

Université de Montréal

**La théorie de la névrose chez C.G. Jung : la guérison
psychique de l'homme moderne par le recouvrement d'une
attitude religieuse. L'apport de l'hindouisme et de la
culture orientale.**

par

Audrey Rivet Baillargeon

Faculté de théologie et de sciences des religions

Mémoire présenté à la Faculté de théologie et de sciences des religions
en vue de l'obtention du grade de maîtrise en sciences des religions

avril 2017

©Audrey Rivet Baillargeon, 2017

Résumé

Cette étude est une analyse critique de la théorie du psychiatre suisse Carl Gustav Jung (1875-1961). Elle présente d'abord le problème de la névrose selon sa psychologie en esquisant de façon succincte les concepts qui s'y rattachent. Elle explore ensuite l'approche méthodologique que celui-ci adopte lorsqu'il analyse les religions orientales et l'épistémologie à la base de son entreprise. Elle analyse aussi sa théorie de la religion afin de replacer ses propos dans leur contexte de référence. Cette partie de l'analyse est centrée principalement sur la notion du *Soi*, ce qui nous amène à exposer l'aspect positif de l'inconscient, mais également le concept d'ombre. Ces éléments nous permettront de mieux comprendre le processus de guérison psychique que propose Jung. Enfin, elle expose, de façon approfondie, la vision du psychiatre au sujet de l'Orient, plus particulièrement de l'hindouisme, dans l'objectif de dégager en quoi cette religion peut contribuer à l'acquisition d'une nouvelle attitude pour l'homme moderne.

Mots-clés : Psychologie, hindouisme, religion, Carl Jung, participation mystique, Orient, matérialisme, névrose.

*

Abstract

This study is a critical analysis of the theory of a Swiss psychiatrist name Carl Gustav Jung (1875-1961). It first presents the problem on neurosis and draws a brief portrait of the linked concept. It then explores the methodological approach in his analysis of Oriental religions and the epistemology at the basis of his enterprise. It also analyzes his theory of religion in order to replace his remarks in their context of reference. This part of the analysis is centered mainly on the notion of the Self, which leads us to expose the positive aspect of the unconscious, but also the concept of shadow. These elements will allow us to understand the process of psychic healing that Jung proposes. Finally, it gives an in-depth account of the psychiatrist's vision of the East, especially Hinduism, with the aim of discovering how this religion can contribute to the acquisition of a new attitude that is beneficial to modern man.

Keywords: Psychology, Hinduism, religion, Carl Jung, mystic participation, East, materialism, neurosis.

Remerciements

Je tiens à remercier mon mentor, mon ami, celui qui m'a introduit à la psychologie de Jung il y dix ans de cela, Steve Melanson. Il m'a également permis de croiser la route d'une idole et d'un incontournable dans le domaine de la philosophie de la religion, le professeur Georges Hélal. Ce dernier a fait preuve d'une écoute et d'une générosité dont je me rappellerai toujours.

Je dois mentionner la contribution et l'expertise de Mathieu Boisvert, professeur à l'UQAM, qui a non seulement joué un rôle dans le processus menant à la direction par Monsieur Hélal, mais a aussi été un directeur à sa manière, en me permettant d'approfondir la culture et la métaphysique de l'Inde. Grâce à ses cours, mais surtout au voyage qui a changé ma vie, j'ai pu vivre et ressentir les propos de Jung au sujet de l'Orient.

J'aimerais également remercier la grande patience et le dévouement de mon second directeur, Monsieur Fabrizio Vecoli. Sa rigueur, sa précision et ses connaissances sur les diverses théories des religions ont grandement contribué à la qualité de l'ouvrage.

Je tiens à souligner le support constant de ma mère durant mes nombreuses années de scolarité. Merci.

Au final, je ne pourrais passer sous silence le rôle déterminant, instructif et salvateur qu'a joué l'œuvre de Jung dans ma vie. Dans les vagues impermanentes et incessantes, elle a été mon fort, mon ancre. J'espère que cette analyse, bien qu'intellectuelle et critique, saura rendre hommage aux efforts d'un homme cherchant à faire progresser l'humanité sur le chemin spirituel.

Audrey Rivet Baillargeon

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	i
Remerciements.....	ii
Table des matières.....	iii
Introduction.....	1
Chapitre 1 : Cadre conceptuel et épistémologique.....	5
1.1 La théorie psychique.....	5
1.1.1 Le moi.....	5
1.1.2 L'inconscient personnel.....	6
1.1.3 L'inconscient collectif ou fondement de l'archétype.....	7
1.1.4 Le problème névrotique.....	10
1.2 Méthodologie et épistémologie.....	14
1.2.1 L'empirisme jungien.....	14
1.2.2 Une psychologie « analytique ».....	18
1.2.3 L'influence de la théorie kantienne de la connaissance.....	20
Chapitre 2: La guérison de la névrose par le recouvrement d'une attitude religieuse... 24	24
2.1 La théorie jungienne de la religion.....	24
2.1.1 Une fonction naturelle de l'âme.....	24
2.1.2 Les critiques d'une vue empirique.....	26
2.1.3 Une psychologie de la religion.....	28
2.2 Le Soi, instance du divin.....	31
2.2.1 Le Soi comme totalité psychique.....	31
2.2.2 Le Soi comme fonction transcendante.....	32
2.3 La guérison grâce à l'alter ego.....	35
2.3.1 Le concept d'ombre.....	35
2.3.2 L'ombre comme aspect primitif de la psyché.....	37
2.3.3 La projection de l'ombre ou le phénomène de la participation mystique.....	40
A. La projection de l'ombre.....	40
B. Le phénomène de la participation mystique.....	42
2.3.4 La projection comme problématique contemporaine.....	46
2.3.5 L'intégration de l'ombre par le processus d'individuation.....	47
Chapitre 3 : L'apport des sagesse orientales comme confirmation des théories sur la psyché.....	51
3.1 La rencontre de Jung avec l'Est.....	51
3.2 Précisions terminologiques et critiques sociologiques.....	54
3.2.1 L'heuristique jungienne.....	54
A. Le symbole.....	55
B. Le modèle de « l'autre » culturel.....	56
3.2.2 La typologie jungienne : contribution à la distinction Orient-Occident.....	58
3.2.3 L'inconscient collectif comme base de la typologie jungienne.....	61
3.3. L'Orient dans son rapport à l'Occident.....	63
3.3.1 Psychologie et orientalisme.....	63

3.3.2 La symbolique du binarisme Orient-Occident.....	64
3.4 Intégration sélective de certaines notions orientales : l'exemple de l'hindouisme.....	66
3.4.1 L'influence de la métaphysique hindoue sur la pensée de Jung.....	66
A. Le concept Brahman comme unité originelle inconsciente.....	67
B. L'association Brahman\Atman et l'émergence du concept de Soi.....	69
C. Le monde phénoménal de l'Atman/Brahman.....	71
D. Danger du décentrement du moi.....	73
3.4.2 L'apport des exercices spirituels.....	75
A. La visualisation du mandala.....	75
B. L'influence du yoga dans la psychologie de Jung ; une pratique pour atteindre le Soi.....	77
C. La récupération des méthodes par l'Occident	80
Conclusion.....	82
Bibliographie.....	85

Introduction

« Son originalité radicale et son apport irréductible tiennent en effet à sa façon, à la fois théorique et clinique, d'engager, de soutenir, d'analyser et de mettre en perspective les diverses modalités d'un rapport dynamique et dialectique à l'inconscient qui situe ce dernier dans sa réalité singulière, personnelle, propre à l'histoire de chacun »¹.

Nous proposons, dans les prochaines pages, d'analyser la vision d'un éminent psychiatre, psychanalyste et théoricien : Carl Gustav Jung (1875-1961). Auteur à certains égards postmoderne, en raison de son intérêt pour l'holisme et son étude des symboles de l'Orient, Carl Jung est un personnage marquant et contesté du XX^e siècle². Méconnu en France pendant de longues années, en raison de la grande popularité des théories de Sigmund Freud (1856-1939), Jung se fait connaître davantage par les critiques qui lui sont adressées que par ses théories sur la psyché humaine. Une lecture un peu rapide de ses ouvrages peut laisser croire que certaines de ses hypothèses sont ésotériques, pseudo-mystiques, ou trop « psychologisantes », c'est-à-dire qu'elles chercheraient à faire entrer le religieux dans l'ordre du psychologique³. L'œuvre de Jung est en effet imbriquée, complexe et difficile à disséquer sans faire intervenir l'ensemble des notions présentées. Nous croyons en ce sens que certaines critiques témoignent d'une incompréhension du problème général qui intéresse Jung et de l'origine épistémologique de sa démarche. Nous voulons proposer un éclairage sur les aspects qui demeurent les moins bien compris à nos yeux.

Son approche s'inscrit dans la perspective des sciences humaines, entendues comme ces nouvelles sciences qui se développent au tournant du dernier siècle et qui abordent les phénomènes humains (psychiques, sociologiques, ethnologiques, etc.) sous

¹ GAILLARD, Christian. *Jung*, Paris : Presses Universitaires de France, (*Que sais-je ?*), 1996, p.5

² TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Jung et la question du sacré*, Paris : Albin Michel, 1998, p.93

³ *Ibidem.* p.194 et 236

un angle scientifique⁴. Sa démarche dite « scientifique » est d'ailleurs un volet que nous aborderons en profondeur au premier chapitre, afin de mieux cerner ses hypothèses de recherche. Jung est un grand chercheur qui, dès ses études en médecine à l'Université de Bâle, de 1895 à 1900, s'interrogeait sur la dimension de l'âme humaine⁵. Débutant comme assistant de Bleuler, puis comme chargé de cours en psychiatrie à l'Université de Zurich, il amasse avec les années des données sur la conscience et la non-conscience de l'homme. Dans ce domaine, il collabore avec Freud de 1907 à 1913 et connaît une renommée mondiale pour ses études sur les associations d'idées⁶. C'est au cours des années vingt, après avoir traversé une longue période de crise intérieure, coïncidant avec la Première Guerre mondiale, que Jung élabore son propre système : la psychologie analytique⁷. Cette dernière propose, par diverses méthodes, notamment l'analyse des rêves et l'association libre, de faire l'investigation de l'inconscient et de la psyché individuelle. Depuis Jung, cette méthode est à l'origine de nombreux développements en psychologie et ses explications au sujet de l'inconscient et de sa structure archétypale sont considérées par d'éminents chercheurs en psychanalyse, en psychologie comparée, en mythologie et en science religieuse, comme des éléments fondateurs dans la compréhension de l'homme.

Toutefois, ce n'est pas ses propos concernant l'inconscient qui seront les plus incompris et méprisés, mais plutôt ceux portant sur la psychologie des religions orientales et des peuples primitifs. À la suite de ses voyages au Nouveau-Mexique, en Afrique, en Palestine et dans diverses régions de l'Asie, Jung développe une psychologie des peuples primitifs. Son objectif est de présenter à ses patients une structure psychique différente qui pourrait les aider à guérir. Jung s'inscrit dans le mouvement, de la seconde moitié du XIXe siècle, qui critique les aspects destructeurs du progrès scientifique⁸. En ce sens, il est d'avis que l'Occident, symbole du progrès scientifique, risque de sombrer dans la

⁴ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse. Passeurs entre Orient et Occident*, Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 2009, p.134

⁵ *Ibidem.* p.125

⁶ TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Jung et la question du sacré...* p.23

⁷ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.127; GAILLARD, Christian. *Jung...* p.60

⁸ *Ibidem.* p.303

névrose, si elle ne tient pas compte de l'aspect primitif de l'âme humaine (idée que nous exposerons en détail au premier chapitre afin de comprendre le lien psychologique qui unit la pathologie à l'homme moderne). La dimension religieuse de cette guérison sera exposée au deuxième chapitre, car il s'agit d'une voie assez unique en psychologie qui fait de l'expérience religieuse un évènement contribuant à la santé psychique. De plus, cette perspective nous permettra de comprendre en quoi l'étude des religions orientales peut éveiller une révision des valeurs chez l'homme moderne (symbolisé chez Jung par l'homme occidental) et le guider vers une certaine sagesse⁹. Jung s'est prononcé plus spécifiquement sur trois traditions de l'Est : le bouddhisme, le taoïsme et l'hindouisme. Nous avons choisi de traiter au chapitre trois des sagesse orientales de manière générale, pour ensuite nous pencher sur l'hindouisme plus particulièrement¹⁰. La visée de cette section est de faire une présentation critique des propos tenus par Carl Jung au sujet du fonctionnement psychique oriental dans l'optique de comprendre en quoi son étude contribue au rétablissement de l'équilibre psychique. Après nos recherches, nous arrivons à la conclusion qu'il n'existe que quelques ouvrages scientifiques proposant une synthèse et une présentation des divers éléments qui permettent de connaître la pertinence de l'Orient pour la thérapie de Jung. Les deux plus importants sont *Jung and eastern thought*¹¹ de Harol Coward, publié par l'Université de Calgary, ainsi qu'une thèse écrite par George R. Elder Ph.D, publiée en 2012 sous le titre *The snake and the rope. A Jungian view of Hinduism*¹². Nous croyons que la récente publication de tels ouvrages témoigne de la pertinence toujours actuelle du sujet malgré la pauvreté des écrits scientifiques en la matière. L'analyse proposée par notre étude ne relève pas d'une explication psychologique de l'hindouisme, mais porte sur la structure de la pensée de Jung entourant ces éléments. Nous croyons que les pôles fondamentaux de la recherche se situent autour de la notion d'ombre, de *participation mystique* et du symbole du *Soi*. Il s'agit donc d'un problème conceptuel qui cherche à comprendre la signification adéquate des concepts et leur rapport entre eux, afin de comprendre en quoi la psyché orientale, si

⁹ TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Jung et la question du sacré...* p.236

¹⁰ Ce choix sera également expliqué dans ce chapitre.

¹¹ COWARD, Harold. *Jung and eastern thought*, Albany : State University of New York Press, 1985.

¹² ELDER, George R. *The snake and the rope. A jungian view of Hinduism*. Indianapolis : Dog Ear Publishing, 2012.

une telle chose existe, peut être pertinente dans un contexte de guérison psychique. Pour atteindre notre objectif, nous devons recourir à l'utilisation d'une méthodologie qui soit adaptée à la fois à l'analyse conceptuelle et aux particularités de la pensée de notre auteur. Pour ce faire, nous exposerons sommairement en première partie la théorie psychique de l'auteur ainsi que la particularité de sa méthodologie. Nous présenterons les concepts nécessaires à la compréhension de ses propos sur la religion, exposés au deuxième volet de notre ouvrage. Dans cette section, nous tâcherons de mieux cerner la dynamique entre l'ombre, la *participation mystique* et le concept de *Soi*. Nous terminerons cette étude par l'apport de l'Orient à sa compréhension psychologique de l'âme humaine et à l'évolution de sa démarche thérapeutique. L'hypothèse de départ veut que pour Jung, bien que nous devions admettre l'impossibilité de vérifier la validité des postulats métaphysiques, ceux-ci ne doivent pas être écartés sous prétexte d'être faux *a priori*. Ces éléments doivent être pris en considération, car ils témoignent de la nature de l'âme humaine et ils contribuent à l'élaboration d'une personnalité totale et complète. Si les postulats métaphysiques et la philosophie religieuse de l'hindouisme présentent les traits d'un esprit archaïque et inconscient, son étude permettrait d'illustrer un fonctionnement différent de l'esprit scientifique, ce qui aiderait le patient souffrant de névrose à renouveler la relation avec la totalité de son esprit. Notons que le mouvement jungien est composé de plusieurs tendances qui privilégient des aspects différents de l'œuvre de Jung, de sorte que nous devons utiliser ses différents éclairages afin de mieux comprendre chaque étape du développement de la pensée de notre auteur.

Chapitre 1 : Cadre conceptuel et épistémologique

« *L'inconscient n'est pas un monstre démoniaque ; c'est un organisme naturel, indifférent aux points de vue moral, esthétique et intellectuel, qui ne devient réellement dangereux que si notre attitude consciente à son égard est désespérément fausse* »¹³.

1.1 LA THÉORIE PSYCHIQUE

Dans ce chapitre, nous présenterons les différentes notions de la théorie psychique et leurs relations afin de comprendre comment le tout entre en dynamique et de quelle manière ces topiques prennent place dans le problème de la névrose chez Jung. Nous décortiquerons aussi les bases de la méthodologie employée par Jung et ses critiques. L'objectif est de déployer les éléments nécessaires à la compréhension du problème psychique de l'homme moderne selon Jung.

1.1.1 Le *moi*

Dans un premier temps, la terminologie employée par Jung tire son origine de la psychanalyse. Par conséquent, il ne sera pas surprenant de rencontrer couramment dans son œuvre plusieurs concepts d'origine freudienne. Jung leur apporte néanmoins de légères modifications et certaines précisions non négligeables pour l'étude globale du phénomène psychique. L'un des termes capitaux pour notre étude est la notion du *moi*. En psychanalyse, le *moi* signifie « je » ou « ego », c'est-à-dire qu'il représente le centre de la personnalité consciente¹⁴. Il est le centre qui juge, décortique, délimite et analyse les informations, en nous permettant de concentrer notre attention sur une chose à la fois¹⁵. La conscience, pour sa part, est dite « *dans toute son essence, discrimination, distinction du moi et du non-moi, du sujet et de l'objet, du oui et du non, etc.* »¹⁶. Il s'agit en effet d'un complexe qui regroupe la somme des données psychologiques ressenties comme personnelles. En ce sens, Jung considère que « *la conscience n'est jamais que la*

¹³ JUNG, C.G. *L'Âme et la Vie*, Paris : Buchet/Chastel, 1963, p.48

¹⁴ MELANSON, Steve. *Jung et la mystique*, France : Sully, 2009, p.41

¹⁵ JUNG, C.G. *Essai d'exploration de l'inconscient*, France : Denoël, 1988, p.37

¹⁶ JUNG, C.G. *Types psychologiques*, Genève : Librairie de l'Université, 1950, p.114

conscience du moi »¹⁷. Il veut signifier ici que le *moi* perçoit uniquement ce qui est « conscient », et ce qui en déborde est alors inconnu¹⁸. Bien que dans l'œuvre de Jung, la conscience semble parfois définir le *moi* et d'autres fois se définir par lui, il s'agit moins d'une faute logique que d'un désir de souligner le lien indissoluble de ces deux éléments¹⁹. Il importe toutefois de dissocier selon Jung, le *moi*-conscience de la totalité de la psyché, car celle-ci est loin de se réduire à cette structure.

1.1.2 L'inconscient personnel

Il existe dans l'être des éléments psychologiques autonomes qui ne sont pas contenus dans la conscience²⁰. Les processus indépendants et créateurs de la psyché qui échappent à la conscience sont dit « inconscients »²¹. Naturellement, tant que ceux-ci sont inconscients, ils demeurent inconnus. Bien que « *la nature du processus inconscient reste toujours sans réponse* »²², il est cependant possible d'observer ses manifestations dans certaines attitudes et fantaisies produites par l'homme²³. Les processus inconscients sont définis en ce sens comme des tendances instinctives qui agissent à l'insu du sujet, c'est-à-dire hors de sa volonté. Puisqu'ils agissent sans la conscience, cela leur confère une grande autonomie²⁴. Jung prétend qu'à la manière d'un écho, l'inconscient agit comme reflet d'une situation consciente, d'une idée, d'un sentiment ou d'une vision. Il conclut en ce sens que « *les processus inconscients se situent dans une position de compensation par rapport au conscient* »²⁵. De plus, dans la théorie psychique, l'inconscient n'est pas considéré comme un manque de conscience. Jung écrit : « *L'empirisme psychologique aimait, jusqu'à ces derniers temps, définir l'inconscient ainsi que l'indique le mot lui-même comme pure absence de conscience, de même que l'ombre est définie comme*

¹⁷ JUNG, C.G. *L'Âme et la Vie...* p.126

¹⁸ MELANSON, Steve. *Jung et la mystique...* p.41

¹⁹ BAUDOUIN, Charles. *L'Œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe*, Paris : Payot, 2002, p.78

²⁰ JUNG, C.G. *Dialectique du moi et de l'inconscient...* p.17-24

²¹ *Ibidem.* p.137

²² *Ibidem.* p.18-19

²³ *Ibidem.* p.121

²⁴ ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung*. Montréal : Bibliothèque et Archives Canada, 2005, p.510

²⁵ JUNG, C.G. *Dialectique du moi et de l'inconscient...* p.122; JUNG, C.G. *L'Âme et le Soi*, Paris : Albin Michel, 1990, p.151

absence de lumière »²⁶. L'inconscient de Jung serait plutôt considéré, comme chez plusieurs peuples archaïques, comme une structure capable de faire surgir des idées neuves et créatives spontanément dans l'esprit, ce que, consciemment, on appellerait un savoir²⁷. Ce dernier n'est pas uniquement le dépositaire d'émotions refoulés, d'actes manqués et de désirs inassouvis, mais aussi rempli d'idées à venir²⁸. L'œuvre de Jung tend donc à redorer le caractère valable de l'inconscient en abordant sa dimension objective et significative.

1.1.3. L'inconscient collectif ou fondement de l'archétype

L'originalité de la psychologie de Jung se situe principalement au niveau de sa vision dynamique de l'inconscient, c'est-à-dire par l'ajout d'un niveau baptisé « inconscient collectif »²⁹. Ce dernier englobe les représentations individuelles (l'inconscient personnel), mais également celles communes à l'humanité³⁰. Par l'entremise de ses études anthropologiques et de ses voyages, Jung découvre qu'il y a des ressemblances dans les symboles, coutumes et croyances de plusieurs peuples. C'est notamment dans ses observations sur l'Orient qu'il dénote l'existence de mythes identiques à ceux de l'Occident³¹. Cela lui permet de déceler des points communs dans la psyché et par suite, d'émettre l'hypothèse d'une structure psychique similaire, au-delà de toutes les distinctions culturelles, qui posséderait un caractère universel et archaïque : l'inconscient collectif³². Jung écrit à ce sujet : « *l'inconscient se divise en quelque sorte en deux couches, la couche personnelle et la couche collective* »³³. Déjà en 1910, il écarte l'idée que le psychisme serait uniquement personnel et formé à partir de la naissance³⁴. Il rompt ainsi avec l'héritage de Freud, en accordant à l'inconscient une couche plus profonde où sommeille des symboles archaïques et des images originelles de l'être humain dans sa

²⁶ JUNG, C.G. *L'Âme et la Vie...* p.47

²⁷ HUMBERT, Elie G. *Écrits sur Jung*, Paris : Retz Nathan, 1993, p.121

²⁸ JUNG, C.G. *Essai d'exploration de l'inconscient...* p.60

²⁹ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.129

³⁰ HOSTIE, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung*, Bruges : Desclée de Brouwer, 1955, p.56

³¹ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.129

³² ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung...* p.54 ;

JUNG, C.G. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*, Paris : Albin Michel, 1994, p.27

³³ JUNG, C.G. *Psychologie de l'inconscient*, Paris : Georg, 1993, p.137

³⁴ HUMBERT, Elie G. *Écrits sur Jung...* p.100

généralité³⁵. Au départ, Jung présente les dispositions universelles et intemporelles contenus dans l'inconscient collectif comme des images ou des symboles qui peuvent prendre, dépendamment des contextes, des formes particulières, mais similaires³⁶. Bien que le terme « archétype » n'y fût pas encore utilisé, l'idée de base était déjà présente. Il expose par la suite, dans *Métamorphoses et symboles de la libido* (1912), devenu plus tard *Métamorphoses de l'âme et ses symboles* (1973), que l'archétype, alors appelé « image primordiale » est « un trait généralement humain, une disposition fonctionnelle à produire des représentations semblables ou analogues »³⁷. C'est néanmoins dans *Psychologie de l'inconscient* (1913) que Jung expose plus clairement la notion d'archétype empruntée au texte alchimique attribué à Denys l'Aréopagite³⁸. Il explique que ces images archétypales constitueraient « les formes représentatives les plus générales et les plus reculées dont dispose l'humanité »³⁹. C'est comme si les tendances psychologiques, tels que « les modes de réaction de l'être [et] les grandes lignes des interprétations mentales propres à l'homme »⁴⁰, se perpétuaient à travers les générations. L'hérédité psychique veut que malgré la diversité des hommes, l'esprit humain demeure le même, au sens où il existe quelque chose dans sa structure qui, tel un socle, demeure identique pour tous. Afin de clarifier cette caractéristique, Jung fait un parallèle avec l'hérédité organique, processus qui veut que malgré le changement des caractéristiques de l'espèce humaine les traits essentiels demeurent sensiblement les mêmes. Dans un ouvrage sommaire, que Jung écrit à la fin de sa vie, on peut y lire : « *Tout comme le corps humain est une collection complète d'organes dont chacun est l'aboutissement d'une longue évolution historique, de même devons-nous nous attendre à trouver dans l'esprit une organisation analogue* »⁴¹. Dès lors, l'archétype est comme une réaction innée et spontanée de l'esprit, tels que les instincts le sont pour le corps⁴². Il écrit en ce sens :

³⁵ JUNG, C.G. *Psychologie de l'inconscient...* p.120

³⁶ BERTIN, George et LIARD, Véronique. *Les grandes images. Lecture de Carl Gustav Jung*, Québec : Les presses de l'Université Laval, 2005, p.32-34

³⁷ JUNG, C.G. *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Genève : Librairie de l'Université, 1973, p.190-192; BAIR, Deirdre. *Jung. Une biographie*, Paris : Flammarion, 2007, p.262

³⁸ BAUDOUIN, Charles. *L'Œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe...*p.241

³⁹ JUNG, C.G. *Psychologie de l'inconscient...* p.120-121

⁴⁰ JUNG, C.G. *Types psychologiques...* p.XII

⁴¹ JUNG, C.G. *Essai d'exploration de l'inconscient...* p.116

⁴² ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung...* p.368; MELANSON, Steve. *Jung et la mystique...* p.49

« l'archétype est en réalité une tendance instinctive, aussi marquée que l'impulsion qui pousse l'oiseau à construire un nid, et les fourmis à s'organiser en colonies »⁴³.

Aussi, puisque la manifestation des archétypes est spontanée, Jung les comprend comme des complexes autonomes qui ont leur propre énergie. En effet, puisqu'ils « vont et viennent à leur guise, et souvent, ils s'opposent à nos intentions conscientes ou les modifient de la façon la plus embarrassante »⁴⁴, ils semblent être hors de la portée de la volonté de l'homme. À savoir d'où provient l'archétype et s'il est acquis ou non, Jung se contente de répondre qu'il apparaît en même temps que la vie⁴⁵. En plus d'être extrêmement ambiguë, cette réponse peut laisser croire que les représentations héritées apparaissent avec le psychisme de l'enfant⁴⁶. Or, Jung précise en 1930 que « ce ne sont plus les représentations, le contenu du psychisme, qui sont innées; ce sont les virtualités, les formes a priori de la représentation qui, par la suite, prennent réalité et s'individualisent chez chacun »⁴⁷. Ce qu'il faut comprendre ici c'est que ce n'est pas l'esprit qui est innée, mais plutôt qu'il existe des formes innées qui vont influencer la configuration de l'esprit. Jung se rétracte alors au sujet de l'inconscient collectif et n'en fait plus un réservoir d'images universelles, mais un espace intérieur où, sous l'influence d'une expérience vécue, prend vie des représentations virtuelles⁴⁸. Il mentionne par suite, que les archétypes ne sont pas des images mythologiques ou des représentations héritées, mais une « tendance à nous représenter de tels motifs »⁴⁹. Les distinctions au sujet des archétypes sont extrêmement complexes et parfois contradictoires. Toutefois, selon plusieurs commentateurs, dont Tardan-Masquelier, si l'on fait l'effort honnête de suivre l'évolution des notions dans l'œuvre de Jung, il est possible d'apercevoir une grande cohérence⁵⁰. S'il est ardu de parler des archétypes et d'en dégager une compréhension

⁴³ JUNG, C.G. *Essai d'exploration de l'inconscient...* p.118

⁴⁴ *Ibidem.* p.134

⁴⁵ HOSTIE, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung ...* p.63

⁴⁶ TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Jung et la question du sacré...* p.56

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Ibidem.* p.57

⁴⁹ JUNG, C.G. *Essai d'exploration de l'inconscient...* p.117; TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Jung et la question du sacré...* p.132

⁵⁰ TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Jung et la question du sacré...* p.7

rationnelle, c'est parce qu'ils « *demeurent en eux-mêmes inconscients* »⁵¹ donc inaccessibles. Considérant le fait que l'archétype a toujours été une hypothèse chez Jung, tout ce qu'il avance est alors inachevé, provisoire et parfois précaire⁵². En 1938, Jung rencontre toutefois une notion qui l'aide à préciser la structure de l'archétype, celle de *pattern of behaviour*⁵³. Cette idée lui permet de préciser que les archétypes organisent non seulement les perceptions issues du processus psychique, mais également les comportements du sujet. Ils seraient alors comme des « *conditions, des lois ou des catégories de l'imagination créatrice* »⁵⁴ qui permettent d'orienter vers certaines attitudes. Bref, ce qui importe de comprendre aux fins de notre analyse, est qu' « *alors que les complexes individuels ne suscitent que des travers personnels, les archétypes créent des mythes, des religions et des philosophies, qui influencent et caractérisent des nations et des époques entières* »⁵⁵. C'est donc par l'existence d'un « esprit commun » puisé dans les récits primitifs ou mythologiques que Jung explique certains traits de la psyché de ses patients.

1.1.4. Le problème névrotique

Depuis la scission entre la science et la religion du XVe siècle, l'Occident a développé ce que Jung appelle « la maladie du matérialisme », c'est-à-dire la manie de catégoriser ce qui provient du domaine de la croyance métaphysique, non pas comme une hypothèse non vérifiable, mais comme ce qui est évidemment faux par manque de preuve tangible⁵⁶. La croyance qu'une chose est vraie si et seulement si elle coïncide avec des faits extérieurs, témoigne de cette objectivité malade qui découle du matérialisme. Selon Jung, bien que le savoir scientifique du dernier siècle sème le doute quant à

⁵¹ BAUDOUIN, Charles. *L'Œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe*... p.370

⁵² HOSTIE, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung*... p.48; BAUDOUIN, Charles. *L'Œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe*... p.370

⁵³ Un *pattern of behaviour* désigne en français un « motif comportemental ». Jung a repris la formulation de Mircea Eliade qui l'a lui-même repris de la biologie. Elle y désigne un même comportement animal dans certaines situations.

⁵⁴ JUNG, C.G. *Psychologie du yoga de la Kundalini*, Paris : Albin Michel, 2005, p.64

⁵⁵ JUNG, C.G. *Essai d'exploration de l'inconscient*... p.135

⁵⁶ Preuve matérielle bien sûr, car les données psychologiques recueillis par le rêve, les associations libres ou par l'imagination active (techniques employées par Jung), ne sont pas considérées comme des preuves recevables par les détracteurs matérialistes.

l'existence de ce qui se rapporte au domaine de l'esprit, rien ne prouve que le réel se limite à ce qui est matériellement observable⁵⁷. Il écrit en ce sens : « *La matière nous est tout aussi inconnue que l'esprit* »⁵⁸. Jung va cependant plus loin et prétend que nier l'existence de certains « faits » psychiques peut nuire à l'homme. On peut lire dans *L'Âme et la Vie* : « *Se limiter à la réalité matérielle, c'est extraire de la totalité de la vie et du monde une partie, certes considérable, mais qui n'en est pourtant qu'une fraction, et on crée ainsi un domaine obscur que l'on devrait appeler irréel ou surréal* »⁵⁹. Ce qui se produit est que la croyance en la matière au détriment des explications métaphysiques coupe l'individu d'une partie fondamentale de son âme : sa nature archaïque. La notion d'âme fait ici référence à la psyché totale de l'individu. S'il s'agit d'un terme peu utilisé dans le domaine des sciences et plus particulièrement en psychologie, c'est que ce mot a une connotation religieuse qui peut porter confusion dans un cadre scientifique. En étudiant la théologie, la psychologie et la philosophie des peuples du passé, Jung découvre que l'âme y symbolise souvent la partie invisible de l'homme qui soutient sa vie de manière générale et qui renferme la totalité de ce qu'il est : « *L'âme est le vivant en l'homme, ce qui vit par soi-même, ce qui cause la vie* »⁶⁰. Le problème est qu'aujourd'hui la notion ne signifie plus ce qu'elle désignait aux époques antérieures, car on l'associe désormais à la structure rationnelle et décisionnelle de l'esprit. Le danger d'une telle attitude est pour Jung d'écarter, la réalité effective de l'âme, c'est-à-dire d'ignorer les manifestations qui dénotent un aspect plus grand qu'une simple entité orientée et organisée. Il écrit : « *Les conceptions ethnologiques et historiques de l'âme montrent clairement qu'elle est d'abord un contenu appartenant au sujet, mais aussi au monde des esprits, l'inconscient. C'est pourquoi l'âme a toujours en elle quelque chose de terrestre et quelque chose de surnaturel* »⁶¹. Ainsi, l'âme inclut une partie plus primitive de la psyché : celle qui produit les fantasmes, les pulsions et toutes les affirmations métaphysiques à l'origine des mythes⁶².

⁵⁷ ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung*... p.368

⁵⁸ JUNG, C.G. *L'Homme à la découverte de son âme. Structure et fonctionnement de l'inconscient*, Paris : Payot, 1967, p. 39

⁵⁹ JUNG, C.G. *L'Âme et la Vie*... p.27

⁶⁰ *Ibidem*. p.39

⁶¹ JUNG, C.G. *Types psychologiques*... p.254

⁶² JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme*, Paris : Albin Michel, 1985, p.212

L'âme implique une certaine nature propre à l'homme. Comme chez Rousseau ou Hobbes, celle-ci est opprimée par la civilisation selon Jung. Il explique : « *Le processus même de la civilisation consiste en un domptage progressif de tout ce qu'il y a d'animalité dans l'homme; il s'agit bel et bien d'une domestication qui ne saurait aller sans révolte de la part de sa nature animale, assoiffée de liberté* »⁶³. La partie négligée par la civilisation est l'animalité non pas physique de l'homme, mais psychique. En effet, Jung est d'avis que le rationalisme excessif aurait pour effet de vider le monde des éléments superstitieux, irrationnels et mythiques. Or, cette progression « déspiritualise » le rapport de l'homme avec la nature en le forçant à retirer ses projections : « *À mesure que la connaissance scientifique progressait, le monde s'est déshumanisé. L'homme se sent isolé dans le cosmos, car il n'est plus engagé dans la nature et a perdu sa participation affective inconsciente avec ces phénomènes* »⁶⁴. Le processus de civilisation agirait en ce sens comme limitation dans l'expression de la totalité (l'âme) de l'homme naturel. Ce qu'il faut comprendre est que, pour Jung, les hommes d'autrefois baignaient dans un rapport magique où tout leur paraissait enchanté et mystérieux. Certes, on pourrait dire que ces hommes ne vivaient pas dans le « vrai », mais le danger, qu'y voit le psychologue, est de négliger la valeur et la puissance de l'imagination. Il écrit : « *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* »⁶⁵. Charles Baudouin insiste également sur l'importance de cette dimension chez Jung : « *De ce fait, l'homme moderne raisonne comme si [l'apport subjectif] n'existait pas. Or, cet élément était la projection sur l'écran du monde extérieur, de tout un monde intérieur à nous, auquel il importe de reconnaître maintenant une réalité qui lui est propre* »⁶⁶. Si l'homme moderne croit s'être émancipé de sa nature primitive, Jung aime rappeler qu'il ne se situe nullement au-dessus des croyances subjectives et de l'influence de ses dispositions intérieures. Au contraire, « *Ses dieux et ses démons n'ont pas du tout disparu. Ils ont simplement changé de nom. Ils le tiennent en haleine par de l'inquiétude, des appréhensions vagues, des complications psychologiques, un besoin insatiable de*

⁶³ JUNG, C.G. *L'Âme et la Vie...* p.162

⁶⁴ JUNG, C.G. *Essai d'exploration de l'inconscient...* p.164

⁶⁵ JUNG, C.G. *L'Âme et le Soi...* p.154

⁶⁶ BAUDOUIN, Charles. *L'Œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe...*p.270

pillules, d'alcool, de tabac, de nourriture, et surtout par un déploiement impressionnant de névroses »⁶⁷. Jung constate alors que lorsque l'homme est contraint de refouler les besoins instinctifs de son âme au profit des impératifs de la civilisation, il risque de sombrer dans un état de désunion psychique⁶⁸. Ce qui se produit est, qu'en accordant de l'importance uniquement à sa rationalité, il utilise certaines fonctions et en néglige d'autres, ce qui contraint sa psyché à se développer unilatéralement⁶⁹. Cet état de conflit, de lutte et de contradiction interne, entre sa partie plus « consciente » et ses instincts « primitifs », déclenche ce que Jung nomme la névrose⁷⁰. Il écrit : « *Quoi qu'il en soit, c'est un fait qu'un conscient renforcé par une unilatéralité inévitable s'éloigne des images premières au point de provoquer un écroulement. Déjà bien avant la catastrophe les signes de l'erreur s'annoncent sous forme de perte de l'instinct, de nervosité, de désarroi, d'implication dans des situations et des problèmes impossibles, etc.* »⁷¹. Le névrosé est considéré « malade », car il n'a pas conscience des besoins d'une partie de son âme et c'est sa personnalité totale qui en souffre. Le phénomène central du problème névrotique est en ce sens la dissociation de deux aspects complémentaires qui provoque un déséquilibre dans la psyché⁷². Autrement dit, lorsque le sujet ne parvient pas à voir l'autre côté de son être ou lorsque le conscient est coupé de l'inconscient, ce dernier est alors dominé par les forces refoulées, ce qui entraîne des dommages considérables comme le témoigne la névrose⁷³. Il faut dès lors comprendre que puisque « *la psyché est plus que la conscience* »⁷⁴, elle recouvre l'ensemble des facteurs psychiques et la névrose est ce qui se produit lorsque l'individu se dissocie de la totalité de son psychisme. Les patients de Jung ne seraient donc pas devenus névrosés s'ils vivaient dans un milieu où les hommes étaient encore reliés à leur inconscient⁷⁵. La coupure les a rendus « *d'une part extrêmement disciplinés, organisés et rationnels, mais d'autre part, l'autre face de [leur] être demeura un individu primitif opprimé, coupé de l'éducation et de la*

⁶⁷ JUNG, C.G. *Essai d'exploration de l'inconscient*... p.141

⁶⁸ HUMBERT, Elie G. *Écrits sur Jung*... p.142

⁶⁹ *Ibidem.* p. 143

⁷⁰ HOSTIE, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung*... p.67

⁷¹ JUNG, C.G. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*... p.30

⁷² HOSTIE, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung*... p.42

⁷³ HUMBERT, Elie G. *Écrits sur Jung*... p.140; JUNG, C.G. *Psychologie de l'inconscient*... p.57

⁷⁴ JUNG, C.G. *Essai d'exploration de l'inconscient*... p.129

⁷⁵ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse*... p.84

civilisation »⁷⁶. La civilisation occidentale devient ainsi le symbole d'une conscience hypertrophiée et un terreau fertile aux épidémies psychiques de nervosité, de désarroi et de désorientation spirituelle⁷⁷. Jung écrit en ce sens : « *Mon métier me force à réparer les dégâts causés par les remous d'une perfection de la civilisation poussée à l'extrême* »⁷⁸. Bref, sa thérapie propose de mettre le *moi* de l'individu en dialogue avec son inconscient dans l'objectif d'atteindre une vue plus large (spirituelle) de l'esprit et ainsi guérir l'âme de sa division interne.

1.2 MÉTHODOLOGIE ET ÉPISTÉMOLOGIE

1.2.1 L'empirisme jungien

Il n'est pas sans intérêt de considérer la méthode suivie par un auteur dans sa démarche intellectuelle, car elle permet au lecteur de mieux comprendre les résultats obtenus et d'être en mesure de juger adéquatement de leur validité. Nous croyons ainsi que la méthode de Jung doit être bien comprise si nous voulons percevoir l'encrage de ses propos. C'est une lecture parallèle de ses œuvres qui nous a permis de mettre en lumière ses procédés méthodologique, car ce dernier n'a jamais publié de résumé sur sa méthode. Cela s'explique par son grand intérêt pour la psychothérapie appliquée, mais surtout par son aversion pour toute systématisation⁷⁹. En effet, Jung nous garde de voir dans sa psychologie un « système », car, selon lui, il n'existe pas de technique générale pouvant être décortiquée et exposée⁸⁰. Il considère plutôt ses œuvres comme des condensés d'observations effectuées en vue de créer des modèles thérapeutiques, tels les traités standards de psychiatrie. Ces données, issues de l'expérience, l'amène à décrire son approche comme phénoménologique et empirique : « *Je suis un empiriste et comme tel, je m'en tiens au point de vue phénoménologique* »⁸¹, terme qu'il précise lui-même peu après : « *Le point de vue méthodologique de [la] branche de la psychologie que je représente [...] est exclusivement phénoménologique, ce qui signifie qu'il s'occupe*

⁷⁶ JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme...* p.125

⁷⁷ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.85

⁷⁸ JUNG, C.G. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or...* p.30

⁷⁹ HOSTIE, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung...* p.12

⁸⁰ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.297

⁸¹ JUNG, C.G. *Psychologie et Religion* Paris : Buchet/Chastel, 1958, p.14

d'événements qui se sont produits, d'observations, d'expériences, en un mot de données »⁸². Malgré les nombreuses références à son empirisme dans ses œuvres, plusieurs commentateurs lui ont reproché de ne pas se limiter à une analyse strictement empirique, notamment dans ses propos sur la religion⁸³. Jung se défend constamment de n'être ni un théologien, ni un métaphysicien, mais bien un psychiatre. Il écrit : « *Encore qu'on m'ait souvent traité de philosophe, je suis un empiriste comme tel, et je m'en tiens au point de vue phénoménologique. De cette constatation il découle que c'est du point de vue des sciences naturelles et non d'un point de vue philosophique que j'aborde les faits psychologiques* »⁸⁴. Le psychologue tend à montrer que sa méthodologie est « empirique », car elle vise la description exacte des faits observés dans le cadre de son expérience thérapeutique⁸⁵. C'est en effet par l'observation directe des malades que Jung tire les concepts de sa théorie psychique⁸⁶. Melanson écrit : « *C'est par le travail dans son laboratoire (la relation thérapeutique), où la matière première était la psyché de ses patients et où Jung devenait lui-même catalyseur, que ses idées ont pris naissance* »⁸⁷. Dès lors, l'objectif de la psychologie analytique n'est pas de faire une monstration qui établirait comme véridiques les idées ou les pensées issues de la relation thérapeutique, mais plutôt d'émettre des hypothèses valables au sujet d'une future reproduction des phénomènes psychiques. Jung croit en ce sens que l'hypothèse est ce qui permet à sa méthode d'être réellement scientifique, car sans elle, la science ne serait rien de plus qu'une accumulation d'observation. En tentant de fournir une explication à quelque chose, l'hypothèse ajoute nécessairement des éléments qui n'étaient pas présents dans le simple phénomène, mais « *ce n'est pas contrevenir aux principes de l'empirisme scientifique que d'engager à l'occasion des réflexions qui dépassent la simple accumulation et la classification des matériaux étudiés* »⁸⁸. Le commentateur César Enia va dans le même sens : « *Aucune science ne considère ses hypothèses comme étant la vérité définitive, car toute théorisation scientifique est relative et susceptible de*

⁸² JUNG, C.G. *Psychologie et Religion*... p.15

⁸³ ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung*...p.10

⁸⁴ JUNG, C.G. *Psychologie et Religion*... p.14

⁸⁵ HOSTIE, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung* ... p.14

⁸⁶ JUNG, C.G. *Types psychologiques*... p. X

⁸⁷ MELANSON, Steve. *Jung et la mystique*... p.59

⁸⁸ JUNG, C.G. *Types psychologiques*... p. XV

changement et de remise en question en fonction de nouvelles observations faites par l'intermédiaire d'expérimentations »⁸⁹. La validité d'une hypothèse repose donc chez Jung sur sa valeur explicative, car plus une hypothèse est apte à expliquer un phénomène et tient compte de ses composantes, plus il semble justifié de l'adopter, du moins pour l'instant. En ce sens, il dit à ses détracteurs : « *Donnez-moi une meilleure hypothèse, et aussitôt je me rangerai à vos côtés* »⁹⁰. Bref, la méthode de Jung a, dit-on, un volet empirique, car elle provient d'une constatation des faits, et un volet scientifique, car elle propose une hypothèse qui, dans l'état actuel des recherches, explique le mieux l'ensemble des faits observés⁹¹.

Aussi, Jung tente d'appliquer la rigueur de la science à son objet d'étude : l'âme. Cette dernière désigne pour lui « *la globalité de la psyché humaine, c'est-à-dire une conjonction majeure des opposés de l'inconscient et de la conscience* »⁹². Ainsi, lorsque Jung utilise le terme âme il faut entendre par là, psyché. Pour comprendre ce qu'est réellement l'âme, Jung croit qu'il faut observer le phénomène tel qu'il se présente en se gardant de lui imposer nos propres méthodes de discernement. C'est ce qu'il veut souligner lorsqu'il écrit : « *Si nous avons affaire à l'âme humaine, nous ne pouvons la rencontrer que sur son propre terrain [...]* »⁹³. Dans cette perspective, Jung est d'avis qu'il faille prendre l'âme comme un objet de recherche avec lequel il est possible d'entrer en contact de façon pratique. Le chercheur doit alors expérimenter les manifestations du phénomène qu'est l'âme, au lieu de les manipuler avec une explication théorique : « *Apprenez les théories aussi bien que vous le pourrez, mais laissez-les de côté dès que vous toucherez la merveille de l'âme vivante. Ce ne sont pas les théories, c'est votre personnalité créatrice qui sera décisive* »⁹⁴. Ainsi, la méthodologie de Jung se veut spontanée, créative, intuitive et éminemment pratique. Toutefois, après cinquante années de recherches, Jung se rend compte des difficultés inhérentes à l'observation des

⁸⁹ ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung*...p.12

⁹⁰ *Ibidem*. p. 16

⁹¹ HOSTIE, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung* ... p.14

⁹² JUNG, C.G. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*... p.9

⁹³ JUNG, C.G. *L'Âme et la Vie*... p.100

⁹⁴ *Ibidem*. p. 101

phénomènes de l'âme. Cela le mène à affirmer avec plus de modestie : « *Notre expérience psychologique est encore trop récente et trop peu étendue pour permettre des théories générales. La science a besoin d'un grand nombre de faits, qui éclairent la nature de l'âme (psyché), avant qu'il ne soit possible d'établir des jugements universellement valables* »⁹⁵. Une démarche empirique appliquée à l'âme lui semble alors plus difficile à concrétiser, car « *les phénomènes psychiques complexes, qui nous occupent, échappent tous à l'expérimentation. [...] Toutes les observations du psychologue sont des observations personnelles et tous ses jugements se basent sur sa propre expérience. Toute théorie dans ce domaine n'est en définitive qu'un aveu personnel et subjectif* »⁹⁶. Cette citation illustre un aspect fondamental de la méthodologie jungienne : la subjectivité du chercheur. Jung admet que ses hypothèses prennent racine dans son expérience individuelle et que sa démarche se veut au fond une recherche du sujet sur lui-même. Les idées préconçues et les préjugés sont, selon lui, inévitables. Le contraire voudrait présumer que l'esprit peut être vide de toute connaissance antérieure, ce qui supprime de fait la possibilité même de la science empirique⁹⁷. Le chercheur le plus près de l'objectivité est celui qui prend ses idées préconçues comme des hypothèses, c'est-à-dire qu'il les fait participer à sa recherche⁹⁸. Au lieu de les rejeter ou de les prendre comme des vérités, il en fait des énoncés à vérifier. Le fait que l'approche de Jung intègre les éléments subjectifs la rend certes plus propice à introduire des contradictions dans ses principes, mais cela lui permet en même temps de demeurer ouvert à l'évolution des phénomènes⁹⁹. Jung semble donc avoir deux objectifs méthodologiques contradictoires ou complémentaires. La première, maintenir sa science empirique et rationnelle : « *le but immédiat et principal de la méthode empirique de Jung reste l'élaboration d'hypothèse* »¹⁰⁰. La seconde, conserver l'unicité de son objet d'étude en adaptant sa méthode aux manifestations directes du phénomène : « *Je me suis*

⁹⁵ JUNG, C.G. « Grunderfragen der Psychotherapie » dans *Dialectica*, Vol. 5, No. 1 (1951), p.12, <http://www.jstor.org/stable/42963981> cité par HOSTIE, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung ...* p.13

⁹⁶ JUNG, C.G. « Die struktur der Seele » dans *Europäische Revue* IV (1928), p.27 cité par HOSTIE, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung ...* p.13

⁹⁷ HOSTIE, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung ...* p.15

⁹⁸ *Idem.*

⁹⁹ HOSTIE, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung ...* p.17

¹⁰⁰ *Ibidem.* p.14

*efforcé de décrire et de formuler là des expériences vivantes, vécues et complexes, qui n'avaient pas, jusqu'alors, fait l'objet de considérations scientifiques »*¹⁰¹. De ce fait, nous pouvons résumer la méthodologie jungienne comme une approche qui tend à expliquer (*Erklaren*) de façon critique et rigoureusement scientifique les données récoltées, tout en cherchant à comprendre (*Verstehen*) les faits humains en tant que phénomènes complexes impossibles à déconstruire en parties distinctes. Tardan-Masquelier conclut au sujet de la méthodologie jungienne : « *Au premier abord, la manière dont ce psychanalyste-philosophe s'y prend n'a rien d'orthodoxe, au sens où il ne suit pas une voie théorique toute tracée. A seconde vue apparaît une méthodologie subtile, profondément ancrée dans l'action, mais extrêmement précise »*¹⁰².

1.2.2 Une psychologique « analytique »

Pour poursuivre la compréhension de la méthodologie jungienne, nous devons examiner comment Jung conçoit sa science : la psychologie. Cette dernière s'occupe avant tout des phénomènes psychiques, c'est-à-dire des processus relevant de l'esprit. Jung considère ces phénomènes comme réels, c'est-à-dire que tout ce qui a une origine, un impact et une influence sur l'individu a une réalité psychique : « *Dès que ces objets, intérieurs ou extérieurs au sujet, exercent une influence psychique, ils sont psychologiquement réels »*¹⁰³. Par exemple, si un patient souffrait d'un cancer imaginaire, Jung serait d'accord avec le chirurgien qui refuserait de l'opérer, mais il considérerait que le cancer est réel « psychiquement » pour le malade et qu'en ce sens, l'intervention pour le guérir est psychologique¹⁰⁴. Certes, les faits psychiques n'ont rien à voir avec les faits matériels, Jung en est bien conscient, mais en tant que chercheur, il est d'avis qu'il doit tout de même y avoir une science qui s'occupe de ces faits non matériels en tentant de comprendre leurs provenances et leurs finalités. C'est le rôle, selon lui, de la psychologie, c'est-à-dire de récolter des données qui porteraient non pas sur le monde visible, mais sur le monde subjectif de l'individu. Il écrit : « *la colère que vous éprouvez à l'endroit de*

¹⁰¹ JUNG, C.G. *Dialectique du moi et de l'inconscient*... p.19

¹⁰² TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Jung et la question du sacré*... p.194

¹⁰³ HOSTIE, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung*... p.19

¹⁰⁴ *Idem.*

quelqu'un ou de quelque chose, fût-elle justifiée, n'est nullement provoquée par ces objets externes. Elle est pleinement un phénomène en soi. C'est ce que nous appelons aborder une chose sous son angle subjectif »¹⁰⁵. Jung caractérise ainsi son approche de subjective, dans la mesure où ce qu'il analyse est le phénomène vécu par l'individu et non la situation objective. La réalité prend une tout autre forme, car ce qui est vrai pour l'individu dépend de ce qu'il vit et considère comme tel. Jung va plus loin et considère que : « *Tout grand mouvement humain se fonde toujours sur des raisons d'ordre psychique* »¹⁰⁶. Il est vrai que les conflits ou certains événements tragiques pourraient être expliqués par des causes politiques, sociales ou matérielles. Pourtant, Jung est convaincu que « *tout cela est d'abord psychique et invisible* »¹⁰⁷, car avant même que ces événements se soient matérialisés et qu'ils soient perceptibles par les sens, ils existaient dans leur forme psychique, c'est-à-dire comme impulsions, potentialités, idées ou images. La psychologie analytique aborde donc en premier lieu les problématiques humaines comme relevant de causes issues non seulement de la structure consciente du sujet, mais aussi de la matrice inconsciente. À cet égard, il écrit : « *Les affirmations métaphysiques sont des dire de l'âme, aussi sont-elles psychologiques* »¹⁰⁸. Il faut comprendre ici que Jung fait référence aux propos sur Dieu et aux explications qui vont au-delà de ce qui est purement physique. Pour lui, ces affirmations sont réelles, dans la mesure où elles nous renseignent sur la psyché de l'individu. Cette perspective a soulevé beaucoup d'incompréhension et de critiques. Jung relate l'une d'entre-elles dans son *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*¹⁰⁹ : « *C'est pourquoi ma manière d'approcher ce problème, me vaut souvent le reproche de psychologisme* »¹¹⁰. Un des premiers à avoir soumis cette critique est Martin Buber (1875-1965). Il trouvait en effet que la psychologie jungienne est une forme sophistiquée de réductionnisme, car elle réduit tout événement au psychisme et interprète le monde au travers du filtre psychologique¹¹¹. Nous présenterons la défense de Jung à ce sujet, dans la prochaine section portant sur son

¹⁰⁵ JUNG, C.G. *Psychologie du yoga de la Kundalini*... p.122

¹⁰⁶ *Ibidem*. p.117

¹⁰⁷ JUNG, C.G. *L'Âme et la Vie*... p.32

¹⁰⁸ *Ibidem*. p.40

¹⁰⁹ JUNG, C.G. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*, Paris : Albin Michel, 1994.

¹¹⁰ *Ibidem*. p.69-70

¹¹¹ ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung*...p.452

épistémologie. Notons tout de même que Jung est convaincu de l'unicité de la personne humaine et de son irréductibilité à la matière¹¹². Aussi, se doit-on d'analyser chaque phénomène psychique du point de vue subjectif. Cette perspective peut sembler tendre vers une certaine forme de relativisme qui n'accorderait aucune référence absolue aux valeurs, croyances et comportements humains. Si Jung ne croit pas faire d'éthique ni entrer dans le débat infini des universaux et des querelles au sujet du relativisme culturel, c'est qu'il comprend sa position comme se situant du point de vue de l'âme, c'est-à-dire du côté des tréfonds inconscients de l'individu qui n'a que faire de ce qui est juste, bon ou vrai. Il écrit : « *L'âme en vérité se soucie fort peu, probablement, de nos catégories du réel. Pour elle, en première ligne est réel ce qui agit* »¹¹³. Jung oppose par ce passage la vérité de l'âme à celle de nos catégories mentales afin d'insister sur la nécessité de ne pas mélanger la conscience qui discrimine le vrai du faux selon certaines catégories¹¹⁴, avec ce que vit l'âme tout entière. Ainsi, même si un individu affirme que telle idée ou telle situation ne l'affecte pas, car il ne la juge pas « vraie », elle peut tout de même faire écho dans son âme, voire jouer d'un rôle primordial dans son existence, bien qu'il n'en ressente pas consciemment les effets. Dès lors, même si nous traitons sa psychologie de réductionniste ou de non-scientifique, Jung maintient que tout cela provient de notre conscience qui tend à catégoriser les phénomènes et que la réalité va bien au-delà de la vision qu'a notre esprit.

1.2.3 L'influence de la théorie kantienne de la connaissance

Grandement impliquée dans son approche méthodologique, l'épistémologie de Jung s'appuie sur la théorie kantienne de la connaissance. Jung ne cache nullement l'influence de Kant (1724-1804) sur sa théorie. Cet héritage a d'ailleurs été reconnu par la majorité des commentateurs, même si plusieurs s'accordent sur le fait que Jung se l'approprie avec une certaine liberté¹¹⁵. Kant est en fait célèbre pour avoir opéré une révolution en philosophie qui veut décentrer la connaissance de l'objet. Il effectue un

¹¹² ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung*... p.18

¹¹³ JUNG, C.G. *L'Âme et la Vie*... p.32

¹¹⁴ Jung s'inspire des catégories kantienne élaborées dans la critique de la raison pure (quantité, qualité, relation, modalité). Nous reviendrons sur cette perspective dans la section subséquente.

¹¹⁵ ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung*... p.32

changement de direction et établit que l'objet de connaissance est dépendant du sujet, dans la mesure où la connaissance ne se construit pas à partir d'un sujet qui se positionne par rapport à un objet, mais plutôt à partir de l'esprit du sujet qui filtre ce qu'il perçoit¹¹⁶. À l'opposé du réalisme qui met de l'avant l'idée que la réalité externe est indépendante du sujet, Kant expose dans la *Critique de la raison pure*¹¹⁷ une vue plus nuancée et dynamique qui établit l'existence des objets du réel comme perçue par l'homme à travers des formes *a priori* contenus dans son esprit¹¹⁸. Fortement impressionné par les explications de Kant, Jung conclut de cette vision épistémologique que le sujet n'a jamais accès à la réalité en elle-même, mais uniquement à la réalité de sa perception. En effet, Jung est d'avis que nous faisons toujours intervenir l'esprit (le cerveau pour les matérialistes) dans nos représentations quotidiennes. Celui-ci analyse et décrypte les données reçues par les sens et crée une image intérieure, une représentation psychique ou plus simplement, une perception. Jung écrit : « *Tout évènement psychique est image et imagination, sinon il ne pourrait exister nulle conscience et nulle phénoménalité du processus* »¹¹⁹. Il explique encore : « *Lorsque je dis, par exemple, que le monde consiste seulement en images psychiques tout ce que vous touchez, tout ce dont vous faite l'expérience, est un reflet parce que vous ne pouvez rien percevoir d'autre; si vous touchez cette table, vous pouvez la croire réelle, mais ce que vous éprouvez là n'est autre qu'un message particulier adressé par les nerfs tactiles à votre cerveau* »¹²⁰. Le véritable problème selon le psychologue, est que nous croyons que la réalité est unique et fixe et qu'il nous est possible de l'appréhender du dehors : « *Le préjugé est encore de nos jours généralement répandu que le fondement essentiel de notre connaissance nous est donné du dehors* »¹²¹. Or, « *qu'est la réalité sensible sinon réalité en nous* »¹²², demande Jung. Il veut dire par là que la connaissance ne provient pas de l'observation du monde sensible, mais plutôt d'une analyse du monde intérieur : celui de la psyché (ou âme). C'est donc par le processus vivant de l'esprit qui intègre les impressions du réel et les

¹¹⁶ *Ibidem*. p.33

¹¹⁷ KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Paris : Flammarion, 2006

¹¹⁸ ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung...* p.34

¹¹⁹ JUNG, C.G. *L'Âme et la Vie...* p.34

¹²⁰ JUNG, C.G. *Psychologie du yoga de la Kundalinî...* p.124

¹²¹ JUNG, C.G. *L'Âme et la Vie...* p.30

¹²² *Ibidem*. p.31

transforme en idées, que se créent pour Jung toutes conceptions de la réalité. Il conclut en ce sens : « *le fait que nous ayons une image du monde ne signifie pas qu'il est ainsi. Il s'agit seulement d'une image et non du monde* »¹²³. Jung tire ainsi de Kant une leçon de méthode qui consiste à ne pas accorder de prétention de vérité ontologique aux affirmations métaphysiques, car les choses en soi demeurent hors de la portée de notre connaissance¹²⁴. Le véritable travail du chercheur doit porter sur l'observation des phénomènes psychiques s'il veut qualifier sa démarche d'empirique et non de métaphysique¹²⁵.

L'épistémologie jungienne vient également expliquer la défense de Jung contre les attaques l'accusant de « psychologisme ». Il remarque que « *quiconque parle de la réalité de l'âme ou de la psyché se voit accusé de psychologisme [et] qu'on ne parle de psychologie que sur un ton insignifiant* »¹²⁶. Toutefois, si nous acceptons que les choses en soi demeurent toujours filtrées, interprétées et reformulées par notre esprit, il faut avouer, selon lui, que nous pouvons uniquement être assurés de nos perceptions et non que celles-ci renvoient correctement aux objets de la réalité. Comprise sous l'angle jungien, la théorie de Kant fait ainsi de la psyché la seule source de connaissance et l'origine de toute croyance, de sorte que « *le monde lui-même devient un reflet de la psyché* »¹²⁷. C'est alors la raison, par un jeu de langage, qui crée des concepts afin d'expliquer ce qu'elle perçoit, mais la réalité ontologique de ces concepts n'est jamais prouvée. Jung décrète en ce sens que « *la psyché crée chaque jour la réalité* »¹²⁸. Certains pourraient voir dans l'approche subjective de Jung quelque chose qui équivaldrait à une négation ontologique, mais il en est tout autre. Jung s'est efforcé dans presque l'entièreté de son œuvre de ne jamais parler de la réalité objective qu'il considère, en bon kantien, inconnaissable. Bien qu'il soit d'avis que ces deux sphères (objective et subjective) s'influencent et se conditionnent, il laisse le soin aux autres chercheurs d'élucider la

¹²³ BERTIN, George et LIARD, Véronique. *Les grandes images. Lecture de Carl Gustav Jung...* p.68

¹²⁴ GAILLARD, Christian. *Jung...* p.23

¹²⁵ *Ibidem.* p.24

¹²⁶ JUNG, C.G. *Psychologie et Alchimie*, Paris : Buchet/Chastel, 2004, p. 12

¹²⁷ JUNG, C.G. *Psychologie du yoga de la Kundalini...* p.124

¹²⁸ JUNG, C.G. *Types psychologiques...* p.55

mécanique de cette interaction. Pour le psychologue, ce qui importe est d'analyser l'interprétation psychique que les individus donnent de leur réalité plutôt que d'insister sur la fidélité de leurs images avec le monde sensible. Dès lors, son approche kantienne de la connaissance nous rappelle que sa démarche particulière ne se situe pas au niveau de la structure du monde en soi, mais qu'elle s'efforce plutôt de porter un regard lucide sur la vision intérieure qu'a chaque individu de ce monde. De ces données, Jung dégage ensuite des similarités et des schèmes répétitifs qu'il regroupe dans une analyse plus générale de la psyché humaine. Voyons maintenant quelles sont ses conclusions au sujet de la religion et comment cette dernière viendrait guérir la psyché de l'individu souffrant de névrose.

Chapitre 2 : La guérison de la névrose par le recouvrement d'une attitude religieuse

« 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 et qui a donné une nouvelle splendeur au monde et à l'humanité »¹²⁹.

2.1 LA THÉORIE JUNGUENNE DE LA RELIGION

Dans le présent chapitre, nous aborderons le phénomène religieux dans la pensée de Jung. Cet aspect est central, car il représente la clé de voute d'une véritable guérison de la névrose. Il nous permettra de mettre en relief les éléments essentiels à la compréhension de l'intérêt que porte Jung aux sagesse orientales, tout en présentant les termes dont nous avons besoin afin d'analyser l'apport de l'hindouisme à sa psychologie.

2.1.1 Une fonction naturelle de l'âme

Ysé Tardan-Masquelier, écrivaine, historienne des religions et spécialiste de l'hindouisme, présente dans son ouvrage *Jung et la question du sacré*¹³⁰, l'essentiel de la pensée de Jung concernant, selon elle, « une préoccupation qui l'a habité tout au long de sa vie, et qui lui paraît être inhérente à tout être humain; le phénomène religieux »¹³¹. S'il est bien connu que la religion est présente dans la pensée de Jung, il est peut-être plus surprenant de se rendre compte que toute sa thérapeutique tourne autour du recouvrement d'une attitude religieuse¹³². En effet, Jung occupe une place éminente dans l'histoire de la psychanalyse, car il n'a pas exclu la question spirituelle du champ de l'investigation scientifique, il en a plutôt fait son objet d'étude¹³³. Dans sa perspective, la science ne serait aucunement opposée à la religion¹³⁴. C'est une différence dans le discours qui

¹²⁹ JUNG, C.G. *Psychologie et religion*... p.198

¹³⁰ TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Jung et la question du sacré*, Paris : Albin Michel, 1998.

¹³¹ *Ibidem.* (à l'endos du livre)

¹³² MELANSON, Steve. *Jung et la mystique*... p.59

¹³³ BONNETTE, Lucie. *Le fondement religieux de la pensée de Jung*, Montréal : Fides, 1986, p.25

¹³⁴ ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung*... p.12

expliquerait les incompréhensions d'une discipline envers l'autre. Jung écrit au sujet de la dichotomie des discours : « *Alors que la physique est consciente que ses propos renvoient à des modèles, les philosophies religieuses s'expriment en termes métaphysiques et hypostasient leurs images* »¹³⁵. Le psychologue soutient que la science tient compte de ce qui existe tandis que la religion s'occupe des images, pensées, symboles et croyances qui dépassent le monde physique. Jung s'inspire de la vision de William James (1842-1910) qui considère la religion comme une « expérience »¹³⁶. Il constate que les idées à caractère religieux se rencontrent presque en tout lieu et à toute époque et semblent surgir spontanément dans l'esprit, indépendamment des traditions et de leur matérialisation. Si « *ces idées ne sont pas fabriquées par des individus : elles se produisent et surgissent en eux [...]* »¹³⁷, c'est qu'il faut admettre que l'homme est foncièrement religieux. Ce que Jung appelle « *l'homo religiosus* » est une propriété naturelle de l'âme humaine¹³⁸. Il écrit à ce sujet : « *La religion est sans contredit une des manifestations les plus anciennes et les plus générales de l'âme humaine* »¹³⁹. La religion, comme il l'entend, est en ce sens une attitude de l'esprit, c'est-à-dire une expérience primordiale et fondamentale sur laquelle les religions dites « particulières » se sont érigées. Ainsi, la psychologie analytique de Jung ne traite pas la religion au sens sociologique ou anthropologique. Elle « *s'occupe de l'expérience religieuse primordiale, indépendamment de ce que les confessions en ont fait* »¹⁴⁰. Puisque sa psychologie a comme préoccupation la structure psychologique de la personnalité de l'homme moderne, elle doit nécessairement prendre en compte l'aspect religieux comme une dimension, non plus uniquement sociale ou historique, mais fondamentalement personnelle¹⁴¹.

¹³⁵ JUNG, C.G. *L'Âme et le Soi*... p.148

¹³⁶ BAUDOIN, Charles. *L'Œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe*... p.305

¹³⁷ JUNG, C.G. *Psychologie et Religion*... p.17

¹³⁸ *Ibidem.* p.21

¹³⁹ *Ibidem.* p.13

¹⁴⁰ *Ibidem.* p.21

¹⁴¹ *Ibidem.* p.13

2.1.2 Les critiques d'une vue empirique

La fonction religieuse de l'âme humaine provient, comme sa méthodologie le veut, de l'observation directe des malades dans son cabinet¹⁴² et non de postulats spéculatifs¹⁴³. De ses observations, Jung prétend détenir des données empiriques au sujet de la manifestation du religieux dans l'âme humaine. Il écrit : « *Cette fonction je ne l'ai ni inventée, ni introduite dans l'âme par des interprétations plus ou moins fallacieuses : l'âme la crée d'elle-même sans y être poussée par quelque opinion ou suggestion que ce soit* »¹⁴⁴. C'est d'ailleurs au sujet de ses propos sur la religion que Jung s'est fait quelques adversaires. L'essence de la critique réside dans le fait que Jung semble réduire les croyances religieuses à des affirmations psychologiques. En effet « [...] nombreux sont ceux qui ont critiqué Jung pour avoir traité le phénomène religieux de manière empirique, en le considérant d'un point de vue purement psychologique et donc, en fin de compte, d'un point de vue matérialiste. Pour eux [les milieux religieux et théologiques], le psychologue serait passé complètement à côté de l'essence même de la spiritualité orientale, et occidentale d'ailleurs, qui ne peut se comprendre sans Dieu »¹⁴⁵. Jung réplique à ces accusations que la seule manière d'être réellement scientifique c'est de traiter les affirmations métaphysiques comme des processus psychiques, c'est-à-dire en tant que phénomène de l'esprit. Selon lui, le scientifique ne doit pas se positionner sur la réalité effective des idées qu'il analyse, ce qui ne veut pas dire que ces réalités sont uniquement psychiques. Pour le commentateur César Enia, la méthode de Jung est en ce sens « conforme aux standards de la procédure scientifique »¹⁴⁶, car « Jung ne fait que mettre entre parenthèses la vérité ou la non-vérité métaphysique de ces croyances religieuses, et il se refuse à porter quelque jugement sur elles. Le fait de reconnaître les croyances religieuses et les affirmations métaphysiques comme étant psychiques elles aussi, ne préjuge pas de leur réalité à l'extérieur de la psyché »¹⁴⁷.

¹⁴² MELANSON, Steve. *Jung et la mystique*... p.59

¹⁴³ TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Jung et la question du sacré*... p.185

¹⁴⁴ JUNG, C.G. *L'Âme et la Vie*... p.41

¹⁴⁵ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse*... p.351

¹⁴⁶ ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung*... p.17

¹⁴⁷ *Ibidem*. p.16

Les détracteurs de Jung s'attaquent également à sa conception de la relativité du divin. Aurélie Choné explique dans sa thèse de doctorat : « *Jung est critiqué pour avoir voulu réduire la religion à une simple fonction de l'inconscient. Le psychologue s'intéresse à l'image de Dieu dans l'âme, et donc à une réalité psychique. Il montre que cette image de Dieu est relative, c'est-à-dire qu'elle dépend de l'environnement social et culturel* »¹⁴⁸. Si cette critique vise encore la réduction de la religion à la sphère psychologique, c'est qu'elle semble reposer sur la confusion entre l'image de Dieu dans l'âme et Dieu lui-même¹⁴⁹. Jung s'efforce de rappeler que sa méthode consiste à s'occuper de l'image divine construite par l'homme et de ses manifestations phénoménologiques et non de la correspondance de cette image avec la réalité ontologique de Dieu. Cette dernière relève plutôt de la métaphysique et de la théologie, ce qui dépasse sa compétence de psychologue¹⁵⁰. Jung est convaincu qu'il existe dans la psyché un facteur complexe qui représente une fonction de l'inconscient et que les gens y font référence en employant le terme dieu¹⁵¹. Elie G. Humbert, psychanalyste, fondateur et rédacteur en chef des *Cahiers Jungiens de psychanalyse* explique au sujet de l'expérience religieuse chez Jung : « *Le divin est empirique parce qu'il est une qualité de l'expérience et il est transcendant parce qu'il se vit comme un rapport à quelque chose qui dépasse le conscient* »¹⁵². Jung ne ferme cependant pas la porte à l'existence hors psychique des images divines, ce qui l'a mené à être accusé de mysticisme par les milieux scientifiques et d'athéisme par les communautés religieuses. S'il y a là une grande divergence de lectures, c'est que son œuvre est ambiguë, complexe et volumineuse, ce qui rend difficile sa vulgarisation. C'est du moins la position du commentateur Raymond Hostie, qui croit que « *des jugements aussi discordants et des condamnations aussi contradictoires lui donnent le droit de leur opposer en bloc une fin de non-recevoir* »¹⁵³, et explique ces accusations comme une mauvaise interprétation de la part des critiques, qui « *se sont bornés à l'analyse d'une seule œuvre ou d'une seule*

¹⁴⁸ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse ...* p.353

¹⁴⁹ *Ibidem.* p.355

¹⁵⁰ ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung ...* p.10

¹⁵¹ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse ...* p.356

¹⁵² HUMBERT, Elie G. *L'homme aux prises avec l'inconscient. Réflexions sur l'approche jungienne*, Paris : Albin Michel, 1994, p.109

¹⁵³ HOSTIE, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung ...* p.101

période dans la production volumineuse de Jung »¹⁵⁴. La grande maturation des termes peut aussi contribuer à expliquer les différentes interprétations existantes. Charles Baudouin est d'avis que « *sur la question religieuse comme sur d'autres points, il y a lieu d'ailleurs de considérer, au cours des années, une évolution de la pensée de Jung, ce qui nous épargne de l'accuser gratuitement de contradiction comme on y serait amené en juxtaposant sans plus des textes d'époques différentes* »¹⁵⁵. S'il est vrai que plusieurs notions clés se sont vues modifiées au fil des découvertes du psychologue, sa méthode scientifique et empirique a fait néanmoins ses preuves et le positionne comme un incontournable dans l'étude d'une théorie de la religion. Puisque son ambition est de faire la démonstration de la genèse psychique du phénomène religieux, Jung se range du côté de la psychologie de la religion.

2.1.3 Une psychologie de la religion

Reprenons la problématique qui nous intéresse, à savoir comment l'attitude religieuse peut guérir la névrose. Comme nous l'avons présenté, pour la psychologie analytique la névrose représente une coupure avec une partie de la personnalité totale du sujet. Nous avons également exposé en quoi Jung considère l'âme comme naturellement religieuse. Dès lors, si l'âme humaine possède un aspect fondamentalement religieux et que se couper d'une part de soi-même peut provoquer la névrose, alors tout individu dissocié de sa partie spirituelle risque de souffrir de divers troubles névrotiques importants. Pour Jung, l'expérience religieuse peut être salvatrice, car elle transforme l'homme tout entier en lui permettant de se reconnaître comme étant attaché à quelque chose de divin, c'est-à-dire à une réalité qui le transcende et l'illumine. Il déclare en ce sens : « *De tous mes malades qui avaient franchi le seuil de la moitié de la vie, c'est-à-dire plus de trente-cinq ans, il n'en est pas un seul dont le problème le plus profond n'a pas été constitué par la question de son attitude religieuse. [...] aucun n'a été réellement guéri qui n'a pas recouvré en même temps une attitude religieuse* »¹⁵⁶. Nous nous

¹⁵⁴ HOSTIE, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung...* p.102

¹⁵⁵ BAUDOUIN, Charles. *L'Œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe...* p.313

¹⁵⁶ JUNG, C.G. *La guérison psychologique*, Genève : Georg, 1993, p.286 cité par MELANSON, Steve. *Jung et la mystique...* p.59

intéressons ici à l'expérience religieuse pour Jung et à son impact sur l'âme. Nous voulons savoir quelle est la valeur herméneutique ainsi que le point de départ du rapport de Jung à la religion.

Tout d'abord, le terme « religion » renvoie chez Jung à une série d'expériences où l'homme entre en relation avec le sacré¹⁵⁷. Cette relation est définie dans *Psychologie et religion*¹⁵⁸ comme « le fait de prendre en considération, avec conscience et attention, ce que Rudolf Otto a fort heureusement appelé le *numinosum* »¹⁵⁹. Jung rattache le terme religion non pas au mot latin *religare* qui veut dire relier, mais à celui de *religere* (relire), qui exprime mieux le fait qu'elle est, selon lui, une lecture attentive et minutieuse appliquée à l'objet numineux¹⁶⁰. Ce *numinosum* (l'objet numineux) est un terme emprunté au théologien Rudolph Otto (1869-1937) dans son ouvrage de 1917, *Le Sacré*¹⁶¹. Otto se situe dans la filiation idéologique de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), qui propose une approche psychologique opposée au rationalisme et au moralisme, caractéristiques des Lumières¹⁶². *Le Sacré* d'Otto se veut également une phénoménologie du religieux, dans la mesure où il se penche sur l'étude de la perception du croyant et postule que les manifestations religieuses constituent un phénomène autonome¹⁶³. Cette vision imprènera notamment les travaux de Mircea Eliade qui utilisera le concept d'Otto dans son livre *Le Sacré et le Profane*¹⁶⁴ et marquera la vision globale de Jung qui appliquera la notion de « numineux » à sa psychologie analytique. Pour Otto comme pour Jung, l'homme est naturellement doué d'un sens religieux qui se manifeste comme l'expression spontanée d'un état psychique caractérisé par la sensation d'une relation à une puissance supérieure¹⁶⁵. Cette puissance est ce qu'Otto qualifiait de

¹⁵⁷ MELANSON, Steve. *Jung et la mystique...* p. 145

¹⁵⁸ JUNG, C.G. *Psychologie et Religion*, Paris : Buchet/Chastel, 1958.

¹⁵⁹ *Ibidem.* p.17

¹⁶⁰ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.133

¹⁶¹ OTTO, Rudolf. *Le Sacré*, Paris : Payot, 1995.

¹⁶² CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.133-134

¹⁶³ CAMILLERI, Sylvain. *Phénoménologie de la religion herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*, Paris : Springer, 2008, p. 547 et 553

¹⁶⁴ ELIADE, Mircea. *Le Sacré et le Profane*, Paris : Gallimard, 1987.

¹⁶⁵ MELANSON, Steve. *Jung et la mystique...* p.62

« numineux ». En effet, celui-ci « *marque l'impact, en l'âme, de la relation avec la transcendance [et] active un grand nombre d'émotions, conscientes ou inconscientes, provoquant ainsi une transformation* »¹⁶⁶. Le sujet qui vit une expérience directe du *numinosum* la ressent comme « *un effet dynamique qui ne trouve pas sa cause dans un acte arbitraire de volonté* »¹⁶⁷. Il s'agit en ce sens d'une rencontre intense et puissante avec un phénomène qui n'est pas atteignable par la conscience et donc ressentie comme « tout autre »¹⁶⁸. Cette rencontre est pour Jung un évènement qui se produit dans la psyché, mais qui provient ailleurs que de la conscience. La religion est alors décrite comme « *une relation vivante avec les processus mentaux qui ne dépendent pas de la conscience, mais qui se produisent au-delà d'elle, dans l'obscur arrière-plan de l'âme* »¹⁶⁹. Par conséquent, la religion représente une attitude inconsciente et naturelle de l'âme humaine.

De plus, puisque la religion est une expérience naturelle de l'âme vécue par un sujet individuel, elle apparaît à Jung comme irréductible et indiscutable. Tardan-Masquelier résume cette idée chez Jung : « *L'expérience religieuse est absolue. Elle est au sens propre indiscutable. Il s'ensuit qu'aucune méthode réductrice n'est apte à saisir sa spécificité* »¹⁷⁰. Jung applique sa méthode de façon cohérente en soulignant l'irréductibilité du religieux, c'est-à-dire l'importance de prendre l'expérience totale comme un phénomène dont les différentes parties sont indissociables. Aussi, cette expérience nous renseigne sur la disposition psychique de l'individu, ce qui rend peu pertinent la recherche des failles sur la réalité objective de son témoignage. Ce qu'il faut comprendre c'est que pour le phénoménologue qu'est Jung, toute expérience religieuse s'appuie sur la révélation subjective du transcendant au sujet¹⁷¹. Il n'importe guère que cette expérience corresponde à quelque chose hors de la conscience, car d'un point de vue psychologique, elle est réelle en tant que telle, c'est-à-dire qu'elle a une efficacité sur

¹⁶⁶ TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Jung et la question du sacré...* p.186

¹⁶⁷ JUNG, C.G. *Psychologie et Religion...* p.17

¹⁶⁸ JUNG, C.G. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or...* p.53

¹⁶⁹ ANTIER, Jean-Jacques. *C. G. Jung : l'expérience du divin*, Paris : Presses de la Renaissance, 2010, p.284

¹⁷⁰ TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Jung et la question du sacré...* p.146

¹⁷¹ *Ibidem.* p.149

la psyché de l'individu¹⁷². Il écrit : « *La religion est une expérience absolue, on ne peut pas en discuter. Si quelqu'un a une telle expérience, eh bien, il l'a eu, tout simplement, et personne ne peut plus la lui prendre* »¹⁷³. C'est dans cette optique « psychologique » que Jung analyse la religion et ses manifestations.

2.2. LE SOI, INSTANCE DU DIVIN

2.2.1 Le *Soi* comme totalité psychique

Dans la perspective jungienne, la psyché doit être envisagée comme une instance englobant la totalité de l'être humain, appelée le *Soi*. Apparue pour la première fois dans *Psychologie et pathologie des phénomènes dits occultes*¹⁷⁴, le concept de *Soi* distingue de façon notoire la psychologie analytique de celle de ses prédécesseurs, car il permet à Jung d'effectuer un saut hors de la structure psychique traditionnelle et ainsi marquer une rupture définitive avec la pensée freudienne. Avec la première parution des *Métamorphoses et symboles de la libido*¹⁷⁵ en 1912, le *Soi* devient le nouveau pilier de la psychologie jungienne. Elie Humbert explique : « *Cette découverte du Soi, qui est d'une certaine façon la clef de voûte de la psychologie jungienne [...], s'est imposée à Jung au terme d'une période de plusieurs années (1912-1939). [...]. L'idée du Soi ne vient pas d'une réflexion. Elle se présenta à Jung comme la réalité inattendue qui donnait un ordre et un sens [...]* »¹⁷⁶. Le *Soi* est d'abord une donnée qui désigne l'entièreté psychique d'une personne en incorporant les dimensions qui vont au-delà de ce que cet individu perçoit de lui-même. Il représente en ce sens un concept limite qui « *serait le centre d'une personnalité psychique totale, illimitée et indéfinissable* »¹⁷⁷. Le *moi* qui est le centre de la conscience, est le seul contenu auquel l'individu peut accéder. Cependant, il existe tout un pan de la personnalité qui demeure dans l'inconscient. Dès lors, le *Soi* « *embrasse non seulement la psyché consciente, mais aussi la psyché inconsciente, et*

¹⁷² CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.235

¹⁷³ JUNG, C.G. *La vie symbolique. Psychologie et vie religieuse*, Paris : Albin Michel, 1989, p.83

¹⁷⁴ JUNG, C.G. (1902), « *Psychologie et pathologie des phénomènes dits occultes* », *L'Énergie psychique*, Genève : Georg, 1981, p.118-218

¹⁷⁵ JUNG, C.G. *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Genève : Librairie de l'Université, 1973.

¹⁷⁶ HUMBERT, Elie G. *Écrits sur Jung...* p.58

¹⁷⁷ JUNG, C.G. *Psychologie et Religion...* p.83

constitue de ce fait pour ainsi dire une personnalité plus ample, que nous sommes aussi »¹⁷⁸. La psyché devient, dans la vision jungienne, un assemblage de complexes contradictoires auquel le *Soi* ajoute un équilibre dynamique¹⁷⁹. Sans celui-ci, Jung « ne sait vraiment pas comment l'on pourrait formuler, de façon ne serait-ce qu'approximative, les processus psychiques qui se déroulent et qu'empiriquement il faut bien constater »¹⁸⁰. Le *Soi* lui sert en ce sens d'hypothèse explicative pour les données qui dépassent la connaissance extérieure associée au *moi*, c'est-à-dire à celles qui proviennent d'une dimension plus profonde et intérieure qu'il associe à l'inconscient. Il explique : « Le *Soi* pourrait être caractérisé comme une sorte de compensation du conflit qui met aux prises le monde extérieur et le monde intérieur »¹⁸¹. En décentrant l'attention portée au *moi*, la psychologie analytique effectue une véritable révolution et déplace le centre de gravité de la personnalité¹⁸². Ce nouveau centre devient l'objectif principal de la démarche psychanalytique et permet d'envisager plusieurs voies possibles en vue d'intégrer les matériaux inconscients à la conscience. L'imagination active¹⁸³ ou l'analyse des rêves sont des exemples développés par Jung afin d'apprendre à l'individu à retirer ses projections et à se réapproprier ses contenus fantasmatiques.

2.2.2 Le *Soi* comme fonction transcendante

Élaborée dès 1916 dans un article qui demeurera inédit jusqu'en 1957, la *fonction transcendante* est un phénomène compensatoire qui tend à faire émerger, au moyen du langage symbolique, des éléments qui étaient encore inconnus à la personnalité

¹⁷⁸ JUNG, C.G. *Dialectique du moi et de l'inconscient...* p.122

¹⁷⁹ *Ibidem.* p.178

¹⁸⁰ *Ibidem.* p.259

¹⁸¹ GAILLARD, Christian. *Jung...* p.258

¹⁸² *Ibidem.* p.85

¹⁸³ L'imagination active est une méthode de la psychologie analytique élaborée par Jung en 1913. Elle consiste à donner une forme sensible aux images de l'inconscient par tous les moyens spontanés d'expression (imagination, peinture, écriture, danse, chant, etc.) en vue d'élargir la conscience. Elle demande de laisser se développer librement les manifestations de l'inconscient (fantasmes et autres) sans que la conscience ne les détermine. Voir HANNAH, Barbara. *Rencontre avec l'âme, l'imagination active selon C.G. Jung*, Paris : Dauphin, 2008 ou le chapitre « Confrontation avec l'inconscient » dans JUNG, C.G. *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*, Paris : Gallimard, 1991.

consciente¹⁸⁴. Si *la fonction transcendante* est abordée par Jung à plusieurs reprises dans les écrits antérieurs à 1957, ses modalités sont toutefois précisées et clarifiées de façon plus substantielle autour des années soixante. Dès le départ, cette fonction est utilisée pour rendre compte de la dialectique entre le conscient et l'inconscient : « *Cette fonction commune, cette sorte de symbiose du conscient et de l'inconscient qui crée des rapports avec le symbole, je l'ai appelée fonction transcendante* »¹⁸⁵. En fait, la fonction transcendante vise à compenser l'attitude unilatérale de la psyché, en présentant des éléments qui pourraient être refoulés¹⁸⁶. On appelle « transcendante » cette fonction de la psyché, car son but est d'amener les différentes composantes psychiques à se dépasser en se confrontant à leur contraire¹⁸⁷. Il s'agit d'une dialectique entre les deux pôles de la psyché qui débouche dans une réconciliation des opposés correspondant à ce que Jung a nommé le Soi¹⁸⁸. L'expression n'a cependant rien à voir avec un arrière-plan métaphysique comme pourrait le laisser entendre le terme transcendant¹⁸⁹. Charles Baudouin explique : « [Jung] précise bien d'abord qu'il ne faut pas comprendre ici ce terme transcendant dans un sens métaphysique; il s'agit encore, si l'on y regarde de près, d'adaptation, mais d'adaptation intérieure cette fois, entre des opposés qui ne peuvent être réconciliés que par un dépassement »¹⁹⁰. Si Jung utilise parfois des termes qui rappellent ceux de la théologie, c'est davantage à cause de la pauvreté du langage que de la croyance à la similarité des objets¹⁹¹. C'est pour symboliser le fait que les manifestations de l'inconscient font irruption dans la conscience et qu'ils sont souvent ressentis comme venant d'ailleurs ou comme appartenant à autre chose qu'au *moi*, que Jung nomme cette fonction « transcendante ». En effet, il semble à Jung que le mariage des deux sphères de la psyché implique la production d'une nouvelle entité qui, par les

¹⁸⁴ Voir *The Transcendent Function*, traduction privée en anglais de A. R. Pope pour l'Association des Étudiants de l'Institut C.G. Jung de Zürich. Publié en allemand en 1958, Zürich, Rhein-Verlag (Œuvres, vol. 8).

¹⁸⁵ JUNG, C.G. *Types psychologiques*... p.128

¹⁸⁶ ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung*... p.600

¹⁸⁷ *Ibidem*. p.601

¹⁸⁸ Rappelons que le Soi « assemble toutes les représentations, il relie les opposés, enveloppe les conflits, contient le moi conscient et toutes les couches sédimentaires que nous désignons du nom d'inconscient » tiré de TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Jung et la question du sacré*... p.77

¹⁸⁹ JUNG, C.G. *L'Âme et le Soi*... p.150

¹⁹⁰ BAUDOUIN, Charles. *L'Œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe*... p.125

¹⁹¹ ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung*... p.15

caractéristiques que nous lui avons reconnues précédemment (notamment son impression de transcendance et de supériorité), est associée au concept de Dieu. L'expérience qui découle de la rencontre du Soi mène alors à adopter une attitude religieuse, dans la mesure où l'individu entre en contact avec un état qui transcende son ego et s'empare de lui¹⁹². Puisque cet état le dépasse, la seule façon dont il « *nous est possible de l'appréhender, semble pour l'essentiel être la recherche et la poursuite instinctive de la réalisation de soi même* »¹⁹³. C'est en s'efforçant quotidiennement et sur une longue période de temps de prendre les éléments du monde intérieur comme des données importantes sur la personnalité et sur ce qu'elle doit devenir, que l'individu pourra se rapprocher de sa vraie nature, de sa personnalité complète, de son *Soi*. Comme l'écrit Tardan-Masquelier : « *On habite son moi et on chemine vers le Soi par le processus d'individuation qui est toujours à faire* »¹⁹⁴. Ainsi, l'objectif thérapeutique est d'intégrer les besoins de l'inconscient en vue d'élargir le spectre de la conscience et faire évoluer la psyché. Puisque la *fonction transcendante* implique l'émergence spontanée d'un contenu inconscient, il semble à Jung qu'elle agit tel un processus naturel d'une psyché qui tend à s'auto-guérir et s'autoréguler¹⁹⁵. En ce sens, la guérison de la névrose est étroitement liée au religieux chez Jung, dans la mesure où « *la psychonévrose [...] est une souffrance de l'âme qui n'a pas trouvé son sens* »¹⁹⁶ et l'expérience du *Soi* permet à l'homme de s'attacher à une instance supérieure qui « *le comble d'une source de vie, de signification et de beauté* »¹⁹⁷. Si pour Jung la névrose est indiscutablement liée à la sécularisation, il semble que la rencontre du *Soi* puisse résoudre la dissociation dans l'âme humaine¹⁹⁸. Voyons maintenant comment une inflation du *moi* peut contribuer au problème névrotique en maintenant dans l'inconscient les aspects sombres, et en quoi ces aspects les plus bas de la personnalité peuvent contribuer à la réalisation du *Soi*.

¹⁹² ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung...* p.182

¹⁹³ JUNG, C.G. *Dialectique du moi et de l'inconscient...* p.135

¹⁹⁴ TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Jung et la question du sacré...* p.80

¹⁹⁵ ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung...* p.602

¹⁹⁶ JUNG, C.G. *L'Âme et la Vie...* p.272

¹⁹⁷ MELANSON, Steve. *Jung et la mystique...* p.64; JUNG, C.G. *Psychologie et religion...* p.198

¹⁹⁸ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.80

2.3 LA GUÉRISON GRÂCE À L'ALTER EGO

2.3.1 Le concept d'ombre

L'ombre occupe une place centrale dans la réalisation de la totalité psychique, objectif premier de la psychologie des profondeurs¹⁹⁹. Elle apparaît d'abord à Jung dans un rêve qu'il fait durant la crise qu'il traverse au cours des années 10, mais ce n'est que bien plus tard, soit en 1928 dans sa *Dialectique du moi et de l'inconscient*²⁰⁰, qu'elle est davantage développée²⁰¹. L'ombre est constituée des contenus de l'inconscient personnel, c'est-à-dire tous les éléments de la personnalité que le *moi* juge pénibles et regrettables. Jung utilise le terme « ombre » pour symboliser « *tous ces désirs barbares et ces émotions incompatibles avec les normes sociales et notre personnalité idéale, tout ce qui nous rend honteux, tout ce que nous voulons ignorer sur nous-mêmes* »²⁰². Comme tous les processus de l'inconscient, l'ombre est dans un rapport de complémentarité ou de compensation vis-à-vis les contenus du conscient. Elle représente en ce sens « *la contreface et la contrepartie du moi qui s'est constitué et construit sous le regard des autres pour faire face au monde* »²⁰³. C'est parce que le *moi* ne reconnaît pas ces éléments comme les siens que ceux-ci basculent dans « l'ombre », c'est-à-dire dans la partie obscure de la psyché : l'inconscient. Le commentateur Charles Baudouin écrit : « *Nous savons assez que des éléments du moi peuvent tomber dans l'inconscient, en bref qu'il existe un inconscient personnel. C'est lui en somme que désigne essentiellement, dans un langage plus imagé, le terme d'ombre* »²⁰⁴. Bien que les éléments aient basculé dans l'inconscient, ils agissent tout de même sur l'individu, mais cette fois sans son consentement. Frieda Fordham, psychanalyste formée à l'institut jungien de Londres, le souligne avec une image tirée du célèbre roman de Robert Louis Stevenson : « *Cet autre aspect de nous-mêmes que l'on trouve dans l'inconscient personnel, Jung l'appelle l'ombre. C'est notre être intérieur, celui qui veut faire tout ce que nous ne nous permettons pas, qui est tout ce que nous ne sommes pas, le Mr Hyde de notre Dr Jekyll*

¹⁹⁹ ANGEL, Aimé. *Le vocabulaire de Carl Gustav Jung*, Paris : Ellipses, 2005, p.62

²⁰⁰ JUNG, C.G. *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Paris : Gallimard, 1964.

²⁰¹ GAILLARD, Christian. *Jung...* p.76-78

²⁰² FORDHAM, Frieda. *Introduction à la psychologie de Jung*, France : Payot, 1979, p.53

²⁰³ GAILLARD, Christian. *Jung...* p.77

²⁰⁴ BAUDOUIN, Charles. *L'Œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe...* p.216

»²⁰⁵. Ce qu'il faut comprendre c'est que la mise à l'écart des éléments jugés inférieurs leur confère une force et une énergie supérieures. En effet, plus ces éléments sont dans l'ombre de la conscience, plus leur force d'impact est grande, car ils accumulent une quantité d'énergie qui devra tôt ou tard se manifester. Comme l'indique Jung : « *chacun est suivi d'une ombre et moins celle-ci est incorporée à la vie consciente de l'individu, plus elle est noire et dense* »²⁰⁶. Bien que l'ombre concerne les faiblesses inconscientes de l'individu, il importe de souligner que Jung n'en fait pas l'opposé du conscient ni un complexe négatif. Elle symbolise plutôt ce qui manque à chaque personnalité, tel un bienfait qui aurait été refoulé ou une contrepartie naturelle au processus de développement²⁰⁷. De ce fait, « *l'ombre a une nature ambivalente : à côté des aspects négatifs, elle incarne aussi ce qui a été négligé dans l'édification de la personnalité consciente, le potentiel de l'individu* »²⁰⁸. Plus encore, Jung est d'avis qu'« *elle contient même certaines qualités enfantines ou primitives qui pourraient dans une certaine mesure raviver et embellir l'existence humaine* »²⁰⁹. Ainsi, c'est parce qu'elle représente une partie non assumée par la personnalité consciente que nous la jugeons inférieure, inadaptée et primitive, mais du point de vue de la psyché globale, elle représente un pôle naturel et complémentaire au *moi*, qui demande à être intégré à la vie conscience. La difficulté est cependant colossale, car l'ombre implique d'envisager qu'il y ait des informations au sujet de notre propre personnalité dont nous sommes ignorants, pis encore, elle ouvre sur la réalité de nos défauts et de nos erreurs. Accepter le déraisonnable, l'insensé et le « mauvais » en soi-même est une entreprise de taille. Elle exige une connaissance approfondie et une acceptation de nos fonctions inférieures qui nous apparaissent souvent comme péjoratives. La thérapie de Jung invite donc l'individu à tourner son visage vers les aspects ombragés de sa personnalité dans l'optique de les porter à la lumière : « *si une infériorité est consciente, on a toujours la chance éventuelle de la corriger. [...]. Mais si elle est refoulée et isolée de la conscience,*

²⁰⁵ FORDHAM, Frieda. *Introduction à la psychologie de Jung...* p.52

²⁰⁶ JUNG, C.G. *Psychologie et Religion...* p.153

²⁰⁷ HUMBERT, Elie G. *L'homme aux prises avec l'inconscient. Réflexions sur l'approche jungienne...* p.25

²⁰⁸ ANGEL, Aimé. *Le vocabulaire de Carl Gustav Jung...* p.62

²⁰⁹ JUNG, C.G. *Psychologie et Religion...* p.157

elle ne sera jamais corrigée »²¹⁰. Dès lors, il faut comprendre que le problème névrotique est essentiellement une coupure fondamentale avec l'ombre et que le rapport pourra être rétabli si l'individu prend conscience des aspects de sa personnalité qu'il ne reconnaît pas comme les siens puisqu'ils sont inacceptables par rapport à l'image qu'il veut donner aux autres de lui-même²¹¹.

2.3.2 L'ombre comme aspect primitif de la psyché

Dans son livre *Essai d'exploration de l'inconscient*, Jung spécifie en note de bas de page que l'ombre a deux sens : tantôt elle désigne la somme des défauts du *moi* et tantôt le psychisme obscur de l'homme²¹². Le premier sens est celui qui a été expliqué plus haut. Le deuxième, quant à lui, renvoie au fait que l'ombre dépasse étrangement tout ce qui est du domaine personnel et représente, au même titre que le *Soi*, un archétype qui fait intrusion dans la psyché. Puisque l'ombre est une forme générale qui peut se référer à plusieurs contenus particuliers, Jung parlera de l'archétype de l'Ombre²¹³. La plupart du temps, lorsqu'il est question de l'ombre dans un texte de Jung, c'est presque toujours dans le premier sens qui a été défini. Néanmoins, un aspect qui nous semble important dans l'Ombre en tant qu'archétype c'est sa dimension collective. Bien qu'elle s'incarne différemment d'un individu à l'autre, l'Ombre est façonnée par les catégorisations héritées des générations précédentes, ce qui en fait un phénomène collectif commun à l'humanité²¹⁴. Pour Jung, « *le phénomène n'est pas seulement individuel; une idéologie, une institution ou un groupe d'individus ont leurs ombres* »²¹⁵. Nous verrons dans le prochain chapitre comment peut s'incarner l'Ombre collective d'un groupe et en quoi sa compréhension peut être bénéfique pour la guérison de la névrose. Notons pour l'instant que l'Ombre est aussi un phénomène collectif dont personne n'est à l'abri, même « *l'homme le plus intelligent du monde peut être, lui-même, en certaines occasions, la proie d'idées dont il ne parvient pas à se débarrasser, en dépit des plus grands efforts de*

²¹⁰ JUNG, C.G. *L'Âme et la Vie...* p.261

²¹¹ ANGEL, Aimé. *Le vocabulaire de Carl Gustav Jung...* p.62

²¹² JUNG, C.G. *Essai d'exploration de l'inconscient...* p.45

²¹³ HUMBERT, Elie G. *L'homme aux prises avec l'inconscient. Réflexions sur l'approche jungienne...* p.32

²¹⁴ FORDHAM, Frieda. *Introduction à la psychologie de Jung...* p.53

²¹⁵ HUMBERT, Elie G. *L'homme aux prises avec l'inconscient. Réflexions sur l'approche jungienne...* p.32

volonté »²¹⁶. Si l'individu ne peut y échapper, c'est que celle-ci est régie par la fonction compensatrice de la psyché. Cette dernière veut se réguler en faisant surgir les aspects qui manquent à la vie consciente. Dès lors, chez Jung « *toute idéologie comporte des conséquences contraires, chaque civilisé à sa brute, chaque homme moral son pervers, et, comme le monde l'iconographie, chaque dieu son animal* »²¹⁷. La vision de Jung paraît, en ce sens, dualiste et symétrique dans la mesure où tout élément est compris comme contenant en lui-même son contraire. Charles Baudouin explique : « *Le certain, c'est que Jung, dès qu'il prend du recul, a une propension marquée pour une vision dualiste que résumant assez bien les expressions de couple d'opposés ou de pôles opposés* »²¹⁸. Dans cette perspective, il faut placer l'ombre personnelle dans sa dynamique d'opposition pour comprendre le rôle salvateur qu'elle peut jouer. En effet, puisqu'elle représente les « parties inférieures » des fonctions psychiques de l'individu, c'est-à-dire les aspects « primitifs » et « archaïques »²¹⁹, elle entre dans une dynamique d'opposition avec la notion de « moderne ». D'abord, l'utilisation du terme « moderne » peut porter à confusion, car il désigne plus un état d'esprit qu'un homme ayant les caractéristiques de la modernité : « *Ce n'est pas l'homme actuellement vivant qui est moderne, car alors tout ce qui vit aujourd'hui le serait; c'est seulement celui qui a la plus profonde conscience du présent* »²²⁰. Le terme est employé par Jung pour désigner un fonctionnement psychique plus « évolué », c'est-à-dire impliquant une psyché qui aurait intégré davantage les besoins de l'inconscient. Comme tous les processus du corps, l'esprit passe par différents stades d'évolution. Jung écrit : « *Il est essentiel de le comprendre : l'homme moderne est en fait un curieux mélange de caractère acquis au long d'une évolution mentale millénaire* »²²¹. Pour symboliser cette évolution, Jung n'hésite pas à assimiler l'homme archaïque à l'enfant : « *Comme l'évolution de l'embryon retrace les étapes de la préhistoire, l'esprit traverse lui aussi une série de stades préhistoriques* »²²². Selon Jung, l'homme archaïque est « enfantin » dans la

²¹⁶ JUNG, C.G. *L'Homme à la découverte de son âme. Structure et fonctionnement de l'inconscient*... p.45

²¹⁷ HUMBERT, Elie G. *L'homme aux prises avec l'inconscient. Réflexions sur l'approche jungienne*... p.23

²¹⁸ BAUDOUIN, Charles. *L'Œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe*... p.171

²¹⁹ JUNG, C.G. *Dialectique du moi et de l'inconscient*... p.65

²²⁰ JUNG, C.G. *L'Âme et la Vie*... p.168

²²¹ JUNG, C.G. *Essai d'exploration de l'inconscient*... p.165

²²² *Ibidem.* p.170

mesure où son *moi* n'est pas encore fort et assumé et sa pensée est encore régie par la fantaisie²²³. Le sens subjectif de l'homme « archaïque », tout comme celui de l'enfant, lui fait encore défaut, de sorte que sa conscience est encore dépendante du collectif (ou des parents dans le cas de l'enfant)²²⁴. Ce que Jung veut dire c'est qu'il n'y a pas encore un « Je » qui pense, car la pensée y possède davantage un caractère visionnaire qui telle une révélation, apparaît spontanément à l'esprit²²⁵. Jung écrit : « *Pour le primitif, l'idée a le caractère d'une vision, d'un son, par suite, d'une révélation* »²²⁶. Malgré le fait que Jung associe l'état du primitif à l'enfant, il ne le dénigre pas pour autant²²⁷. Raymond Hostie est d'avis que ni le primitif ni l'enfant ne sont considérés chez Jung comme inférieurs, stupides ou immoraux²²⁸. La différence entre l'homme archaïque et l'homme moderne se situe plutôt au niveau du savoir conscient, au sens d'une condition de pleine conscience des pensées. Dans cette perspective, les hommes primitifs « *mènent une vie humaine, bien sûr; ils pensent et ils aiment, ils souffrent et ils se réjouissent, sans aucun doute, mais ils ne le savent pas consciemment* »²²⁹. Jung est d'avis que le primitif ne peut pas prétendre qu'il pense, car sa pensée découle plus d'une irruption de l'inconscient que d'un travail causal de la conscience²³⁰. Les pensées lui apparaissent comme des réalités externes dont il ne se sent pas l'auteur, de sorte que l'acte de penser ne se trouve pas lié à sa conscience, mais à son inconscient²³¹. L'Ombre en tant qu'archétype implique donc l'existence d'un caractère plus primitif dans l'homme.

Par ailleurs, le caractère évolutif de la psyché chez Jung semble le classer parmi les évolutionnistes, tels Herbert Spencer (1820-1903), Edward Tylor (1832-1917) ou James Frazer (1854-1941), qui considèrent l'espèce humaine comme unique et supposent que chaque société suit un processus de développement passant de l'état « primitif » pour arriver au modèle de civilisation actuelle. Selon ce courant, la pensée primitive serait une

²²³ SÉGAL, Robert. « Jung and Lévy-Bruhl », *Journal of Analytical Psychology*, vol.52, no. 5 (2007), p.647

²²⁴ COWARD, Harold. *Jung and eastern thought...* p.39

²²⁵ ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung...* p.530

²²⁶ JUNG, C.G. *Types psychologiques...* p.33

²²⁷ SÉGAL, Robert. « Jung and Lévy-Bruhl », *Journal of Analytical Psychology...* p.648

²²⁸ HOSTIE, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung...* p.69

²²⁹ *Idem.*

²³⁰ JUNG, C.G. *L'Âme et la Vie...* p.45

²³¹ ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung...* p.530

sorte de brouillon ou d'ébauche d'une pensée plus développée qui se formerait au fil du processus évolutif. Cet aspect de la psychologie jungienne doit toutefois être analysé à la lumière du contexte de l'époque. Ysé Tardan-Masquelier nous rappelle en ce sens que « *comme le Freud de Totem et Tabou, [Jung] dépend d'une optique d'évolutionniste qui apparaît aujourd'hui considérablement vieille. [...]. Mais la place de l'ethnologie en psychanalyse tire son importance de cette volonté première d'inclure, aux côtés de faits purement occidentaux et modernes, d'autres points de vue, orientaux et primitifs* »²³². L'aspect évolutionniste chez Jung est très complexe, car sa vision psychanalytique évolue au rythme des découvertes de l'époque et de l'accumulation de ses expériences de terrain. Pour cette raison, Jung se défend de l'ethnocentrisme et du finalisme²³³ qui guettent tout propos évolutionniste en spécifiant la valeur non péjorative qu'il accorde à l'homme primitif. Il écrit : « *Je ne dis pas qu'il est primitif, mais que la démarche de sa pensée me rappelle la façon primitive de produire des idées* »²³⁴. L'homme archaïque peut donc être doté d'intelligence et de sens moral, « *mais toutes ces qualités et ces défauts n'ont rien à voir avec le fait qu'il est peu ou pas conscient* »²³⁵.

2.3.3 La projection de l'ombre ou le phénomène de la *participation mystique*

A. La projection de l'ombre

L'ombre, ou la fonction inférieure, se caractérise principalement par le mécanisme psychique de la projection. Par projection Jung entend « *ce phénomène singulier par lequel un individu imprime sur un objet ou un être du monde ambiant une teneur ou une tonalité psychique qui est en propre et en vrai un trait de sa vie intérieure* »²³⁶. L'ombre, comme nous avons montré, représente la contrepartie de la personnalité consciente, ce pourquoi elle est dérangeante pour le moi. Si « *le plus souvent elle est projetée dans des troubles somatiques, des obsessions, des fantasmes plus ou moins délirants, ou dans*

²³² TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Jung et la question du sacré...* p.30

²³³ L'évolutionnisme est accusé d'inscrire toutes les sociétés sur une même voie linéaire qui aboutirait à une seule fin, celle de la « civilisation » européenne des savants évolutionnistes. Les sociétés inférieures sont ainsi primitives, car elles sont encore à un stade antérieur de celui atteint par la civilisation occidentale et les différences sont expliquées par des progressions plus ou moins rapides sur cette trajectoire.

²³⁴ JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme...* p.125

²³⁵ HOSTIE, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung...* p.69

²³⁶ JUNG, C.G. *L'Homme à la découverte de son âme. Structure et fonctionnement de l'inconscient...* p.9

l'entourage »²³⁷, c'est qu'il paraît souvent plus simple de la projeter sur autrui que d'intégrer ses qualités à la personnalité consciente. Selon Jung, il en résulte bien souvent une perception erronée qui confond l'étranger et le méchant²³⁸, c'est-à-dire que l'individu voit en l'autre tous les défauts qu'il ne peut assumer en lui-même et qui constituent son ombre. Charles Baudouin écrit : « *Commandée par le mécanisme de projection, l'Ombre apparaît, comme tout ce qui ne nous est pas conscient. Transférée sur un objet : ainsi c'est toujours « l'autre qui a tort » lorsque l'on n'a pas conscience que l'obscur se trouve en nous-mêmes* »²³⁹. Plus encore, pour la psychologie des profondeurs les conflits, les guerres et la plupart des mésententes proviennent d'une projection de l'ombre²⁴⁰. Si « *un être humain suppose toujours chez autrui sa propre psychologie* »²⁴¹, c'est qu'il postule naïvement une égalité psychologique entre les hommes²⁴². En supposant que le monde est tel qu'il se le représente, il se crée alors un réseau de significatifs et de références basées sur ce jeu de projection qui place la psychologie de l'homme dans un rapport d'identification au réel. Selon Jung, « *ce préjugé est manifestement une survivance puissante d'un état d'esprit primitif qui repose au fond sur une différenciation insuffisante de la conscience individuelle* »²⁴³. En effet, après avoir observé le phénomène de la projection chez ses malades, Jung conclut qu'il s'agit là d'un cas typique de régression à un état archaïque. Elie Humbert, explique : « *Une part considérable du psychisme de chaque individu est projetée dans l'environnement au point que le sujet n'a aucun moyen de se l'attribuer à lui-même. C'est ce que Jung appelle l'identité archaïque* »²⁴⁴. L'identité archaïque doit être comprise comme ce qui « *désigne le caractère antique de contenus ou fonctions psychiques. [...]. L'archaïsme est évidemment inhérent avant tout aux fantaisies de l'inconscient, aux produits de l'activité imaginative inconsciente*

²³⁷ HUMBERT, Elie G. *L'homme aux prises avec l'inconscient. Réflexions sur l'approche jungienne...* p.33

²³⁸ BAUDOUIN, Charles. *L'Œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe...* p.333

²³⁹ *Ibidem.* p.219

²⁴⁰ « *Les conflits de masse eux-mêmes, la formation de blocs antagonistes gigantesques ne sont que la projection au dehors d'une scission non résolue au sein de l'être individuel qui, inconscient de son ombre, la voit projetée dans le bloc adverse, ce bouc émissaire* » tiré de BAUDOUIN, Charles. *L'Œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe...* p.303

²⁴¹ JUNG, C.G. *L'Âme et la Vie...* p.129

²⁴² JUNG, C.G. *L'Homme à la découverte de son âme. Structure et fonctionnement de l'inconscient...* p.59

²⁴³ *Ibidem.* p.60

²⁴⁴ HUMBERT, Elie G. *Écrits sur Jung...* p.56

qui atteignent le conscient »²⁴⁵. Ce qu'il faut comprendre c'est que la projection est un procédé qui relève d'un fonctionnement psychique primitif. Ce phénomène psychique crée alors une identité archaïque, c'est-à-dire un état où l'individu, tel l'enfant, s'identifie à ce qui l'entoure. Pour la psychologie de Jung, l'individuation, c'est-à-dire l'émergence réellement de l'individualité, commence lorsque l'homme prend conscience que son esprit existe séparément des autres²⁴⁶. L'ombre cesse alors d'être projetée et l'individu peut sortir du fonctionnement primitif qui le poussait à projeter à l'extérieur le contenu de son inconscient.

B. Le phénomène de la *participation mystique*

Ayant lu *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*²⁴⁷ de l'anthropologue français Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), Jung voit sa psychologie influencée par les explications de l'auteur sur le fonctionnement de la mentalité des peuples primitifs (individus considérés primitifs du point de vue des civilisations occidentales de l'époque). L'une des conceptions qu'il retire de la pensée de Lévy-Bruhl est la notion de *participation mystique*. Christian Gaillard explique cette appropriation chez Jung comme suit : « *Chacun d'entre nous, enseignera-t-il, vit d'abord dans un état d'identité archaïque avec le monde dans lequel il se trouve inclus. Pour dire plus spécifiquement l'inclusion dans les représentations, croyances et pratiques d'un groupe, il utilisera fréquemment l'expression de « participation mystique », qu'il empruntera à l'anthropologue français Lévy-Bruhl* »²⁴⁸. Jung applique ce concept à sa psychologie et en fait une notion centrale pour expliquer la projection. C'est à ce titre qu'il rapporte, dans *Psychologie du yoga de la Kundalinî*²⁴⁹, l'exemple d'un homme qui subit un accès de colère et de haine envers sa femme : il le décrit comme étant en « *participation mystique avec ceux qu'il aime. [L'homme se serait] comme répandu sur les autres jusqu'à leur devenir identique, ce qui représente une violation du principe d'individualité*

²⁴⁵ JUNG, C.G. *Types psychologiques*... p.431

²⁴⁶ COWARD, Harold. *Jung and eastern thought*... p.11

²⁴⁷ LÉVY-BRUHL, Lucien. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris : Alcan, 1928.

²⁴⁸ GAILLARD, Christian. *Jung*... p.28

²⁴⁹ JUNG, C.G. *Psychologie du yoga de la Kundalinî*, Paris : Albin Michel, 2005.

»²⁵⁰. Cette citation illustre comment Jung utilise le concept de Lévy-Bruhl afin d'expliquer comment les cas de projection proviennent d'une indifférenciation entre le monde intérieur de l'individu et son monde extérieur²⁵¹. Frieda Fordham explique en ce sens que chez Jung : « *les peuples primitifs ne se différencient pas nettement de leur environnement et vivent, selon les mots de Lévy-Bruhl, en participation mystique : ce qui arrive au-dehors arrive aussi dedans, et vice versa* »²⁵². Ce qui se produit au niveau psychique est que les contenus intérieurs du sujet (fantaisies, rêveries, complexes, affects, etc.) sont projetés sur les éléments objectifs du monde ambiant²⁵³. L'expression *participation mystique* était d'ailleurs utilisée chez Lévy-Bruhl pour rendre compte des explications surnaturelles et des expressions symboliques dans la représentation de la nature des primitifs²⁵⁴. Elle désignait la relation fusionnelle qu'entretenait l'homme archaïque avec le réel, perspective que les recherches de Mircea Eliade (1907-1986) venaient également rejoindre²⁵⁵. Il faut se replacer dans le contexte des années soixante pour comprendre que l'inspiration de Jung s'agence avec les croyances ethnologiques de l'époque et que les théories occidentales étaient encore dominées par une certaine vision colonialiste. Le commentateur Charles Baudouin établit cette précaution tout en situant adéquatement les propos de l'auteur dans le contexte des sciences humaines auxquelles ils appartiennent : « *La participation mystique semble donc être une interprétation, une théorie si l'on veut, de l'homme primitif, évidemment erroné à nos yeux; en terme psychanalytique, on dira que c'est une projection par laquelle le sujet attribue à des êtres extérieurs à lui des contenus qui lui sont propres* »²⁵⁶. Cette citation de Baudouin permet de comprendre que Jung utilise et transforme le terme de *participation mystique* en un

²⁵⁰ JUNG, C.G. *Psychologie du yoga de la Kundalinî*... p.62

²⁵¹ COWARD, Harold. *Jung and eastern thought*... p.40

²⁵² FORDHAM, Frieda. *Introduction à la psychologie de Jung*... p.24

²⁵³ JUNG, C.G. *L'Homme à la découverte de son âme. Structure et fonctionnement de l'inconscient*... p.133

²⁵⁴ Explication complète tirée de COWARD, Harold. *Jung and eastern thought*... p.39: « *In young children and in primitive people where little individual development has taken place, this collective level in which the individual differentiates little, if at all, between himself and others persons or objects, stands out. As further evidence for his contention Jung cites the French ethnologist Lucien Lévy-Bruhl. Pointing to this lack of distinctiveness in the primitive mentality between the primitive and other humans, animals, or plants, Lévy-Bruhl coined the term participation mystique* » et de « *Lucien Lévy-Bruhl* » dans *Encyclopaedia universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/lucien-levy-bruhl/2-la-mentalite-prelogique/> (page consultée le 20 septembre 2014)

²⁵⁵ ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung*... p.526

²⁵⁶ BAUDOIN, Charles. *L'Œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe*... p.64

concept psychologique servant dorénavant à expliquer la projection. Le fait qu'un individu puisse s'identifier inconsciemment à une autre personne ou un objet, est un phénomène bien connu en psychologie²⁵⁷. Toutefois, la nouveauté de Jung est de prendre la projection comme un résidu d'une identité primitive et d'expliquer les cas de projections comme une confusion entre le psychisme de l'individu et le réel, lui faisant attribuer une externalité aux contenus de l'esprit²⁵⁸. C'est ce que Jung appelle « *la matérialité primitive de l'idée* »²⁵⁹. Ici, la distinction entre le sujet et l'objet n'est pas consciente²⁶⁰, car l'individu projette le contenu de son esprit sur l'objet extérieur. Ce contenu acquiert alors une « matérialité » qui est typique du fonctionnement de l'esprit primitif. En ce sens, Jung « *n'hésite pas à assimiler l'homme archaïque et l'enfant à l'inconscient. [...] ceux-ci existent dans un état de participation mystique, d'unité avec le monde* »²⁶¹. Il écrit aussi : « *L'homme primitif ressent les esprits et les influences magiques avec le même concrétisme que les événements extérieurs. [...]. Dans son univers, l'esprit et la matière se compénètrent. [...]. Il est encore semblable à un enfant à peine mis au monde, enveloppé comme la chrysalide dans son cocon [...]* »²⁶². L'état de *participation mystique* est dès lors à comprendre comme ce moment où « *la conscience n'a pas encore atteint un degré de clarté trop élevé, c'est-à-dire quand, dans toutes ses fonctions, elle demeure plus dépendante de l'instinct que de la volonté consciente, de l'affectivité plus que du jugement rationnel* »²⁶³. C'est en fait parce que le primitif manque de conscience sur l'origine de sa pensée qu'il projette sans le vouloir son inconscient et ses contenus sur le monde extérieur²⁶⁴. De ce fait, Jung est d'avis que l'esprit en *participation mystique* implique pour le *moi* d'être dominé par les réactions hors de sa volonté²⁶⁵. Jung invite ainsi son lecteur à remplacer l'expression de « participation mystique » par « participation inconsciente ». Cette précision permet de montrer qu'il n'emploie pas « mystique » dans un sens traditionnellement religieux, mais

²⁵⁷ JUNG, C.G. *Essai d'exploration de l'inconscient*... p.36

²⁵⁸ BAUDOIN, Charles. *L'Œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe*... p.78 citant JUNG, C.G. *Types psychologiques*... p.242

²⁵⁹ JUNG, C.G. *Types psychologiques*... p.46

²⁶⁰ JUNG, C.G. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*... p.63

²⁶¹ ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung*... p.525

²⁶² JUNG, C.G. *L'Homme à la découverte de son âme. Structure et fonctionnement de l'inconscient*... p.52

²⁶³ JUNG, C.G. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*... p.28

²⁶⁴ ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung*... p.526

²⁶⁵ JUNG, C.G. *L'Homme à la découverte de son âme. Structure et fonctionnement de l'inconscient*... p.99

plutôt qu'il l'utilise pour désigner la relation particulière et spécifique d'un homme avec son inconscient. Cette relation est par suite considérée « prélogique », c'est-à-dire indifférente aux lois de la logique de notre science rationnelle, notamment au principe d'identité ou de non-contradiction²⁶⁶. Jung écrit : « *C'est Lévy-Bruhl qui a formulé la notion de « participation mystique », notion qu'il n'employait qu'au sujet des primitifs pour exprimer le fait surprenant que ceux-ci éprouvent des relations qui échappent à la raison logique* »²⁶⁷. En effet, si dans la *participation mystique* l'esprit est gouverné par les forces de l'inconscient qui sont ensuite projetées vers l'extérieur, il en découle que le fonctionnement général ne suit pas une structure logique. Pourtant, selon César Enia, malgré le manque de logique de la mentalité primitive, Jung ne la considère pas comme *a priori* fausse. Elle serait plutôt similaire à celle de l'homme moderne, mais influencée par des présupposés différents²⁶⁸, tels la croyance aux forces magiques et surnaturelles²⁶⁹. Pour le psychologue, ces croyances témoignent du besoin de l'homme archaïque d'élaborer des mythes sur le monde, en y projetant ses émotions²⁷⁰. Pour le commentateur Robert Ségal, Jung interprète de façon erronée la fonction prélogique de Lévy-Bruhl, car cette dernière est présentée de façon beaucoup plus radicale dans l'œuvre de l'anthropologue, de sorte que l'un est absolutif et l'autre relativiste²⁷¹. Néanmoins, déjà chez l'anthropologue, l'homme archaïque était perçu comme ayant une pensée prélogique non pas à cause d'une biologie déficiente, contrairement aux visions dominantes en ethnologie à cette époque, mais plutôt par la forte impression de *représentations collectives*²⁷². Jung en aurait déduit que la mentalité archaïque recèle des schèmes de représentations ayant une structure similaire, idée qui l'inspira grandement dans la confection de sa notion d'archétype²⁷³.

²⁶⁶ La non-contradiction : « c'est-à-dire qui veut qu'une chose ne puisse être elle-même et son contraire à la fois » tiré de SÉGAL, Robert. « Jung and Lévy-Bruhl », *Journal of Analytical Psychology*... p.637

²⁶⁷ JUNG, C.G. *L'Homme à la découverte de son âme. Structure et fonctionnement de l'inconscient*... p.155

²⁶⁸ ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung*... p.533

²⁶⁹ BAUDOIN, Charles. *L'Œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe*... p.78

²⁷⁰ ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung*... p.526

²⁷¹ SÉGAL, Robert. « Jung and Lévy-Bruhl », *Journal of Analytical Psychology*... p.645

²⁷² COWARD, Harold. *Jung and eastern thought*... p.39

²⁷³ SÉGAL, Robert. « Jung and Lévy-Bruhl », *Journal of Analytical Psychology*... p.637

2.3.4 La projection comme problématique contemporaine

En greffant des mirages et des fantasmes à bon nombre de ses perceptions, l'individu n'a pas conscience de sa compénétration avec l'objet et c'est pourquoi celui-ci exerce tant d'influence sur lui. Ce qui se produit au niveau psychique, c'est que les idées contenues dans l'inconscient font irruption dans l'esprit et prennent possession du *moi*. Jung nous dit conséquemment : « *Les éléments du monde intérieur nous influencent subjectivement de façon d'autant plus puissante qu'ils sont inconscients [...]* »²⁷⁴. C'est en effet parce qu'elles ne sont pas portées à la conscience que les affects dominent le *moi*. Le danger psychologique réside alors dans l'éventualité que le *moi* ne puisse plus se défendre face au surgissement des éléments émotionnels²⁷⁵. Dissocié de l'équilibre et de la rationalité qu'aurait pu lui fournir la gouvernance du *moi*, l'individu devient victime de son primitif intérieur, c'est-à-dire soumis aux sentiments et en proie aux humeurs déraisonnables. N'étant pas portés à la conscience, les affects augmentent en puissance ce qui constitue un réel danger, car l'individu laisse alors libre cours aux tumultes de son monde intérieur. Si « *l'identification à l'inconscient signifie une certaine faiblesse de la conscience, et c'est là que gît le danger* »²⁷⁶, c'est que « *la scission de l'âme est pour le primitif, comme pour nous, incongrue et maladroite. Nous la nommons conflit, nervosité, démence* »²⁷⁷. Ce qui découle des dernières considérations du chapitre est que la projection n'est pas une problématique des peuples archaïques uniquement, mais plutôt un aspect de l'esprit dans sa forme originale et spontanée. La différence est énorme, car l'état dit « primitif » ne désigne pas des coutumes ou une manière de vivre ancestrale, mais bien le fonctionnement psychique de celui qui projette le contenu de sa pensée sur autrui. Si pour Jung « *l'homme primitif était bien plus gouverné par ses instincts que ne l'est l'homme rationnel, son descendant, qui a appris à se contrôler* »²⁷⁸, il reste des résidus de cette pensée dans l'homme d'aujourd'hui. C'est dans cette perspective qu'il

²⁷⁴ JUNG, C.G. *Dialectique du moi et de l'inconscient*... p.185

²⁷⁵ « *Face à l'inconscient il faut que le moi garde sa valeur, et vice versa. Cela équivaut à une mise en garde nécessaire : car si le conscient de l'homme civilisé exerce une action limitative sur l'inconscient, de son côté l'inconscient redécouvert a souvent un effet dangereux sur le moi. De même que celui-ci réprimait précédemment l'inconscient, un inconscient libéré peut mettre de côté le moi et le dominer* » tiré de JUNG, C.G. *L'Âme et le Soi*... p.173

²⁷⁶ *Ibidem*. p.126

²⁷⁷ JUNG, C.G. *L'Homme à la découverte de son âme. Structure et fonctionnement de l'inconscient*... p.63

²⁷⁸ JUNG, C.G. *Essai d'exploration de l'inconscient*... p.79

faut comprendre les propos de Jung lorsqu'il écrit : « *Il est toujours des gens pour croire que ce qu'ils jugent bon vaut pour le monde entier. Ce sont là des traits primitifs, que nous sommes bien loin d'avoir surmontés* »²⁷⁹. Le moderne est pour le psychologue celui qui a enlevé le caractère sensible à l'image psychique, c'est-à-dire celui qui s'est sorti de la *participation mystique* ou de la tendance à faire des contenus abstraits de l'esprit une réalité. Pour Yves Le Lay, le lecteur doit comprendre qu'« *il n'est plus question de peuple « primitif » ou de peuples « civilisés », mais uniquement de ce qui constitue la nature humaine dans sa forme élémentaire* »²⁸⁰. Cette nature humaine implique, comme nous avons montré, l'existence d'une unité psychique commune. L'âme conserve donc une origine archaïque, malgré le développement de la conscience. L'homme moderne possède ainsi, dans les couches les plus profondes de sa psyché, les traits d'une pensée embryonnaire le liant à l'homme primitif. Celui qui, semblable aux primitifs, agit de façon totalement inconsciente²⁸¹, régresse à un stade psychiquement inférieur. Il n'est alors pas surprenant de lire chez Jung : « *Dans nos fonctions inférieures, nous sommes tous des primitifs; dans notre fonction différenciée, nous sommes des civilisés, censés posséder une volonté libre; or, une fonction inférieure en est complètement dépourvue; elle constitue un point faible, une blessure ouverte à tout ce qui est pressé d'entrer* »²⁸².

2.3.5 L'intégration de l'ombre par le processus d'individuation

Le problème qui émerge avec la projection de l'ombre est de savoir comment est-il possible de dépasser, ou plutôt de résoudre le conflit qui oppose le *moi* aux effervescences de l'inconscient ? Si la scission avec le primitif intérieur est la cause de plusieurs troubles de l'âme, telle la névrose, comment arriver à guérir la psyché devenue pathologique ? En quoi l'ombre peut-elle contribuer à résoudre le problème névrotique et comment arriver à sortir de la *participation mystique* ? La réponse à toutes ses questions réside dans ce que Jung appelle le *processus d'individuation*. Le psychanalyste voit dans le monde moderne occidental un grand manque qui se manifeste dans une généralisation du problème névrotique. Jung constate que son époque est désemparée, car elle est

²⁷⁹ JUNG, C.G. *L'Homme à la découverte de son âme. Structure et fonctionnement de l'inconscient*... p.169

²⁸⁰ JUNG, C.G. *Types psychologiques*... p. XVII

²⁸¹ JUNG, C.G. *L'Homme à la découverte de son âme. Structure et fonctionnement de l'inconscient*... p.39

²⁸² *Ibidem*. p.117

profondément coupée d'elle-même, c'est-à-dire des forces inconscientes inscrites dans la structure de l'âme. Le *processus d'individuation* agit ici « *comme une voie de guérison pour l'âme malade* »²⁸³. Il permet à l'individu de devenir un être réellement individuel, c'est-à-dire un être ayant accompli sa nature la plus profonde et véritable²⁸⁴. Il s'agit en ce sens d'un processus naturel et spontané de transformation intérieure, où l'analyse a pour rôle de favoriser la maturation par laquelle un être devient un sujet psychiquement autonome et différencié²⁸⁵. En permettant à l'individu de prendre conscience des différentes parties de sa personnalité, l'individuation rend possible l'assimilation progressive des images inconscientes et ainsi le retrait de la projection des contenus psychiques sur autrui²⁸⁶. Pour Jung, c'est ici que débute l'une des phases les plus importantes du processus d'individuation : l'intégration de l'ombre. Cette expérience est comprise par le psychologue comme une confrontation entre l'homme et ses identifications imaginaires, c'est-à-dire une remise en cause de ses habitudes et de ses croyances²⁸⁷. Cette prise de conscience est difficile, car elle demande à l'individu non seulement d'effectuer une critique sans merci de son être²⁸⁸, mais d'apprendre à vivre avec les aspects souvent terrifiants de sa personnalité²⁸⁹, ce qui implique un effort moral considérable et l'abandon de plusieurs idéaux²⁹⁰. Conséquemment, Jung nous dit : « *Imaginez un homme qui soit assez courageux pour retirer, sans exception, toutes ses projections et vous aurez un individu qui aura pris conscience d'une ombre étonnamment épaisse* »²⁹¹. Il s'agit d'une rencontre bouleversante qui ébranle tout l'ordre du conscient, car elle soulève la grande opposition entre le *moi* et l'ombre²⁹². Le commentateur Christian Gaillard explique à son tour ce phénomène chez Jung : « *Si la psyché, comme il le montre, est d'abord le monde dans lequel on se trouve pris, si elle y participe sur un mode d'abord indissoluble et indistinct, l'analyse de la projection conduit chacun à se*

²⁸³ BAUDOIN, Charles. *L'Œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe...* p.259

²⁸⁴ JUNG, C.G. *Dialectique du moi et de l'inconscient...* p.116

²⁸⁵ BAUDOIN, Charles. *L'Œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe...* p.223

²⁸⁶ JUNG, C.G. *Dialectique du moi et de l'inconscient...* p.231

²⁸⁷ HUMBERT, Elie G. *L'homme aux prises avec l'inconscient. Réflexions sur l'approche jungienne...* p.57

²⁸⁸ BAUDOIN, Charles. *L'Œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe...* p.218

²⁸⁹ FORDHAM, Frieda. *Introduction à la psychologie de Jung...* p.87

²⁹⁰ *Ibidem.* p.54

²⁹¹ JUNG, C.G. *L'Âme et la Vie...* p.264

²⁹² HUMBERT, Elie G. *L'homme aux prises avec l'inconscient. Réflexions sur l'approche jungienne...* p.135

dégager de cette emprise en y reconnaissant sa propre mise »²⁹³. Ainsi, l'être qui s'individualise prend conscience du contenu de son esprit et de ce qu'il greffait au monde extérieur. En se différenciant de l'objet externe, il réussit par le fait même à sortir de la participation mystique : « Il s'agit en l'occurrence d'un effet que je connais de par ma pratique médicale; c'est l'effet thérapeutique par excellence, vers lequel je tends avec mes élèves et mes patients, à savoir le dénouement de la participation mystique »²⁹⁴. Un exemple de progression pourrait être celle d'un homme extirpé de l'état primitif qui comprendrait « ces esprits comme des réalités appartenant à sa psyché et provenant de son inconscient »²⁹⁵. Le processus accomplirait ici sa première phase, c'est-à-dire le retrait des projections. Jung attribue en ce sens une condition de réalité à l'intégration de l'ombre, car elle force l'individu à se constituer en tant que sujet²⁹⁶. La réconciliation de sa double nature, archaïque et civilisée, lui permet d'atteindre un état conforme à l'entièreté de son être et ainsi réaliser une totalité nouvelle. S'individuer veut donc dire devenir quelque chose d'inconnu; devenir autre chose que le *moi*²⁹⁷. Cette « autre chose » n'est pas hors du *moi*, mais l'inclut. Par la réalisation et l'intégration de contenus inconscients dans la conscience, ce qui naît est en fait une personnalité supérieure, c'est-à-dire plus consciente et plus intégrée, donc plus près du *Soi*. L'individu qui reconnaît la moitié obscure de sa personnalité chemine vers lui-même, de sorte que son ombre est la véritable porte qui ouvre vers le *Soi*²⁹⁸. Celui qui a franchi cette porte s'est réconcilié avec les aspects de sa personnalité qu'il avait négligés²⁹⁹ et compose maintenant avec « l'autre en lui-même »³⁰⁰. Son assimilation est une expérience fondamentalement religieuse³⁰¹, car l'individu y rencontre quelque chose de plus grand que la conscience. Baudouin explique : « il arrive que ce chemin, sans que nulle pression soit exercée, ramène certains sujets vers une foi perdue; il en oriente d'autres vers une foi nouvelle; mais lors même que nulle adhésion doctrinale n'en résultera, c'est l'expérience générale

²⁹³ GAILLARD, Christian. *Jung...* p.29

²⁹⁴ JUNG, C.G. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or...* p.63

²⁹⁵ ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung...* p.532

²⁹⁶ HUMBERT, Elie G. *L'homme aux prises avec l'inconscient. Réflexions sur l'approche jungienne...* p.33

²⁹⁷ JUNG, C.G. *Psychologie du yoga de la Kundalini...* p.107

²⁹⁸ TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Jung et la question du sacré...* p.87

²⁹⁹ FORDHAM, Frieda. *Introduction à la psychologie de Jung...* p.84

³⁰⁰ HUMBERT, Elie G. *Écrits sur Jung...* p.57

³⁰¹ HUMBERT, Elie G. *L'homme aux prises avec l'inconscient. Réflexions sur l'approche jungienne...* p.118

de Jung que le sujet, réaccordé à lui-même et au monde, aura par cette voie retrouvé un sens »³⁰². Bref, le problème névrotique est essentiellement un refoulement de l'ombre qui peut se guérir par le retrait des projections qui consiste à intégrer dans la conscience les aspects inférieurs de sa personnalité. Ce processus qui élargit la conscience est au final identique à l'expérience religieuse telle que décrite par Jung. Tous deux (la rencontre du *Soi* et l'expérience religieuse) permettent au *moi* d'entrer en relation avec ce qui se trouve à l'extérieur de lui, soit les données qui lui sont inconnues (inconscientes). L'intégration de l'ombre est donc une expérience religieuse dans la mesure où elle introduit dans la conscience le « tout autre », ce qui fera cheminer l'individu vers l'archétype suprême : le *Soi*. Voyons maintenant comment l'Orient permet à Jung de confirmer sa théorie sur la psyché, mais aussi en quoi il incarne l'ombre pour l'homme occidental et de quelle manière son étude contribuerait à la guérison de la névrose.

³⁰² BAUDOUIN, Charles. *L'Œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe...* p.265

Chapitre 3 : L'apport des sagesse orientales comme confirmation des théories sur la psyché

« [...] la philosophie orientale s'occupe des processus intrapsychiques depuis de nombreux siècles déjà et que par suite, nous livrant un matériel comparatif particulièrement utile, elle est d'une inestimable valeur pour nos recherches psychologiques »³⁰³.

Dans le chapitre précédent, nous avons appris que le religieux, comme l'entend Jung, peut être une voie qui permet de guérir l'âme de la névrose. Ce religieux peut s'articuler au psychologique par l'entremise de l'assimilation de l'ombre qui permet à la psyché d'entrer en relation avec une totalité qui la dépasse. Pour retirer la projection des aspects refoulés de sa psyché, l'individu doit prendre conscience de ce qui constitue son ombre. Dans le cadre du présent chapitre, nous tâcherons de comprendre le rôle que peuvent jouer les religions orientales dans ce processus, et plus particulièrement l'importance de l'hindouisme pour la thérapie jungienne. En premier lieu, nous illustrerons les raisons pour lesquelles Jung accorde un statut si privilégié aux religions orientales. Puis, nous donnerons quelques indications générales concernant la « psyché de l'Est », pour ensuite traiter plus spécifiquement de l'influence de la métaphysique hindoue dans la compréhension du fonctionnement psychologique chez Jung. Nous croyons qu'à l'aide des explications relatives à ce présent chapitre, il sera possible de savoir en quoi l'étude de la pensée orientale peut permettre le recouvrement d'une attitude religieuse.

3.1 La rencontre de Jung avec l'Est

En 1932, Jung est appelé à donner quatre conférences sur le yoga de la Kundalinî, pour y présenter une étude sur la symbolique de l'énergie vitale concentrée dans des *chakras*. Dans la préface du livre qui sera confectionné à partir de ces conférences, *Psychologie du Yoga de la Kundalinî*³⁰⁴, le professeur d'histoire des sciences et de la

³⁰³ JUNG, C.G. *Dialectique du moi et de l'inconscient*... p.20

³⁰⁴ JUNG, C.G. *Psychologie du yoga de la Kundalinî*, Paris : Albin Michel, 2005.

médecine Sonu Shamdasani, explique au sujet de la relation de Jung avec l'Orient : « Dans les années 60, Jung fut adopté comme un gourou par le mouvement New Age. À l'évidence, l'une des raisons de cet engouement, et non des moindres, est le rôle qu'il a joué dans la propagation de la pensée orientale, en favorisant son étude, en contribuant à sa diffusion et en l'analysant au regard de la psychologie moderne »³⁰⁵. Si les propos de Jung eurent un aussi gros impact, c'est qu'ils proposaient une nouvelle lecture des religions par l'entremise de la psychologie des profondeurs. Celle-ci lui a permis de trouver un point de repère à l'extérieur de sa propre civilisation et d'affirmer son originalité par rapport à Freud, tant du point de vue de sa conception de la psyché que de sa méthode thérapeutique³⁰⁶. L'application de sa psychologie aux cosmologies hindoue et bouddhiste a vu ses premières esquisses en 1912 dans *Métamorphose et symboles de la libido*³⁰⁷ et s'est fait par la suite expliquer en profondeur en 1921 dans *Types psychologiques*³⁰⁸. Ce fut néanmoins la rencontre avec Richard Wilhelm, spécialiste et traducteur de plusieurs écrits orientaux, qui introduisit Jung à la richesse des textes sacrés et qui le mènera à rédiger son *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*³⁰⁹. Ce petit ouvrage représente une étape importante dans l'œuvre de Jung, car il marque le début d'une étude sérieuse des civilisations orientales et lui permet de structurer plusieurs termes de sa psychologie³¹⁰. Même si l'ouvrage analyse un texte sacré chinois, il permet tout de même d'entrevoir la vision générale qu'a Jung des religions orientales. Pour connaître les détails et les spécificités de son expérience avec l'Orient, il faut par contre se référer à *Psychologie et Orientalisme*³¹¹, un regroupement des divers textes rédigés entre 1935 et 1960. Ces textes ont été écrits suite à une série de voyages effectués par Jung, notamment au Nouveau-Mexique, en Afrique et en Inde³¹². C'est toutefois l'Inde, où il fut invité pour y recevoir le titre de docteur *honoris causa* par l'Université de

³⁰⁵ JUNG, C.G. *Psychologie du yoga de la Kundalinî*... p.16

³⁰⁶ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p. 134

³⁰⁷ JUNG, C.G. *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Genève : Librairie de l'Université, 1973.

³⁰⁸ JUNG, C.G. *Types psychologiques*, Genève : Librairie de l'Université, 1950.

³⁰⁹ JUNG, C.G. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*, Paris : Albin Michel, 1994.

³¹⁰ *Ibidem*. p.9

³¹¹ JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme*, Paris : Albin Michel, 1985.

³¹² BAIR, Deirdre. *Jung. Une biographie*, Paris : Flammarion, 2007, p.539

Bénarès et de Calcutta³¹³, qui produisit en lui la plus forte impression. Dans les deux articles qu'il écrit à son retour, « L'Inde un monde comme celui des rêves » et « Ce que l'Inde peut nous apprendre »³¹⁴, il est possible de constater à quel point Jung fut profondément marqué par la culture hindoue et comment cette expérience l'a mis en contact avec une dimension qui lui était jusqu'alors étrangère. Son ami Joseph L. Henderson, professeur à l'Université de Stanford, raconte : « *I remember Jung saying to me, on his return from a trip to India, that he saw the religions of the East as a great challenge to our Western psychology as therapy* »³¹⁵. La découverte de l'Orient lui permet, non seulement de tirer des notions qui viennent appuyer ses propres considérations psychologiques³¹⁶, mais aussi de définir une voie de guérison à l'esprit malade de ses patients³¹⁷.

La rencontre de Jung avec l'Est prend également assise dans ses correspondances et ses entretiens. Passionné de mythologie comparée, Jung lit les travaux de spécialistes tels qu'Adalbert Kuhn, Rudolf Meringer et Friedrich Max Müller³¹⁸, mais c'est sa relation amicale avec Heinrich Zimmer, un imminent indianiste et professeur de sanskrit à l'Université de Heidelberg, qui sera déterminante. Il écrit au sujet de sa relation avec Zimmer : « *Au cours de notre collaboration, j'ai eu grâce à lui des aperçus inestimables de l'âme orientale, non seulement par la richesse de ses connaissances en ce domaine, mais surtout par sa géniale compréhension du sens de la mythologie indienne* »³¹⁹. Les traductions de Zimmer permettent à Jung d'étudier pendant plusieurs années les textes sacrés relatifs à la culture spirituelle indienne, plus particulièrement les *Upanishad*, sur

³¹³ BAUDOUIN, Charles. *L'Œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe...* p.22; JUNG, C.G. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or...* p.26; CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.31

³¹⁴ Publiés notamment dans *Psychologie et Orientalisme...* p.107-128

³¹⁵ COWARD, Harold. *Jung and eastern thought...* p. XIII

³¹⁶ À titre d'exemple, notons seulement l'influence conceptuelle de notions telles que le *Karma*, la *Kundalinî*, le *Purusa*, le *Prajna* et plus particulièrement le *Yoga* et l'*Atman*, notions sur lesquelles nous nous pencherons dans ce chapitre. Les liens entre ces notions et sa psychologie sont explicités en détails dans COWARD, Harold. *Jung and eastern thought*, Albany: State University of New York Press, 1985.

³¹⁷ Il s'agit selon nous de l'objectif principal de la récupération de l'Orient par Jung. Cette idée sera exposée dans la section sur « L'heuristique jungienne ».

³¹⁸ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.63

³¹⁹ JUNG, C.G. « À propos du personnage du saint en Inde » dans *Psychologie et Orientalisme...* p. 239

lesquelles il se base pour analyser la représentation du Soi en Inde³²⁰. Il y découvre la philosophie du *Vedanta*, qui met de l'avant la conception selon laquelle le Soi (Atman) est identique à la réalité ultime (Brahman). La vision non-dualiste de la *Bhagavad-gita*³²¹ et la connaissance du yoga sont également des éléments essentiels à la construction de sa vision de l'Orient.

3.2 Précisions terminologiques et critiques sociologiques

3.2.1 L'heuristique jungienne

Avant d'expliquer les propos du penseur zurichois concernant le psychisme oriental, il importe de ne pas se perdre dans le dédale de ses conceptions qui peuvent parfois porter à confusion ou entrer en conflit avec certaines notions communément admises en sociologie ou en ethnologie. La lecture que fait Jung des textes orientaux est l'objet de nombreuses critiques au sein des milieux universitaires et religieux. Les premiers considèrent que Jung dévie de la démarche scientifique traditionnelle en introduisant des éléments philosophiques dans l'analyse des résultats, alors que les seconds critiquent le fait que les spiritualités orientales sont réduites à de purs phénomènes psychiques³²². Si les propos de Jung sont propices aux critiques c'est parce que les termes ayant une signification largement répandue sont utilisés de façon inhabituelle, c'est-à-dire toujours du point de vue de la psyché profonde. Bien que Jung tente de ne pas réduire les phénomènes qu'il observe à des appellations théoriques, il est néanmoins obligé de nommer et d'expliquer ce qu'il constate, exposant ainsi sa psychologie aux risques d'une linguistique simpliste et grossière. Par exemple, en utilisant des termes tels que « Orient » et « Occident », ou « Est » et « Ouest » pour désigner la psychologie d'un ensemble d'individus, Jung se voit reprocher d'utiliser « *une classification superficielle des humains* »³²³, c'est-à-dire de regrouper une masse d'individus sous une appellation unique. Il en va de même pour ses écrits sur l'hindouisme. Jung échange continuellement les termes « Indien » et « hindou » afin de

³²⁰ TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Jung et la question du sacré...* p. 215

³²¹ Le livre indien le plus populaire en Occident selon CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.48

³²² *Ibidem*, p.351-352

³²³ JUNG, C.G. *Types psychologiques...* p. XX

désigner tantôt une personne originaire de l'Inde, tantôt un adepte de l'hindouisme. Si l'indianiste s'offusque d'une telle typologie, le lecteur quant à lui, peut trouver ardu de démêler les composantes ethniques et religieuses dans l'œuvre de Jung. L'explication d'un tel traitement des notions ethnologiques et géographiques se trouve dans sa méthode heuristique.

A. Le symbole

Jung utilise les religions orientales comme des symboles qui visent à faire découvrir à ses patients ce qu'il veut leur enseigner. Les idées qu'il émet sur la disposition psychique de ces religions ne sont pas des vérités absolues, mais font plutôt partie d'un procédé d'investigation de la conscience occidentale. Il utilise en ce sens les religions orientales comme un outil thérapeutique plutôt que comme un objet d'étude. Pour comprendre ce procédé, il est nécessaire de se référer à la notion de symbole, élément central de la psychologie analytique. Celui-ci renvoie à des expériences qui sont représentées en images, mots ou actes et qui renseignent sur l'univers psychique d'une culture particulière³²⁴. Le symbole est à la fois objectif et subjectif, dans la mesure où il est issu de l'objet réel (ontologique), mais il exprime en même temps la réaction d'un sujet avec les éléments inconscients reliés à sa perception de l'objet³²⁵. Ainsi, les symboles ou images ne correspondent pas exactement à la réalité objective, mais correspondent plus à une attitude inconsciente vis-à-vis ces objets. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre les propos de Jung concernant l'Orient. Ce que le psychologue appelle « l'esprit de l'Orient »³²⁶ fait référence à la représentation occidentale marquée par l'Orient classique. La réalité de l'Orient moderne y est donc évacuée, d'une part parce que Jung ne connaît l'Orient qu'à travers les ouvrages des orientalistes et des textes sacrés, et d'autre part, parce que son objectif est avant tout de proposer un discours sur le mythe de l'Orient et sur l'interprétation psychique de sa

³²⁴ ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung...* p.602;
HOSTIE, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung...* p.40

³²⁵ HOSTIE, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung...* p.37

³²⁶ JUNG, C.G. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or...* p.78

symbolique³²⁷. Dès lors, lorsque Jung parle de l'Orient, il fait référence au symbole que représente l'Orient pour l'Occident et non au patrimoine culturel réel.

B. Le modèle de « l'autre » culturel

Si Jung s'intéresse à la vision mythique de l'Orient c'est qu'elle représente le pendant négligé ou « ombragé » de la psyché collective de l'Occident. Il fait référence au fait que l'Orient symbolise cet « autre » que porte en lui l'homme occidental et qui prend l'apparence de l'ombre. Il écrit en ce sens : « *C'est le visage grimaçant de sa propre ombre mauvaise, que l'homme occidental voit grimacer de l'autre côté du rideau de fer* »³²⁸. Jung prétend à cet égard qu'il peut être pertinent pour l'homme névrosé de regarder de l'autre côté du « rideau », car il pourrait découvrir des pistes sur ce qu'il doit acquérir et intégrer à sa psyché. C'est ici que nous trouvons l'enjeu de son heuristique, car Jung semble croire que les connaissances sur l'Orient peuvent être utiles aux Occidentaux en leur permettant de s'observer d'un autre point de vue et donc d'apprendre sur eux-mêmes. Alan Wilson Watts (1915-1973), philosophe, écrivain et expert en religion comparée, s'est penché sur les philosophies de l'Orient afin de renouveler la psychothérapie occidentale. Il rencontre Jung à ce sujet en 1958, et relate ses souvenirs le concernant dans sa biographie intitulée *In my own way*³²⁹. Il écrit : « *I found Jung an even greater, more intuitive, more humorous and deeper person than I had expected from his writings. He asked me how I was getting along at the Institute, and was careful to explain that he himself was not a Jungian and that he had had no intention of promulgating a particular system of psychotherapy. He had simply followed his intuition and written down his findings as they came along, never intending that his concepts should be more than heuristic devices in a work where the living individual counts far more than any technique* »³³⁰. Cette citation illustre l'hypothèse que nous avons proposée précédemment, à savoir que l'Orient représente une autre culture psychologique qui peut aider à souligner les carences dans la psyché occidentale. Lorsque Jung utilise des concepts tels qu'Orient ou psychologie de l'Est, ceux-ci ne viseraient pas, comme le dit

³²⁷ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse ...* p.134 et 152

³²⁸ JUNG, C.G. *Essai d'exploration de l'inconscient ...* p.145

³²⁹ WATTS, Alan. *In my own way*, California: New World Library, 2007.

³³⁰ *Ibidem.* p.318-319

Watts, à décrire une véritable situation ou un contexte réel, ni à créer un modèle thérapeutique précis. Ces concepts devraient plutôt être compris comme des moyens utilisés par Jung afin de dégager la vision psychologique qui ressort de ses lectures, ses voyages et ses rencontres. Plus encore, Watts nous dit dans cet extrait que Jung ne cherche pas à prendre ses concepts pour des guides ou des techniques à appliquer. Il les considère comme des images qui servent à communiquer une idée ou une vision aux âmes impliquées dans le processus de guérison thérapeutique. Certes, nous avons convenu que Jung émet certaines généralités gênantes pour un ethnologue ou un indianiste. Toutefois, si l'on se replace dans le contexte du début du XXe siècle, où l'Orient était perçu comme un lieu mythique propice aux projections et aux fantasmes³³¹, ses propos ne semblent plus aussi grossiers, mais plutôt imbibés de l'imaginaire de l'époque. Ce qui intéresse Jung, au-delà des connaissances réelles sur la culture, c'est la disposition de la psyché à l'origine des représentations symboliques³³². Il est à la recherche de « *la mise au jour d'un chemin spirituel adapté à l'homme Occidental moderne* »³³³ et « *l'étude de l'Orient et de ses mythes joue un rôle capital en la matière* »³³⁴, car elle permet de prendre conscience des traits refoulés et par suite projetés de l'homme occidental. Aurélie Choné résume le propos ainsi : « *Jung sait que les méthodes orientales peuvent aider ceux d'entre ses patients qui souffrent d'une hypertrophie de la conscience à recouvrer leur santé psychique, grâce à un dialogue harmonieux entre conscience et inconscient* »³³⁵. En ajoutant les explications sur sa méthodologie³³⁶, il devient clair que ce qui est important pour le médecin c'est l'efficacité, et ce, davantage que la vérité des théories qui appuient cette efficacité. De son point de vue, il n'est donc ni utile ni intéressant de savoir si dans les faits la métaphysique hindoue est telle ou telle, ou si la symbolique du mandala est réellement comme il l'a décrite. Ce qui est efficace est autrement plus réel que les idées qui expliquent cette même efficacité thérapeutique. Dès lors, l'utilisation des notions orientales est plus une méthode d'investigation qui a pour but de stimuler la réflexion

³³¹ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse ...* p.152

³³² *Ibidem.* p.134

³³³ *Ibidem.* p.49

³³⁴ *Ibidem.* p.324

³³⁵ *Ibidem.* p.244

³³⁶ Voir chapitre 1 « Méthodologie et épistémologie »

qu'une réelle description exhaustive d'un peuple ou d'une culture. Jung écrit dans *Psychologie et Alchimie* : « Mais, si l'on essaie de se confronter avec l'Oriental – ce que le psychologue doit justement faire – on ne peut que difficilement échapper à certains doutes »³³⁷. Cette phrase montre que l'attitude de Jung envers l'Orient n'est pas d'approfondir ses connaissances ni d'y trouver des méthodes spirituelles, mais plutôt de s'en servir comme d'un *tertium comparationis*, c'est-à-dire comme un outil de comparaison auquel l'individu doit « se confronter ». Le choix de cette formulation illustre à quel point son approche de l'Orient est existentielle, car c'est tout le bagage d'une culture qui *se confronte* à une autre et qui crée, au final, le doute. Or, le doute est précisément une situation existentielle, c'est-à-dire une nouvelle ouverture d'esprit que l'on n'avait pas avant la confrontation. Le doute ainsi créé par la confrontation avec l'Orient révèle à l'Occidental ce qui lui manque. Avec ces nouvelles informations, l'individu chemine vers sa totalité intérieure et découvre en lui quelque chose de nouveau qui lui permet de consolider sa personnalité. Ce processus qui, comme démontré précédemment, permet de résoudre les problèmes névrotiques, est ce qui semble être le motif réel derrière l'intérêt que porte Jung aux religions orientales.

3.2.2 La typologie jungienne : contribution à la distinction Orient-Occident

Jung constate que, malgré le fait que l'ensemble des facteurs économiques, sociaux, politiques et géographiques influencent l'individu, aucun d'entre eux n'exerce son influence de la même manière. Ce point de départ lui insufflé l'idée selon laquelle « vient se joindre à l'influence des facteurs extérieurs celle de facteurs intérieurs par quoi s'explique la diversité des êtres humains que la seule influence des facteurs extérieurs tendrait à uniformiser »³³⁸. Au fil de son œuvre thérapeutique et de ses voyages, Jung découvre que les facteurs intérieurs qui influencent les réactions et les croyances des individus sont régis par différentes attitudes psychiques. Pour l'économie de notre ouvrage, nous n'entrerons pas dans les détails de ces types d'attitudes, mais nous nous arrêterons tout de même sur deux notions issues de ses études sur l'Orient :

³³⁷ JUNG, C.G. *Psychologie et Alchimie*... p.10

³³⁸ JUNG, C.G. *Types psychologiques*... p. XXIII

l'introversion et l'extraversion³³⁹. L'attitude extravertie se caractérise par un mouvement du sujet vers l'objet, c'est-à-dire par un intérêt marqué pour ce qui est à l'extérieur du sujet, comme le monde ou la matière. L'attitude introvertie représente le mouvement contraire, c'est-à-dire une introspection de l'énergie psychique³⁴⁰. Selon la psychologie analytique, « *l'attitude introvertie est en général caractérisée par les données a priori de l'aperception* »³⁴¹, ce qui veut dire que la psyché assimile les événements en s'appuyant sur l'impression sensorielle intérieure du sujet. Chez l'introverti, la compréhension du réel ne provient pas des phénomènes extérieurs, mais plutôt d'une perception interne provoquant un sentiment ou une sensation. Jung nous dit : « *J'appelle introversion le mouvement de la libido vers le dedans du sujet. Ce fait traduit un rapport négatif du sujet à l'objet. [...] L'homme d'attitude introvertie pense, sent et agit d'une manière qui montre nettement que c'est le sujet qui détermine en premier lieu toute son attitude [...]* »³⁴². Il écrit encore : « *Lorsque nous examinons le cours d'une vie humaine, nous remarquons que la destinée de l'un est déterminée plutôt par les objets de ses intérêts, tandis que celle de l'autre l'est davantage par son propre intérieur, par son sujet* »³⁴³. Avec cette classification psychologique des différents types d'individus, Jung évite difficilement les dangers d'une catégorisation forcée et opaque qui enfermerait les individus dans un carcan identitaire. À cet égard, il se défend : « *Comme je l'ai signalé maintes fois déjà, introversion et extraversion ne sont pas des caractères, mais des mécanismes que l'on peut à volonté mettre en ou hors circuit* »³⁴⁴. Il faut alors comprendre que les attitudes qu'il soulève ne définissent pas le caractère de l'individu, mais qu'il s'agit plutôt de mécanismes psychiques pouvant être utilisés par les individus. Selon Charles Baudouin, « *sa typologie est loin d'être simpliste ou systématique comme des critiques superficiels se le figurent* »³⁴⁵. Elle est plus un éventail de fonctions cognitives (certaines plus dominantes que d'autres) qui servent à s'orienter face au monde, qu'un catalogue des différentes positions à adopter.

³³⁹ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse ...* p.131

³⁴⁰ JUNG, C.G. *Types psychologiques...* p.7

³⁴¹ JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme...* p.141

³⁴² JUNG, C.G. *Types psychologiques...* p.475

³⁴³ *Ibidem.* p.5

³⁴⁴ *Ibidem.* p.291

³⁴⁵ BAUDOIN, Charles. *L'Œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe...* p.119

De plus, bien s'il s'agit avant tout d'une marque de distinction individuelle, la typologie jungienne se transpose également aux cultures. En effet, le psychologue part de l'idée que chaque culture illustre un aspect spécifique des schémas psychiques³⁴⁶. C'est notamment le cas avec la psyché de l'Occident qui est dite plus extravertie et la psyché de l'Orient plus introvertie : « *l'introversión est pour ainsi dire le style de l'Orient, une attitude habituelle et collective [et] l'extraversión est le style de l'Occident* »³⁴⁷. Jung explique comment l'orientation psychique naturellement divergente entre l'Occident et l'Orient peut être à l'origine de l'incompréhension réciproque entre les points de vue. Frieda Fordham explique au sujet de cette divergence : « *En Occident, nous préférons l'attitude extravertie que nous décrivons par des termes flatteurs : esprit ouvert, bien adapté, etc. L'attitude introvertie est qualifiée d'égoцентриque, et même de morbide; en revanche, en Orient, du moins jusqu'à une époque récente, l'attitude introvertie prévalut* »³⁴⁸. Si Jung semble diviser la psychologie selon la géographie, il faut néanmoins comprendre selon Yves Le Lay que sa typologie « *est un système d'ordonnance critique, un critère des diverses attitudes fondé, comme nous n'avons cessé de le dire, sur une expérience pratique prolongée et visant un résultat pratique* »³⁴⁹ : celui de guérir l'âme des patients. Dans le même sens, Michel Casenave est d'avis que Jung ne doit pas être accusé à tort d'établir des parallèles faciles qui ne tiendraient pas compte des spécificités de chacun, car il « *attire au contraire, et sans cesse, l'attention sur les différences de culture, et donc de rapports avec l'âme à travers les négociations de l'inconscient, qui y sont marquées, et avec l'esprit occidental* »³⁵⁰. En prenant comme symbole l'Orient et l'Occident pour illustrer deux modes de fonctionnement psychique, Jung introduit l'idée selon laquelle, étant différents du point de vue psychologique, l'Orient et l'Occident peuvent nous instruire sur l'attitude déficiente de chacun.

³⁴⁶ MAILLARD, Christine Maillard. « L'apport de l'Inde à la pensée de Carl Gustav Jung » dans *L'Inde vue d'Europe. Histoire d'une rencontre (1750-1950)*, Paris : Albin Michel, 2008, p.160

³⁴⁷ JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme...* p.137

³⁴⁸ FORDHAM, Frieda. *Introduction à la psychologie de Jung...* p.29

³⁴⁹ JUNG, C.G. *Types psychologiques...* p. XX

³⁵⁰ Préface de Michel Casenave dans JUNG, C.G. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or...* p.10

3.2.3 L'inconscient collectif comme base de la typologie jungienne

Bien que Jung associe l'Orient aux aspects irrationnels et l'Occident aux aspects rationnels, cette séparation demeure superficielle et n'établit pas forcément deux opposés. Par exemple, l'irrationnel « désigne non pas ce qui est contraire à la raison, mais ce qui est en dehors d'elle, ce qu'on ne peut motiver par la raison »³⁵¹. Le commentateur Raymond Hostie ajoute à cette explication : « Dans la terminologie jungienne, tous les éléments psychiques qui se tiennent par une relation logique ou causale sont dits rationnels [...]. Irrationnels sont par contre tous les éléments psychiques qui s'imposent par leur factivité ou leur évidence directe »³⁵². Ce qu'il faut comprendre c'est que pour Jung les éléments irrationnels sont des éléments manifestés, c'est-à-dire des données qui n'ont aucune explication sensée, mais que l'on est forcé de constater empiriquement dans la psyché des individus. Il croit en ce sens que quiconque se borne aux faits, comme lui prétend le faire, avouera que tout dans l'existence n'est pas soumis à la raison et que certaines choses dépendent parfois du sentiment et de la sensation³⁵³. Le scientifique qui veut parler de la totalité de l'objet doit alors inclure la réalité qui existe derrière le filtre de la conscience, c'est-à-dire la dimension non rationnelle (émotions, sensations, idées, représentations, etc.). Pour le psychanalyste, la conscience dont nous avons de l'objet ne résume pas l'entièreté de celui-ci, elle n'est jamais « qu'une partie du psychisme, et par conséquent elle n'est jamais apte à la totalité psychique; pour réaliser celle-ci, il manque la dimension indéterminée de l'inconscient »³⁵⁴. Le point de vue de l'inconscient est donc la partie qui doit être restituée dans l'analyse de toute action et de tout événement. Comme nous l'avons déjà expliqué, la dimension inconsciente est double : elle possède un caractère individuel et collectif. Le point qui nous intéresse ici est l'aspect collectif, car il explique les généralisations de la typologie jungienne.

L'origine de l'inconscient collectif se trouve dans la confrontation de Jung avec certaines cultures lointaines. Celles-ci lui permettent de découvrir des ressemblances dans les mythes, les symboles et les écrits sacrés qui ne peuvent pas s'expliquer par le contact

³⁵¹ JUNG, C.G. *Types psychologiques...* p.477

³⁵² HOSTIE, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung ...* p.42

³⁵³ JUNG, C.G. *Types psychologiques...* p. XIX

³⁵⁴ JUNG, C.G. « Préface à Suzuki : La Grande Délivrance » dans *Psychologie et Orientalisme...* p. 216

qu'auraient eu ces groupes ensemble³⁵⁵. Jung rassemble et compare ces matériaux et conclut qu'il existe quelque chose comme un psychisme collectif, entendu ici comme « *tout contenu psychique propre, non à un seul individu, mais à un grand nombre à la fois : société, peuple ou même à l'humanité tout entière* »³⁵⁶. Ce qui unit différents individus sous une appellation collective n'est pas strictement une question d'hérédité biologique ou culturelle, mais bien le partage de représentations communes liées à des valeurs collectives et des traits psychologiques provenant d'un inconscient archaïque³⁵⁷. Par exemple, en ce qui concerne la vie psychique de l'Inde, Jung écrit : « *Pour la connaître, il suffit de lire un Upanishad ou quelques entretiens du Bouddha. Ce qui résonne dans ces textes résonne partout, se lit dans des millions d'yeux, s'exprime dans d'innombrables gestes [...]* »³⁵⁸. Cette citation démontre que l'hindouisme de Jung s'étend à l'ensemble du peuple, car celui-ci est influencé par le même environnement, la même cosmologie et la même métaphysique, de sorte que même les hindous non pratiquants sont issus d'une filiation psychique à cette religion. Par conséquent, lorsque Jung parle des hindous, des Orientaux ou des Occidentaux, il fait référence à la culture profonde des esprits qui prend assise dans l'inconscient collectif d'un peuple. Edgard Morin explicite la notion de culture d'une manière qui nous paraît éclairante pour la compréhension de celle de Jung. Il dit qu'elle constitue « *un corps complexe de normes, symboles, mythes et images qui pénètrent l'individu dans son intimité, structurent les instincts, orientent les émotions. Cette pénétration s'effectue selon des commerces mentaux de projection et d'identification polarisés sur les symboles, mythes et images de la culture comme sur les personnalités mythiques ou réelles qui en incarnent les valeurs (les ancêtres, les héros, les dieux)* ».³⁵⁹ Dès lors, la typologie jungienne se veut une typologie « inconsciente » et « collective » dans la mesure où « *elle exprime alors, d'abord et surtout, des matériaux collectifs inconscients en même temps qu'elle indique que la conscience dans son état momentané est moins personnelle que soumise à une*

³⁵⁵ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.127

³⁵⁶ JUNG, C.G. *Types psychologiques...* p.436

³⁵⁷ *Ibidem.* p.420 (no. 6 archaïsme et no.9 collectif)

³⁵⁸ JUNG, C.G. « À propos du Saint en Inde » dans *Psychologie et Orientalisme...* p.242

³⁵⁹ MORIN, Edgar. *L'esprit du temps présent*, Paris : Grasset, 1962, p.131

influence collective »³⁶⁰. Bref, les différentes généralisations qu'utilisent Jung témoignent de sa volonté de regrouper les traits psychologiques inconscients des individus, ce qui nous semblait capital à la compréhension globale de ses propos concernant le psychisme oriental et de la signification particulière auxquels réfèrent des termes tels que « Oriental » ou « Indien ».

3.3 L'Orient dans son rapport à l'Occident

3.3.1 Psychologie et orientalisme

Les discours produits par les Occidentaux ainsi que les spécialistes concernant l'Orient sont généralement décrits comme orientalistes. Selon Amélie Choné, « *l'orientaliste est celui qui enseigne, écrit, fait des recherches sur l'Orient; sa discipline construit l'Orient comme un objet d'étude* »³⁶¹. Cette étude peut se configurer de différentes manières : par un voyage d'immersion dans le pays ou par une lecture des textes sacrés. Il s'agit de techniques heuristiques efficaces pour la connaissance d'une culture, mais qui ne sauraient être exemptes de subjectivité et de vulgarisation. Ce sont là précisément les bases du savoir de Jung³⁶². En ce qui concerne l'hindouisme, Jung s'appuie également sur la connaissance d'experts comme Paul Deussen (1845-1919) pour la traduction des textes indiens³⁶³, Emil Abegg (1885-1962) et Jakob Wilhelm Hauer (1881-1962) pour décrypter le symbolique de la mythologie hindoue³⁶⁴. Ces considérations supposent que Jung est « *fortement influencé par l'idéologie dominante ou doxa, qui véhicule toutes sortes de préjugés (positifs ou négatifs) sur l'autre oriental* »³⁶⁵. Les auteurs occidentaux des années trente abordaient davantage l'Orient en fonction de sa représentation dans l'imaginaire collectif plutôt que comme un véritable objet scientifique. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre les propos de Kalff et Zeller dans *Jung's encounter with the East* : « *The way Jung experienced the East was*

³⁶⁰ JUNG, C.G. *Types psychologiques...* p.454

³⁶¹ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.9

³⁶² *Ibidem.* p.31 et 35

³⁶³ *Ibidem.* p.37

³⁶⁴ *Ibidem.* p.62

³⁶⁵ *Ibidem.* p.37

partially colored by his projections on the East »³⁶⁶. Néanmoins, comme nous l'avons montré avec les procédés méthodologiques, pour Jung il n'y a aucun problème à exposer une vision subjective d'un phénomène, c'est d'ailleurs la preuve de l'honnêteté du chercheur que de se servir de ses propres préjugés et de ses propres projections comme des hypothèses valables. L'Orient de Jung est donc imaginaire, c'est-à-dire imaginé par lui et construit en grande partie par son opposition symbolique à l'Occident. Bien que les *postcolonial studies* critiquent le binarisme Orient-Occident, il faut admettre qu'à l'époque de Jung ces divisions étaient communément admises par les orientalistes. Bref, l'opposition entre Orient et Occident lui permet non seulement « *d'envisager la synthèse intégrative des modèles culturels et religieux orientaux et occidentaux sur le plan psychologique* »³⁶⁷, mais elle l'inspire également dans l'élaboration d'un modèle symbolique pertinent pour sa démarche thérapeutique. Voyons voir ce qui différencie, dans son imaginaire, l'Orient et l'Occident afin de saisir ce que l'Orient possède qui pourrait être bénéfique à l'esprit occidental.

3.3.2 La symbolique du binarisme Orient-Occident

Bien que pour Jung, « *même une connaissance superficielle de la pensée orientale suffit pour se rendre compte que l'Orient et l'Occident sont séparés par une différence fondamentale* »³⁶⁸, ses rencontres répétées avec l'Est lui ont été utiles pour une compréhension approfondie de ces différences. La première conclusion à laquelle il arrive est que « *la raison orientale souligne tout particulièrement l'importance du facteur subjectif et notamment la première impression intuitive ou la disposition psychique* »³⁶⁹. Jung veut signifier par là que le mode de vie européen a oublié l'importance de la sensation et du sentiment³⁷⁰, et que l'approche orientale peut lui révéler ce manque, car elle est davantage gouvernée par une vision subjective et émotive. Jung caractérise cette attitude comme une dépendance aux instincts psychiques, c'est-à-dire un rapport au

³⁶⁶ KALFF, Martin. « Jung's encounter with the east » dans *Psychological perspective : a quarterly journal of Jungian thought*, vol. 41, no. 2 (2000), p. 62

³⁶⁷ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.96

³⁶⁸ JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme...* p.136

³⁶⁹ *Ibidem*. p.160

³⁷⁰ GAILLARD, Christian. *Jung...* p.99

monde gouverné par les irruptions de l'inconscient. En faisant du sentiment et de l'intuition le moteur de ses relations, l'esprit oriental entre, comme nous l'avons dit, dans un rapport d'introversion. Le fait que le *moi* ne soit plus le moteur des relations plonge l'individu dans une attitude perceptive et introvertie qui est déterminée par l'inconscient. C'est ce fonctionnement que Jung associe à la pensée orientale. Il écrit : « *l'esprit occidental se place uniquement au point de vue du conscient, tandis que l'Orient se place au point de vue de l'inconscient* »³⁷¹. Il explique cette différence par l'histoire des pensées respectives. L'esprit de l'Occident prend selon lui « *racine dans la tradition rationaliste qui remonte aux grands philosophes grecs et à laquelle se réfère le classicisme du XVIIIe siècle* »³⁷². Au cours du processus de civilisation, cette rationalité a forcé l'esprit à se ranger uniquement du côté de la raison scindant ainsi la personnalité de l'Occidental en deux, d'un côté son esprit rationnel et de l'autre une partie plus inconsciente et primitive³⁷³. La commentatrice Frieda Fordham explique que pour Jung : « *notre société est basée sur le savoir scientifique et la compétence technique, et pour l'acquérir l'homme se voit inévitablement contraint de se développer unilatéralement, aiguisant son conscient et refoulant sa nature instinctive* »³⁷⁴. L'esprit occidental serait ainsi divisé, car ce dernier associe son âme uniquement avec sa part consciente : son *moi*. Si pour Jung « *l'Occident possède assurément une pensée plus séparatrice que celle de l'Orient* »³⁷⁵, c'est justement dû à cette trop grande association avec le *moi* qui lui fait perdre de vue l'ensemble de sa personnalité (incluant l'inconscient). La pensée de l'Occident, gouverné par le *moi*, tend à organiser les choses et à les juger historiquement en fonction de ce qui est bien et mal. Jung ne souhaite pas déprécier l'avènement de la conscience, mais constate que celui-ci fut possible grâce à une dissociation entre la partie consciente et inconsciente du psychisme. Il écrit en ce sens : « *La conscience fut libérée du fardeau de l'irrationalité et des instincts, aux dépens de la totalité de l'individu. [...]. C'est ainsi que nous sommes devenus d'une part extrêmement disciplinés, organisés et rationnels, mais d'autre part, l'autre face de notre être demeura un individu primitif opprimé, coupé de*

³⁷¹ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse ...* p.160

³⁷² *Ibidem.* p.15

³⁷³ *Ibidem.* p.16

³⁷⁴ FORDHAM, Frieda. *Introduction à la psychologie de Jung ...* p.86

³⁷⁵ JUNG, C.G. *Psychologie du yoga de la Kundalinî ...* p.60

l'éducation et de la civilisation »³⁷⁶. Cette part plus primitive et inconsciente serait refoulée chez l'Occidental, ce qui engendrerait des réactions compensatrices dont certains troubles pathologiques font partie³⁷⁷. Comme nous l'avons vu, le refoulement d'une partie de l'âme humaine est l'essence même du problème névrotique. En ce sens, l'identification de l'homme occidental à la raison a comme conséquence de le dissocier d'une partie de lui-même qui glisse alors dans « l'ombre ». L'Orient peut jouer le rôle symbolique de l'inconscient refoulé de la culture occidentale³⁷⁸, car il « *n'a pas la même relation que l'occidental avec sa nature, avec son monde intérieur, son inconscient, ni même avec sa conscience et le monde extérieur* »³⁷⁹. Ainsi, le monde moderne occidental semble être dissocié d'une façon névrotique des éléments irrationnels et l'Orient semble présenter un modèle illustrant un rapport différent à l'inconscient et à la dimension métaphysique³⁸⁰. Néanmoins, « *pour Jung, chacune des deux positions a ses avantages et inconvénients* »³⁸¹, dans la mesure où chacune d'entre elles ne peut que bénéficier de l'apport psychologique de l'autre, car elles symbolisent les faces complémentaires d'un même univers psychique³⁸².

3.4 Intégration sélective de certaines notions orientales : l'exemple de l'hindouisme

3.4.1 L'influence de la métaphysique hindoue sur la pensée de Jung

La réflexion de Jung au sujet de l'Orient s'organise autour de trois axes. D'abord, elle prend appui sur les textes des traditions religieuses pour expliquer certaines notions comme l'inconscient collectif. Puis, elle les interprète dans l'optique d'illustrer les différences psychiques. Enfin, elle insiste sur le fait que la récupération des exercices spirituels est inadéquate pour les Occidentaux. Les différences psychiques ont été exposées précédemment dans ce chapitre et les précautions émises par Jung aux sujets des exercices spirituels seront exposées à la toute fin. Nous allons à présent nous pencher sur la relation qu'entretient la psychologie de Jung avec les concepts qu'il découvre en

³⁷⁶ JUNG, C.G. *Psychologie et Religion*... p.83

³⁷⁷ JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme*... p.144

³⁷⁸ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse*... p.131

³⁷⁹ MELANSON, Steve. *Jung et la mystique*... p.140

³⁸⁰ JUNG, C.G. *Essai d'exploration de l'inconscient*... p.145 et 164

³⁸¹ ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung*... p. 594

³⁸² MELANSON, Steve. *Jung et la mystique*... p.142

Orient, particulièrement dans l'hindouisme. Il semble que l'Orient indien joue un rôle différent sur le psychisme³⁸³. Pour cette raison, mais également pour l'économie de l'ouvrage et parce que pour Jung l'Orient c'est d'abord l'Inde, nous avons décidé de restreindre notre analyse à la place de l'hindouisme dans la pensée de Jung. Nous croyons que cette religion plus que toute autre, a permis à Jung de découvrir des notions clés pour l'élaboration de sa thérapie. Christine Maillard soutient à ce sujet : « *la réception de l'univers culturel indien, seule partie des doctrines orientales déjà connue de Jung à cette époque, lui fournira des éléments essentiels pour sa propre approche originale des faits psychiques et lui permettra d'envisager d'autres voies possibles que celles que Freud avait ouvertes* »³⁸⁴. Nous examinerons à cet effet comment les notions de Brahman et d'Atman ont apporté une confirmation du *processus d'individuation*³⁸⁵, et en quoi l'étude du yoga, tout comme la visualisation du mandala, lui ont servi d'illustration de la relation directe entre le *moi* et le véritable centre psychique qu'est le *Soi*³⁸⁶. Ysé Tardan-Masquelier écrit en ce sens : « *à travers le filtre des notions indiennes, [Jung] passe et repasse ses matériaux de psychologue, pour aboutir à une conception originale de la vie intérieure, qui se trouve orientée naturellement vers un certain but : l'accomplissement de cette réalité subordonnée qu'il appelle Soi* »³⁸⁷.

A. Le concept Brahman comme unité originelle inconsciente

Jung découvre dans les *Upanishad*³⁸⁸ la notion de Brahman, qui représente dans la métaphysique indienne l'essence subtile et insaisissable faisant exister tout ce qui est, c'est-à-dire « *the self of all being* »³⁸⁹. Il s'agit d'un principe cosmique³⁹⁰ qui est au fondement de l'être³⁹¹. Selon la tradition védique, ce dernier est omniprésent et inhérent à tous les êtres qui possèdent la vie³⁹². Jung comprend en ce sens le Brahman comme ce

³⁸³ TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Jung et la question du sacré...* p.213

³⁸⁴ MAILLARD, Christine. « L'apport de l'Inde à la pensée de Carl Gustav Jung » dans *L'Inde vue d'Europe. Histoire d'une rencontre (1750-1950)*, Paris : Albin Michel, 2008, p. 156

³⁸⁵ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.209

³⁸⁶ *Ibidem*. p.197

³⁸⁷ TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Jung et la question du sacré...* p.76

³⁸⁸ Ces textes, rédigés entre VIIe et le IIe siècle avant J.-C, traitent majoritairement de la question de l'être.

³⁸⁹ DEUSSEN, Paul. *Philosophy of Upanishad*, New York : Cossimo, 2009, p.15

³⁹⁰ *Ibidem*. p.159

³⁹¹ BERTIN, George et LIARD, Véronique. *Les grandes images. Lecture de Carl Gustav Jung...* p.79

³⁹² CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.37

souffle de vie qui « *pénètre chaque fibre de l'être de l'homme oriental, détermine toutes ses pensées, tous ses sentiments et tous ses actes [...]* »³⁹³. La vision métaphysique imprègne, selon lui, le psychisme de chaque indien et s'incarne dans toutes les sphères de sa vie concrète. Il écrit : « *aux yeux de l'indien, par exemple, le brahman ou le purusha constitue l'unique réalité indiscutable et non le résultat d'une spéculation extrêmement hardie* »³⁹⁴. Cette perspective expose à quel point pour Jung la représentation du monde est différente pour les indiens. Ceux-ci ne s'expliquent pas le monde « *en s'appuyant sur l'atome d'hydrogène, pas plus qu'ils ne décrivent l'évolution de l'humanité ou celle de l'individu en passant de l'inférieur au supérieur* »³⁹⁵. À la différence de la pensée occidentale, qui part de l'individuel pour aller vers le général, l'hindouisme commencerait avec le général et descendrait vers l'individuel³⁹⁶. Ainsi, ce n'est pas l'individu ou le *moi* qui est au cœur de la religion, mais plutôt une entité invisible, insaisissable, n'appartenant à aucun temps ni aucun espace³⁹⁷ et que les gens nomment Réalité³⁹⁸. Pour Jung, toutes ces caractéristiques font du Brahman un symbole de l'inconscient. En effet, puisqu'il est indéfinissable, inintelligible et qu'il représente une réalité unique qui est pour ainsi dire, non assujettie aux différences, le Brahman est comme l'« *union et suppression des oppositions et en même temps grandeur irrationnelle* »³⁹⁹. Jung analyse le Brahman du point de vue psychologique et le décrit comme un état psychique qui permet à l'individu d'accéder à un sentiment d'intemporalité et d'unité. Plus précisément, la croyance au Brahman est une projection du principe d'énergie, c'est-à-dire la projection extérieure d'une force psychique universelle inconsciente. Il écrit : « *De ces citations, dont on pourrait multiplier le nombre, il ressort sans ambiguïté que, par tous ses attributs et symboles, ce concept de brahman concorde avec l'idée d'une force dynamique ou créatrice que j'ai appelé libido* »⁴⁰⁰. Ce que Jung tend à démontrer c'est que dans l'hindouisme, cette énergie (libido) n'est pas reconnue comme appartenant au psychisme, mais est plutôt projetée dans un concept externe nommé Brahman. Il en

³⁹³ JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme...* p.138

³⁹⁴ JUNG, C.G. *Psychologie du yoga de la Kundalini...* p.153

³⁹⁵ *Ibidem.* p.147

³⁹⁶ *Ibidem.* p.151

³⁹⁷ DEUSSEN, Paul. *Philosophy of Upanishad...* p.151-153

³⁹⁸ *Ibidem.* p.129

³⁹⁹ JUNG, C.G. *Types psychologiques...* p.202

⁴⁰⁰ *Ibidem.* p.205

conclut qu'il serait juste de dire que l'Orient reconnaît comme principe fondateur du monde « *un véritable subconscient comprenant des instincts et des psychismes semi-psychologiques, mais qui est considéré comme la conscience supérieure* »⁴⁰¹. Cette découverte impressionne grandement Jung, car il réalise que l'esprit, dans la mentalité orientale, n'est pas considéré, comme une fonction intellectuelle de la psyché, mais comme un principe cosmique irrationnel⁴⁰². Il écrit : « *si l'on pénètre dans la mentalité hindoue, on se retrouve en plein désarroi, on se trompe du tout au tout. Ils situent l'inconscient au-dessus et nous au-dessous* »⁴⁰³. Jung puise donc dans la notion de Brahman l'idée de l'unité du réel, mais laisse de côté tout son caractère conscient pour n'en faire qu'une totalité inconsciente⁴⁰⁴. Son interprétation découle directement de sa volonté de trouver une vision d'un inconscient créateur et cosmique, et non plus simplement une structure venant compenser au conscient (comme le faisait la psychologie freudienne).

B. L'association Brahman/ Atman et l'émergence du concept de Soi

La rencontre de Jung avec la métaphysique hindoue lui permet également de découvrir la notion d'Atman, qu'il interprète comme « *la personne véritable dont le moi n'est qu'un revêtement, un épiphénomène, une cristallisation accidentelle* »⁴⁰⁵. Si en Occident « *la conscience est impensable sans un moi* »⁴⁰⁶, ce ne serait pas le cas dans l'hindouisme, car l'essence profonde de l'individu (Atman) est associée à la conscience supérieure transcendante du Brahman. Le *Brihad aryanaka upanishad* l'indique ainsi : « *If a man knows I am brahman in this way, he becomes this whole world. Not even the gods are able to prevent it, for he becomes their very self (atman)* »⁴⁰⁷. Amélie Choné écrit à ce sujet : « *le psychologue puise en Inde l'idée de brahman, dans laquelle il voit une sorte de méga-sujet présent à l'échelle cosmique, avec laquelle est appelé à*

⁴⁰¹ JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme*... p.141

⁴⁰² *Ibidem*. p.135

⁴⁰³ JUNG, C.G. *Psychologie du yoga de la Kundalini*... p.74

⁴⁰⁴ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse*... p.172

⁴⁰⁵ TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Jung et la question du sacré*... p.76

⁴⁰⁶ FORDHAM, Frieda. *Introduction à la psychologie de Jung*... p.140

⁴⁰⁷ OLIVELLE, Patrick. « Brihad-aryanaka-upanishad » dans *The early Upanishads. Annotated text and translation*, USA : Oxford University press, 1998, p.49

coïncider le sujet individuel dans sa dimension transcendantale, le Soi (atman) »⁴⁰⁸. Selon la commentatrice, la relation Atman-Brahman a marqué définitivement la théorie psychanalytique de Jung, car elle l'amène à concevoir le sujet comme double⁴⁰⁹. La philosophie du *Vedanta* exposée dans les *Upanishad* veut que l'Atman soit à la fois âme humaine et âme du monde, ce qui implique que la réalité première de l'existence n'est jamais l'ego ou le *moi*⁴¹⁰. Les hindous auraient développé un rapport avec leur monde intérieur qui embrasserait toute la réalité psychique, et non plus uniquement un rapport discriminatoire et rationnel comme c'est le cas en Occident⁴¹¹. L'Atman des Orientaux semble ainsi insuffler à Jung l'idée d'un archétype qui contient tous les autres et qui représente l'éternel en l'homme⁴¹². Frieda Fordham écrit à ce sujet : « *le contact avec l'esprit oriental, aux yeux de Jung, éclaircit bien des secrets de l'inconscient; il le conduisit à formuler dans le Mystère de la Fleur d'Or le concept de Soi* »⁴¹³. Pour Charles Baudouin, c'est plutôt une méthode comparative entre les divers symboles culturels qui mène Jung à découvrir que l'Atman-Brahman est un symbole d'union des contraires, comme il voulait le souligner avec son concept de *Soi*. La métaphysique orientale serait venue en ce sens confirmer ce que Jung avait lui-même déjà formulé. Baudouin explique : « *La méthode comparative de Jung le pousse à trouver dans le vocabulaire de l'hindouisme le terme de soi qu'il utilisera pour symboliser la conciliation des opposés* »⁴¹⁴. L'auteur spécifie tout de même que : « *L'équivalence psychologique suggérée à cette occasion par Jung entre les termes de soi [...] et les termes indiens de purusha ou d'atman est audacieuse et appellera des réserves de la part des érudits; mais elle est instructive et met du moins l'esprit sur la voie d'un dénominateur commun humaniste qui les sous-tend* »⁴¹⁵. Ce fondement humaniste réside dans le fait que, puisque le Brahman ne peut être distingué de l'Atman, il en découle que l'homme entretient une relation intime avec l'être divin⁴¹⁶. Par son essence

⁴⁰⁸ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.196

⁴⁰⁹ *Ibidem.* p.208

⁴¹⁰ *Ibidem.* p.39

⁴¹¹ MELANSON, Steve. *Jung et la mystique...* p.141

⁴¹² BERTIN, George et LIARD, Véronique. *Les grandes images. Lecture de Carl Gustav Jung...* p.37

⁴¹³ FORDHAM, Frieda. *Introduction à la psychologie de Jung...* p.67

⁴¹⁴ BAUDOUIN, Charles. *L'Œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe...* p.97

⁴¹⁵ *Ibidem.* p.303

⁴¹⁶ JUNG, C.G. *Types psychologiques...* p.204

« brahmanique », l'individu subit une sorte de divinisation qui fait dire à Jung qu'« *en Orient, l'homme est Dieu et se délivre lui-même* »⁴¹⁷. Il veut souligner ici d'une part que l'Atman-Brahman est un symbole de l'être divin caractérisé par la libération de la pression des contraires⁴¹⁸, et d'autre part que la découverte de cette réalité permet à l'homme de se guérir. Cette délivrance prend une forme religieuse en raison du fait que l'individu se découvre lié à une entité qui le dépasse et qui l'unit au reste de l'univers. Autrement dit, si l'Atman-Brahman est capital pour comprendre la thérapie jungienne, c'est que « *seule l'expérience des archétypes, comparable à l'union au brahman indien, permet de guérir les névroses en donnant accès au soi* »⁴¹⁹.

C. Le monde phénoménal de l'Atman/Brahman

Jung s'intéresse également à la vision hindouiste de la réalité. Cette dernière s'exprime notamment dans la notion de Maya. Le terme désigne l'illusion cosmique, c'est-à-dire le fait que le monde n'est pas ce qu'il semble être. Bien qu'il ait l'apparence d'un amalgame de dualités et de multiplicités, la connaissance empirique est illusoire⁴²⁰. C'est la perception de l'homme qui lui dissimule la réalité première et unique de l'existence⁴²¹. Cette réalité qui se cache derrière la Maya est le fait que chaque personne, du point de vue de l'éternité, est identique au reste de l'univers : tout est Brahman. Comme étayé dans la section précédente, Jung comprend le Brahman comme un symbole de l'inconscient qui unit tous les êtres. Le sujet qui réalise que le monde tel qu'il le conçoit est Maya, découvre par le fait même que sa psyché n'est pas une entité distincte, car son esprit entretient des liens avec l'Esprit de toute chose. De ce fait, le dépassement de la Maya reviendrait à réaliser psychologiquement l'existence de l'inconscient collectif. Aurélie Choné résume cette idée lorsqu'elle écrit : « *La maya est pour lui le voile qui nous sépare de l'inconscient collectif* »⁴²². En réalisant que les individus sont tous liés par une conscience pure et collective (Brahman), l'individu s'extrait alors de l'illusion de la conscience individuelle. En ce sens, Jung affirme : « *la conscience telle que nous*

⁴¹⁷ JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme...* p.135

⁴¹⁸ JUNG, C.G. *Types psychologiques...* p.202

⁴¹⁹ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.209

⁴²⁰ DEUSSEN, Paul. *Philosophy of Upanishad...* p.227

⁴²¹ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.175

⁴²² *Ibidem.* p.178

*l'entendons est résolument considérée comme inférieure, à savoir comme un état d'avidyâ (ignorance) »⁴²³. En effet, la conscience apparaît avant tout comme tributaire des sens qui lui transmettent les données par le biais de l'expérience empirique. Pour l'hindou, il s'agit du contraire : le monde « phénoménique » est une source d'illusion. Jung écrit dans *Psychologie du yoga de la Kundalinî* : « L'indien commence de l'intérieur, alors que nous vivons continûment à l'extérieur. Pour lui, le monde visible est Maya, apparence, illusions »⁴²⁴. Selon le psychologue, l'Occident situe la réalité dans les faits empiriques tandis que « ce principe ne semble pas être en vigueur en Inde. La pensée n'est pas déductible du monde sensible »⁴²⁵, car ce sensible est illusoire : c'est la Maya. La réalité de l'hindou est plutôt d'ordre métaphysique, c'est-à-dire qu'elle s'appréhende à partir de l'âme qui, accédant à sa nature fondamentale, atteint par le fait même celle de l'univers. La quête de l'hindou, telle que la comprend Jung, est d'atteindre cet état « en dehors de » est nommé *nirdvandva*⁴²⁶. Jung applique cette quête à sa thérapie et en fait une technique qui vise à « dépasser » les problèmes insolubles en favorisant l'expérience d'une conscience qui s'élève et s'élargit. Il écrit en ce sens : « la conception hindoue enseigne l'affranchissement des opposés, c'est-à-dire de tous les états affectifs et attachements émotionnels à l'objet »⁴²⁷. Lorsque Jung parle de détachement émotionnel, il fait référence aux mécanismes de défense de la conscience, telle que la projection. Sur ce point, la psychologie analytique semble s'accorder avec la théorie de la Maya, car l'individu qui désire s'unir au Brahman doit renoncer à l'identification « projectionnelle » de sa personnalité et découvrir que ce qu'il prenait pour réel était, au fond, la projection de ses propres fantaisies sur le monde⁴²⁸. La Maya est de fait une erreur de perception issue de la conscience qui distingue et catégorise le réel. L'état libéré du monde de l'ignorance (*nirdvandva*) et de ses pôles antagonistes, est à l'image de ce que Jung a nommé le *Soi*⁴²⁹. La thérapie jungienne semble, sous certains aspects, être le pendant scientifique occidental du désir d'union métaphysique des *Upanishad*. Bien que la psyché*

⁴²³ JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme...* p.140

⁴²⁴ JUNG, C.G. *Psychologie du yoga de la Kundalinî...* p.60

⁴²⁵ JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme...* p.221

⁴²⁶ JUNG, C.G. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or...* p.30

⁴²⁷ JUNG, C.G. *Types psychologiques...* p.120

⁴²⁸ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.208

⁴²⁹ *Ibidem.* p.178

hindoue soit considérée par Jung comme étant moins égocentrique « *essentiellement collective et en majeure partie totalement inconsciente* »⁴³⁰, elle n'est toutefois pas à l'abri de certains dangers. Analysons en détail les réticences de Jung face à l'approche orientale.

D. Danger du décentrement du *moi*

Le principal problème que voit Jung dans la conception orientale est qu'elle fait de l'inconscient une grandeur déterminante alors que la conscience du réel s'évanouit entièrement⁴³¹. En effet, par la tentative du détachement du monde Maya, l'individu tente d'atteindre un état supérieur et transcendant qui le placerait dans une sorte d'extase et de communion avec ce qui l'entoure. Cette fusion avec le Tout cosmique (Brahman) comporte le danger de refouler le *moi*. En s'éloignant du monde qu'il juge comme illusoire, l'homme oublie son monde égotique, qui se trouve alors subordonné à cette grandeur indifférenciée qu'il découvre. Il n'est plus un « je », car son « *moi disparaît totalement dans cet état «supérieur»* »⁴³². Celui-ci se trouve en fait aliéné et englobé par la totalité du *Soi*. Pour le psychologue, un état psychologique dépourvu du *moi* est forcément un état baigné dans l'inconscience. Jung écrit à ce sujet : « *Je vois dans cette remarquable expérience un phénomène de détachement de la conscience, grâce auquel le « je vis » subjectif devient un cela me vit* »⁴³³. Le fonctionnement psychique qui imprègne la métaphysique indienne est considéré en ce sens comme gouverné par les lois de l'inconscient. Cette domination de l'inconscient dans le rapport au monde est un trait de ce que nous avons présenté au chapitre 2, à savoir la *participation mystique*. C'est ce qui permet à Jung de présenter l'esprit de l'Inde comme un vestige de l'âme primitive. Bien que le présent ouvrage tende à montrer l'apport de la vision orientale à la thérapie jungienne, il importe de souligner que Jung ne considère pas la position orientale sur la réalité comme supérieure à la vision rationnelle et empirique de l'Occident. Il est vrai que le psychologue s'inspire de la métaphysique hindoue afin d'élaborer un modèle qui fait

⁴³⁰ JUNG, C.G. *Dialectique du moi et de l'inconscient*... p.69

⁴³¹ JUNG, C.G. *Types psychologiques*... p.253

⁴³² JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme*... p.140

⁴³³ JUNG, C.G. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*... p.72

du *moi* un complexe parmi d'autres⁴³⁴. Néanmoins, il demeure d'avis que le *moi* est important et qu'il ne faut pas le dissoudre pour atteindre un état libéré des contraintes des opposés. Selon lui, « *l'idée que nous puissions être des choses entièrement spirituelles est une inflation* »⁴³⁵, car une conscience sans *moi* (une conscience Atman), est impossible à réaliser pour les hommes. Tant qu'il y a des perceptions, il y a un sujet qui perçoit⁴³⁶. Il critique en ce sens l'aspect purement spirituel de la conception orientale du *Soi*⁴³⁷. Dans une lettre au sociologue hollandais Gualthernus H. Mees, Jung aborde les réalisations du maître Shrî Ramana Maharshi : « *J'aimerais savoir en quoi consiste sa réalisation du Soi, et ce qu'il a réellement fait. S'enfuir de chez ses parents, et d'autres histoires de ce genre, nous connaissons cela aussi de par nos saints! Mais ces saints-là ont fait dans une certaine mesure quelque chose de réel--- quand ce n'aurait été qu'une croisade, ou un livre, ou le Canto di sole* »⁴³⁸. Quoiqu'un peu rude, Jung exprime son questionnement quant à la réalisation du *Soi* en Inde. Pour accomplir l'être dans sa totalité, l'homme doit se tourner vers son monde intérieur et être attentif aux processus qui s'y déroulent, sans négliger sa vie active⁴³⁹. La psychologie de Jung propose donc de construire une personnalité solide qui s'intègre dans le monde en participant à la vie humaine. Une vie qui ne serait que dédiée à la méditation, au repos et à la transcendance ne réaliserait pas le potentiel total et entier de la personnalité humaine : elle ne réaliserait pas vraiment le *Soi*. Cette vie serait plutôt caractérisée par une soumission au *Soi*, un abandon total et complet à la réalité suprême. C'est en fait ici que réside la nuance et le jeu d'équilibre de la thérapie jungienne, qui demande toujours de considérer les besoins de l'inconscient sans quitter le port d'attache que représente le *moi*. Cette dialectique correspond à un double mouvement, l'un tend à « *donner la parole aux facteurs inconscients, l'autre y réagit par la fermeté des valeurs du moi et de ses buts* »⁴⁴⁰. Dès lors, « *le but ultime pour Jung n'est pas la fusion dans un grand Tout, mais le passage du Moi au Soi, dont le résultat, à savoir l'accès à la maturité par l'intégration des contraires, implique un*

⁴³⁴ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse ...* p.196

⁴³⁵ JUNG, C.G. *Psychologie du yoga de la Kundalini...* p.93

⁴³⁶ JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme...* p.140

⁴³⁷ ANGEL, Aimé. *Le vocabulaire de Carl Gustav Jung...* p.84

⁴³⁸ JUNG, C.G. *Le divin dans l'homme*. Paris : Albin Michel, 1999, p. 242

⁴³⁹ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse ...* p.318

⁴⁴⁰ HUMBERT, Elie G. *Écrits sur Jung...* p.135

enrichissement de la personne, qui acquiert un nouveau rapport, harmonieux, à l'esprit et au monde, et une indépendance accrue par rapport aux circonstances extérieures »⁴⁴¹.

3.4.2 L'apport des exercices spirituels

Dans un même ordre d'idées, les exercices spirituels et les techniques de méditations semblent aussi avoir comme objectif d'effacer et de contrôler la conscience par l'ascèse⁴⁴². Ces techniques viseraient la maîtrise des impulsions et la cessation des images psychiques dans le but de contrôler les forces émanant de l'inconscient⁴⁴³. Jung écrit à ce sujet : « *la plupart des méthodes orientales ont été inventées pour maîtriser et réprimer les forces inconscientes qui se font trop fortes* »⁴⁴⁴. Nous analyserons deux exercices qui ont particulièrement marqué la psychologie de Jung : la visualisation du mandala et le yoga.

A. La symbolique du mandala comme phénoménologie du Soi

Pendant plus d'une décennie, Jung a accumulé des observations sur les manifestations du *Soi* en Orient. Il en publie une part en 1929 dans son *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*⁴⁴⁵ et une deuxième en 1950, dans un texte intitulé « À propos de la symbolique des mandalas »⁴⁴⁶. Dans cette deuxième contribution, Jung compare les figures conventionnelles des mandalas indiens aux productions faites par la psyché de ses patients. Ceux-ci produisaient des dessins, disposés en rond ou en carré, qui évoluaient selon un rythme parallèle à celui de leur psychothérapie⁴⁴⁷. Jung rapporte que ni lui, ni ses patients ne savaient ce que représentaient ces symboles : « *Les patients eux-mêmes ne peuvent pas dire grand-chose de la signification des symboles en forme de mandala qu'ils produisent. Ils sont simplement fascinés par eux et les trouvent expressifs et*

⁴⁴¹ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse ...* p.230

⁴⁴² JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme ...* p.140

⁴⁴³ MELANSON, Steve. *Jung et la mystique ...* p.143

⁴⁴⁴ JUNG, C.G. *Le divin dans l'homme ...* p. 233

⁴⁴⁵ JUNG, C.G. *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées ...* p.525

⁴⁴⁶ Publié pour la première fois dans *Gestaltungen des Unbewussten* (Psychologische Abhandlungen, IV) Rascher, Zurich, 1950. On peut retrouver la traduction française dans JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme*, Paris : Albin Michel, 1985, p. 67

⁴⁴⁷ HOSTIE, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung ...* p.169

opérants dans un rapport quelconque avec leur état psychique subjectif »⁴⁴⁸. Ce n'est que plusieurs années plus tard, avec la rencontre du sinologue Richard Wilhelm, que Jung découvre que les dessins de ses patients ont une forte ressemblance avec un symbole bien connu en Inde : le mandala⁴⁴⁹. Provenant du sanskrit et issu de la tradition hindoue sous l'appellation de Yantra, le terme signifie cercle, mais pas n'importe quel cercle; un cercle magique utilisé comme support à la méditation⁴⁵⁰. Jung décrit en ce sens les mandalas comme des « *yantras ou des instruments rituels destinés à la contemplation, et à la transformation finale de la conscience personnelle du yogin en conscience divine universelle* »⁴⁵¹. Il permettrait d'« *amener le yogi à la possession du dieu, ce qui veut dire que, par la contemplation, il se reconnaît lui-même comme dieu et renonce ainsi à l'illusion de l'individualité pour revenir à la totalité universelle de l'état divin* »⁴⁵². Dans cette perspective, le mandala serait une invitation à la transcendance de l'ego, c'est-à-dire un exercice qui vise à amener le sujet à se concentrer autour d'un symbole qui « *n'est ni ressenti ni pensé comme étant le moi, mais [...] comme étant le soi* »⁴⁵³. Selon le commentateur Harold Coward, l'étude du symbole du mandala en Orient a eu une influence considérable sur la formulation et l'interprétation du concept de *Soi* chez Jung⁴⁵⁴. En effet, sa démarche le mène à comprendre le mandala comme un symbole d'équilibre et de totalité produit par l'inconscient dans l'objectif de ramener l'ordre intérieur. Jung dira des mandalas qu'ils « *ne sont pas autre chose que des projections d'évènements psychiques* »⁴⁵⁵, c'est-à-dire qu'ils agissent comme un centre énergétique qui pousse l'individu à y projeter ce qu'il est et ce qu'il vit. Son effet circulaire impliquerait de « *tourner en cercle autour de soi, ce qui manifestement fait entrer en jeu tous les aspects de la personnalité* »⁴⁵⁶. Le mandala serait ainsi un symbole du *Soi*⁴⁵⁷, dans la mesure où il exprime la totalité de la personnalité⁴⁵⁸. La découverte du symbole

⁴⁴⁸ JUNG, C.G. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or...* p.40

⁴⁴⁹ HOSTIE, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung...* p.169

⁴⁵⁰ JUNG, C.G. *Psychologie et Religion...* p.159

⁴⁵¹ *Ibidem.* p.138

⁴⁵² JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme...* p.69

⁴⁵³ *Ibidem.* p.69

⁴⁵⁴ COWARD, Harold. *Jung and eastern thought...* p. 51

⁴⁵⁵ JUNG, C.G. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or...* p.42

⁴⁵⁶ *Ibidem.* p.43

⁴⁵⁷ COWARD, Harold. *Jung and eastern thought...* p. 50

⁴⁵⁸ JUNG, C.G. *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées...* p.314

indien a non seulement permis à Jung de renforcer son intuition qu'il existe des manifestations du *Soi* partout sur la planète et à différentes époques, mais lui a également fourni une preuve de l'existence d'un inconscient commun à tous qui s'exprime dans des symboles similaires. Il écrit en ce sens : « *On ne peut que constater qu'il doit nécessairement exister une disposition qui reste inconsciente pour l'individu et dont l'extension est pour ainsi dire universelle, une disposition donc qui peut en tous temps et en tous lieux produire en principe les mêmes symboles ou, à tout le moins, des symboles très semblables* »⁴⁵⁹. À travers le symbole du mandala, Jung découvre donc que l'inconscient produit spontanément des images dans le but de s'autoguérir⁴⁶⁰. Cette découverte renforcera sa position sur l'importance pour l'Occident de découvrir son inconscient et sur la richesse thérapeutique du mandala⁴⁶¹.

B. L'influence du yoga dans la psychologie de Jung ; une pratique pour atteindre le *Soi*

De 1920 à 1930, Jung fait la connaissance du yoga, spécialement le yoga *Patanjali*, l'une des six écoles de la philosophie hindoue⁴⁶². Le 30 mai 1930, en l'honneur de son ami Richard Wilhelm récemment décédé, Jung présente ses recherches sur la nature du yoga et explique en quoi ce dernier pourrait influencer la pensée de l'Ouest⁴⁶³. Son commentaire porte principalement sur la pertinence du yoga pour la psychanalyse moderne, car il aiderait à sortir de la dominance de la pensée freudienne qui réduit l'inconscient à une fonction sexuelle⁴⁶⁴. En effet, la pratique du yoga permet d'atteindre un niveau de pure clarté psychique, c'est-à-dire un état de conscience supérieure où l'agent sort de l'ego pour s'identifier à l'Esprit universel⁴⁶⁵. Cela témoigne pour Jung du fait que « *le yoga vise toujours le même objectif, à savoir l'union avec le divin* »⁴⁶⁶. Comme nous l'avons montré au chapitre précédent, cette rencontre correspond chez Jung

⁴⁵⁹ JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme...* p.98

⁴⁶⁰ « *C'est grâce au bouddhisme tibétain que Jung découvre la vertu curative des Mandala* » tiré de CHONÉ, Aurélie. *RudolfSteiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.198

⁴⁶¹ Voir « *Mandalas* » dans JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme...* p.102-106

⁴⁶² COWARD, Harold. *Jung and eastern thought...* p. 61

⁴⁶³ *Ibidem.* p.29

⁴⁶⁴ *Ibidem.* p. 30

⁴⁶⁵ *Ibidem.* p.85

⁴⁶⁶ CHONÉ, Aurélie. *RudolfSteiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.42

à l'intrusion de l'archétype du *Soi*. Le yoga serait, comme la contemplation du mandala, un outil qui vise à transformer la psyché de l'adepte grâce à la puissance du *Soi*⁴⁶⁷. La commentatrice Amélie Choné écrit au sujet du yoga chez Jung : « *Le yoga retient toute son attention justement parce qu'il est censé permettre à l'homme d'accéder à un état de conscience en relation directe avec le Soi, et donc de découvrir son véritable centre, qui est différent du centre de la conscience, le Moi* »⁴⁶⁸. En donnant accès au *Soi*, le yoga permet à l'oriental de faire « *travailler ensemble le corps et l'esprit d'une manière parfaite et rare* »⁴⁶⁹, ce qui unit les différentes composantes de son être. De ce fait, il s'agit d'une méthode d'hygiène spirituelle qui relie le corps à la totalité de l'esprit et qui entraîne des modifications considérables pour la personnalité⁴⁷⁰. La découverte du yoga est donc importante pour la psychothérapie de Jung, d'une part parce qu'elle lui sert d'exemple illustrant comment la psyché élabore une méthode qui lui permet de recouvrer un équilibre psychologique, et d'autre part, car elle lui confirme l'hypothèse selon laquelle l'inconscient n'est pas uniquement compensateur du refoulement sexuel, mais également collectif et porteur d'archétypes⁴⁷¹.

De plus, la vision qu'a Jung du yoga s'inspire de celle de son ami indianiste Heinrich Zimmer qui, dans *Les philosophies de l'Inde*⁴⁷² présente le yoga comme « *une discipline destinée à expérimenter le retranchement, l'isolement souverain du noyau supra personnel de notre être, en apaisant les activités spontanées de la matière* »⁴⁷³. Jung récupère l'idée que le yoga tend à « *apaiser les activités spontanées de la matière* » et l'interprète comme la tentative de contenir les forces émanant de l'inconscient⁴⁷⁴. Du point de vue psychologique, le yoga est alors un mouvement qui amène l'individu à se retrancher du monde extérieur et contrôler tout ce qui pourrait venir perturber son mental.

⁴⁶⁷ JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme...* p.70

⁴⁶⁸ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.197

⁴⁶⁹ BERTIN, George et LIARD, Véronique. *Les grandes images. Lecture de Carl Gustave Jung...* p.82

⁴⁷⁰ JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme*, Paris: Albin Michel, 1985, p.188 et 191

⁴⁷¹ COWARD, Harold. *Jung and eastern thought*, Albany : State University of New York Press, 1985, p. 40-42

⁴⁷² ZIMMER, Heinrich. *Les philosophies de l'Inde*, Paris : Payot, 1978

⁴⁷³ *Ibidem.* p.249

⁴⁷⁴ JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme...* p.147

Il spécifie dans *Types Psychologiques* : « Par le yoga, les rapports avec l'objet s'introvertissent et, privés de leur valeur, plongent dans l'inconscient »⁴⁷⁵. On comprend ici que le yoga isole la psyché de la valeur objective de la matière, ce qui place le point de référence dans la subjectivité même de l'adepte. Pour les yogis, ce détachement équivaut à l'émancipation de leur conscience, mais pour Jung, c'est le danger de la soumission à l'inconscient qui s'y cache. Bien que cette pratique orientale lui semble une voie totalement adaptée au désir d'auto-guérison de la psyché, il est néanmoins d'avis que les processus du yoga ne sont pas recommandés pour guérir les névroses du peuple occidental⁴⁷⁶. Ce qu'il faut comprendre c'est que les processus du yoga impliquent pour l'adepte de s'identifier à la divinité et de renoncer à son individualité. En s'efforçant de concentrer son attention sur son corps, le yogi ne s'occupe plus de son mental, ce qui lui permet d'arrêter le flux psychique, mais aussi de s'extraire de l'origine de son individualité, c'est-à-dire sa pensée. Si encore une fois, cela tend à démontrer qu'en Orient « ce qui domine c'est la manie de la sagesse, de la paix [et] l'immobilité de la psyché »⁴⁷⁷, c'est aussi une illustration parfaite d'une technique corporelle utilisée afin de transcender la conscience dans l'optique de « discipliner les instincts psychiques et de maîtriser les forces qui l'attachent au monde »⁴⁷⁸. Ainsi, en demandant « à la conscience de se détacher et de s'affranchir définitivement de tous ses liens avec le sujet et l'objet »⁴⁷⁹, la pratique du yoga façonne « un état spirituel où le moi est pratiquement dissout »⁴⁸⁰. Cette dissolution est extrêmement dangereuse, selon Jung, car c'est la personne en tant que telle qui cesse d'exister⁴⁸¹. La position de Jung au sujet du yoga est donc pluriel. Il admet que sa pratique joue un rôle d'hygiène spirituelle pour l'Inde, mais proscrit son utilisation aux Européens : « C'est pour l'Indien un bienfait de connaître une méthode qui l'aide à maîtriser la toute puissance de la nature au-dedans de lui et en

⁴⁷⁵ JUNG, C.G. *Types psychologiques*... p.121

⁴⁷⁶ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse*... p.209

⁴⁷⁷ BERTIN, George et LIARD, Véronique. *Les grandes images. Lecture de Carl Gustave Jung*... p.94

⁴⁷⁸ *Ibidem*. p.810

⁴⁷⁹ JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme*... p.147

⁴⁸⁰ BERTIN, George et LIARD, Véronique. *Les grandes images. Lecture de Carl Gustave Jung*... p.80

⁴⁸¹ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse*... p.232

*dehors de lui. Pour l'Européen, c'est un poison qui lui sert à parachever l'asservissement de sa nature déjà mutilée et à en faire un robot docile à sa volonté »*⁴⁸².

C. La récupération des méthodes par l'Occident

Les propos que nous analyserons dans cette section, ne concernent pas le yoga tel qu'enseigné et pratiqué par les Indiens, mais plutôt celui récupéré par l'Occident. Jung est assez catégorique. Il croit que la technique du yoga comme les autres exercices spirituels développés par le monde oriental, ne doivent pas être pratiqués par l'Européen. Il exprime lors des conférences de Wilhelm Hauer, en 1932 : « *Plus nous étudions le yoga plus nous comprenons à quel point il est éloigné de nous : un européen ne peut qu'imiter, et ce qu'il obtiendra de cette façon ne présentera aucun intérêt réel* »⁴⁸³. Il croit qu'il est impossible pour les Occidentaux d'appliquer avec authenticité et exactitude les enseignements du yoga⁴⁸⁴, car son esprit découle d'un autre bagage culturel, c'est-à-dire d'un autre inconscient collectif. En effet, bien que l'apprenti yogi occidental imite les postures et les acrobaties diverses, il ne fait qu'appliquer une « technique » spirituelle. Cette récupération n'enrichit guère son esprit parce que « *la scission de l'esprit occidental rend impossible [...] la réalisation adéquate des intentions du yoga* »⁴⁸⁵. Rappelons que, dans la vision du psychologue, l'esprit occidental est divisé parce qu'il néglige l'inconscient. Or, puisque le yoga est un exercice de contrôle des forces de l'inconscient et que, comme nous avons vu, l'Occidental a refoulé sa part d'inconscient, sa pratique aura pour effet d'exacerber la dominance de sa raison⁴⁸⁶. Il n'y aurait aucune vertu à vouloir s'approprier la sagesse de l'Orient par l'imitation de ses méthodes, car ses défis psychiques sont différents. L'Inde n'aide donc pas l'Occident à progresser sur les voies de l'expérience religieuse⁴⁸⁷, car elle le pousse à commettre l'erreur « *de tourner le dos à la science, de s'abandonner à l'extase orientale, de prendre à la lettre les exercices*

⁴⁸² JUNG, C.G. *Psychologie et Orientalisme...* p.189

⁴⁸³ JUNG, C.G. *Psychologie du yoga de la Kundalini...* p.28

⁴⁸⁴ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.242

⁴⁸⁵ BERTIN, George et LIARD, Véronique. *Les grandes images. Lecture de Carl Gustave Jung...* p.82

⁴⁸⁶ MELANSON, Steve. *Jung et la mystique...* p.144

⁴⁸⁷ *Ibidem.* p.145

du yoga et de devenir un pitoyable imitateur »⁴⁸⁸. Jung est plutôt d'avis que l'Européen ne doit rien imposer à sa psyché. C'est en s'efforçant d'accroître la compréhension qu'il a de lui-même et en ne réprimant pas la singularité de son monde intérieur, que ce dernier pourra élargir sa conscience. Cette idée se reflète dans la pensée de Jung, lorsqu'il écrit : « *au lieu d'apprendre par cœur les techniques spirituelles de l'Orient et de les imiter, il serait plus important de découvrir s'il existe dans l'inconscient une tendance introvertie qui ressemble au principe spirituel conducteur de l'Orient* »⁴⁸⁹. Cette citation est cruciale pour saisir la place que Jung attribue à la religion hindoue dans sa thérapeutique, mais également à l'ensemble de l'approche orientale. Elle met de l'avant l'idée, esquissée au début du chapitre, que l'Orient est utilisé à des fins heuristiques, c'est-à-dire comme un enseignement à trouver dans l'intériorité du sujet. Jung explique à ce sujet à l'écrivain Miguel Serrano, ambassadeur du Chili en Inde : « *L'Occidental est en quelque sorte divisé entre sa personnalité consciente et inconsciente [...]. Il faut unir l'être conscient à l'homme primitif [...]. L'Inde nous donne l'exemple d'une civilisation qui a intégré tout ce qui est essentiel à la pensée primitive, et par conséquent, l'être humain y est considéré comme un tout* »⁴⁹⁰. La simple étude de la tradition orientale pourrait aider l'Européen à découvrir l'autre partie de son âme et ainsi prendre conscience de son ombre. Dès lors, chez Jung « *la relation à l'Autre oriental s'inscrit toujours dans un champ de tension caractérisé par la prise de conscience d'un antagonisme et la recherche d'une complémentarité* »⁴⁹¹. Cette idée était déjà présente chez Mircea Eliade : « *Il ne s'agit nullement d'inviter les savants européens à pratiquer le yoga ni de proposer aux diverses disciplines occidentales d'appliquer les méthodes yogiques ou d'adapter leur idéologie. Une autre perspective nous semble bien plus féconde : celle qui consiste à étudier le plus attentivement possible les résultats obtenus par de telles méthodes d'exploration de la psyché* »⁴⁹². L'Européen a donc tout intérêt à observer la psychologie de l'Est, car cela peut lui permettre de réaliser la part de lui qu'il néglige et cette nouvelle perspective le fera évoluer vers une instance supérieure et transcendante.

⁴⁸⁸ JUNG, C.G. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*... p.22

⁴⁸⁹ BERTIN, George et LIARD, Véronique. *Les grandes images. Lecture de Carl Gustav Jung*... p.86

⁴⁹⁰ SERRANO, Miguel, C.G. *Jung et Hermann Hesse récit de deux amitiés*, Genève : Georg, 1991, p. 65

⁴⁹¹ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse*... p.156

⁴⁹² ELIADE, Mircea. *Le Yoga. Immortalité et liberté*, France : Payot, 1991, p.17

Conclusion

« Nous portons notre passé avec nous, à savoir l'homme primitif et inférieur, avec ses avidités et ses émotions, et c'est seulement par un effort considérable que nous pouvons nous libérer de ce fardeau. Lorsqu'un être arrive à la névrose, nous avons invariablement affaire à une ombre considérablement intensifiée. Et si l'on veut aboutir à la guérison d'un tel cas, il est indispensable de l'aider à trouver une voie selon laquelle sa personnalité consciente et son ombre pourront vivre ensemble »⁴⁹³.

Reprenons ici les étapes de la démarche exposée dans cette recherche. Tout d'abord, nous avons vu que chez Jung la névrose est une problématique qui met en opposition deux parties complémentaires de la psyché. La partie refoulée qui provoque la névrose se nomme l'ombre. Cette dernière, désigne en premier lieu la sphère individuelle jugée par la conscience comme mésadapté socialement. Lorsque l'ombre n'est pas conscientisée, nous avons montré qu'elle peut se projeter dans le monde extérieur, c'est-à-dire chez un autre individu ou même dans une autre culture. Les éléments des religions orientales illustrent à cet effet certains symboles contenus dans l'esprit de l'Occident moderne. La conscience qui découvre les éléments demeurés dans l'ombre s'élargit, ce qui permet au sujet de s'individuer et cheminer vers une personnalité plus complète et intégrée. C'est l'enjeu de toute la thérapeutique jungienne de favoriser la compréhension des différentes parties qui habitent l'être névrosé. Cette thérapeutique s'appuie sur l'idée qu'en comprenant ce qui se joue en lui, l'individu se libère de l'emprise et de la fascination de ces éléments tumultueux. Jung précise lui-même : *« c'est par la compréhension que nous nous libérons de la domination de l'inconscient »⁴⁹⁴*. Comprendre, chez Jung, veut dire découvrir son inconscient et ainsi arrêter sa projection extérieure. Celui qui est libéré de la *participation mystique* peut entamer un chemin de guérison, car il laisse consciemment ses aptitudes se développer sans entrave. Cette individuation débute généralement chez Jung par une confrontation avec l'ombre, c'est-à-dire une rencontre avec des caractéristiques auparavant inconnues. Dans cette perspective, la compréhension psychologique de la métaphysique de l'hindouisme et de ses exercices peut permettre au patient souffrant de névrose de se confronter à des éléments contenus dans son ombre.

⁴⁹³ JUNG, C.G. *Psychologie et Religion...* p.153

⁴⁹⁴ JUNG, C.G. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or...* p.61

Nous avons alors montré que la richesse de l'hindouisme est justement de faire pénétrer en Occident une autre vision de l'âme notamment avec les notions de Brahman et d'Atman. Celles-ci servent à Jung à illustrer à ses patients une religiosité universelle visant la réalisation du divin dans l'humain⁴⁹⁵. L'âme individuelle est divine pour l'hindouisme, car elle est l'âme universelle. À l'image des exercices du yoga et du mandala qui visent une « auto-libération » de l'adepte, la psychanalyse de Jung semble également vouloir donner à l'individu les moyens de s'affranchir de sa dualité en réalisant l'union divine des contraires, symbolisé par la *fonction transcendante*. La psychologie moderne souhaite aider l'individu à cheminer vers sa véritable identité, tout en respectant les besoins spécifiques de la psyché occidentale⁴⁹⁶. Jung écrit en ce sens : « *Nous aurons vraiment appris quelque chose de l'Orient si nous comprenons que l'âme contient suffisamment de richesse sans devoir être fécondée au-dehors* »⁴⁹⁷. La véritable fécondation jungienne est celle qui provient de l'intérieur de l'individu, c'est-à-dire de celui qui parvient à intégrer les valeurs orientales sans faire fi de son histoire et conformément à sa propre nature, « *avec ses problèmes conjugaux, ses névroses, ses idées politiques absurdes et tout le désarroi de son univers* »⁴⁹⁸. Nous sommes d'avis que Jung propose un système qui implique, contrairement à ce que certains critiques en pensent, une valorisation de l'Orient. Il s'agit bien d'une vision imagée et grossière, mais l'objectif est de présenter aux Européens un modèle contraire à leur fonctionnement psychique afin de les aider à intégrer leur nature primitive refoulée. Ce faisant, ils peuvent entamer un processus d'individuation, c'est-à-dire une guérison thérapeutique qui passe par la prise de conscience des différentes parties qui constituent leur psyché. Cette prise de conscience permet au patient de recouvrer la santé psychique en déployant pleinement son individualité⁴⁹⁹. Par un processus de conscientisation des projections, l'homme accède alors à une totalité plus grande qui transcende son simple ego. Nous croyons, comme Baudouin, que la réalisation de la personnalité totale coïncide avec la

⁴⁹⁵ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse ...* p.339

⁴⁹⁶ BAUDOUIN, Charles. *L'Œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe ...* p.268

⁴⁹⁷ BERTIN, George et LIARD, Véronique. *Les grandes images. Lecture de Carl Gustav Jung ...* p.87

⁴⁹⁸ JUNG, C.G. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or ...* p.23

⁴⁹⁹ HOSTIE, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung ...* p.67

recherche religieuse, telle que décrite par la psychologie des profondeurs⁵⁰⁰. Ces éléments nous poussent à croire que la tradition orientale peut certainement apporter un sens religieux à l'homme occidental aux prises avec la maladie psychique, comprise comme trouble de l'âme⁵⁰¹. L'homme religieux chez Jung n'est pas un individu qui pratique un culte bêtement (vision inspirée de l'auteur latin Cicéron), mais plutôt quelqu'un qui examine avec soins ce qui se produit en lui-même. Cette lecture attentive est celle de l'homme qui réalise sa nature (l'homme est fait pour vivre le religieux). Toutefois, l'individu qui entame le processus thérapeutique proposé par Jung, ne découvre pas uniquement le beau et le sacré de l'épanouissement de la conscience, mais également la difficulté d'intégrer la part d'ombre. Il s'agit sans doute d'une des questions les plus délicates chez Jung, à savoir quelle est la place du mal et du primitif dans l'être civilisé. À quel degré et dans quelle proportion devons-nous laisser la brute intérieure s'exprimer et agir? Jung utilisera cette formulation qui résume bien sa position : « *L'amour rend l'homme meilleur, la haine le rend pire, même quand cela s'adresse à nous-mêmes* »⁵⁰². On a souvent reproché à la psychologie analytique de provoquer des calamités en voulant libérer les mouvements instinctifs animaux, heureusement refoulés chez l'homme. De cette crainte, ressort l'illusion que seule la morale écarte l'homme du déchaînement des mœurs, oubliant presque au passage que les besoins sont des régulateurs avec une force persuasive bien au-delà de tous principes moraux. Cette nouvelle attitude permettrait peut-être de sortir de la souffrance psychologique qui accapare notre époque et qui se reflète dans ces épidémies des troubles paniques, de crises d'angoisse, d'ingestion d'antidépresseur et de suicides. Jung nous convie à la rencontre de nos démons intérieurs avec honnêteté, humilité et amour.

⁵⁰⁰ BAUDOUIN, Charles. *Psychanalyse du symbole religieux*, Paris : Imago, 2006, p.106

⁵⁰¹ CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse...* p.132

⁵⁰² JUNG, C.G. Jung. *L'Âme et le Soi* ... p.151-154.

Bibliographie

Œuvres de Jung

- JUNG, C.G. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*, Paris : Albin Michel, 1994.
(Spiritualités Vivantes).
- . *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Paris : Gallimard, 1964. (Folio Essais).
- . *Essai d'exploration de l'inconscient*, France : Denoël, 1988. (Folio Essais).
- . *Le divin dans l'homme*, Paris : Albin Michel, 1999. (La bibliothèque spirituelle).
- . *L'Homme à la découverte de son âme. Structure et fonctionnement de l'inconscient*, Paris : Payot, 1967.
- . *L'Âme et la Vie*, Paris : Buchet/Chastel, 1963.
- . *L'Âme et le Soi, Renaissance et individuation*, Paris : Albin Michel, 1990.
- . *La vie symbolique. Psychologie et vie religieuse*, Paris : Albin Michel, 1989.
- . *La guérison psychologique*, Genève : Georg, 1993.
- . *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Genève : Librairie de l'Université, 1973.
- . *Psychologie et Orientalisme*, Paris : Albin Michel, 1985.
- . *Psychologie et Religion*, Paris : Buchet/Chastel, 1958.
- . *Psychologie et Alchimie*, Paris : Buchet/Chastel, 2004.
- . *Psychologie de l'inconscient*, Paris : Georg, 1993.
- . *Psychologie du yoga de la Kundalinî*, Paris : Albin Michel, 2005.
- . *Types psychologiques*, Genève : Librairie de l'Université, 1950.
- . *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*, Paris : Gallimard, 1991.

Commentateurs

- ANGEL, Aimé. *Le vocabulaire de Carl Gustav Jung*, Paris : Ellipses, 2005.
- ANTIER, Jean-Jacques. *C. G. Jung : l'expérience du divin*, Paris : Presses de la Renaissance, 2010.
- BAIR, Deirdre. *Jung*, Paris : Flammarion, 2007.

- BERTIN, George et LIARD, Véronique. *Les grandes images. Lecture de Carl Gustav Jung*, Québec : Les presses de l'Université Laval, 2005.
- BONNETTE, Lucie. *Le fondement religieux de la pensée de Jung*, Montréal : Fides, 1986.
- BAUDOUIN, Charles. *L'Œuvre de Carl Jung et la psychologie complexe*, Paris : Payot, 2002.
- CHONÉ, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse. Passeurs entre Orient et Occident*, Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 2009.
- COWARD, Harold. *Jung and eastern thought*, Albany : State University of New York Press, 1985.
- ENIA, César. *Job-La souffrance et le mal dans sa relation au divin selon Carl Gustav Jung*, Montréal : Bibliothèque et Archives Canada, 2005.
- FORDHAM, Frieda. *Introduction à la psychologie de Jung*, France : Éditions Imago, 1979.
- GAILLARD, Christian. *Jung*, Paris : Presses Universitaires de France, (*Que sais-je ?*), 1996.
- HOSTIE, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung*, Bruges : Desclée de Brouwer, 1955. (Les Études Carmélitaines).
- HUMBERT, Elie G. *L'homme aux prises avec l'inconscient. Réflexions sur l'approche jungienne*, Paris : Albin Michel, 1994.
- _____. *Écrits sur Jung*, Paris : Retz Nathan, 1993.
- JACOBI, J. *La psychologie de C.G. Jung*, Genève : Éditions du Mont-Blanc, 1964.
- KALFF, Martin. « Jung's encounter with the east » dans *Psychological perspective : a quarterly journal of Jungian thought*, vol. 41, no. 2 (2000)
- MELANSON, Steve. *Jung et la mystique*, France: Sully, 2009.
- MAILLARD, Christine Maillard. « L'apport de l'Inde à la pensée de Carl Gustav Jung » dans *L'Inde vue d'Europe. Histoire d'une rencontre (1750-1950)*, Paris : Albin Michel, 2008.
- SERRANO, Miguel, *C.G. Jung et Hermann Hesse récit de deux amitiés*, Genève : Georg, 1991.

SÉGAL, Robert. « Jung and Lévy-Bruhl », *Journal of Analytical Psychology*, vol.52, no.5 (2007).

TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Jung et la question du sacré*, Paris : Albin Michel, 1998.

Autres ouvrages cités:

BAUDOIN, Charles. *Psychanalyse du symbole religieux*, Paris : Imago, 2006.

CAMILLERI, Sylvain. *Phénoménologie de la religion herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*, Paris : Springer, 2008.

ELIADE, Mircea. *Le Yoga. Immortalité et liberté*, France : Payot, 1991.

_____. *Le Sacré et le Profane*, Paris : Gallimard, 1987.

ELDER, George R. *The snake and the rope. A jungian view of Hinduism*. Indianapolis : Dog Ear Publishing, 2012.

HANNAH, Barbara. *Rencontre avec l'âme, l'imagination active selon C.G. Jung*, Paris : Dauphin, 2008.

JUNG, C.G. (1902) « Psychologie et pathologie des phénomènes dits occultes », *L'Énergétique psychique*, Genève : Georg et Cie SA, 1981, p. 118-218

_____. *The Transcendent Function*, traduction privée en anglais de A. R. Pope pour l'Association des Étudiants de l'Institut C.G. Jung de Zürich. Publié en allemand en 1958, Zürich, Rhein-Verlag (Œuvres, vol. 8).

_____. « Grunderfragen der Psychotherapie » dans *Dialectica*, Vol. 5, No. 1 (1951).

_____. « Die struktur der Seele » dans *Europäische Revue* IV (1928).

LÉVY-BRUHL, Lucien. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris : Alcan, 1928.

MORIN, Edgar. *L'esprit du temps présent*, Paris : Grasset, 1962.

OLIVELLE, Patrick. « Brihad-aryanaka-upanishad » dans *The early Upanishads. Annotated text and translation*, USA: Oxford University press, 1998.

OTTO, Rudolf. *Le Sacré*, Paris : Payot, 1995.

WATTS, Alan. *In my own way*, California : New World Library, 2007.