633.

2. Marie-Louise von Franz, *C. G. Jung. Son mythe en notre temps*, Buchet-Chastel, 1975, p. 90.

3. Cité dans Carole Sédillot, *ABC de la psychologie jungienne*, Grancher, 2003, p. 154.

4. *« Ma vie »*, *op. cit*., p. 632-633.

5. Voir *supra*, « La cure analytique, le transfert et l'ombre », p. 97-101.

6. Marie-Louise von Franz, *C. G. Jung*..., *op. cit*., p. 94.

7. *Aiôn. Études sur la phénoménologie du Soi*, Albin Michel, 1983, p. 286.

8. Cité dans Ysé Tardan-Masquelier, *Jung et la question du sacré*, Albin Michel, 1998, p. 200.

9. *« Ma vie »*, *op. cit*., p. 437-438.

10. *Problèmes de l'âme moderne*, Buchet-Chastel, 1961, p. 238.

11. *La Psychologie du transfert*, Albin Michel, 1980, p. 270.

12. *Aiôn*, *op. cit*., p. 26-27.

13. Marie-Louise von Franz, in C. G. Jung, *L'Homme et ses symboles*, *op. cit*., p. 180.

14. *Ibid.*, p. 189.

15. *Ibid.*, p. 194.

16. *Le Livre rouge*, L'Iconoclaste/La Compagnie du Livre rouge, 2011, p. 106.

17. Ysé Tardan-Masquelier, *Jung et la question du sacré*, *op. cit*., p. 66.

18. *Les Sept Sermons aux morts*, in *Carl G. Jung*, L'Herne, 1984, p. 28.

19. Cité dans Carole Sédillot, *ABC de la psychologie jungienne*, *op. cit*., p. 191.

20. *« Ma vie »*, *op. cit*., p. 542.

21. Cité dans Carole Sédillot, *ABC de la psychologie jungienne*, *op. cit*., p. 194.

22. *Psychologie et alchimie*, Buchet-Chastel, 1970, p. 36.

23. Cité dans Carole Sédillot, *ABC de la psychologie jungienne*, *op. cit*., p. 193.

24. *L'Homme et ses symboles*, *op. cit*., p. 59.

25. *« Ma vie »*, *op. cit*., p. 489.

26. *Ibid.*, p. 556.

27. Première épître de Jean, 4, 8 et 16.

Conclusion

Un des mots qui qualifient le mieux Jung et son œuvre, c'est le mot « visionnaire ». Le médecin suisse était non seulement souvent habité par des images provenant des tréfonds de sa psyché, mais il a aussi posé un regard sur la condition de l'homme moderne et sur l'évolution de notre monde qui apparaît, avec le recul, d'une grande justesse et d'une grande pertinence.

Le besoin de sens

Des décennies avant que cette idée ne s'impose comme une vérité profonde, Jung a rappelé que l'être humain ne pouvait pas vivre sans donner un sens à son existence et que l'angoisse de l'homme contemporain était liée à l'absence de sens. L'effondrement des religions et des idéologies politiques dans lesquelles l'homme occidental avait investi son besoin de sens a laissé un grand vide que le consumérisme ne peut combler. Pour s'épanouir en profondeur, nous avons besoin de donner une direction et une signification à notre existence. Jung est convaincu que la plupart des souffrances psychiques sont liées à l'absence de sens : « La psychonévrose est dans son sens le plus profond une souffrance de l'âme qui n'a pas trouvé son sens[1]. » Les études contemporaines en neurosciences valident un tel diagnostic. Sébastien Bohler, docteur en neurobiologie, montre dans *Où est le sens ?* (2020) que le cortex cingulaire, enfoui dans notre cerveau, nous pousse à chercher sans cesse un sens à notre existence : « Déceler du sens autour de nous est si crucial pour notre survie que ces situations où ce sens nous échappe provoquent l'apparition d'une angoisse physiologique aiguë », affirme-t-il. Ce qui explique, entre autres, pourquoi la religion a un

effet thérapeutique : en organisant le monde et l'univers selon un dessein et en offrant aux individus des rituels répétitifs, elle agit comme un calmant sur le cortex cingulaire, ce qui fait baisser le niveau d'angoisse. Le neuropsychiatre Boris Cyrulnik, dans *Psychothérapie de Dieu* (2017), confirme ce fait : « Quand le fonctionnement du cerveau est modifié par une représentation divine, les circuits émotionnels marchent différemment et entraînent des changements neurobiologiques. […] Une résonance magnétique fonctionnelle rend visible que l'aire cingulaire antérieure, qui produit des signaux de détresse en cas de douleur physique ou de conflits relationnels, atténue son fonctionnement d'alerte quand le blessé se met en relation avec Dieu par le moyen des rituels de sa religion. »

Presque un siècle avant ces découvertes scientifiques sur le cerveau, Jung avait mis au jour la fonction religieuse de la psyché et déjà très bien souligné que les croyants, mais aussi tous les individus menant une vie symbolique, étaient plus heureux et moins sujets aux souffrances psychologiques. Que ce soit par une croyance religieuse structurante ou par le processus d'individuation, l'être humain répond à son besoin fondamental d'avoir une représentation du monde et de son existence qui satisfasse la totalité de son être (conscient et inconscient), ce que Jung appelle l'« expression mythique ». Or ce dernier précise qu'« on a satisfait au besoin de l'expression mythique quand on possède une représentation qui explique suffisamment le sens de l'existence humaine dans le cosmos, représentation qui provient de la totalité de l'âme, autrement dit de la coopération du conscient et de l'inconscient. Le non-sens empêche la plénitude de la vie […]. Le sens rend beaucoup de choses, tout peut-être, supportable[2]. » Il a aussi mis en évidence, et c'est l'un de ses principaux apports à la psychologie moderne, que la psyché humaine a pour finalité de s'autoréaliser, qu'elle tend vers la complétude. Dès lors la connaissance de soi et le travail intérieur ne visent plus seulement à guérir d'une névrose, mais à se réaliser en tant qu'être humain. Jung a ainsi posé les fondations

théoriques du développement personnel et de la psychologie positive, qui ne cessent depuis de progresser dans le monde.

Psychologie et physique quantique

Jung a aussi été un extraordinaire visionnaire dans sa théorie des synchronicités. Nous avons vu tout au long de cet ouvrage que sa curiosité et son ouverture d'esprit, mais aussi ses propres expériences intérieures et celles de son entourage l'amenèrent à s'intéresser aux phénomènes dits « paranormaux » : voyance, spiritisme, divination, prémonitions, télépathie, etc. Contrairement à Freud et à ses disciples, qui considéraient tous ces phénomènes inexpliqués comme illusoires, Jung pensait qu'un véritable esprit scientifique se devait de les accueillir sans *a-priori*. « La plénitude irrationnelle de la vie m'a appris à ne jamais rien rejeter, même si cela va contre nos théories […], ou n'admet par ailleurs aucune explication immédiate. Cela est évidemment inquiétant et il n'est pas certain que la boussole indique la bonne direction ; mais la sécurité, la certitude, la tranquillité ne conduisent pas à des découvertes[3]. » De manière empirique, il a analysé de nombreux cas, s'est intéressé lui-même à certaines pratiques qu'il a étudiées pendant de longues années (comme le tirage du *Yi-king* ou les thèmes astrologiques), et il s'est forgé progressivement l'intime conviction que la plupart de ces phénomènes existaient réellement, mais que notre paradigme scientifique ne permettait pas de les intégrer dans une compréhension plus large et plus profonde du réel : « Les représentations que nous avons de l'espace et du temps et aussi de la causalité sont incomplètes. Une image totale de l'univers réclame, pour ainsi dire, une nouvelle dimension ; alors seulement il serait possible de donner à la totalité des phénomènes une explication homogène. C'est pourquoi, aujourd'hui encore, les rationalistes persistent à penser que les expériences parapsychologiques n'existent pas ; elles seraient fatales à la conception qu'ils ont de l'univers[4]. »

Les échanges que Jung eut avec Albert Einstein à Zurich avant la Première Guerre mondiale l'avaient déjà amené à réfléchir à la relativité de l'espace et du temps. Mais c'est la rencontre avec le physicien quantique Wolfgang Pauli qui sera déterminante et les deux hommes œuvreront ensemble de 1932 à 1958 à l'élaboration d'un nouveau paradigme, au carrefour de la psychologie et de la physique, qui puisse rendre compte de tous les phénomènes de synchronicité. La plus célèbre découverte de Pauli, en effet, est le « principe d'exclusion », pilier de la physique quantique, qui lui vaut le prix Nobel en 1945 : deux électrons ne peuvent occuper la même orbitale atomique à moins d'avoir un *spin* (rotation) opposé. Qu'est-ce que cette découverte présuppose ? Dans cette danse incessante des contraires, il n'y a pas de principe causal, mais une synchronicité qui unit les particules dans une interconnexion indissoluble. Même lorsqu'elles sont éloignées dans le temps et l'espace, deux particules qui ont été unies à un moment donné maintiennent des *spins* opposés et un état de syntonie ; autrement dit, elles restent accordées et continuent de communiquer entre elles. Il faut savoir que Pauli vivait lui aussi très souvent des phénomènes de « synchronicité psychokinétique » entre son état psychique et des événements extérieurs. Ses rêves – plus d'un millier ont été répertoriés par l'assistante de Jung et analysés par ce dernier – recelaient bon nombre d'intuitions qui aidèrent les deux hommes à avancer dans leurs recherches communes. Tous deux pressentirent que la matière, à un certain niveau, cesse d'œuvrer dans le règne de la causalité et agit de façon synchrone.

Et le meilleur outil pour illustrer ce lien entre psychisme et matière est sans nul doute l'archétype. Celui-ci, dans un mouvement qui part des profondeurs de l'inconscient pour aller vers le corps, manifeste son existence à travers, d'une part, un événement intérieur et psychique et, d'autre part, un événement extérieur et physique. Ce qui représente déjà en soi une synchronicité. Jung et Pauli rappellent que la découverte de la plupart des concepts de la physique (espace, temps, matière, énergie,

champ, particule) est venue d'intuitions rendues significatives par l'activation d'archétypes. D'ailleurs, bien avant eux, l'astronome allemand Johannes Kepler (1571-1630) abordait la physique à partir d'images archétypiques, qui possédaient pour lui une valeur à la fois religieuse (donc psychologique) et scientifique (donc physique). « Les images internes ne sont que les manifestations psychiques des archétypes, mais ces derniers devraient produire et conditionner toutes les lois qui appartiennent au monde de la nature. Les lois de la nature seraient alors les manifestations physiques des archétypes[5] », en conclura Jung.

La rencontre de Jung et Pauli fut en elle-même un événement synchrone plein de sens. Tous deux visaient le même résultat : trouver une loi physique objective qui décrive le champ de forme régissant l'univers, aussi bien sous l'angle matériel que psychique. Ils considérèrent ainsi le réservoir de l'inconscient collectif comme une matrice invisible à laquelle l'inconscient personnel accéderait occasionnellement. Cette mémoire commune serait un champ d'informations qui ne résiderait pas dans le cerveau. Ce champ, comme l'inconscient, est tiré de l'observation tout en y échappant. La physique quantique rompt avec le modèle selon lequel l'observateur ne fait que révéler le champ sans le perturber. Car l'observation interfère indubitablement avec le champ observé. Et comme l'observateur crée un phénomène nouveau, il est en quelque sorte « acteur » ou « créateur » de l'expérience. En tous les cas, il exerce une influence, en tant que système psychique, par les choix dans l'aménagement de cette expérience sur le plan matériel. Le seul fait de percevoir un rêve, selon Jung, modifie déjà l'état de l'inconscient de l'observateur-acteur et crée un nouveau phénomène.

Pour Jung et Pauli, les événements synchrones sont une preuve empirique de l'existence d'une unité indissoluble qui sous-tend le psychisme et la matière. Un univers unitaire que Jung nommera *unus mundus*, notion chère aux alchimistes. Les synchronicités semblent révéler que le monde intérieur sait quelque chose du monde extérieur, et

inversement. C'est sur la base de ces constatations que Jung et Pauli ont formulé l'hypothèse selon laquelle le psychisme et la matière, l'interne et l'externe, l'homme et la nature seraient reliés au sein d'une unité indifférenciée, dans un perpétuel mouvement de coopération. Cet *unus mundus* sera la base d'un modèle que le psychologue et le physicien essaieront de mettre au point, la psychophysique, qui repose sur un principe quaternaire : le *continuum* spatio-temporel, le *continuum* psychique, la causalité et la synchronicité – les deux premiers et les deux derniers s'équilibrant les uns les autres. Car il n'est pas question de nier que certains événements peuvent également être reliés entre eux par un principe causal. Jung et Pauli découvrent ainsi que psychologie analytique et microphysique évoluent de façon parallèle autour de la notion de sens. Plutôt que de chercher à savoir pourquoi telle chose est arrivée, il s'agit de se demander à quelle fin elle est arrivée. Les psychologues comme les physiciens de l'époque moderne recherchent les relations significatives, et pas uniquement les causes.

Jung et Pauli ont ainsi proposé une nouvelle vision de l'univers, au sein duquel existerait une interconnexion constante entre la matière et l'esprit. Même s'il leur manquait encore des éléments pour prouver ce lien, leur hypothèse est extrêmement féconde et propose un véritable changement de paradigme, que d'autres savants seront amenés à enrichir et compléter. Car leur théorie offre aussi des pistes nouvelles pour de nombreuses disciplines, comme la médecine. C'est en étant davantage attentifs aux messages synchronistiques que notre corps envoie à notre psychisme que nous pourrons nous transformer intérieurement et guérir de certaines maladies. Depuis une trentaine d'années, on observe d'ailleurs le développement de théories, telle celle du décodage biologique, qui font le lien entre le corps et l'esprit. Outre les synchronicités, Jung évoque aussi la loi de l'attraction, ou la loi des affinités, dont il pressent la portée. Dans *Synchronicité et Paracelsica*, il cite le philosophe médiéval Albert le Grand : « Plus l'âme

désire avec intensité, plus elle rend les choses agissantes, et le résultat est semblable à ce qu'elle a souhaité[6]. » Ou encore Goethe : « Nous avons tous en nous un peu des forces électriques et magnétiques, et nous exerçons comme l'aimant lui-même un pouvoir d'attraction et de répulsion, selon que nous entrons en contact avec le semblable ou le dissemblable[7]. » C'est bien en examinant la nature et l'univers que l'homme se rencontre lui-même et accède aux plus grands mystères de la vie.

Le réenchantement du monde

En évoquant le monde occidental moderne, Jung souligne l'extraordinaire progrès de la conscience humaine et tous les avantages qui en découlent : différenciation, connaissance, morale universelle des droits de l'homme, progrès scientifiques et techniques, etc. Mais il déplore aussi le prix à payer de cet essor si intense et si rapide de la conscience et dénonce une triple amputation de l'homme moderne : rupture avec la nature, avec le passé, avec le cœur et l'intériorité.

En se coupant de la nature, l'homme moderne se prive de son lien le plus vital avec le monde, celui qui a structuré sa psyché depuis des millénaires. Avant que l'homme ne migre dans les grandes villes et ne se pose consciemment comme distinct de la nature et comme « maître et possesseur » de celle-ci, pour reprendre l'expression de René Descartes, la nature n'était pas un simple environnement pour l'être humain : elle était vécue, expérimentée, intériorisée. Elle faisait partie de lui comme il faisait partie d'elle. « Les pierres, les plantes, les animaux ne parlent plus à l'homme et l'homme ne parle plus aux animaux en croyant qu'ils peuvent l'entendre, écrit Jung. Son contact avec la nature a été rompu, et avec lui a disparu l'énergie affective profonde qu'engendraient ses relations symboliques[8]. » Depuis qu'il s'est différencié d'elle par un effort conscient, son appartenance à la nature ne subsiste plus que dans son inconscient, qui conserve les instincts, les archétypes et la mémoire de ce lien vital. Mais

nous ne comprenons plus ce langage, et cette dissociation est pour Jung source de nombreuses névroses de l'homme moderne[9]. Il nous faut donc retrouver ce lien vital avec la nature, quand bien même celui-ci passera toujours plus par le prisme de la conscience que par celui de l'inconscient, à l'inverse de ce qui se produisait pour nos lointains ancêtres. Pour qualifier cette rupture entre l'homme et la nature, le sociologue Max Weber parlait de « désenchantement du monde ». Jung appelle ainsi à un « réenchantement du monde », par la capacité à nous relier aux autres espèces vivantes et à ressentir dans toutes les dimensions de notre être (corps, cœur, imaginaire, pensée) notre appartenance au cosmos.

Il en va de même pour la coupure radicale que nous avons faite avec le passé : arrachés à nos racines, nous sommes sans cesse projetés dans l'avenir, bercés par cette illusion que le meilleur est toujours à venir. « C'est précisément la perte de relation avec le passé, écrit Jung, la perte de racines qui crée un tel "malaise dans la civilisation" et une telle hâte que nous vivons plus dans l'avenir, avec ses promesses chimériques d'âge d'or, que dans ce présent que l'arrière-plan d'évolution historique n'a pas encore atteint. Nous nous précipitons sans entraves dans le nouveau, poussés par un sentiment croissant de malaise, de mécontentement, d'agitation. Nous ne vivons plus de ce que nous possédons, mais de promesses ; non plus à la lumière du jour présent, mais dans l'ombre de l'avenir où nous attendons le véritable lever du soleil. Nous ne voulons pas comprendre que le meilleur est toujours compensé par le plus mauvais. L'espérance d'une plus grande liberté est anéantie par un esclavage d'État accru ; sans parler des effroyables dangers auxquels nous exposent les brillantes découvertes de la science. Moins nous comprenons ce que nos pères et nos aïeux ont cherché, moins nous nous comprenons nous-mêmes et nous contribuons de toutes nos forces à dépouiller l'individu de ses instincts et de ses racines, si bien que devenu particule dans la masse, il n'obéit plus qu'à l'"esprit de pesanteur"[10]. »

La troisième amputation que subit l'homme est sans doute celle sur laquelle Jung a le plus insisté à travers toute son œuvre : c'est le sacrifice de l'intériorité au profit de l'extériorité, autrement dit du cœur et de l'imaginaire au profit de la raison. Les deux phénomènes sont étroitement liés, car l'excès de rationalité va de pair avec un excès d'extériorité et *vice versa*. J'ai raconté combien Jung avait été marqué par sa rencontre avec le chef des Indiens Pueblos, qui lui avait expliqué que son peuple ne pensait pas, à la différence des Blancs, avec la tête, mais avec le cœur. Cet échange trouva un écho profond chez Jung, car il était en pleine réflexion sur le lien entre conscient et inconscient, entre mythe et raison. « Penser avec son cœur » évoque pour lui cette capacité d'écouter la voix de notre psyché inconsciente avec son langage symbolique et mythique. Il écrira plus tard cette pensée, qui me semble résumer l'essentiel de son œuvre : « Plus la raison critique prédomine, plus la vie s'appauvrit ; mais plus nous sommes aptes à rendre conscient ce qui est inconscient et ce qui est mythe, plus est grande la quantité de vie que nous intégrons. La surestimation de la raison a ceci de commun avec un pouvoir d'état absolu : sous sa domination, l'individu dépérit[11]. » La suprématie de la raison s'est principalement exercée au détriment de l'imaginaire. Or Jung n'a cessé de souligner l'importance de la fonction imaginative pour l'être humain. C'est elle qui le relie à l'invisible, à l'univers symbolique, au mythe, qui lui permet de maintenir le lien essentiel entre sa psyché consciente et sa psyché inconsciente. C'est ainsi que l'on peut comprendre le succès phénoménal d'œuvres comme celles de Tolkien *(Le Seigneur des anneaux)*, de J. K. Rowling *(Harry Potter)* ou d'Alex Pina *(La Casa de Papel)* : elles nous permettent d'exprimer notre besoin profond d'être reliés aux mythes et aux archétypes à travers l'imaginaire. Car c'est souvent par le biais de son imagination que l'homme d'aujourd'hui peut vivre cette expérience de « réenchantement du monde », et de nombreux penseurs contemporains, comme les philosophes Gilbert Durand ou Jean-Jacques Wunenburger, se

sont inspirés des thèses jungiennes pour réhabiliter l'imaginaire. Comme le dit Wunenburger, à la suite de Jung : « L'imagination ne peut plus être traitée seulement de "folle du logis" qui perturbe gravement ou idéalise sans raison, mais doit être comprise comme un processus psychique qui engendre des images fondamentales, des récits fondateurs qui mettent en ordre l'existence, des mondes invisibles qui expliquent mieux le nôtre, etc. Archétypes de l'inconscient, narrations mythiques, croyances en des entités invisibles traversent nos perceptions, notre mémoire, notre besoin d'anticipation, nos relations aux autres, nos rapports aux institutions, mais nous servent aussi à créer des œuvres d'art, à aménager nos espaces, à structurer nos calendriers, à diriger des hommes ou à instituer des rites ou cultes[12]. »

Cette capacité à réunir mythe et raison, conscient et inconscient, que nous avons en grande partie perdue en Occident, c'est ce qui fait le génie de l'Orient, tel que Jung l'a rencontré il y a un siècle. De nos jours encore, quand il n'est pas occupé à dialoguer avec des savants occidentaux sur le lien entre science et philosophie bouddhiste, le dalaï-lama consulte son oracle ou son astrologue et cela ne lui pose aucun problème ! Comme je l'ai évoqué, Jung a souligné que l'homme oriental a une dimension plus introvertie que l'homme occidental, lequel est davantage projeté dans la conquête extérieure que dans la connaissance et la maîtrise de soi. Cela serait sans doute beaucoup moins vrai aujourd'hui, car les valeurs extraverties de l'Occident se sont diffusées à l'échelle planétaire, répandant partout la maladie du monde contemporain. Cet appauvrissement de la vie intérieure au profit de la réussite extérieure est lourd de conséquences. D'abord, malgré les plaisirs provenant de l'extérieur, les individus mènent une existence réduite. Les joies profondes du cœur et de la vie intérieure leur sont de plus en plus inaccessibles. Ensuite, cette coupure a provoqué une scission chez l'individu moderne entre une personnalité consciente et une personnalité inconsciente. La personnalité consciente est devenue civilisée, organisée, rationnelle, tandis que la personnalité inconsciente reste

primitive, sauvage, irrationnelle. Or, si cette dernière n'est pas intégrée à la conscience par une vie symbolique, c'est-à-dire une pratique spirituelle ou un travail psychologique profond, elle peut s'exprimer à tout moment de manière violente, barbare, éruptive, tant sur le plan individuel que collectif. C'est en ce sens que Jung analyse la montée des périls au XXe siècle (nationalismes, nazisme, communisme) et les actes de barbarie que les humains ont commis. Il constate, à juste titre, que la culture, la raison, la civilisation n'ont pu endiguer ces phénomènes de folie collective. On peut observer aussi de nos jours, dans une moindre mesure, combien la crise de la Covid-19 réveille des peurs et des colères profondes chez de nombreux individus, qui peuvent s'exprimer avec une étonnante violence dans la polémique sur la vaccination. En France, les pro- et les anti-pass sanitaire n'arrivent pas à débattre de manière sereine et rationnelle, en essayant d'écouter et peut-être de comprendre le point de vue opposé. D'un côté, il y a ceux qui pensent que les uns empêchent l'économie de reprendre et de jouer la carte de l'immunité collective, alors que, de l'autre, il y a ceux qui pointent une perte de liberté fondamentale, qui questionnent la pertinence de l'idée d'immunité collective avec un virus variant et qui soulignent un manque de vigilance chez les vaccinés, favorisant finalement une circulation du virus, comme on le voit en Israël. Qui a tort, qui a raison ? Au lieu de regarder le problème dans toute sa complexité et de voir qu'il y a des arguments pertinents dans chaque raisonnement, chacun filtre les informations en fonction de sa propre conviction et porte un jugement méprisant sur les autres, perçus comme des adversaires. Ce sont des affects très archaïques qui refont surface (peur de subir des séquelles graves, peur de mourir, peur de perdre sa liberté).

L'explication, pour Jung, de toutes ces poussées irrationnelles, tant sur le plan individuel que collectif, se trouve de manière ultime dans cette amputation de l'âme de l'homme moderne et dans cette dissociation de sa psyché. La redécouverte de son âme, la pratique d'une vie symbolique, la

mise en œuvre du processus d'individuation constituent les seules réponses adaptées au mal qui ronge l'être humain et le monde d'aujourd'hui. Autrement dit, la solution est avant tout intérieure et individuelle. Jung rappelle à cet égard que les grandes transformations dans l'histoire de l'humanité sont toujours venues d'une évolution de quelques consciences individuelles qui ont rallié toutes les autres (que l'on pense seulement à la naissance des grandes religions). Si l'on veut changer le monde, cela devra passer par une transformation et une élévation de la conscience de chaque individu, et c'est ce à quoi Jung a consacré toute son existence. Mais il est bien évident que cela demande une grande motivation et un réel effort (bien récompensé !) chez ceux qui souhaitent s'engager sur cette voie. Spinoza terminait son *Éthique* par ces mots : « Maintenant, si la voie que j'ai montrée y conduire paraît très ardue, on peut pourtant la découvrir. Et puis, allons ! Il faut bien qu'elle soit ardue, une chose qu'on trouve si rarement. Car comment pourrait-il se faire, si le salut était sous la main et qu'on pouvait l'obtenir sans grande fatigue, que presque tout le monde le néglige ? Mais parmi les choses les plus précieuses, toutes sont difficiles autant que rares[13]. » Jung, une nouvelle fois, lui fait écho : « Tout bien est coûteux et le développement de la personnalité figure au nombre des choses les plus onéreuses. Il s'agit d'acquiescer à soi-même, de se prendre soi-même comme la plus sérieuse des tâches, de demeurer toujours conscient de ce que l'on fait, et d'avoir constamment devant les yeux les plus équivoques de nos propres aspects – c'est là véritablement une tâche qui exige tout de nous[14]. »

Au terme de cet ouvrage dans lequel j'ai essayé de mêler les grandes idées de Jung à sa vie, j'aimerais évoquer le bilan qu'il tire de son existence. Nous avons vu qu'elle était tissée d'ombre et de lumière, de grandes découvertes et d'erreurs de jugement sur le plan politique. « Chacun de nous est un déroulement qui ne saurait se juger lui-même et

qui doit s'en remettre […] au jugement des autres[15] », écrit Jung, et chacun pourra se faire une opinion. Voici toutefois le regard qu'il porte sur sa propre vie au crépuscule de celle-ci : « Je suis content que ma vie ait pris ce cours. Elle a été riche et m'a beaucoup apporté. Comment aurais-je pu en attendre autant ? […] Je regrette beaucoup de bêtises, nées de mon entêtement, mais si je ne l'avais pas eu, je ne serais pas arrivé à mon but. […] Je suis étonné de moi-même, déçu, réjoui. Je suis attristé, accablé, enthousiaste. Je suis tout cela et ne parviens pas à en faire la somme. Je suis hors d'état de constater une valeur ou une non-valeur définitives ; je n'ai pas de jugement sur moi ou sur ma vie. Je ne suis tout à fait sûr en rien. […] L'âge avancé est… une limitation, un rétrécissement. Et pourtant, il est tant de choses qui m'emplissent : les plantes, les animaux, les nuages, le jour et la nuit, et l'éternel dans l'homme. Plus je suis devenu incertain au sujet de moi-même, plus a crû en moi un sentiment de parenté avec les choses. Oui, c'est comme si cette étrangeté qui m'avait si longtemps séparé du monde avait maintenant pris sa place dans mon monde intérieur, me révélant à moi-même une dimension inconnue et inattendue de moi-même[16]. »

1. *La Guérison psychologique*, Librairie de l'université Georg, 1953, p. 282.

2. *« Ma vie ». Souvenirs, rêves et pensées*, Gallimard, Folio, 1991, p. 534.

3. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*, Albin Michel, 1994, p. 141.

4. *« Ma vie »*, *op. cit*., p. 478.

5. Cité dans Massimo Teodorani, *Synchronicité. Le rapport entre physique et psyché de Pauli et Jung à Chopra*, Macro Éditions, 2010, p. 34.

6. Albert le Grand, cité dans *Synchronicité et Paracelsica*, Albin Michel, 1988, p. 50.

7. . Johann W. von Goethe, cité in *ibid*., p. 51.

8. *L'Homme et ses symboles*, Robert Laffont, 1964, p. 95.

9. *« Ma vie »*, *op. cit*., p. 235.

10. *Ibid.*, p. 376.

11. *Ibid.*, p. 475.

12. Jean-Jacques Wunenburger, *L'Imaginaire*, PUF, Que sais-je ?, 2020, p. 43.

13. Baruch Spinoza, *Éthique*, V, Proposition 142, scolie, Flammarion, 2021, p. 859.

14. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*, *op. cit*., p. 35.

15. *« Ma vie »*, *op. cit.*, p. 191.

16. *Ibid.*, p. 562-564.

Remerciements

Un très grand merci à Julie Klotz pour son aide précieuse tout au long de la réalisation de ce livre, et particulièrement pour nos échanges stimulants sur le processus d'individuation.

Un grand merci à Francis Esménard, pour sa confiance et son amitié, et à mon éditrice, Hélène Monsacré, pour sa relecture attentive du manuscrit et ses remarques pertinentes.

Merci également à Carole Sédillot, fine connaisseuse de la pensée jungienne, pour m'avoir offert *Le Livre rouge* et pour ses encouragements ;

au père Gérard Berrier pour nos échanges enrichissants sur Jung et la pensée chinoise ;

à Anne-Lise Combaud pour ses belles illustrations ;

à Andreas Jung, enfin, pour ce beau moment d'échange dans la maison de Küsnacht de son grand-père.

Ouvrages de Jung cités

Aiôn. Études sur la phénoménologie du Soi, traduit par Étienne Perrot et Marie-Martine Louzier-Sahler, Albin Michel, 1983, rééd. 2021.

Aspects du drame contemporain, Georg et Buchet-Chastel, 1971.

C. G. Jung parle. Rencontres et interviews, réunis par William McGuire et Richard Francis Hull, traduit par Marie-Martine Louzier-Sahler et Benjamin Sahler, Buchet-Chastel, 1985.

Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or, traduit par Étienne Perrot, Albin Michel, 1979, rééd. 2021.

Correspondance 1950-1954, traduit par Claude Maillard et Christine Pflieger-Maillard, Albin Michel, 1994.

Dialectique du Moi et de l'inconscient, traduit par le Dr Roland Cahen, Gallimard, 1973.

Essai sur la symbolique de l'esprit, traduit par Alix Gaillard, Christian Gaillard et Gisèle Marie, Albin Michel, 1991.

L'Âme et le Soi. Renaissance et individuation, traduit par Claude Maillard, Christine Pflieger-Maillard et Roland Bourneuf, Albin Michel, 1990.

L'Énergétique psychique, traduit par Yves Le Lay, Georg, 1993.

L'Homme à la découverte de son âme, édité par le Dr Roland Cahen, Albin Michel, 1987.

L'Homme et ses symboles, édité par Marie-Louise von Franz, Joseph Lewis Anderson et Jolande Jacobi, Robert Laffont, 1964.

La Guérison psychologique, traduit et édité par le Dr Roland Cahen, Librairie de l'université Georg, 1953.

La Vie symbolique. Psychologie et vie religieuse, traduit par Claude Maillard et Christine Pflieger-Maillard, Albin Michel, 1989.

Le Divin dans l'homme. Lettres sur les religions choisies et présentées par Michel Cazenave, traduit par Françoise Périgaut, Claude Maillard, Christine Pflieger-Maillard *et al*., Albin Michel, 1999.

Le Livre rouge, édité par Sonu Shamdasani, Bertrand Éveno (dir.), traduit par Christine Maillard, Pierre Deshusses, Véronique Liard *et al*., L'Iconoclaste/La Compagnie du Livre rouge, 2011.

Les Racines de la conscience, traduit par Yves Le Lay, Buchet-Chastel, 1971.

Les Sept Sermons aux morts, in *Carl G. Jung*, dirigé par Michel Cazenave, L'Herne, 1984.

« Ma vie ». Souvenirs, rêves et pensées recueillis et publiés par Aniéla Jaffré, traduit par le Dr Roland Cahen et Yves Le Lay, Gallimard, Folio, 1991.

Métamorphoses et symboles de la libido, traduit par L. Devos, Montaigne/Fernand Aubier, 1931.

Problèmes de l'âme moderne, traduit par Yves Le Lay, Buchet-Chastel, 1961.

Psychologie du transfert, traduit par Étienne Perrot, Albin Michel, 1980.

Psychologie du yoga de la Kundalinî, traduit par Zéno Bianu, Albin Michel, 2005, rééd. 2021.

Psychologie et alchimie, traduit par le Dr Roland Cahen et Henry Pernet, Buchet-Chastel, 1970.

Psychologie et éducation, traduit par Yves Le Lay, Buchet-Chastel, 1963.

Psychologie et orientalisme, traduit par Paul Kessler, Josette Rigal et Rainer Rochlitz, Albin Michel, 1985.

Psychologie et religion, traduit par Marthe Bernson et Gilbert Cahen, La Fontaine de Pierre, 2019.

Réponse à Job, traduit par le Dr Roland Cahen, préfacé par Henry Corbin, Buchet-Chastel, 1971.

Synchronicité et Paracelsica, traduit par Claude Maillard et Christine Pflieger-Maillard, Albin Michel, 1988.

Types psychologiques, traduit par Yves Le Lay, Georg, 1993.

Un mythe moderne. Des « signes du ciel », traduit et édité par le Dr Roland Cahen, Gallimard, 1963.

Crédits

Nous remercions les Éditions Buchet-Chastel, Gallimard, Flammarion, Georg, Grancher, La Fontaine de Pierre, L'Iconoclaste et Robert Laffont qui nous ont autorisés à reproduire les citations extraites des ouvrages suivants :

– C. G. Jung, *Problèmes de l'âme moderne* © Buchet-Chastel, 1961.

– C. G. Jung, *Psychologie et éducation* © Buchet-Chastel, 1963.

– C. G. Jung, *Psychologie et alchimie* © Buchet-Chastel, 1970.

– C. G. Jung, *Les Racines de la conscience* © Buchet-Chastel, 1971.

– C. G. Jung, *Réponse à Job* © Buchet-Chastel, 1971.

– Marie-Louise von Franz, *C. G. Jung, son mythe en notre temps* © Buchet-Chastel, 1975.

– C. G. Jung, *C. G. Jung parle. Rencontres et interviews* © Buchet-Chastel, 1985.

– C. G. Jung, *Un mythe moderne* © Éditions Gallimard, 1963.

– C. G. Jung, *Dialectique du Moi et de l'inconscient* © Éditions Gallimard, 1973.

– C. G. Jung, *« Ma vie ». Souvenirs, rêves et pensées* © Éditions Gallimard, 1991.

– Deirdre Bair, *Jung, une biographie* © Flammarion, 2007.

– C. G. Jung, *La Guérison psychologique* © Georg, 1953.

– C. G. Jung, *L'Énergétique psychique* © Georg, 1993.

– C. G. Jung, *Types psychologiques* © Georg, 1993.

– Carole Sédillot, *ABC de la psychologie jungienne* © Grancher, 2003.

– C. G. Jung, *Psychologie et religion* © La Fontaine de Pierre, 2019.

– C. G. Jung, *Le Livre rouge* © L'Iconoclaste/La Compagnie du Livre rouge, 2011.

– C. G. Jung, *L'Homme et ses symboles* © Robert Laffont, 1964.

Nous remercions La Nouvelle Agence pour les titres de Jung publiés chez Albin Michel ;

Madame Ysé Tardan-Masquelier pour son ouvrage *Jung et la question du sacré*, Albin Michel, 1998 ;

Inner City Books pour l'ouvrage de John P. Dourley, *The Illness That We Are* © Inner City Books, 1984.

Table

Copyright

Du même auteur

Introduction

Première partie – Un explorateur de l'âme humaine

1. Jeunesse

Jung et son « karma » familial
Une enfance solitaire, proche de la nature
Les deux pôles de sa personnalité
Rejet de la religion
Naissance d'une vocation médicale
Une thèse de doctorat… sur le spiritisme

2. Un médecin humaniste

Critique des méthodes psychiatriques
Découverte des complexes
Emma Rauschenbach
Un médecin humaniste

3. Sigmund Freud

Découverte des thèses freudiennes
Jung, le dauphin de Freud
Désaccords et rupture

4. Plongée dans l'inconscient

Désorientation
Pensée imaginative et fonction transcendante
Les Sept Sermons aux morts
Le Livre rouge
La tour de Bollingen

5. Une nouvelle géographie de l'âme

La conscience et le moi

Les types psychologiques
L'inconscient personnel : entre passé et avenir
L'inconscient collectif
Le Soi
Le dialogue du conscient et de l'inconscient
La cure analytique, le transfert et l'ombre

6. Orient et alchimie

À la découverte des autres cultures du monde
Découverte de l'Orient
Yi-king et synchronicité
Le Mystère de la Fleur d'Or
Le Bouddha
Orient et Occident
Alchimie

7. Une fin de vie mouvementée

Rayonnement international
1933-1939 : les années troubles
1940-1945 : le mariage de l'espionnage et de la psychanalyse
Nouvelles controverses
Expérience de mort imminente
Derniers ouvrages
Face à la mort

SECONDE PARTIE – L'expérience intérieure

I. Le sacré

1. *Homo religiosus*

La fonction religieuse de la psyché
Le numineux
Nécessité d'une vie symbolique

2. Du Dieu extérieur au divin intérieur

Dieu comme archétype
« Je ne crois pas, je sais »
Une conception panthéiste

3. Le christianisme et le problème du mal

L'identité chrétienne
L'archétype du Christ
La question du mal
Vin nouveau et outres vieilles

4. Sous le feu des critiques

Réponses aux critiques des scientifiques
Réponses aux critiques des théologiens

II. Le processus d'individuation

1. Le Soi

Du moi au Soi
La métaphore du centre
Une quête de sens
L'expérience numineuse

2. Les langages

Les symboles
Les archétypes
Les mythes
Les images

3. Les médiateurs

Les synchronicités
Les rêves
Imagination active et processus créatif
Les rituels

4. Le cheminement

Passer de la persona au moi
Apprivoiser son ombre
Intégrer l'anima et l'animus
Harmoniser les contraires

Conclusion

Le besoin de sens
Psychologie et physique quantique
Le réenchantement du monde

Remerciements

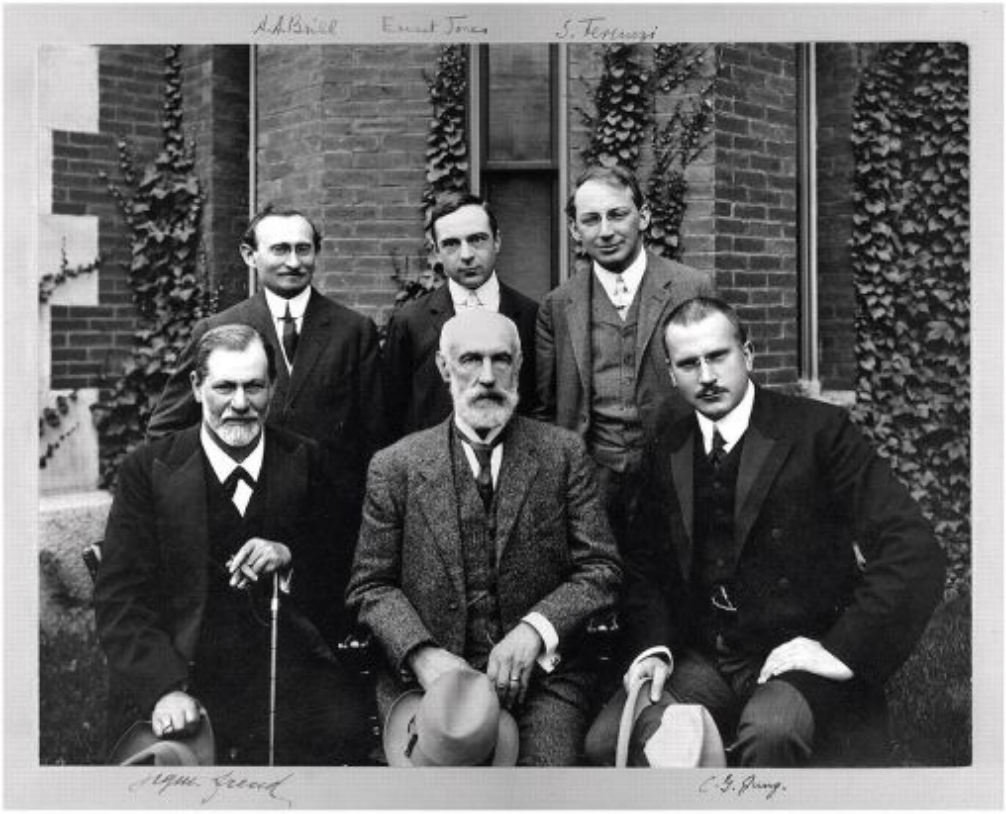
Ouvrages de Jung cités

Crédits

Carl et Emma Jung,
le jour de leur mariage,
le 14 février 1903.

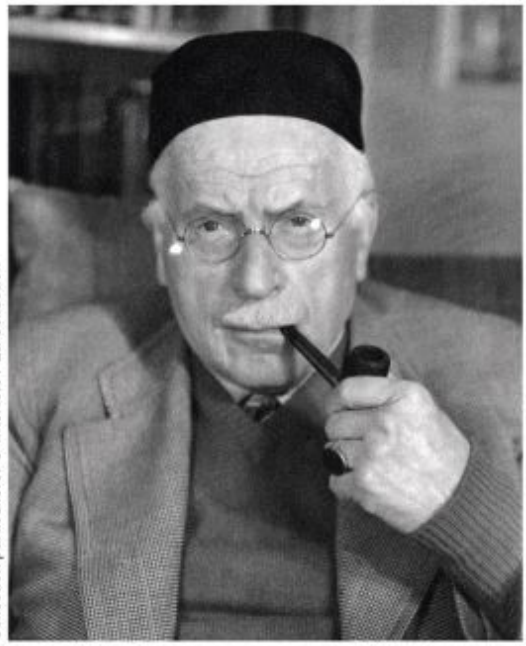
© akg-images / Science Source

Les psychiatres et psychanalystes Abraham A. Brill, Ernest Jones, Sándor Ferenczi, Sigmund Freud (en bas à gauche), Stanley Hall et Carl Gustav Jung (en bas à droite) à la Clark University, Worcester, Massachusetts, en 1909.

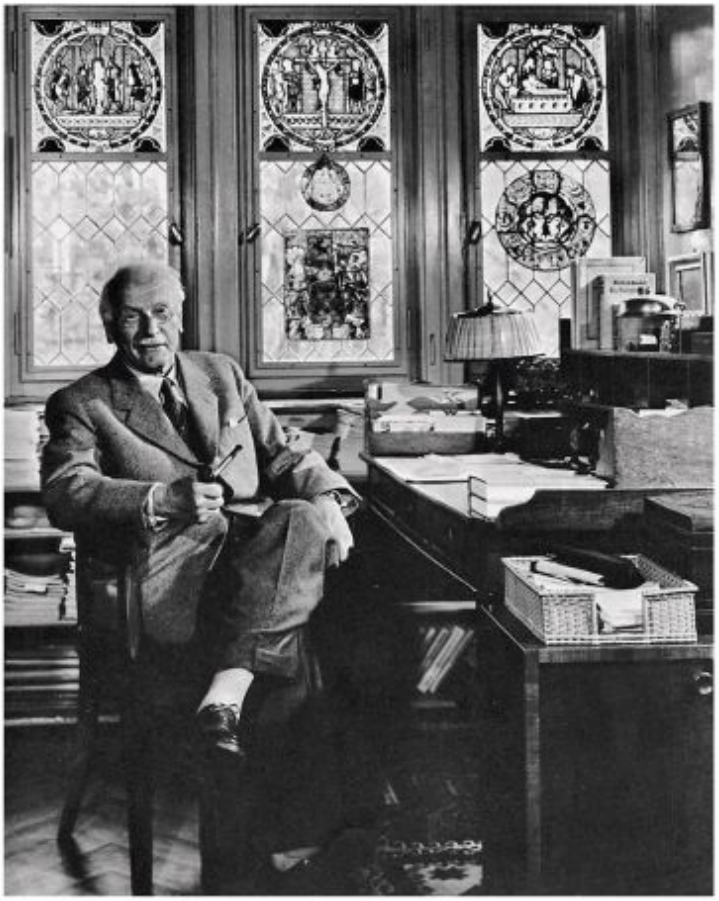


Collection privée © FineArtImages / Leemage

Carl Gustav Jung photographié dans les années 1940.



Collection particulière. © Interfoto / La Collection



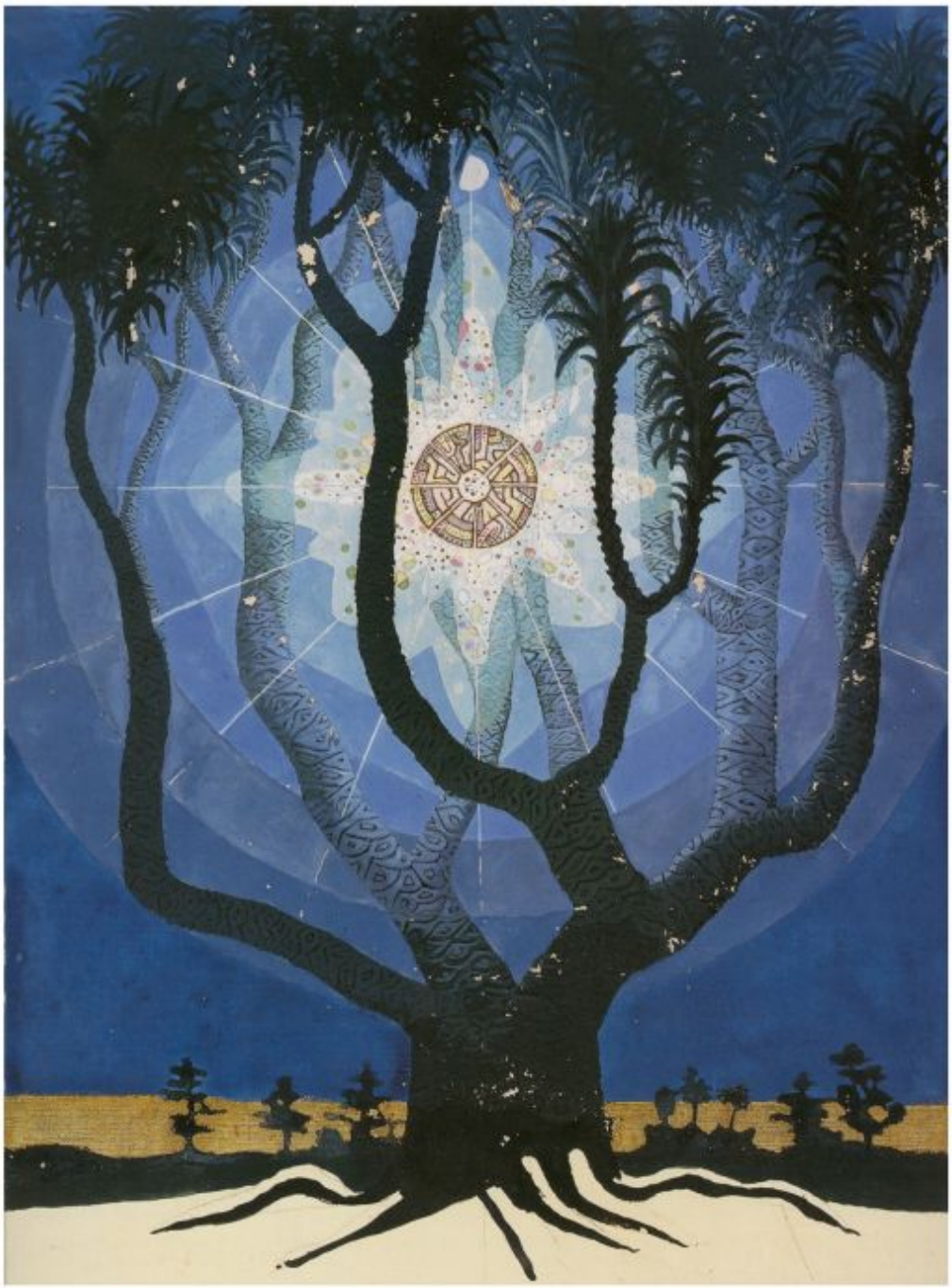
© akg-images / Fototeca Gilardi

Carl Gustav Jung dans le bureau de sa maison de Küsnacht (proche de Zurich) où il recevait ses patients.

Première page du *Livre rouge* entièrement dessiné et calligraphié par Jung.
Cette illustration et les suivantes sont tirées du *Livre rouge* de C. G. Jung, édité par Sonu Shamdasani, traduit par Mark Kyburz, John Peck et Sonu Shamdasani.
Copyright © 2009 by the Foundation of the Works of C. G. Jung Translation copyright © 2009 by Mark Kyburz, John Peck, and Sonu Shamdasani.
Used by permission of W. W. Norton & Company, Inc.

Systema munditotius (« le système du monde entier») : mandala peint par Jung dont la première ébauche a été esquissée durant la Première Guerre mondiale. Illustration extraite du *Livre rouge*, p. 364.

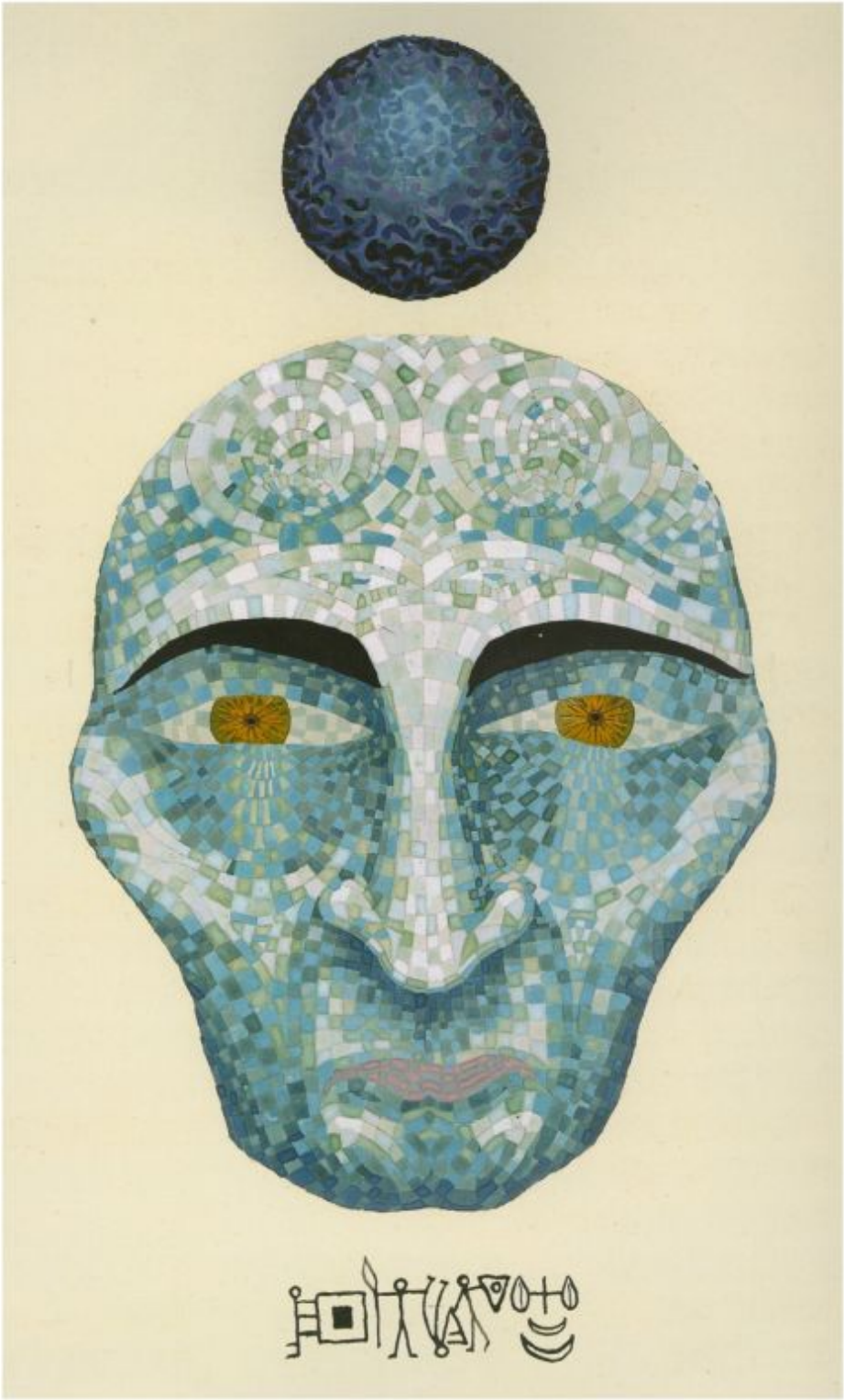
En 1928, Jung peint ce mandala représentant un château d'or. Il est frappé par le caractère chinois de son œuvre et reçoit quelques jours plus tard un manuscrit d'un traité alchimique chinois que son ami Richard Wilhelm vient de traduire en allemand. Illustration extraite du *Livre rouge*, p. 163.



Peinture de Jung. Illustration extraite du *Livre rouge*, p. 131.

Peinture de Jung. Illustration extraite du *Livre rouge*, p. 154.

Peinture de Jung. Illustration extraite du *Livre rouge*, p. 155.



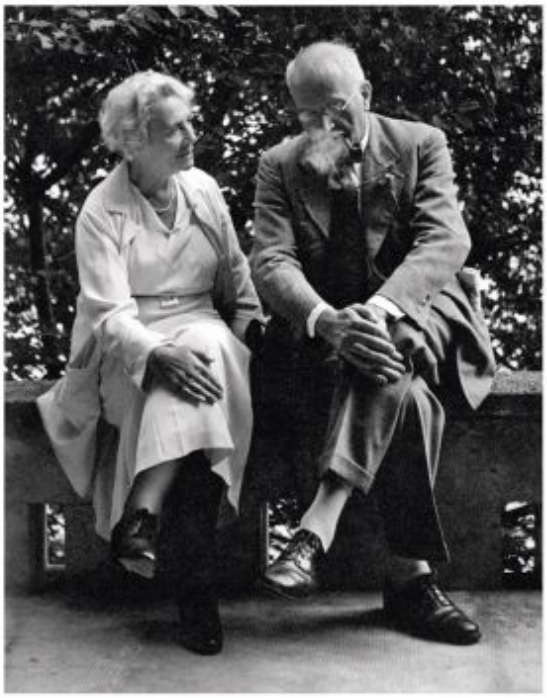
Peinture de Jung. Illustration extraite du *Livre rouge*, p. 133.

Jung écrit à propos de la tour de Bollingen qu'il commence à édifier en 1923 : « Dès le début la tour fut pour moi un lieu de maturation – un sein maternel ou une forme maternelle dans laquelle je pouvais être à nouveau comme je suis, comme j'étais et comme je serai. La tour me donnait l'impression que je renaissais dans la pierre. »

© akg-images

© akg-images / TT News Agency

Carl Gustav Jung en 1950.



Collection particulière © Interfoto / La Collection

Carl Gustav Jung avec sa femme Emma, dans les années 1950, dans le jardin de leur maison de Küsnacht.