

Université de Montréal

Jung, lecteur de Kant

Par

Camille Maynard

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise en
Philosophie

Janvier 2022

© Camille Maynard, 2022

Université de Montréal

Département de philosophie, Faculté des arts et sciences

Ce mémoire intitulé

Jung, lecteur de Kant

Présenté par

Camille Maynard

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Daniel Dumouchel

Président-rapporteur

Augustin Dumont

Directeur de recherche

Jean Grondin

Membre du jury

Résumé

Ce mémoire a pour objectif de cibler l'un des rapports possibles entre psychologie et philosophie, à travers la lecture que fait Carl Gustav Jung des textes d'Emmanuel Kant. La théorie de la connaissance de Kant, telle que présentée dans sa Critique de la raison pure, apparaît comme étant l'un des piliers philosophiques à la base des développements conceptuels jungiens. Le psychiatre l'a affirmé à plusieurs reprises, notamment dans son ouvrage autobiographique (Carl Gustav Jung, *Ma vie*, 1963). Il sera question, d'une part, d'évaluer la position scientifique de Jung en tant que construite à partir de celle proposée par Kant. Entre idéalisme et empirisme, Jung semble vouloir se frayer une place dans la science à la manière de l'idéalisme allemand. D'autre part, ce sera l'occasion d'étudier les structures élaborées par Jung, notamment l'inconscient collectif et les archétypes, qui selon lui, sont analogues à certains concepts de Kant tel que la chose en soi et les catégories *a priori*. Enfin, c'est à travers l'individuation, processus central de la recherche jungienne, que nous tenterons de comprendre de quelle façon les structures se dynamisent et peuvent faire écho à la dialectique de la Raison pure tel que présentée par Kant. Il sera dès lors possible de situer la psychologie analytique de Jung entre esthétique et éthique, telle une théorie éthique s'élaborant à même le développement du Soi.

Mots clés : Carl Gustav Jung, Emmanuel Kant, psychologie analytique, philosophie transcendante

Abstract

This dissertation aims to target one of the possible relationships between psychology and philosophy, through Carl Gustav Jung's reading of Immanuel Kant's texts. Kant's theory of knowledge as presented in his Critique of Pure Reason appears to be one of the philosophical pillars at the basis of Jungian conceptual developments. The psychiatrist affirmed this on several occasions, notably in his autobiographical work (Carl Gustav Jung, *Ma vie*, 1963). To do so, on the one hand, we will evaluate Jung's scientific position as constructed from the one proposed by Kant. Between idealism and empiricism, Jung seems to want to make his own way in science like the manner of German idealism. On the other hand, it will be the occasion to study the structures elaborated by Jung, in particular the collective unconscious and the archetypes, which, according to him, are analogous to certain Kant's concepts such as the thing in itself and the a priori categories. Finally, it is through individuation, the central process of Jungian research, that we will try to understand how structures are dynamized and can echo the dialectic of Pure Reason as presented by Kant. It will then be possible to situate Jung's analytical psychology between aesthetics and ethics, as an ethical theory formulated within the development of the Self.

Keywords: Carl Gustav Jung, Emmanuel Kant, analytical psychology, transcendental philosophy

Table des matières

INTRODUCTION	6
CHAPITRE 1 : ÉPISTÉMOLOGIE	17
JUNG PARLE DE SA MÉTHODE	18
L'ATTITUDE SCIENTIFIQUE ET LA CROYANCE	28
CAUSALITÉ ET TÉLÉOLOGIE	30
SUBJECTIVISME	35
PHÉNOMÉNOLOGIE	39
VERS LE ROMANTISME ALLEMAND	43
CHAPITRE 2 : STRUCTURES	47
DE L'EXPÉRIENCE EMPIRIQUE À LA DÉCOUVERTE DE L'INCONSCIENT COLLECTIF	47
L'INCONSCIENT COLLECTIF	51
DÉMONSTRATION DE L'ANALOGIE	54
CRITIQUE DE L'ANALOGIE (PSYCHOLOGIE EMPIRIQUE ET ÉPISTÉMOLOGIE)	56
LE DISCOURS SUR LE POSSIBLE ET LE RÉEL	59
LES ARCHÉTYPES	63
SUR L'INNÉISME DES ARCHÉTYPES, LES INFLUENCES DE JUNG	66
SUR L'APRIORISME DES ARCHÉTYPES	67
IMAGES ARCHÉTYPALES	69
ÉPISTÉMOLOGIE DE L'APRIORISME CHEZ LES DEUX AUTEURS	70
VERS UNE RÉCONCILIATION	71
CHAPITRE 3 : DYNAMISMES	75
L'IMAGINATION	77
APPLICATION	81
LE SYMBOLE, LE SOI	82
OBJECTIVITÉ ET SUBJECTIVITÉ	85
TRANSCENDANTALITÉ ET EMPIRIE DU SYMBOLE	86
TÉLÉOLOGIE ET FINITUDE DU SYMBOLE, THÉOLOGIE ANTHROPOMORPHISTE	90
DIALECTIQUE IDENTITAIRE	94
INDIVIDUATION ET SUBLIME	99
CONCLUSION	109
LA BIBLIOGRAPHIE	113

Introduction

Ce mémoire a pour objectif de cibler l'un des rapports possibles entre psychologie et philosophie, à travers la lecture que fait Carl Gustav Jung des textes d'Emmanuel Kant. Aussi bien dans ses travaux (*Collected Works*), dans sa correspondance que dans ses conférences au sein du Club de lecture de Zofingia, Jung fait mention d'inspiration de nature philosophique, les écrits kantien constituant ses principales sources de référence. S'il réfère textuellement plus fréquemment à la *Critique de la raison pure* de Kant, Jung mentionne également quelques fois la *Critique de la raison pratique* et les *Rêves d'un visionnaire*. Plusieurs des idées jungiennes paraissent faire écho à celles de Kant sans être littéralement reprises, ce qui nous confère la possibilité d'élargir le champ de références bibliographiques à la *Critique de la faculté de juger* et à l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Il s'agit d'une influence qui l'accompagne du tout début de sa carrière jusqu'à la fin de celle-ci puisqu'il entame la lecture de Kant avant l'université¹ et à 84 ans, il mentionne toujours lors d'une entrevue que Kant est son influence la plus formative². Paul Bishop dans son livre *Synchronicity and Intellectual Intuition in Kant, Swedenborg, and Jung*, estime que Jung mentionne vingt fois plus le nom d'Emmanuel Kant, que le nom d'un autre philosophe dans ses écrits³. Quelques articles ont pour sujet central cette relation entre Kant et Jung. Ces articles prétendent étudier notamment l'incidence de la philosophie sur la psychologie analytique et le lien entre l'apriori kantien et l'archétype jungien⁴. Le nombre de livres dans lesquels l'influence de Kant chez Jung est étudiée est en outre remarquable⁵. Rares, parmi les livres qui étudient Jung, sont ceux qui mettent de côté son influence kantienne. Ainsi, les apparitions de Kant au cœur des œuvres faisant état des théories jungiennes sont incalculables. Il y a également une thèse de doctorat présentée par T. David Brent ayant pour sujet l'influence de la philosophie transcendantale de Kant sur la psychologie analytique de Jung (1977) qui identifie les analogies possibles entre leurs théories respectives. Pour notre part, nous nous demanderons quel

¹ Carl Gustav Jung, *Ma vie* (New York : Les Éditions du Panthéon, 1963), 92.

² John Freeman, *Carl Jung; Face to Face*. Suisse: BBC, 1959, <https://www.youtube.com/watch?v=ks9NR9KZeoq>

³ Paul Bishop, *Synchronicity and Intellectual Intuition in Kant, Swedenborg, and Jung* (New York: Les presses Edwin Mellen, 2000), 4.

⁴ Notamment, les articles de Marian L. Pauson (1969), d'Eugen Bar (1976), de Charles E. Scott (1977), de Stephanie de Voogd (1977 et 1984), de David Pugmire (1981), et plus récemment ceux de Stephan Palmquist (2005), Robin McCoy Brooks (2011) et Valentin Balanovskiy (2017).

⁵ Parmi ceux-ci notons celui de J. Harley (1989), de Walter A. Shelburne (1988), de John J. Clarke (1992), de F.X Charet (1993), de Paul Bishop (1999-2000), puis, celui de Véronique Liard (2007).

est l'intérêt de Jung pour Kant étant donné qu'ils développent des idées dans des domaines distincts et en quoi les thèses kantienne peuvent servir les propos de Jung.

C'est à Kesswil en Suisse que Carl Gustav Jung est né en 1875, soit un peu plus de 70 ans après la mort d'Emmanuel Kant. Fils du pasteur protestant Paul Achilles Jung et d'Emilie Preiswerk, elle-même fille de pasteurs et de médecins, Jung évolue dans un contexte familial fertile en réflexions à l'égard de la science et de la religion. Après ses années de collège, il étudie la médecine à l'Université de Bâle (1895) et s'intéresse rapidement aux processus qui prennent place au niveau psychique. En 1900, alors qu'il s'appête à graduer du collège, il s'inscrit à l'Université de Zurich où il commence des recherches à l'Hôpital Burgölzli, un des trois grands hôpitaux psychiatriques de l'époque, sous la direction d'Eugen Bleuler. Ce dernier est un psychiatre dont la renommée s'est construite par le biais de ses découvertes au sujet de la schizophrénie en tant que fragmentation de l'esprit. En 1902, lors d'un passage à Paris, Jung côtoie le psychologue français Pierre Janet connu entre autres pour ses études sur le subconscient et sur l'hypnose, puis, le psychologue et pédagogue Alfred Binet qui s'intéresse plus particulièrement aux mesures psychométriques. Au cours de cette même année, Jung accepte de diriger des chaires professorales en Suisse et enseigne alors la psychiatrie. Au moment où il débute ses expérimentations sur les associations de mots, il prend connaissance des écrits de Freud (*Science des rêves*⁶ en 1900-1905). Puis, c'est lorsqu'il est promu docteur *senior* de l'Hôpital Burgölzli (1905-09) que ses recherches sur les troubles psychiques le conduisent à considérer sérieusement les écrits de Freud en ce qui concerne les mécanismes de refoulement à l'œuvre dans l'organisation de la personnalité. Si brève aura-t-elle été, leur amitié n'en fut pas moins intense comme peut en témoigner le nombre faramineux de lettres comprises dans leur correspondance⁷. Le point central de leur rupture concerne le refus de la part de Jung d'adhérer pleinement à la théorie freudienne de la libido à prédominance sexuelle. Jung raconte qu'en 1910, Freud lui dit :

"Mon cher Jung, promettez-moi de ne jamais abandonner la théorie sexuelle. C'est le plus essentiel ! Voyez-vous, nous devons en faire un dogme, un bastion inébranlable". Il me disait cela plein de passion et sur le ton d'un père disant : "Promets-moi une chose, mon fils : va tous les dimanches à l'église !" Quelque peu étonné, je lui demandai : "Un bastion - contre quoi ?" Il me répondit : "Contre le flot de vase noir de

⁶ Carl Gustav Jung, *Ma vie* (New York : Les Éditions du Panthéon, 1963), 174.

⁷ 360 lettres, dans Sigmund Freud et Carl Gustav Jung, *Correspondance : 1906-1914* (Paris : Gallimard, 1992).

..." Ici il hésita un moment pour ajouter : "... de l'occultisme !" Ce qui m'alarma d'abord, c'était le "bastion" et le "dogme" ; un dogme c'est-à-dire une profession de foi indiscutable, on ne l'impose que là où l'on veut une fois pour toutes écraser un doute. Cela n'a plus rien d'un jugement scientifique, mais relève uniquement d'une volonté personnelle de puissance. Ce choc frappa au cœur notre amitié⁸ .

À partir de ce texte, nous pouvons avancer que pour Jung, la vérité scientifique ne doit pas s'ériger en dogme. Cela se constate dans les multiples remises en question qu'il fait constamment de ses propres théories, puis, dans sa tentative de ne pas élever au rang dogmatique la psychologie analytique. Selon lui, la théorie sexuelle de Freud est tout aussi occulte que toutes autres idées spéculatives. C'est la publication de *Métamorphoses et symboles de la libido* (1912) et particulièrement le chapitre *Le sacrifice* qui signe sa rupture avec Freud. Jung y expose dans ce chapitre ses propres vues sur la théorie de la libido et de l'inceste (complexe d'Œdipe) en les revalorisant en termes symboliques plutôt que tels quels. Il est faux de dire que Jung a complètement abandonné la théorie libidinale de Freud, de même que son interprétation des rêves ou sa clinique centrée sur l'individualité. Il entend, ni plus ni moins, surpasser la fonction personnelle et biologique de la psychologie, pour en incorporer un point de vue collectif et symbolique, ce qui a surtout valu à Jung le titre de mystique.

Métamorphoses et symboles de la libido marque donc non seulement la fin de son amitié avec Freud, mais aussi entérine son ambiguïté au cœur de la communauté scientifique. C'est en 1942 que son statut d'empiriste s'est vu plus définitivement qualifié de mystique avec la sortie du livre d'Allen, *A mystical psychology*. L'auteur y argumente qu'il y a un glissement dans les théories et l'attitude de Jung qui le fait passer de scientifique à purement religieux. Pourtant, l'idée présente chez Jung depuis le début de sa carrière⁹ est de produire des connaissances scientifiques dans le cadre d'une psychologie analytique et cela, hors de tout dogme qu'il soit religieux ou scientifique. En ce sens, les théories de Jung peuvent réceptionner quelques critiques tant elles s'évertuent à se trouver à l'extérieur de tout système établi, mais en continuant de faire appel à ces deux ordres. Ainsi, il nous semble pertinent de ne pas rejeter en bloc les théories jungiennes, mais bien plutôt de discerner ce qui pourrait répondre aux exigences que Jung lui-même s'est données, c'est-à-dire,

⁸ Carl Gustav Jung, *Ma vie* (New York : Les Éditions du Panthéon, 1963), 177.

⁹ Carl Gustav Jung, *Psychologie et philosophie, conférences Zofingia* (Paris : Albin Michel, 2004), 35,152.

faire une science non dogmatique et comprendre la spiritualité, comme étant à l'extérieur du dogme de la religion.

Après la lecture d'*Ainsi parlait Zarathoustra* qu'il apprécie par ailleurs, Jung se fait la promesse d'être un empiriste : « J'en voulais aux philosophes de parler de tout ce qui était inaccessible à l'expérience et de se taire chaque fois qu'il se serait agi de répondre à une expérience¹⁰». Cette attitude épistémologique qu'il nomme dans la plupart de ces ouvrages n'est pourtant pas reçue comme telle par les scientifiques de l'époque, ni même à l'heure actuelle, principalement en raison de l'objet d'étude de Jung. Selon lui, il n'y a pas de contradiction à aborder la formation inconsciente des symboles, de façon empirique : « En accord avec mon attitude empirique, je préfère décrire et expliquer la formation des symboles comme un processus naturel¹¹ ». Il apparaît cependant que ses intérêts pour la spiritualité, les mythes et la religion entraînent toujours quelques questionnements quant à la scientificité de ses propos.

Il est évident que les expériences à travers lesquelles Jung tire ses théories sont de natures spirituelles et inconscientes. Ses postulats présentent à partir de là déjà quelques risques au niveau épistémologique auxquels le psychiatre se soumet. Il continue néanmoins d'accorder de l'importance à la fonction de ces expériences au sein de la psyché. Il y a donc un certain nombre de difficultés qui se profilent dans la science de la psyché telle que Jung la conçoit et qu'il sera nécessaire d'approfondir pour saisir l'épistémologie proprement jungienne. Le fait qu'il s'agit pour lui d'accéder précisément à une connaissance de l'inconscient mène au premier paradoxe perceptible dans ses écrits, à savoir qu'il nous serait possible de saisir par la conscience ce qui est en fait insaisissable, inconscient. De plus, en constatant entre autres l'influence de la psyché des chercheurs sur l'élaboration de leur théorie, Jung va s'appliquer à considérer l'inconscient à la lumière de la psyché de celui qui en fait son étude. De cette façon, un deuxième paradoxe peut apparaître du fait de cette tentative de prendre en considération sa propre psyché, tout autant que son inconscient en tant que sujet et objet d'étude. Il y a vraisemblablement un entrelacement de l'objet d'étude et du sujet cherchant qui invalide parfois l'objectivité jungienne, mais qui problématise de façon féconde les postulats de la science, notamment dans le domaine de la psychologie.

¹⁰ Carl Gustav Jung, *Ma vie* (New York : Les Éditions du Panthéon, 1963), 129.

¹¹ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol. 5* (New York: Princeton University Press, 1968), 228.

La complexité de l'objet d'étude en psychologie, plus précisément dans les études psychanalytiques vient d'une part de l'objet d'étude lui-même (le sujet examiné et son inconscient), puis, du sujet et de son inconscient en tant qu'étudiant l'objet. Enfin, ces problématiques épistémologiques peuvent être mises en lumière par la lecture que Jung fait de la théorie de la connaissance kantienne. Le Dr Roland Cohen dans la préface qu'il fait du livre de Jung *L'homme à la découverte de son âme*, affirme : « Certes, rationalisme et empirisme n'ont cessé au cours des siècles de collaborer en se critiquant utilement et en se complétant l'un l'autre, mais jamais leur intrication réciproque n'avait engendré une aussi fructueuse synthèse¹²», synthèse qui n'est pas sans faire écho à celle exposée par Kant dans *la Critique de la Raison pure*. C'est dans cet ordre d'idées que le premier chapitre de ce travail évaluera l'épistémologie jungienne dans ses liens avec la théorie kantienne de la connaissance présentée principalement dans la première *Critique*. Sommairement, nous comprendrons que Jung revendique une science plus vaste que ce que Kant prévoit, dans le but d'offrir une critique de la science moderne, puis, afin d'offrir à la psychologie une place dans la sphère scientifique. En outre, évaluée à partir du cadre kantien, l'épistémologie jungienne partage quelques caractéristiques propres au champ de la phénoménologie et s'inscrit, plutôt qu'au sein de l'idéalisme allemand, davantage dans la postérité du courant, c'est-à-dire, à la manière du romantisme allemand. À partir de ces bases épistémologiques, il nous sera pertinent d'offrir dans les chapitres subséquents une critique des concepts jungiens, notamment l'inconscient, les archétypes, et le processus d'individuation.

Les divergences de point de vue sur l'inconscient qui s'exposent entre Freud et Jung ne sont que la pointe de l'iceberg du dessaisissement que peut poser une telle instance. En fait, Jung relève déjà cette impossibilité d'avoir une prise sur l'inconscient en termes conscients, ce qu'il qualifie de rationalisation de l'inconscient et qu'il relie à la clinique freudienne. Freud en tentant de s'inscrire dans le mouvement scientifique de son époque, examine l'inconscient avec l'idée que la rationalité peut conquérir les profondeurs de l'inconscient. Jung postule à l'inverse que le durcissement de la rationalité est ce qui peut au contraire entraîner les troubles psychiques. En ce sens, l'étude du symbolisme en tant que tel lui apparaît comme une méthode échappant à ce contrôle conscient, étant plus près de la vérité que toutes tentatives de biologiser ou matérialiser l'inconscient. À travers l'étude de l'organisation psychotique de ses patients ou dans l'exploration

¹² Carl Gustav Jung, *L'homme à la découverte de son âme*, trad. Dr. Roland Cohen (Paris : Albin Michel, 1987), 26.

des rêves, Jung s'oppose à une interprétation rationnelle qui réduirait l'inconscient au processus libidinal à teneur sexuelle. Il opte plutôt pour l'analyse des mouvements d'énergie en eux-mêmes qui relient l'inconscient au conscient et qui se déploieraient de façon créative, perceptibles sous formes de symboles. Si pour Jung, l'existence de Dieu n'est pas la question, l'expérience ou la fonction de la religion dans la psyché de l'homme devient un objet d'étude où peuvent s'observer des mouvements psychiques et donc un symbolisme certain. Le projet jungien culmine dans l'élaboration d'une strate de l'inconscient, qui se juxtapose à l'inconscient personnel (tel que Freud peut le concevoir) soit, l'inconscient collectif.

Il est important ici de définir ce que nous pouvons entendre par le terme *inconscient* tel que Jung peut l'entendre, puis, surtout de le situer dans son rapport au collectif. L'inconscient jungien n'est pas strictement l'envers de la conscience, ni quelques contenus qui ne sont pas conscients, refoulés, mais aussi ce par quoi la conscience advient. En ce sens, l'inconscient n'est pas seulement un terme négatif, il est positif en tant que productif de contenus conscients. Cependant, comme nous le montrerons au cours du présent travail, les outils de la connaissance ne permettent pas de définir de façon positive ce qu'il est en lui-même. L'inconscient collectif jungien est constitué indépendamment des contenus refoulés de la conscience et en ce sens, est périphérique à l'inconscient freudien, ce dernier étant compris comme un réceptacle de produits défendus par la conscience. Cet inconscient jungien n'est donc pas simplement personnel puisqu'il n'est pas intégralement créé à partir des contenus bloqués. Le terme collectif est donc entendu au sens où il s'oppose à ce qui est individuel. Il ne s'agit pas d'un inconscient partagé par la société elle-même, ni même d'un inconscient de groupe créé à la suite de la rencontre des gens entre eux, mais bien plutôt d'un inconscient présent en tous, avant l'avènement de l'inconscient personnel que Jung conçoit aussi bien que Freud.

L'inconscient collectif est aussi nommé inconscient objectif pour faire référence à son opposition à l'inconscient engendré par suite de la formation du sujet. Toutefois, pour Jung, cet inconscient ne s'exprime pas phénoménologiquement de la même façon selon qu'il s'observe dans tel groupe social ou tel autre. C'est au sein des explications de Jung sur l'inconscient collectif que nous pouvons trouver quelques matières à lui reprocher un certain racisme ou plus particulièrement, un antisémitisme. Pour cela, ses écrits furent longtemps à l'index en Europe et demeurent encore aujourd'hui controversés. Ce contre quoi toutefois Jung s'élève: « Pour quiconque a lu n'importe

lequel de mes livres, il doit être évident que je n'ai jamais été sympathisant nazi, ni antisémite et aucune liste de citations fausses, de traductions erronées ou de déformations de ce que j'ai écrit ne saurait altérer le récit de mon point de vue authentique¹³». Nous observons par ailleurs dans ses écrits autobiographiques, d'une part, plusieurs remises en question par Jung de ses comportements à caractère politique et d'autre part, que celles-ci sont révélatrices d'une ambivalence, celle de sauver la science psychanalytique prioritairement édifiée par des juifs, tout en permettant la protection de plusieurs juifs par la déportation¹⁴. Même dans sa tentative de sauver la psychanalyse en période d'incertitude, il a continué d'inviter les scientifiques juifs et allemands dans les événements de la *Société médicale générale de psychothérapie* qu'il présidait à l'époque¹⁵.

Dans la foulée des remarques qui évaluent les pensées politiques de Jung, nous notons quelques critiques qui interprétaient le rejet de la psychologie freudienne chez lui, comme un acte antisémite. Dans cet ordre d'idées, il sera pertinent de se référer à toutes les études comparatives entre les systèmes de pensée freudien et jungien pour constater qu'il s'agit de divergences sur le fond plutôt qu'une question identitaire. Sur ce point, Jung se positionne: « Je le critique en raison de son optique matérialiste et intellectualiste et plus encore irréligieuse, mais absolument pas parce qu'il est juif¹⁶». En ce sens, il semble que les deux psychiatres auraient préféré pouvoir continuer de travailler ensemble, mais ils considéraient impossible leur ralliement étant donné leurs théories. En outre, quant à la question de l'antisémitisme chez Jung, il nous apparaît approprié de questionner plus précisément l'inconscient collectif dans son rapport aux réalités sociales puisque cela fait l'étalage d'une possibilité interprétative d'application pour la théorie jungienne. En effet, c'est en expliquant son concept d'inconscient collectif, qu'il franchit, pour plusieurs examinateurs, la limite d'un racisme inavoué :

En tant que membre d'une race à la civilisation trois fois millénaire, le Juif, comme le Chinois cultivé, possède un champ de conscience psychologique beaucoup plus vaste que le nôtre. Mis à part les individus créateurs, le Juif moyen est beaucoup trop conscient et différencié pour devenir gros de tensions d'un futur à naître. L'inconscient aryen par contre possède un potentiel plus élevé que celui du Juif. C'est à la fois

¹³ Carl Gustav Jung, *C.G. Jung parle. Rencontres et interviews* (Paris : Buchet/Chastel, 1985), 153.

¹⁴ Cette ambivalence est décrite tout au long de l'ouvrage collectif : Aryeh Maidenbaum, Stephen A. Martin et Kendra Crossen, dir., *Lingering Shadows, Jungians, Freudians, and Anti-Semitism* (Boston et Londres: Shambhala Publications, 1991).

¹⁵ Jung préside la société pour sauver la psychanalyse en partie conçue par des juifs de l'anéantissement par les nazis.

¹⁶ Carl Gustav Jung, *Correspondance 1906-1940* (Paris : Albin Michel, 1992), Lettre du 26 mars 1934, 207.

l'avantage et l'inconvénient d'une jeunesse non encore sevrée de toute barbarie¹⁷.

En effet, établir des différences culturelles à partir de phénomènes relevant de l'inconscient consiste en une méthode scientifique injustifiée pour plusieurs commentateurs et cela leur a paru signifier davantage le racisme enfoui de Jung, qu'une théorie psychologique et/ ou culturelle valide¹⁸. Afin de mieux cerner cette critique, c'est-à-dire en quoi elle peut s'adresser ou non aux propos de Jung, il est primordial de saisir ce qu'est l'inconscient collectif et ce que sont les archétypes.

Le deuxième chapitre aura, entre autres, pour objectif d'en fournir une compréhension, à partir de l'interprétation que Jung fait de Kant. Nous souhaiterons y appréhender l'inconscient collectif en lien avec l'inconscient personnel, avec le conscient, puis, dans sa relation avec les réalités sociales. Quelques retours au fondement de l'épistémologie jungienne seront nécessaires, afin de saisir ces rapports qui ne se révèlent que par le biais de la conscience. L'inconscient, pour Jung, est au-delà des catégories *a priori*, mais ne s'appréhende toutefois qu'à travers la conscience. En outre, Kant et Jung abordent l'entendement ou la psyché via la notion d'*apriorisme*. En effet, chez Kant, la connaissance empirique est possible grâce aux structures *a priori*. Ces dernières sont les conditions même de possibilité d'une appréhension des phénomènes du monde. Chez Jung, la structure *a priori* est du ressort de l'inconscient collectif. Elle se révèle par l'intermédiaire de l'expérience qu'en fait la psyché et permet d'acquérir une compréhension du Soi. Il est donc possible d'étudier l'analogie entre l'inconscient collectif jungien et la structure *a priori* de la connaissance empirique de Kant. Ainsi, circonscrire en quoi ces postulats font référence aux idées kantienne nous permettra de peaufiner notre propre analyse des structures *a priori* chez Jung. Ces développements permettront de circonscrire les conceptions jungiennes d'inconscient collectif et d'archétypes, afin de les situer dans leur emboîtement avec le réel individuel et social. Jung retourne souvent à l'épistémologie critique en statuant que les objets mêmes de l'inconscient sont inconnus, alors que sa structure conditionnerait la possibilité de la conscience. Graduellement, il

¹⁷ Passage de l'article Jung de 1934, paru dans *Collected Works Vol.10*, dans Étienne Perrot, « C.G Jung défenseur de la psychothérapie libre face au nazisme », *C.G Jung et la voie des profondeurs*. (Paris : La fontaine de pierre, 2001), 66.

¹⁸ Dans Andrew Samuels, « Jung's return from banishment », *The Psychoanalytic Review* 4, N° 83, (1996) : 469, l'auteur affirme que c'est le facteur qui a eu le plus d'impact quant à l'exclusion de Jung hors des milieux académiques.

sera possible de faire l'analogie entre la chose en soi kantienne puis, les objets en eux-mêmes de l'inconscient jungien.

Chez Jung, ce qui est universel et objectif appartient à une strate de l'inconscient et ne se découvre qu'à travers la conscience subjective. Si l'inconscient collectif ne se dévoile pas toujours *même*, il le fait pourtant par quelques mécanismes réguliers, universels, en lien avec la conscience subjective, qu'il sera primordial d'approfondir pour obtenir une vue complète des théories jungiennes. En effet, les postulats de Jung quant à l'inconscient collectif ne se comprennent qu'à la lumière de la dynamique qui se joue entre l'inconscient et le conscient.

Le troisième et dernier chapitre de ce mémoire propose un regard sur la dialectique entre les contraires, entre le conscient et l'inconscient, notamment à travers la théorie des complexes, puis à travers le processus psychologique propre à Jung, soit celui d'individuation. Nous verrons de quelles façons l'inconscient collectif se phénoménalise et surtout, impacte la conscience individuelle de manière à l'engendrer *nouvelle*. En ce sens, si nous avons posé l'analogie entre la chose en soi et les objets de l'inconscient jungien au deuxième chapitre, le dernier chapitre complète cette vue en montrant de quelle façon Jung entend parler de cette chose en soi. Nous montrerons aussi en quoi l'épistémologie jungienne le mène à observer les mouvements de la psyché en termes fonctionnalistes, tout comme nous pouvons le dénoter chez Kant à travers ses idées sur la conscience. En outre, nous proposerons un rapprochement fertile entre le processus d'individuation de Jung et l'expérience du sublime chez Kant déjà relevé par Brent¹⁹. Et puisque le romantisme allemand s'est, entre autres, déployé à partir d'une critique de la théorie esthétique de Kant, l'expérience de l'individuation de Jung sera à mettre en lien avec les présupposées spécifiques au romantisme allemand, tels que conçus par Schelling²⁰.

Autrement dit, le mémoire présenté offre donc la double possibilité d'examiner si la science de la psyché construite par Jung répond aux exigences épistémologiques de Kant telles que présentées dans sa *Critique de la raison pure* et de circonscrire ce qui de la conception kantienne de l'esprit fait réapparition à travers les recherches de Jung. Nous verrons en quoi le paradigme du *transcendantal* chez Kant devient celui du jeu entre le conscient et l'inconscient chez Jung et ce

¹⁹ David T. Brent, « Jung's Debt to Kant: The Transcendental Method and the Structure of Jung's Psychology » (Thèse de doctorat, The University of Chicago, 1977).

²⁰ Gord Barentsen, « Romantic Metasubjectivity: Rethinking the Romantic Subject Through Schelling and Jung » (Thèse de doctorat, The University of Western Ontario, 2017).

qu'un tel changement entraîne à propos de l'acceptation de la théorie jungienne en tant que scientifique, mais aussi ce que de tels paradigmes impliquent en ce qui concerne la dialectique entre l'homme et la société. L'approche méthodologique se trouve donc au carrefour de la philosophie des sciences, de la métaphysique et de la philosophie de la psychologie. En premier lieu, l'analyse des fondements de la connaissance tels qu'avancés par Kant et de leur incidence relativement à l'épistémologie utilisée par Jung donne un aperçu de l'applicabilité de ce type de méthodologie en psychanalyse. Cela nous mènera à considérer certaines vues sur la réception et l'avenir des conceptions jungiennes au cœur de la psychologie scientifique. En deuxième lieu, la mise en relief des concepts découlant des théories kantienne et de leur influence sur les concepts jungiens permet de comprendre l'importance de la philosophie dans le développement de la psychologie analytique.

Chapitre 1 : Épistémologie

La difficulté épistémologique des sciences humaines et en particulier de la psychologie se trouve précisément dans cette *mêmeté* du sujet supposé chercher et de son objet. Kant est peu ouvert à l'idée d'une psychologie qui serait pure. Soulignant dans sa *Dialectique transcendante* qu'accéder aux propriétés de l'âme à partir de la psychologie rationnelle est une illusion métaphysique, il conclut que :

Toute la psychologie rationnelle s'effondre comme une science dépassant toutes les forces de la raison humaine, et il ne nous reste qu'à étudier notre âme à partir du fil conducteur de l'expérience et à nous maintenir dans les limites des questions qui ne vont pas au-delà du domaine de l'expérience intérieure possible²¹.

Quant à la psychologie empirique, Kant reste tout de même très critique. Celle-ci, puisqu'elle s'occupe du sens interne, n'est appréhendée qu'à travers l'intuition pure du temps et ne peut offrir que changement et flux constant, écartant de ce fait sa possibilité d'être pleinement scientifique. En ce sens, la psychologie empirique sera sujette à devenir plutôt une anthropologie, théorie naturelle historique du sens interne. Dès lors, les implications du sujet s'observant lui-même questionne l'objectivité de la psychologie, en raison de cette impossibilité de prise de distance entre le sujet et l'objet, qui aurait pu permettre de saisir l'objet à travers les intuitions pures de la sensibilité (temps et espace). Mais puisqu'elle a bien été quelque chose depuis son avènement, qu'est-ce que la psychologie si ce n'est pas une science, ni une anthropologie (tel que peut nous le dévoiler l'histoire de la psychologie)?

Discerner la manière proprement psychologique d'atteindre un savoir et qui plus est, saisir la nature de ce savoir, voilà qui semble revêtir une importance cruciale étant donné notre propos. Puisqu'il apparaît nécessaire d'adopter un point de vue critique à l'égard de l'épistémologie de la psychologie en général, il est fondamental de considérer l'épistémologie jungienne à la lumière des prérequis de la science entendus en un sens kantien. Cette épistémologie est fréquemment condamnée en raison précisément de son manque d'objectivité et pourtant, Jung ne démord pas de son intention d'incorporer l'attitude scientifique. En fonction de l'objectif de ce mémoire de proposer une critique philosophique de la psychologie jungienne, ce chapitre portera son attention

²¹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Paris : Flammarion, 2006), 383.

sur la façon dont Jung expérimente la psyché et la manière dont il tente d'offrir un discours scientifique issu de ses expériences en psychologie. Nous discuterons de sa conduite scientifique à l'aune de ses orientations religieuses avec pour but de comprendre l'emboîtement qu'il fait de ces façons de porter un regard sur le monde. Nous évaluerons, par ailleurs, en quoi il est pertinent pour lui de mobiliser les théories de Kant compte tenu de sa méthode. Nous détaillerons sa tentative de faire de la science empirique en ce qui a trait aux choses subjectives de la psyché humaine en relevant toujours ses inspirations kantienne. Puisqu'à la base, le projet de Kant était de critiquer la raison pure à l'égard de connaissance synthétique à priori : « tout ce qui a été découvert sur la nature et le fonctionnement de l'esprit fut un heureux accident²² » et donc, il est parfois difficile de circonscrire ses vues concernant l'esprit ou la conscience. Il sera intéressant, ici, de synthétiser la pensée de Kant à l'égard de l'épistémologie de la conscience à partir de l'article *Kant's View of the Mind and Consciousness of Self*. À l'époque où la critique épistémologique des sciences émergeait fortement, il sera pertinent de comprendre plus en profondeur l'intention chez Jung d'inscrire la psychologie dans le cadre des méthodes scientifique à l'image des sciences de la nature, plutôt que comme une anthropologie spécifique ou une théorie naturelle historique de l'âme.

Jung parle de sa méthode

Dès ses débuts professionnels alors qu'il étudie pour devenir médecin, Jung produit une série de cinq interventions dans le cadre du club de lecture de *Zofingia*. Ces présentations articulent déjà quelques questionnements critiques sur le matérialisme des sciences, en particulier des sciences humaines. Or, tout le travail subséquent de Jung se fonde sur le double objectif de conserver ce qui rend scientifique l'objet au cœur du matérialisme, tout en abordant la psyché humaine. Afin d'y parvenir, il retient, non pas les caractéristiques de l'objet en tant qu'objet matériel, mais plutôt la méthode d'observation expérimentale. Il est possible de considérer que cette envie de faire de la science vienne d'une part de son rejet de la métaphysique, ainsi que du réductionnisme psychanalytique²³ et d'autre part, du contexte socio-culturel à travers lequel il évolue. Il semble qu'il associe cette séparation de la science et de la métaphysique à ce qui a été opéré par Kant avec la *Critique de la raison pure*. À propos des philosophes et de la métaphysique,

²² Andrew Brook et Julian Wuerth. «View of the Mind and Consciousness of Self », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Édition de l'hiver 2020), <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/kant-mind/>. Notre traduction.

²³ Tel que présenté, entre autres, dans l'extrait suivant de Carl Gustav Jung, *Collected Works : Vol. 13* (New York : Princeton University Press, 1967), 301. Notre traduction.

Jung dit : « Ils veulent tous forcer quelque chose à sortir par des tours de logique, quelque chose qui ne leur a pas été accordé et qu'ils ne connaissent pas vraiment. Ils veulent se prouver une croyance à eux-mêmes, alors qu'en réalité c'est une question d'expérience²⁴». Il entend donc produire des assertions sur des choses visibles dont l'existence est démontrée et qui ne relèvent pas de la métaphysique ou même de la négation de la métaphysique²⁵. Ainsi, Jung peut répondre aux intentions kantienne instaurées dès l'abord dans la *Critique de la raison pure* à l'égard des sciences, qui réclament que celles-ci ne doivent pas se fonder sur les spéculations métaphysiques nous conduisant au-delà de ce qu'il est possible de saisir de façon objective. Le projet de Jung correspond d'autant plus à ce relayage de la psychologie hors du domaine métaphysique élaborée par Kant dans *La dialectique de la raison pure* et conclue dans *Histoire de la raison pure*. Il est possible de discerner le point de vue de Kant à l'égard de la psychologie dans son aspect métaphysique lorsqu'il critique la psychologie rationnelle. Selon Kant, la psychologie ne contient pas de connaissance *a priori*, elle doit être « entièrement bannie de la métaphysique²⁶. » Cela relèverait d'une illusion de la raison que de croire que la psychologie est du ressort de la métaphysique. Il faut, selon Kant, plutôt étudier l'âme en veillant à ne pas dépasser les limites offertes par l'expérience interne et ses contenus. Ainsi, Jung partage quelques affinités kantienne lorsqu'il affirme se distinguer de la pensée philosophique ou même systémique, arguant qu'il est plutôt un expérimentateur analysant des faits :

Comme je vous l'ai déjà dit, je n'accepte pas la notion de "système". Si mon souci avait été de faire un système, je me serais assurément fabriqué des concepts meilleurs et plus philosophiques que ceux que j'utilise. Prenez, par exemple, *Animus* et *Anima*. Aucun philosophe doué de raison ne s'aviserait d'user de notions aussi irrationnelles et maladroitement. Lorsque les choses s'accordent entre elles, on n'a pas toujours affaire à un système philosophique; il arrive que les faits, eux aussi, s'accordent²⁷.

En outre, Kant émet, dans la *Critique de la raison pure*, plusieurs réserves au sujet de la psychologie vue en tant que science qui sont à mettre en rapport avec ses écrits subséquents, notamment l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Pour Kant, une science de la nature repose sur une connaissance pure, c'est-à-dire, une connaissance *a priori* sur laquelle la partie

²⁴ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.8* (New York: Princeton University Press,1968), 984-985. Notre traduction.

²⁵ Carl Gustav Jung, *Correspondance 1950-1954* (Paris : Albin Michel, 1994), 266.

²⁶ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Paris: Flammarion, 2006), 684.

²⁷ Carl Gustav Jung, *Correspondance 1950-1954* (Paris: Albin Michel, 1994), 266.

empirique peut se construire. En ce sens, Kant critique la psychologie de Wolff²⁸ vue comme une science empirique puisqu'il y a une impossibilité de mathématiser l'esprit humain (notamment par l'absence d'appréhender spatialement les choses de l'âme) empêchant ainsi d'accorder le statut de science à la psychologie. C'est dans *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, que Kant fait de la psychologie une théorie naturelle historique du sens interne, idée qui sera poursuivie dans sa première *Critique*, puis, dans son *Anthropologie* :

Cette psychologie ne pourra donc jamais être autre chose qu'une théorie naturelle historique du sens interne et comme telle aussi systématique que possible, c'est-à-dire une description naturelle de l'âme, mais non une science de l'âme, pas même une théorie psychologique expérimentale²⁹.

T. David Brent, dans sa thèse *Jung's Debt to Kant : The Transcendental Method and the Structure of Jung's Psychology*, expose plusieurs arguments appuyant l'idée que les théories de Jung sont davantage du ressort d'une anthropologie que d'une science empirique de même teneur que les sciences de la nature. En conclusion de son ouvrage, il affirme :

En tant que partie empirique de l'éthique, elle peut être appelée, à la suite de Kant, une anthropologie pratique, tant qu'on ne l'associe pas à ce qui est généralement appelé aujourd'hui l'anthropologie. L'anthropologie, telle qu'elle est actuellement pratiquée, commence à servir la psychologie de Jung lorsqu'elle cesse d'être simplement descriptive et commence à analyser les implications morales de son matériel pour nous³⁰.

Bien que cette thèse offre de multiples avenues à l'étude des deux auteurs, l'opération qui consiste à ranger l'approche jungienne dans le champ de l'anthropologie et de la morale induit une mise à l'écart des revendications proprement jungiennes. Nous pouvons alors lier la méthode de Jung à une théorie historique naturelle ou une anthropologie, mais non moins scientifique. En effet, Jung ne renonce pas à défendre le caractère scientifique de sa méthode et de l'histoire, comme il l'affirme dans une lettre à E.A Bennet : « Les méthodes historiques et comparatives sont scientifiques ³¹ ». Quand Jung déclare se dissocier d'une psychologie relevant de la métaphysique, il identifie bien

²⁸ Wolf Feuerhahn, « Comment la psychologie empirique est-elle née ? », *Archives de Philosophie* 1 n° 1 (2002) : 47-64, <https://doi.org/10.3917/aphi.651.0047>.

²⁹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Paris : Flammarion, 2006), 722.

³⁰ David T. Brent, « Jung's Debt to Kant: The Transcendental Method and the Structure of Jung's Psychology », (Thèse de doctorat, The University of Chicago, 1977), 181. Notre traduction.

³¹ Repéré dans Roger Brooke, *Jung and phenomenology* (New York: Routledge, 1991), 189. Notre traduction.

sa méthode comme étant empirique, expérimentale, scientifique et son objet comme étant le dynamisme de la psyché de l'individu. Peu importe le nom que nous donnons au cadre dans lequel les théories de Jung peuvent circuler, Jung considère qu'elles sont des théories scientifiques.

À la différence de ce que perçoit Kant à partir de l'impossibilité d'appréhender la conscience à travers la forme a priori de l'espace – parce qu'appartenant au sens externe, Jung quant à lui envisage fréquemment la conscience dans une dimension spatiale. À cet égard, il semble y avoir chez lui, une prise en compte de l'espace dans l'appréhension de la conscience elle-même, donnant lieu à une *géométrie de la conscience*³². Nous pouvons à ce titre en venir aux propos d'Angèle Kremer Marietti qui relève que : « la symbolisation est incorporation, matérialisation, spatialisation, temporalisation, visualisation, présentification, représentation et manifestation d'un langage spatio-temporel imperturbable, lié à toutes les expériences humaines ³³».

Au sein du processus de symbolisation, si les choses de la psyché sont appréhendées *a priori*, il serait possible de parler de symbolicité en termes scientifiques. Nous supposons, puisque la symbolisation peut occuper un espace/temps et puisque cela conduit à penser des catégories applicables aux symboles eux-mêmes, qu'il a été possible pour Jung de ranger la psychologie en lieux scientifiques. Sa théorie pourrait espérer appuyer sa scientificité à partir de la synthèse par l'imagination des processus psychiques qui se produit avec l'apport d'un certain *apriorisme* de l'espace même dans l'appréhension des choses internes. En effet, les états mentaux semblent pouvoir être appréhendés à travers l'intuition pure de l'espace, qui cadre l'intensité, l'amplitude, la force de la conscience en rapport à l'inconscient. Le fait de donner aux états mentaux, une dimension spatiale est au cœur de sa théorie des complexes, puis, des images archétypales comme nous le verrons dans les chapitres subséquents.

Dans le même ordre d'idées, nous pouvons noter qu'à travers la critique qu'il fait de la société, Jung développe également une vision de la conscience qui s'accroît en réciprocité avec un inconscient s'atrophiant. Apparaissant surtout dans son livre *Présent et avenir* (1957), son analyse de la société et sa critique de la science sont caractérisées par une représentation de la conscience occupant un espace. En parlant de l'homme moderne, il mentionne : « Autant sa conscience s'est

³² Dont la représentation peut être le mandala que Jung a investigué amplement.

³³ Angèle Kremer-Marietti, *La symbolicité* (Paris : Les presses universitaires de France, 1982), 46.

élargie et différenciée, autant sa structure morale est demeurée stationnaire et arriérée³⁴». La structure morale, comme le symbolique, est développée chez Jung comme étant le rapport de la conscience à l'inconscient. Si cette structure morale est « stationnaire et arriérée », c'est surtout par le fait que l'inconscient y occupe de moins en moins de place. Lorsqu'il écrit «il serait totalement vain de penser que c'est par la voie du commandement impératif que l'on peut amener un être à prendre conscience de ses projections³⁵», il veut signifier que ce sont précisément les projections raisonnées et conscientes qui entraînent une pression sur l'inconscient, d'où la structure morale arriérée. Pour Jung, il ne s'agit pas seulement d'analyser par le biais de la raison consciente, l'inconscient et ses projections, mais bien plutôt de comprendre que ces projections existent et ce en quoi elles sont précisément incontrôlables; ce qui offrirait de l'espace à l'inconscient.

Au cœur des systèmes politiques de son époque, Jung note qu'« il manque ce qui exprime l'homme en totalité, ce qui le promeut, le construit, le fait vibrer, le rend sensible, c'est-à-dire en bref ce qui met l'être individuel au centre de toute chose comme mesure, réalité et justification³⁶», c'est-à-dire que selon lui, l'insuffisance qu'expérimente l'homme moderne concerne une *compréhension* (et non pas une connaissance) de sa part inconsciente et instinctive. La différence entre compréhension et connaissance de l'inconscient est capitale chez Jung, car c'est la compréhension qui laisse de l'espace à l'inconscient, tandis que la connaissance, elle, lui fait pression. Il revendique donc l'espace de l'inconscient en tant qu'objet d'étude (les complexes, puis, les archétypes en sont des résultantes), mais aussi en tant que partie du sujet qui étudie (donner de la place à l'inconscient en tant qu'influençant l'analyse même des phénomènes). Jung cherche à repositionner l'attention sur cette expansion spatiale de la conscience dans le but de la tempérer et parallèlement, il s'efforce de ressaisir la dimension temporelle de la conscience, toujours afin d'atteindre une meilleure compréhension : « Aujourd'hui, la conscience a énormément progressé en largeur et en étendue, mais malheureusement uniquement dans une dimension spatiale et non temporelle ; sinon, nous devrions avoir un sens de l'histoire beaucoup plus vivant³⁷ ». L'importance accordée à la connaissance, à l'instar de la compréhension, est au cœur d'une certaine critique que Jung adresse directement à Kant. Jung affirme en effet que « Kant pouvait se permettre de traiter l'intellect de son époque avec politesse et circonscription, car il n'était pas encore capable de voler

³⁴ Carl Gustav Jung, *Présent et avenir*, trad. Dr. Roland Cohen (Paris : Éditions Buchet/Chastel, 1957), 94.

³⁵ *Ibid.*, 96.

³⁶ *Ibid.*, 40.

³⁷ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol. 9* (New York: Princeton University Press, 1968), 341. Notre traduction.

de ses propres ailes; entre-temps, l'intellect est devenu un monstre capable de s'engloutir lui-même³⁸ ». L'appréhension spatiale de la conscience, tout en étant extérieure à la possibilité scientifique selon les vues de Kant, sert d'une part, le déploiement de la théorie des complexes et des archétypes tel que nous le montrerons, d'autre part, elle sert la critique de Jung à l'égard de la science de l'époque axée sur le pouvoir de la conscience au détriment de celui de l'inconscient. Il s'agit là d'une distinction importante entre l'épistémologie jungienne et celle de Kant, c'est-à-dire la prise en compte du sens externe (l'espace) pour obtenir une compréhension des objets de la psyché; compréhension qui elle-même suppose un espace inconscient au sujet qui cherche.

Par ailleurs, le regard critique de Kant sur la psychologie comme étant impraticable concerne aussi la notion de reproductibilité des résultats qui est variable, non mathématisable. Pour sa part, Jung replace souvent l'importance de la méthode expérimentale sur le vécu proprement humain :

La psychologie expérimentale d'aujourd'hui ne commence même pas à donner un aperçu cohérent de ce qui constitue pratiquement les processus psychiques les plus importants. Ce n'est pas le but. C'est pourquoi quiconque veut connaître la psyché humaine serait mieux avisé d'abandonner la science exacte, de ranger sa robe d'érudit, de faire ses adieux à son étude et d'errer avec le cœur humain à travers le monde. Là, dans les horreurs des prisons, des asiles et des hôpitaux lunatiques, dans les pubs de banlieue miteux, dans les bordels et les maisons de jeu, dans les salons des élégants, les bourses, les réunions socialistes, les églises, les rassemblements de réveil et les sectes extatiques, par l'amour et la haine, par l'expérience de la passion sous toutes ses formes dans son propre corps, il récolterait des réserves de connaissances plus riches que ce que les manuels scolaires d'un pied d'épaisseur lui donneraient, et il saurait comment soigner les malades avec une réelle connaissance de l'âme humaine³⁹.

En cela nous pouvons déjà comprendre qu'il préconise une vision holistique de la psyché humaine, laquelle peut difficilement être engendrée par la science telle que vue par Kant. En revanche, Jung prétend toujours mettre de l'avant une méthode scientifique inaugurée par une observation minutieuse des faits⁴⁰. C'est à travers une certaine systématisation de sa méthode qu'il s'autorise

³⁸ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol. 18* (New York: Princeton University Press, 1968), The curse of intellect, repéré dans Véronique Liard, *Carl Gustav Jung « Kulturphilosoph »* (Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007), 38.

³⁹ Roger Brooke, *Jung and phenomenology* (New York: Routledge, 1991), 34. Notre traduction.

⁴⁰ Aniéla Jaffé, *Was C.G. Jung a Mystic?* (Einsiedeln: Daimon Verlag, 1989), 1.

le terme de scientifique. L'importance de l'expérimentation chez Jung est discernable dès ses débuts en tant que psychiatre aux côtés de Bleuler. Il effectue alors des tests d'association de mots en introduisant des mesures de temps, des mesures physiologiques (respiration, résistance cutanée). Ces dernières mesures permettent à Jung de comprendre que certaines associations réactivent des manifestations neurovégétatives d'affects variant selon l'individu et son historicité, manifestations à investiguer par le discours ensuite. La méthode est simple : « L'expérimentateur invite le sujet à réagir à chaque mot inducteur aussi rapidement que possible en prononçant le mot qui lui vient à l'esprit⁴¹», mais ce que nous y trouvons est plus complexe :

Dans la disposition de l'expérience où *la loi d'intérêt* ne préside aux associations que de façon très atténuée, ces attractions élisent du sein des affinités associatives, intellectuelles et sentimentales, de façon subjective et spontanée, l'*associé de fait* parmi la multitude des *associés possibles*⁴².

Il s'agit donc d'une expérimentation classique où se trouvent un stimulus et une réponse, mais le plus important pour Jung, semble-t-il, est ce moyen terme qui fait le lien entre ces deux premiers termes, c'est-à-dire : la psyché du sujet. Ces expériences à la base constituées pour comprendre les mécanismes d'association en eux-mêmes, révèlent plus précisément les fonctions de l'inconscient. Après plusieurs années d'études, Jung remarque qu'ils indiquent la présence de certains complexes inconscients révélés d'abord par la présence de réactions somatiques, par l'association elle-même, puis, par le discours auquel elles mènent. Jung explique dans *Experimental researches*, qu'il utilise la division kantienne des jugements analytiques et synthétique pour diviser ses propres observations :

Dans un jugement analytique, je ne vais pas au-delà de la conception donnée, je vais à une certaine idée qui concerne déjà la conception donnée. Si le jugement est affirmatif, je ne prédis de la conception que ce qui y a déjà été cogité ; s'il est négatif, j'exclus simplement de la conception son contraire. Mais en ce qui concerne les jugements synthétiques, je dois aller au-delà de la conception donnée, afin de cogiter en lien avec la conception donnée, quelque chose de tout à fait différent⁴³.

⁴¹ Carl Gustav Jung, *L'homme à la découverte de son âme*, trad. Dr. Roland Cohen (Paris: Albin Michel, 1987), 144.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.2* (New York: Princeton University Press, 1968),19. Notre traduction.

Dans le cadre de la théorie de la connaissance de Kant, le jugement analytique est un jugement dont le prédicat est contenu dans le concept, par exemple : « un corps est étendu⁴⁴ » et sert à clarifier les concepts. Le jugement synthétique, appelé aussi *extensif*, est un jugement dont le prédicat est extérieur au concept, par exemple : « un corps est pesant⁴⁵ ». Jung se sert, quant à lui, de ces jugements pour mieux analyser ses expérimentations en association de mots dans la mesure où cette classification peut être appliquée à la pratique de la psychologie. Jung constate que les jugements ou associations analytiques sont ceux qui relient des mots qui coexistent et n'ajoutent rien à la recherche psychologique.

Pour leur part, les jugements synthétiques font appel plus souvent à des jugements de valeur et font intervenir plus ou moins des marqueurs de référence à l'égo ou à l'expérience. Ici, il est pertinent de relever la distinction faite par Brent dans sa thèse, laquelle énonce que Kant étudie le monde comme un *data* objectif, tandis que Jung étudie le monde en vivant dans le monde⁴⁶. En ce sens, les jugements synthétiques à *posteriori* de Kant sont révélateurs de ce qui se lie, par observation dans l'expérience et non pas, en considérant le troisième terme toujours absent du discours, la personne avec son expérience exécutant les liaisons. Les jugements synthétiques chez Jung ne sont pas simplement issus de l'observation, mais plus largement de l'expérience du sujet. Puisque les associations synthétiques sont produites par intervention tout au plus partielle de l'égo, Jung dira qu'il y a analogie entre ces associations et le mode d'opération de l'individu face au monde externe. Son intérêt se pose donc principalement sur la capacité de synthèse de l'individu en tant que cette capacité est représentative de son mode de rapport au monde externe. C'est la raison pour laquelle sa méthode ou clinique psychanalytique a souvent été renommée la méthode synthétique ou constructive. Dans *The psychogenesis of mental disease*, Jung revient sur l'aspect synthétique dans son rapport avec les performances catatoniques dans le cadre de ses recherches sur les démences précoces : « Il n'y a rien d'étonnant à cela quand on sait que tout mouvement nécessite la synthèse préalable d'une masse d'idées et que c'est précisément le pouvoir de faire cette synthèse mentale qui fait défaut à ces individus ⁴⁷ ». Quand Jung parle des contenus inconscients

⁴⁴ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Paris : Flammarion, 2006), 100.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ David T. Brent, « Jung's Debt to Kant: The Transcendental Method and the Structure of Jung's Psychology » (Thèse de doctorat, The University of Chicago, 1977), 109.

⁴⁷ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol. 3* (New York: Princeton University Press, 1968), 13 n.33. Notre traduction.

présents dans les associations synthétiques, dans les rêves et leur interprétation, il cite Kant : « la compréhension n'est qu'une connaissance adéquate à nos intentions⁴⁸».

Dans son *Introduction à la logique*, Kant fait la différence entre la connaissance et la compréhension, cette dernière étant principalement relative à un objectif. Kant y affirme que dans l'absolu, nous ne pouvons rien comprendre, c'est-à-dire que nous ne pouvons être certains de rien à ce qui a trait à la reconnaissance *a priori* par la raison. Ce qui peut être compris complètement relève simplement de la connaissance scientifique. Ainsi, pour Kant, la compréhension est relative et en adéquation avec une intention. Jung souligne encore cette différence posée entre la connaissance et la compréhension pour insister sur le fait que la compréhension n'est pas du ressort de la raison seule, comme en témoigne d'ailleurs la citation du texte de Kant par Jung qui supprime la convocation kantienne initiale de la Raison au sein de la compréhension. Ainsi, chez Jung, la compréhension ne fait pas strictement appel aux concepts de la Raison pour appréhender les choses, elle se fait précisément en vue d'un but impliquant donc nécessairement l'ensemble de la psyché dans la recherche. L'intention de l'Ego, de la subjectivité est repérable à travers les jugements synthétiques et vont guider la compréhension que peut avoir l'individu à propos de lui-même. En ce sens, la recherche de l'individu sur lui-même est une compréhension, c'est-à-dire en adéquation avec une intention, cette dernière provenant de la complexité même de la psyché. C'est cette compréhension que Jung étudie et à partir de laquelle il fonde sa métapsychologie. Ainsi, si le jugement synthétique de Kant se fait à partir de l'observation, nous supposons que c'est parce qu'il s'inscrit dans la perspective d'élaborer une connaissance, tandis que le jugement synthétique de Jung se base sur la recherche de l'intention subjective qui s'établit plutôt dans le cadre d'une compréhension de l'humain. Par ailleurs, cette formule clé de Kant que Jung reprend à son compte appelle à la fois, une nécessité pour nous d'étudier l'approche phénoménologique que Jung semble intégrer à sa démarche et l'aspect intentionnel de la psyché que nous aborderons plus loin dans ce chapitre.

⁴⁸ Citation originale de Kant dans Emmanuel Kant, *Introduction to Logic* (Californie : Longmans, Green & Company, 1885), 55. Notre traduction. : « Comprendre une chose (*comprehendere*), c'est la reconnaître par la raison, ou a priori, dans une mesure adéquate à notre objectif. Car notre compréhension n'est que relative, c'est-à-dire adaptée à un certain objectif, nous ne pouvons absolument rien comprendre. Rien ne peut être plus complètement compris que ce que le mathématicien démontre, par exemple, que toutes les lignes d'un cercle sont proportionnelles. », repérée dans Carl Gustav Jung, *L'homme à la découverte de son âme*, trad. Dr. Roland Cohen (Paris : Albin Michel, 1987), 204.

Après tout, les associations de mots peuvent offrir une certaine direction à adopter pour les sujets impliqués dans la recherche (soit l'analyste et l'analysé), mais il n'y a pas comme tel de résultat reproductible à proprement parler, si ce n'est le processus global et les réactions générales dévoilant une route particulière (et non reproductible dans sa particularité) à explorer. Actuellement, c'est l'observation des réactions somatiques que les scientifiques contemporains retiennent de la méthode de Bleuler et Jung, afin de fonder l'évaluation psychiatrique, mais les soins n'en font plus un usage discursif. Pour Jung, la qualité de cette investigation réside toutefois dans l'implication pratique du symbolique, tout autant que dans l'observation des réactions corporels ou langagières, c'est-à-dire qu'elle sert l'évaluation, et surtout elle met en lumière ce qui doit être exploré. En clinique, il est, pour Jung, plus adéquat de parler d'une expérience partagée, plutôt que d'un objet précis investigué, puisque celui-ci ne préexiste pas à l'expérience. Il ne s'agit plus tant de saisir l'objet, mais d'expérimenter la recherche d'un objet toujours absent de toute façon.

Jung croit pertinent de relever dans les *Racines de la conscience*, qu'à partir de Kant, « on ne dit plus : a-t-on vu, entendu, touché, mais que l'on dit : qui a vu, entendu ou touché⁴⁹ ». Jung pense que la théorie de Kant est elle-même influencée par la personnalité de Kant. Il en va de même à ses yeux de sa propre théorie analytique comprise en lien avec son individualité :

Je considère que ma contribution à la psychologie est ma confession subjective. C'est ma psychologie personnelle, ce sont mes préjugés qui entraînent que je vois les faits psychologiques comme je le fais. Mais j'attends de Freud et d'Adler qu'ils fassent de même et qu'ils avouent que leurs idées sont leur point de vue subjectif. Dans la mesure où nous admettons nos préjugés personnels, nous contribuons réellement à une psychologie objective⁵⁰.

Jung défend donc une sorte de subjectivisme absolu qui se rejoue au cœur même de ses propres théories. Il entend co-construire une psychologie objective de la même manière qu'il semble fonder sa métapsychologie, c'est-à-dire par intersubjectivité, notant les universaux qui pourraient conjuguer ces subjectivités.

⁴⁹ André Nataf, *Jung* (Paris : MA éditions, 1985), 109.

⁵⁰ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.18* (New York: Princeton University Press, 1968), 125. Notre traduction.

L'attitude scientifique et la croyance

Dans *the Wounded Jung*, Robert C. Smith met en parallèle le vécu et les difficultés de Jung en rapport avec ses méthodes et théories en psychologie. Son père Johann Paul Jung était un pasteur dont l'émancipation, selon Carl Gustav Jung, avait été gravement entravée précisément par le dogmatisme de la religion. Jung considère l'institutionnalisme chrétien comme responsable d'une impossibilité d'exploration des doutes et questionnements personnels, entraînant ainsi une perte d'espoir dont ont découlés de multiples moments dépressifs chez son père⁵¹. Il en résulte une profonde ambivalence de Jung face au christianisme, puis une critique de tout dogmatisme : « Je ne peux qu'espérer et souhaiter que personne ne devienne jungien. Je ne défends aucune doctrine, mais je décris des faits et j'expose certains points de vue qui méritent d'être discutés ⁵² ». Il est donc à la fois critique face à la science et face à la religion : « En science, il m'a manqué le facteur du sens, et en religion, celui de l'empirisme ⁵³ » et propose de partager un discours sur les faits de la psyché exempt de tout dogmatisme. Il va donc tenter de faire intervenir le sens (*meaning*) et l'observation à travers sa méthodologie. Sur la façon d'entrevoir la religion de façon empiriste, Jung affirme :

Si nous n'avons pas les moyens de connaître Dieu, nous avons néanmoins la possibilité d'observer ce que la psyché dit de Dieu. Cela ne fait pas de nous des gnostiques, mais des empiristes. Ce que la psychologie peut prouver, c'est que les gens croient réellement en Dieu, mais pas que ces croyances sont vraies ou fausses au sens philosophique ou religieux⁵⁴.

Jung cherche à développer un savoir sur cette foi en Dieu basée sur l'expérience et non un savoir sur Dieu basé sur la foi. Il veut de la sorte édifier une science de la psychologie sans se restreindre au matérialisme partagé par les psychiatres de l'époque. Il affirme en ce sens : « J'étais plus certain que jamais qu'il manquait à ces deux domaines : critique de la connaissance aussi bien qu'expérience⁵⁵ ». En ce sens, Jung se retrouve chez Kant pour qui cette critique de la connaissance entraîne qu'elle ne soit rendue légitime qu'à partir de l'expérience. Jung examine, pour sa part, les

⁵¹ Robert C. Smith, *The wounded Jung* (Evanston: Northwestern University Press, R., 1996), 39.

⁵² Edmund, D. Cohen, *C.G Jung and the scientific attitude* (New York: Philosophical Library, 1975), 138. Notre traduction.

⁵³ Aniéla Jaffé, *C. G Jung, Memories, Dreams, Reflections* (New York: Vintage Book, 1973), 72. Notre traduction.

⁵⁴ Marilyn Nagy, *Philosophical Issues in the Psychology of C. G. Jung* (New York: State University of New York Press, 1991), 32-33. Notre traduction.

⁵⁵ Carl Gustav Jung, *Ma vie* (New York : Les Éditions du Panthéon, 1963), 117.

expériences religieuses et non-matérielles et il entend montrer qu'une connaissance est possible à travers ses expérimentations. L'énoncé central de Kant qui caractérise son approche : « L'intuition sans concept est aveugle, le concept sans intuition est vide⁵⁶ » peut trouver un certain écho à travers la pensée jungienne. Cette transcendantalité de l'entendement jusqu'aux sens est ce qui permet de fonder la connaissance chez Kant et ce qui permet de limiter la connaissance par rapport à la pensée et à la croyance. L'idéalisme transcendantal kantien accueille, dès lors, un réalisme empirique dont Jung veut assurément se munir en appelant constamment aux expérimentations, expériences et intuitions sensibles.

En outre, l'une des problématiques du corpus jungien se trouve précisément dans la difficile mobilisation qu'il fait des concepts purs de l'entendement. Puisqu'il est non enclin à construire un système dogmatique, il nous apparaît qu'il met de côté une logique plus précise qui aurait pu permettre de fonder plus solidement ses théories. Étant donné que les liens qu'il offre à l'explication de ses concepts sont non-explicites, il est difficile de ranger les théories jungiennes du côté d'une connaissance scientifique en termes kantien. Nous supposons que Jung se définit comme étant scientifique pour élargir le champ de la connaissance à celui de la compréhension, dans le but de revendiquer une connaissance qui ne se ferait pas exclusivement par le biais de la logique et de la conscience. En lien avec son objectif d'intégrer un *sens* à la science qu'il met de l'avant, il met en lumière un aspect téléologique, non pas directement dans le cadre d'une dialectique transcendantale (pas seulement spéculatif), mais au sein même de l'expérience humaine et de sa compréhension. Jung tente d'étudier la démonstration du but dans la nature, par les calculs de probabilité de von Hartmann⁵⁷, mais ne pourra jamais trouver les preuves inductives justificatrices d'une telle possibilité. Cependant, à partir de ses expériences, le psychiatre pose qu'il faut considérer la possibilité que la conscience évolue également de façon téléologique⁵⁸. En somme, il s'agira plutôt encore de lier l'aspect téléologique, qui se phénoménalise habituellement dans la pensée religieuse, à l'aspect expérientiel de la science, surtout à travers l'élaboration de son concept d'individuation :

La psychologie de l'individuation de Jung doit être considérée non seulement sur le plan pratique comme une théorie du processus psychique, mais aussi dans son contexte historique comme une sorte de

⁵⁶ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Paris: Flammarion, 2006), 144.

⁵⁷ Carl Gustav Jung, *Psychologie et philosophie, conférences Zofingia* (Paris: Albin Michel, 2004), 46.

⁵⁸ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.4* (New York: Princeton University Press, 1968), 292.

tentative de résolution du dilemme entre science et religion qui a constitué la question majeure pour les intellectuels du tournant du siècle⁵⁹.

Dès lors, il sera pertinent de comprendre plus loin dans ce travail, le processus d'individuation sous cette dualité épistémologique entre science et religion.

Causalité et téléologie

L'un des principaux éléments entraînant l'éloignement de Jung à l'égard de Freud se trouve précisément dans la considération exclusive de l'aspect causal de l'inconscient chez Freud. Il semble que Jung n'ait jamais utilisé la méthode libidinale de Freud, strictement du moins. Pour Freud, la fructification possible à partir des éléments révélés par l'énergie psychique (notamment au sein des rêves) se trouve dans l'élucidation consciente de leur aspect causal. Quant à Jung, la recherche téléologique de tels éléments est tout aussi, sinon plus importante dans le processus analytique : « La causalité n'est qu'un principe et la psychologie ne peut essentiellement pas être épuisée par la seule méthode causale, car l'esprit vit aussi par des buts ⁶⁰ ». La méthode prospective de Jung au contraire de celle de Freud questionne le but des phénomènes psychiques. Pour Jung, la psychologie fonctionne comme l'histoire, c'est-à-dire que le passé et le futur sont plus ou moins connus à travers le présent :

Il y a certaines combinaisons subliminales très fines de l'avenir qui se produisent dans la mesure où l'avenir est conditionné par notre propre psychologie. Mais les combinaisons psychologiques ne sont pas l'objet d'une analyse, elles seraient bien plus l'objet d'une synthèse psychologique infiniment raffinée, qui tente de suivre le courant naturel de la libido. Nous ne pouvons pas le faire, mais cela pourrait se produire dans l'inconscient, et il semble que de temps en temps, dans certains cas, des fragments significatifs de ce processus apparaissent, au moins dans les rêves⁶¹.

Jung ne nie donc pas qu'il y ait des ressorts causaux aux rêves, c'est-à-dire une continuité face à l'historicité antérieure, mais il considère qu'il y a également une continuité prospective. Jung tient

⁵⁹ Marilyn Nagy, *Philosophical Issues in the Psychology of C. G. Jung* (New York: State University of New York Press, 1991), 236. Notre traduction.

⁶⁰ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol. 7* (New York: Princeton University Press, 1968), IX. Notre traduction.

⁶¹ Marilyn Nagy, *Philosophical Issues in the Psychology of C. G. Jung* (New York: State University of New York Press, 1991), 270, n.9. Notre traduction.

parfois à préciser que l'aspect téléologique dont il parle ne concerne pas un but anticipé, *a priori*, ni issu de la sphère de la moralité normative :

Il faut se rappeler que les données psychologiques nécessitent un double point de vue, celui de la causalité et celui de la finalité. J'utilise le mot finalité intentionnellement, afin d'éviter toute confusion avec le concept de téléologie. Par finalité, j'entends simplement la recherche psychologique immanente d'un but. Au lieu de la recherche d'un but, on pourrait aussi dire le sens du but⁶².

En ce sens, Jung tient, au début de sa carrière, à parler de finalité, plutôt que de téléologie, pour éviter la confusion qui pourrait résulter de la conception commune téléologique. Pour Jung, s'il semble y avoir une direction aux phénomènes de la psyché, il n'apparaît pas qu'elle soit prédéterminée; elle doit être trouvée, retrouvée, signifiante pour chaque individualité : « Ce sens ne vit que lorsque nous le vivons en nous-mêmes et à travers nous ⁶³». À la fin de sa carrière, il devient de plus en plus convaincu de l'aspect téléologique de la psyché humaine, alors qu'il affirme que : « La vie est *téléologie* par excellence ⁶⁴», ou encore : « Nous appelons l'inconscient "rien", et pourtant il est une réalité *in potentia*. [...] Nous devons donc toujours compter sur la présence de choses non encore découvertes⁶⁵».

C'est à travers l'archétype du Soi et le processus d'individuation que le rapport du conscient et de l'inconscient est montré sous un angle le plus proprement téléologique. Nous aborderons plus en détail les archétypes et l'individuation dans les chapitres subséquents puisqu'il convient pour le moment de montrer en quoi l'épistémologie jungienne dans son rapport à la finalité peut être issue, entre autres, de la pensée kantienne. Comme le démontre la *Critique de la raison pure*, le principe de finalité ne concorde pas avec l'élaboration d'un système de la nature. Cette première critique montre comment l'entendement accueille les objets selon ses propres *a priori* à travers un système nécessaire, notamment de causalité. C'est seulement dans la *Dialectique de la Raison pure* que le principe téléologique intervient, mais il ne donne pas lieu à des connaissances, il permet au mieux une régulation de l'être. Dans la préface de la deuxième édition des *Collected Works*, la 3^e antinomie kantienne est rappelée afin de montrer l'inhérente contradiction qui existe à faire intervenir la causalité et la finalité dans une vision objective et qui mènerait vers des connaissances

⁶² Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol. 8* (New York: Princeton University Press, 1968), 241. Notre traduction.

⁶³ Carl Gustav Jung, *Psychologie et philosophie, conférences Zofingia* (Paris: Albin Michel, 2004), 111.

⁶⁴ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.8* (New York: Princeton University Press, 1968), 406. Notre traduction.

⁶⁵ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.9* (New York: Princeton University Press, 1968), 279. Notre traduction.

sur le monde naturel. Il est possible chez Jung d'entrevoir ces modes en tant que principes subjectifs de régulation :

Je considère évidemment que ces deux points de vue sont nécessaires, le causal comme le final, mais je voudrais en même temps souligner que depuis l'époque de Kant, nous avons pris conscience que les deux points de vue ne sont pas antagonistes s'ils sont considérés comme des principes régulateurs de la pensée et non comme des principes constitutifs du processus de la nature elle-même⁶⁶.

Ainsi, ce que la raison pure face à elle-même permet d'atteindre, ce n'est pas un savoir scientifique, mais un savoir pratique qui fera l'objet de la *Critique de la raison pratique*. Le projet de cette deuxième critique est de cerner le fait de la volonté d'autonomie de la raison, puis, de trouver avec elle, sa loi morale inconditionnée. Entre ces deux modes d'être de la raison (pure et pratique), entre nature et liberté, se trouve un vide que la *Critique de la faculté de juger* viendra apaiser. Le même vide, qui chez Jung s'apaise dans l'étude de la psychologie : « Là [dans l'étude de la psychologie] était enfin le lieu où la rencontre brutale de la nature et de l'esprit devenait un véritable événement⁶⁷ ».

Il nous semble pertinent de mobiliser les écrits de cette troisième critique, pour faire le pont entre les deux premières qui peuvent mettre en lumière deux aspects importants de la psychologie (nature et liberté), mais aussi parce que cette critique élabore plusieurs vues sur le jugement réflexif qui peuvent être directement mises en lien avec la pensée jungienne. Si le jugement déterminant (deux premières critiques) est celui d'un universel issu de l'entendement qui impose sa loi au particulier, le jugement réflexif est plutôt celui d'un particulier qui fournit à l'esprit des idées générales et lui donne à penser. La deuxième partie de la troisième critique nous intéressera particulièrement puisqu'elle présente les jugements téléologiques. Ces derniers dans leur interprétation spéculative posent que l'organisation complexe de la nature s'effectue en vertu d'une fin, d'un tout. Ce principe n'est pas constitutif, mais régulateur en ce qu'il peut guider la recherche, sans être l'objet de la démonstration. Le jugement téléologique dans son interprétation morale peut être compris à la lumière de la finalité externe et interne. La finalité externe, c'est celle que l'être perçoit en vertu de l'utilité d'une chose pour une autre; elle est donc relative et contingente à celui qui perçoit. La finalité interne, c'est l'organisation interne d'une chose, dont les parties sont telles

⁶⁶ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.4* (New York: Princeton University Press, 1968), 296. Notre traduction.

⁶⁷ Véronique Liard, *Carl Gustav Jung «Kulturphilosoph»* (Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007), 15.

qu'elles permettent à la chose de persister dans l'existence; c'est en quelque sorte l'image sensible de la liberté présente dans l'être. Les jugements téléologiques ne peuvent être tirées ni *a posteriori* à partir de l'expérience, ni *a priori* à partir des idées de l'entendement. Ces jugements trouvent leur place plutôt dans un entre-deux qui entraîne l'être à appréhender la nature, tel qu'il s'appréhende lui-même, c'est-à-dire par analogie de notre mode intrinsèque de se percevoir comme ayant une causalité finale (morale). En ce sens, nous pouvons affirmer qu'il ne s'agit pas d'un mode de connaissance objectif encore ici, mais d'une conception régulatrice de la nature à valeur subjective qui permet la réflexion en vue de diriger la recherche sans pour autant accueillir de nouvelles connaissances. De cette façon, nature et liberté sont réunies à travers ce jugement réflexif téléologique et s'il peut donner à réfléchir notamment dans le domaine de l'histoire, nous considérons ici ce qu'il donne à penser dans le domaine de la psychologie.

La finalité telle que Jung l'entrevoit peut, elle aussi, avoir plusieurs interprétations et l'aspect régulateur est présenté dans ses écrits. Les interprétations spéculatives et morales du jugement téléologique kantien réapparaissent dans les théories jungiennes, principalement, dans son étude des rêves. En effet, Jung met de l'avant dans sa recherche clinique, le *ce en vue de quoi* le rêve a pu être rêvé. Dès lors, commence une élucidation de l'utilité du rêve pour le rêveur non loin de la finalité externe relative kantienne, qui, par ailleurs, n'autorise aucun jugement téléologique absolu. Cette finalité parle de l'esprit dans sa subjectivité, qui change et dont le but change. Cette pensée chez Jung s'appuie sur l'idée que la psyché (conscient et inconscient) est organisée de telle sorte qu'elle permet au sujet de subsister. Son organisation interne est régie par quelque chose qui anime les êtres vivants naturels; elle n'est donc pas hasardeuse et Jung suppose que les éléments, qui apparaissent en rêve (les éléments inconscients) en se révélant, viennent compléter, bien que toujours partiellement, l'arrangement psychologique. Et même si l'aspect téléologique dans son interprétation spéculative est présente chez Jung, c'est-à-dire à travers l'idée que les contenus inconscients révélés y sont *pour* quelque chose, la fin n'est jamais eschatologique; elle se trouve dans le sens et non dans l'objectif. Par ailleurs, ce qui chez Kant est clair, en ce qui a trait au rapport entre le jugement téléologique et la connaissance, l'est beaucoup moins chez Jung. En outre, puisqu'il s'agit de poser un regard sur un objet, mais que cet objet est celui qui le regarde, il serait possible d'avancer que la mobilisation téléologique de Jung soit dans l'entre-deux, c'est-à-dire entre le jugement téléologique (qui se rapporte aux objets du monde, quand ils sont appréhendés de façon spéculative ou morale) et esthétique (qui se rapporte au sujet lui-même, son

sentiment subjectif de s'éprouver soi-même). Cet entre-deux pourrait être sous-jacent au processus d'individuation que nous aborderons au troisième chapitre du présent travail.

Les jugements réflexifs (esthétique et téléologique) ont cours lorsqu'il n'y a aucun concept de l'entendement qui puisse être réconcilié avec l'intuition, lorsqu'il y a un excès de l'expérience qui ne peut être appréhendé de façon conceptuelle, mais qui donne à penser. La théorie du symbolisme présentée dans la troisième *Critique* de Kant se fonde sur cette tentative de capter l'intuition par la raison, plutôt que par l'entendement. Angèle Kremer Mariatti dans son ouvrage *La symbolicité* offre un commentaire intéressant à l'égard des processus de symbolisation. Au sein de la philosophie transcendantale de Kant, elle note deux mouvements reliés à la symbolicité. Le premier est celui de détermination de la nature d'après lequel se constitue le scientifique et la régularité causale. Cette première symbolisation du Réel inconnu (nouménal) « commence dans l'imaginaire soupçonnable, mais non perceptible, pour aboutir par la voie du schématisme au *Symbolique* irréfutable, légalisant les jugements synthétiques *a priori*⁶⁸ ». Par les formes pures de l'intuition issues de l'imaginaire latent, le Réel en soi peut être appréhendé, donnant à la fois la *réalité empirique* du Réel pour nous, et l'*idéalité transcendantale* dans le symbolique (issu des schèmes de l'imagination et de l'entendement régulés par la raison) actualisant la légalité de la pensée scientifique⁶⁹. Le deuxième processus est quant à lui : « le mouvement inverse d'une symbolisation dont le processus est celui de la liberté, partant du symbolique de la loi inconditionnelle pour passer par le focus imaginaire de l'idée créant l'*ens imaginarium* de la sensibilité aboutissant au Réel empirique⁷⁰ ». En ce deuxième processus, nous trouvons le sens qui : « ouvre à l'être-passé, à l'être et au n'être-pas-encore, et qui fait être l'être-dans-le-temps, mais encore qui juge et condamne⁷¹ », c'est-à-dire qui révèle le temps subjectif comme condition de la sensibilité et qui, symbolisant à partir de la liberté, est à l'extérieur du temps causal. La pensée jungienne semble également introduire cette capacité subjective de liaison des représentations qui rend possible le jugement réflexif, esthétique et téléologique. Si nous pouvons soupçonner que la constitution des symboles ou archétypes se fonde à partir de ces deux mouvements de symbolisation (nous l'aborderons plus en détail dans les prochains chapitres), il

⁶⁸ Angèle K. Marietti, *La symbolicité* (Paris : Les presses universitaires de France, 1982), 71.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Angèle K. Marietti, « Kant, les sciences et l'épistémologie », *communication présentée au colloque Kant et la modernité, Paris, mars 2004*, <http://www.dogma.lu/txt/AKMKantSciences.htm>.

⁷¹ Angèle K. Marietti, *La symbolicité* (Paris : Les presses universitaires de France, 1982), 91

est cependant inexact de penser que pour Jung, cela se ferait seulement par la raison comme chez Kant. Il serait de même irrecevable de considérer que, pour le psychiatre suisse, ces processus appartiendraient au domaine de la science telle que Kant la décrit.

Subjectivisme

Puisque Jung entend fonder une science à partir de ce qui se présente comme étant subjectif et qui d'autant plus, est étudié par une certaine subjectivité, il convient d'éclaircir la manière par laquelle Jung entend faire de la science, tout en mettant en lumière ses fondements kantien. La *troisième thèse avancée* dans l'article : *Kant's View of the Mind and Consciousness of Self* présente un grand intérêt pour le compte de notre propos. En effet, les auteurs exposent la perspective kantienne, suivant laquelle nous ne pouvons jamais nous connaître tel que nous sommes⁷², ni « en faisant des actes d'aperception, ni [à travers] la conscience empirique de soi en tant qu'objet de représentations particulières⁷³ ». Pourtant, la connaissance de notre identité se ferait tout de même à travers une notion de sens intérieur qui : « représente à la conscience même, notre propre soi seulement comme nous nous apparaissions à nous-mêmes, pas comme nous sommes en nous-mêmes. Car nous ne nous intuitionnons que comme nous sommes intérieurement affectés [par nous-mêmes]⁷⁴ ». Nous nous connaissons donc à travers nos représentations de nous-mêmes (comme pour les objets extérieurs) et non à travers les états de la conscience de soi. Bien que le sujet ait conscience de façon immédiate de ses pensées, de ses sentiments et de ses sensations, pour Kant, il ne dérive pas pour autant que nous pouvons connaître le sujet en tant que substrat des pensées. Pour Jung :

La vérité psychologique n'exclut nullement la vérité métaphysique, même si la psychologie, en tant que science, doit se tenir à l'écart de toute affirmation métaphysique. Son sujet est la psyché et son contenu. Tous deux sont des réalités, car ils fonctionnent. Bien que nous ne possédions pas de physique de l'âme, et que nous ne soyons même pas capables de l'observer et de la juger à partir d'un point d'Archimède extérieur à nous-mêmes, et que nous ne puissions donc rien savoir d'objectif à ce sujet puisque toute connaissance de la psyché est elle-

⁷² Andrew Brook et Julian Wuerth. «View of the Mind and Consciousness of Self », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Édition de l'hiver 2020), <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/kant-mind/>.
Notre traduction.

⁷³ *Ibid.* Notre traduction.

⁷⁴ *Ibid.* Notre traduction.

même psychique, malgré tout cela, l'âme est la seule à expérimenter la vie et l'existence. Elle est, en fait, la seule expérience immédiate que nous pouvons avoir et la condition sine qua non de la réalité subjective du monde⁷⁵.

Puisque l'être s'appréhende à partir de sa subjectivité, il en découle donc que nous ne pouvons pas connaître le substrat de l'esprit dans sa matérialité. Marilyn Nagy dans *Philosophical Issues in Jung Psychology* tente de systématiser l'épistémologie jungienne en mettant de l'avant son aspect subjectif⁷⁶. Cinq arguments principaux ressortent de cette étude et ils ne sont pas sans faire écho aux pensées kantienne. Le premier argument est tributaire d'une conception jungienne de la personnalité qui oppose l'extraversion à l'introversion. Ce premier argument ne parle pas de la psyché, mais d'une attitude à son égard et en ce sens, est simplement une contingence résultant de la possibilité que les choses internes existent. Le deuxième argument de Nagy présente le fait que l'incertitude doit s'éprouver autant sur les choses internes que sur les choses externes. Cela reflète bien la thèse de l'idéalité transcendantale de Kant, c'est-à-dire que les choses externes tout comme les choses internes sont perçues comme phénomènes et qu'en dehors de leur phénoménalité, en dehors des conditions de possibilité spatio-temporelle, ils ne sont ni en soi composés, ni étendus. Or, pour Jung, les objets des intuitions internes ont le même droit que les choses externes à être réels; cela constitue le troisième argument relevé par Nagy. Si les objets internes et externes sont incertains, Jung conçoit que nous pouvons tout de même être certains de la réalité de l'expérience psychique, ce par quoi tout passe. Kant partage en quelque sorte ce point de vue parce que le corporel n'est entraîné que par les conditions de possibilité offertes par le temps et l'espace en tant qu'intuitions pures. Si nous supprimons ces conditions, le monde corporel n'est plus accessible. Dès lors, les conditions pour que le matérialisme nous soit assimilable découle chez Jung de la conscience et de sa capacité à recevoir les choses et chez Kant, des catégories a priori. En ce sens, Nagy expose l'opposition entre les théories d'Ernst Haeckel et d'Erich Adickes, pour montrer que Jung rejoint plutôt celle d'Adicke. Selon ce dernier, la matière dépend de l'esprit, ce n'est donc pas la matière qui créerait l'esprit, mais plutôt l'inverse. Adickes fait une interprétation sceptique, subjective de l'épistémologie kantienne qui sert surtout à se défendre d'une réduction matérialiste et en cela résonne bien chez Jung qui révoque le fait que l'esprit soit un simple épiphénomène de

⁷⁵ Marilyn Nagy, *Philosophical Issues in the Psychology of C. G. Jung*. (New York: State University of New York Press, 1991), 29. Notre traduction.

⁷⁶ *Ibid.*, 32-33. Notre traduction.

la matière⁷⁷. Jung dira finalement que *connaître* se fait à travers un processus subjectif, que nous qualifions d'objectif simplement pour le différencier d'une autre sorte de compréhension. *Connaître* reste au fond quelque chose qui appartient à l'humain, ce geste reste toujours fondamentalement subjectif⁷⁸.

Nous nous demanderons dès lors si Jung en vient à substantialiser l'âme, couronnement du cheminement cartésien, ou s'il continue de penser avec Kant que la chose pensante et son corps est : «le même être qui, sous un certain rapport, est dit corporel serait en même temps, sous un autre rapport, un être pensant, dont les pensées ne peuvent certes être intuitionnées dans le phénomène, mais dont en tout cas les signes de ses pensées peuvent l'être⁷⁹». Il faut se demander si les postulats jungiens parlent de la nature immatérielle comme appartenant à l'essence de la chose pensante au contraire de la nature matérielle appartenant à l'essence des choses externes ou si, comme Kant, la nature immatérielle et matérielle n'est pas plutôt entraînée par suite de la réception spatio-temporelle ou non des choses par notre entendement. Ce questionnement est relatif au *mind-body problem* qui ne cesse de resurgir dans la tradition de la psychologie. Jung parvient à une compréhension originale de cette énigme surtout à travers son concept hypothétique de synchronicité. Jung reconnaît que les preuves raisonnables sont difficiles ou impossibles à trouver concernant la synchronicité⁸⁰ entraînant de ce fait, le classement de la théorie dans le champ pseudo-scientifique. Pourtant, cette théorie nous permet de repérer la position de Jung quant au rapport *corps-esprit* :

Nous devons ensuite nous demander si la relation entre l'âme et le corps peut être considérée sous cet angle, c'est-à-dire si la coordination des processus psychiques et physiques dans un organisme vivant peut être comprise comme un phénomène synchronique plutôt que comme une relation de cause à effet⁸¹.

Le corps en soi et l'inconscient en soi sont pour Jung des réalités *synchronistiques*, hors causalité, hors temps et espace, nous pouvons les connaître qu'en tant que phénomènes lorsque nous en avons conscience. Nous pouvons connaître le corps et l'inconscient seulement dans ce qu'ils sont dans

⁷⁷ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.9* (New York: Princeton University Press, 1968), 54.

⁷⁸ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.3* (New York: Princeton University Press, 1968), 181.

⁷⁹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Paris : Flammarion, 2006), 371.

⁸⁰ Jean Désy, « Le nœud sacré. Essai sur la synchronicité », *Laval théologique et philosophique* 52, n° 1(1996) : 182, <https://doi.org/10.7202/400978ar>.

⁸¹ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.8* (New York: Princeton University Press, 1968), 505. Notre traduction.

leur phénoménalité : « l'homme lui-même est en partie empirique et en partie transcendantal : il est lui-même [...] une pierre, non-pierre⁸² ». En ce sens, il rejoint Kant sur les deux aspects qui se rejoignent dans la psyché, mais Jung semble toutefois ne pas être prudent à propos de l'essence des choses, c'est-à-dire qu'il postule la matérialité comme appartenant aux choses et non comme perçu par notre entendement, corrélative de notre expérience empirique. Dans ces lettres à Wolfgang Pauli, Jung lui écrit que la psyché participe à la fois de l'esprit et de la matière.

La nature de la psyché est concernée par les deux conceptions hypothétiques suivantes : l'esprit et la matière, et, comme elles, la psyché reste non-vérifiable. Le but de cette remarque est d'indiquer que chaque fois que quelque chose de matériel existe, la psyché est également partiellement impliquée⁸³.

Jung ne mentionne pas clairement, comme Kant, que la matière n'est pas l'essence en soi de quelque chose et qu'elle dérive principalement de notre façon d'appréhender les choses, mais il semble partager avec lui l'idée que quelque chose participe à l'appréhension du monde matériel (en l'occurrence, pour le psychiatre : la psyché). En somme, Jung comprend que les réalités matérielle et psychique sont imbriquées, mais celui-ci pourrait vite s'éloigner de la vision de Kant, s'il présuppose aux choses en elles-mêmes, une essence. Il sera dès lors pertinent de situer en quoi les éléments théoriques reflètent ou non ces imprudences quant aux postulats sur les choses en elles-mêmes. Mais puisque ces questions ne relèvent plus de l'épistémologie, mais des éléments proprement théoriques jungiens (des archétypes notamment), ils seront reportés aux prochains chapitres. Notons pour le moment que Jung revendique la subjectivité de nos connaissances et que, de là, il postule cette chose pensante, comme nous pouvons postuler la réalité des choses externes sans que sur leur essence, rien ne soit encore dit. Jung n'appartient pas au mouvement sceptique, lequel est entériné par certains des successeurs de Kant, il assoit plutôt sa recherche sur la phénoménalité des processus psychiques.

⁸² En parlant de la théorie de Jung : Jean Désy, « Le nœud sacré. Essai sur la synchronicité », *Laval théologique et philosophique* 52, n°1 (1996) : 188, <https://doi.org/10.7202/400978ar>.

⁸³ Carl Gustav Jung, *Atom and Archetype, The Pauli/Jung Letters 1932-1958* (New York: Princeton University Press, 2014), 112.

Phénoménologie

Dans l'article *Kant's View of the Mind and Consciousness of Self*, les auteurs nous rappellent qu'il existe deux types de conscience de soi⁸⁴ : la première se référant au sens interne, au sens des états vécus par cette conscience; la deuxième se rapportant au sens externe, à ses états reçus par l'acte de l'aperception. En définitive,

quelles que soient les origines de nos représentations, qu'elles soient dues à l'influence des choses extérieures ou qu'elles soient produites par des causes intérieures, qu'elles surgissent a priori ou qu'elles aient une origine empirique, elles doivent toutes, comme modifications de l'esprit, appartenir au sens intérieur⁸⁵.

Même si l'humain se donne à lui-même, à l'extérieur des intuitions sensibles en tant qu'aperception (pensée), il ne peut se connaître que comme phénomène. Nous ne nous connaissons pas tels que nous sommes en substance, mais comme nos représentations de nous peuvent s'apparenter aux représentations de nous. Les phénomènes humains ou de la psyché accueillis dans le sens interne, sont rendus possibles à partir de l'intuition pure de la temporalité. La psychologie empirique doit donc s'occuper de ces phénomènes qui ne concernent pas la substance du moi, mais ses expériences pratiques en tant qu'il est le moi :

La proposition : *je pense*, en tant qu'elle équivaut à : *j'existe pensant*, n'est pas une simple fonction logique, mais détermine le sujet (lequel est dès lors, en même temps, objet) relativement à l'existence, et elle ne peut intervenir sans le sens interne dont l'intuition ne fournit jamais l'objet comme chose en soi, mais seulement comme phénomène. Dans cette proposition, ce n'est donc plus simplement la spontanéité de la pensée, mais aussi la réceptivité de l'intuition, c'est-à-dire la pensée de moi-même qui se trouve appliquée à l'intuition empirique du même sujet⁸⁶.

Il est nécessaire de comprendre chez Kant la distinction entre le sujet entendu dans l'angle de sa phénoménalité et le sujet compris comme chose en soi. Le sujet en tant que phénomène est défini par la succession de ses pensées dans le sens interne, c'est-à-dire dans le temps : « Le temps n'est

⁸⁴ Andrew Brook et Julian Wuerth. «View of the Mind and Consciousness of Self », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Édition de l'hiver 2020), <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/kant-mind/>.
Notre traduction.

⁸⁵ *Ibid.* Notre traduction.

⁸⁶ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Paris : Flammarion, 2006), 415.

autre chose que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur (...). Il détermine le rapport des représentations dans notre état interne⁸⁷». Le sens interne lui ne peut être rendu compréhensible qu'à travers l'influence synthétique de l'entendement, dans la synthèse figurée (acte transcendantale de l'imagination). La différence entre l'apparence et le phénomène repose sur l'absence ou la présence du cadre spatio-temporel, puis, la concordance aux lois empiriques. Selon Kant, nous ne pouvons prétendre à la vérité (au réel en soi) lorsque nous parlons du phénomène et si nous le faisons, il s'agit d'une illusion du domaine de l'apparence. Cela posé, concentrons-nous maintenant à établir ce en quoi les théories jungiennes peuvent être considérées comme appartenant au domaine de la phénoménologie par opposition au domaine de l'*en-soi* :

Bien qu'on m'ait souvent qualifié de philosophe, je suis un empiriste et en tant que tel, je m'en tiens à la position phénoménologique. [...] Je crois effectivement que l'expérience n'est aucunement possible sans une pensée qui la reflète, parce que l'expérience est un processus d'assimilation sans lequel aucune compréhension n'est possible⁸⁸.

Plusieurs post-jungiens travaillent à partir de cette position phénoménologique en s'appliquant à la respecter avec plus de précision que ce que Jung lui-même a pu faire. Dans le livre *Jung and phenomenology*, Roger Brooke cherche à réconcilier la phénoménologie et la psychologie analytique, tout d'abord en visitant ce qui, à partir de Jung, peut être vu comme s'apparentant aux théories phénoménologiques, notamment celles élaborées par Husserl, Heidegger, et Merleau-Ponty. Puis, l'auteur opère une transformation des thèmes centraux de Jung, à partir des idées des phénoménologues existentiels; par exemple, apparenter le *Soi* jungien au *Dasein*. Dans le cadre du présent travail, nous nous limiterons à relever ce qui est pertinent pour notre étude, autrement dit, à cerner ce qui effectivement chez Jung peut donner à postuler qu'il travaille à partir d'une position phénoménologique critique à teneur kantienne.

Tout d'abord, il est crucial de contextualiser les déclarations jungiennes dans le souci qu'elle témoignent de s'émanciper à la fois des spéculations métaphysiques puis du réductionnisme auquel donne lieu la psychanalyse de l'époque. Pour Jung le déploiement de la psychologie ne peut se faire qu'à travers une approche phénoménologique : « Compte tenu de l'énorme complexité des

⁸⁷ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Paris : Flammarion, 2006), 128.

⁸⁸ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol. 11* (New York: Princeton University Press, 1968), 5. Notre traduction.

phénomènes psychiques, une vision purement phénoménologique est, et sera encore longtemps, la seule qui ait des chances de réussir⁸⁹». Pour répondre à cette condition, il présente ses théories comme étant essentiellement descriptives, usant toutefois d'interprétations et de concepts explicatifs. En effet, ses discours, par exemple, sur les archétypes et l'inconscient collectif en tant que concepts explicatifs nécessiteront une exploration parcimonieuse (au prochain chapitre) de façon à évaluer ce qui est du ressort de l'apparence (parler de la chose en soi) et ce qui peut être retenu dans le cadre d'une phénoménologie de la psyché. En outre, dans le domaine phénoménologique, il est de mise de tenter une description du phénomène en lui-même sans toutefois supposer qu'il s'agit réellement de l'objet lui-même⁹⁰. Dès lors, si les phénoménologies postkantienne tentent plusieurs types de réconciliation entre le noumène et le phénomène ou entre la métaphysique et la science, il semble que Jung s'inscrit toujours au sein d'une phénoménologie plus critique, au sens où son projet ne prétend pas obtenir un statut métaphysique. Si « Hegel avance que la philosophie kantienne est une phénoménologie, un savoir de la conscience en tant que ce savoir est seulement pour la conscience⁹¹», Jung tente pour sa part d'épurer la conscience pour saisir le savoir. En ce sens, il affirme: « Si je veux comprendre un être humain, je dois mettre de côté toutes les connaissances scientifiques de l'homme moyen et écarter toutes les théories pour adopter une attitude totalement nouvelle et sans préjugés. Je ne peux aborder la tâche de la compréhension qu'avec un esprit libre et ouvert⁹²». Puis, pour nuancer son propos, il affirme, par ailleurs :

L'idéal serait naturellement de ne pas avoir d'hypothèses du tout. Mais c'est impossible, même si l'on fait l'autocritique la plus rigoureuse, car on est soi-même le plus grand de tous les postulats, et celui qui a les conséquences les plus graves. Essayez de ne pas faire d'hypothèses... l'hypothèse que je suis moi-même déterminera ma méthode : tel que je suis, je procéderai⁹³.

Par ce dernier énoncé, Jung fait part d'une nécessité de considérer de façon critique ses propres penchants comme ayant un impact sur sa recherche. D'ailleurs, plusieurs travaux subséquents en

⁸⁹ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol. 9* (New York: Princeton University Press, 1968), 182. Notre traduction.

⁹⁰ Giorgi l'explique ainsi: « Whatever presents itself to consciousness should be taken precisely with the meaning with which it presents itself and one should refrain from affirming that it is what it presents itself to be». Repéré dans Roger Brooke, *Jung and phenomenology* (New York: Routledge, 1991), 33.

⁹¹ Paul Ricoeur. « Sur la phénoménologie », *Esprit* 12, n° 209 (1953) : 822.

⁹² Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.10* (New York: Princeton University Press,1968), 250. Notre traduction.

⁹³ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.16* (New York: Princeton University Press,1968), 329. Notre traduction.

psychologie et en psychanalyse⁹⁴ s'affairent à montrer l'influence de l'historicité propre de Jung sur ses propos. À la lumière de sa prétention personnelle à posséder un certain savoir objectif (par la multiplication de ses lectures sur les symboles), nous pouvons mieux comprendre que Jung mette parfois à l'écart une certaine autocritique de ses penchants, comme en fait état le passage suivant :

L'essence de l'herméneutique consiste à ajouter des analogies supplémentaires à celles déjà fournies par le symbole : d'abord des analogies subjectives produites au hasard par le patient, puis des analogies objectives fournies par l'analyste à partir de ses connaissances générales. Cette procédure élargit et enrichit le symbole initial et le résultat final est une image infiniment complexe et variée dont les éléments peuvent être réduits à leur *tertia comparationis* respective⁹⁵.

Enfin, si certaines de ses théories gagneraient à être étudiées plus systématiquement à la lumière de son histoire de vie personnelle, nous pouvons du moins retenir que Jung semble redéfinir les termes d'objectivité et de subjectivité de manière à distinguer celui qui reflète à partir d'un savoir de nature historique et symbolique, de celui qui cherche à partir de son savoir subjectif. De plus, il est possible d'avancer qu'il utilise une technique semblable à la méthode de la libre imagination husserlienne dans ses explorations au sujet des rêves, c'est-à-dire en faisant des analogies, tout en reconnaissant toujours que l'interprétation relève toujours d'un *comme si*⁹⁶ rappelant la chose en soi kantienne. Jung mentionne que les rêves sont comme un langage qu'il suffit de comprendre, à la manière d'un philologue qui ne connaît pas le langage d'un peuple ancien, c'est-à-dire, en faisant des parallèles⁹⁷. En ce sens, il rejoint davantage l'herméneutique interprétative, non plus comme essence *eidétique*, mais comme essence ancrée dans l'histoire et dont l'histoire semble revêtir plus d'importance que l'essence.

Si Kant en appelle à une phénoménologie bien qu'elle soit *implicite*⁹⁸, ce n'est que pour mieux cerner l'objectivité de la connaissance. Or, il semble que pour Jung, il en va autrement, c'est-à-dire que ce serait pour mieux circonscrire la subjectivité. En tant que concept inhérent à plusieurs interprétations phénoménologiques postkantienne, *l'intentionnalité* de la conscience en ce qu'elle dévoile le sujet est centrale. Les fonctions de la conscience incluant *l'intentionnalité* rendent à la

⁹⁴ Robert C. Smith, *The wounded Jung* (Evanston: Northwestern University Press, R., 1996).

⁹⁵ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol. 7* (New York: Princeton University Press, 1968), 291. Notre traduction.

⁹⁶ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol. 9* (New York: Princeton University Press, 1968), 156. Notre traduction.

⁹⁷ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol. 18* (New York: Princeton University Press, 1968), 82. Notre traduction.

⁹⁸ Tel que Ricoeur la nomme.

phénoménologie son aspect métaphysique, c'est-à-dire *a priori*. Que la conscience se pose sur cela plutôt que sur autre chose est ce qui parle de la conscience dans sa relation au monde. Cela peut être lié aux expériences des associations de mots, tout autant qu'à l'aspect téléologique que Jung accorde à la psyché. Les recherches phénoménologiques de Jung culminent dans certains patrons types de fantasme qu'il désigne sous le nom de *complexes*, puis, qu'il symbolise en image archétypale. En un certain sens, il lui semble réducteur de parler de souffrance en termes de *complexes* :

Quand on retrace un poème de Goethe à son complexe maternel, quand on cherche à expliquer Napoléon comme un cas de protestation masculine, ou St François comme un cas de répression sexuelle, un sentiment de profonde insatisfaction nous envahit. L'explication est insuffisante et ne rend pas justice à la réalité et au sens des choses. Que deviennent la beauté, la grandeur et la sainteté ? Ce sont des réalités vitales sans lesquelles l'existence humaine serait superlativement stupide. Quelle est la bonne réponse au problème des terribles souffrances et des conflits ? La réponse devrait toucher une corde sensible qui nous rappelle au moins l'ampleur de la souffrance⁹⁹.

Plus satisfaisante est la multiplication des vues au sujet des *complexes*. En effet, pour comprendre la phénoménologie du sujet, Jung construit une métapsychologie qui par la symbolicité, caractérise les types de rapports de la psyché au monde considérant l'aspect téléologique du fantasme (ou du *complexe*). Ainsi, la tentative de Jung de comprendre la psyché à partir des phénomènes fantasmatiques culmine dans une compréhension *transpersonnelle* de l'être et fait de cette compréhension (de l'égo vers le *transpersonnel*) le mouvement même de la psyché dans sa réalisation. De cette façon, Jung aborde un *métasubjectivisme*¹⁰⁰ qui gagnerait à être étudié en lien avec les idées véhiculées dans le courant du romantisme allemand.

Vers le romantisme allemand

En s'efforçant de bâtir une vision objective de ce qui nous est subjectif, Jung veut certainement s'opposer au rationalisme et au matérialisme de son époque. Pour lui, les déclarations de nature béhavioriste au sujet de l'humain sont dénuées de sens, contrairement aux déclarations

⁹⁹ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol. 8* (New York: Princeton University Press, 1968), 367. Notre traduction.

¹⁰⁰ Fait écho au *Soi transcendantal* de Novalis (Self of one's self); étudié notamment par Gord Barentsen dans sa thèse : Gord Barentsen, « Romantic Metasubjectivity: Rethinking the Romantic Subject Through Schelling and Jung » (Thèse de doctorat, The University of Western Ontario, 2017), Appendice A.

subjectives. Celles-ci évoquent un certain sens et peuvent être considérées comme la base des études psychologiques subjectives à partir desquelles Jung espérera à long terme, leur obtenir un statut objectif par leur *transpersonnalité*. Cette méthode, Jung prétend la faire de façon similaire à la manière kantienne de poser l'objectivité par l'universalité des conditions de possibilité des choses. Si la méthode d'isoler l'empirique (personnel) de l'a priori (collectif) se rapporte à la méthode kantienne, elle ne s'emploie pas chez Jung en vue de situer la connaissance scientifique, mais en vue de comprendre le vécu subjectif de l'être humain. En ce sens, si Jung lui-même revendique la scientificité de ces propos, ce serait en vertu d'une capacité à appréhender les choses de l'esprit à la manière des choses de la nature, c'est-à-dire à travers les intuitions pures du temps et de l'espace qui se voient impliqués dans l'investigation des symboles. En outre, certains aspects de sa recherche en psychologie concernent plus précisément une compréhension scientifique que des connaissances à teneur kantienne. De cette façon, Jung tente d'élargir le champ de la connaissance à celui de la compréhension, peut-être à l'image de la *Naturphilosophie* schellingienne. La subjectivité se phénoménalisant dans le processus de symbolisation semble se faire à travers des processus généraux que Jung tente de circonscrire. De fait, la circonscription de ce qui en fait des processus généraux fait partie de la démarche naturelle du développement de la psyché (de l'égo vers le soi). C'est en ce sens que l'aspect *transpersonnel* à la fois constituante de l'expérience et de la connaissance peut rejoindre la *métasubjectivité* propre au romantisme allemand. Même si Jung est réticent à l'idée que certains de ses commentateurs le qualifient de romantique, quelques éléments de sa théorie et notamment sa méthode s'apparentent en quelques aspects à celle préconisée par les romantiques allemands. Pour Schelling notamment, la vision d'un « entendement qui oppose l'objet au sujet doit céder la place à une intuition subjective de l'objet qui, au fond, est une intuition par le sujet de lui-même, de sa propre vie, de sa propre construction de lui-même¹⁰¹ ». En ce qui concerne Jung, même si son intention première est l'empirisme et l'observation, ses conceptions se constituent non seulement par l'entendement, mais par l'effet du sujet sur l'objet, par l'effet discursif et symbolique:

Certes, le premier pas sur le chemin d'une découverte importante semble relever d'une décision volontaire et consciente; il n'en demeure pas moins ici comme ailleurs l'idée qui vient spontanément à l'esprit, l'intuition créatrice, joue un rôle important. C'est-à-dire, en d'autres termes que l'inconscient a coopéré et a même apporté des contributions

¹⁰¹ Bernard Bourgeois, *La philosophie classique allemande* (Paris: PUF, 1995), 84.

décisives. Ce n'est donc pas seulement l'effort conscient qui est responsable du résultat; l'inconscient s'en mêle, à un moment quelconque, manifestant des buts et des intentions difficilement discernables¹⁰².

En ce sens, il rejoint les romantiques qui critiquent la logique et l'intellectualisme. Un ouvrage de Rose Mehlich, *J. H. Fichte's Psychology and Its Relation to the Present* se termine sur un chapitre comparatif entre Jung et la psychologie du fils de Johann Gottlieb Fichte, Immanuel Hermann Fichte. Jung en signe la préface et conclut :

Kant, en particulier, érigea une barrière à travers le monde mental qui empêchait même le plus audacieux des vols spéculatifs de pénétrer l'objet. Le romantisme était le contre-mouvement logique, exprimé avec le plus de force, et le plus astucieusement déguisé dans Hegel, ce grand psychologue en tenue de philosophe. Aujourd'hui, ce ne sont plus Kant, mais les sciences naturelles et son monde dé-subjectivé qui ont érigé la barrière contre laquelle la tendance spéculative rebondit. Ses déclarations essentiellement comportementales au sujet de l'objet finissent par être dénuées de sens et absurdes. C'est pourquoi nous cherchons le sens dans les déclarations du sujet, croyant que nous ne sommes pas dans l'erreur si nous supposons que le sujet va tout d'abord faire des déclarations sur lui-même. Est-ce l'empiriste en moi, ou est-ce parce que l'analogie n'est pas l'identité, qui me fait considérer le point de vue romantique comme un simple point de départ et ses déclarations comme un matériau comparatif¹⁰³?

Plutôt que de parvenir à une conception de l'objectivité comme dépendant de conditions *a priori* appartenant à l'entendement, Jung postule une dimension *transpersonnelle* à la psyché sous son jour subjectif, c'est-à-dire à travers des processus de subjectivisation *a priori*, dont le Soi¹⁰⁴ est le postulat archétypal et transcendantal.

¹⁰² Carl Gustav Jung, *Présent et avenir*, trad. Dr. Roland Cohen (Paris : Éditions Buchet/Chastel, 1957), 94.

¹⁰³ Rose Mehlich, *J. H. Fichtes Seelenlehre und ihre Beziehungen zur Gegenwart*, (Zurich: Rascher & co, 1935) repéré dans Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol. 18* (New York: Princeton University Press), 772. Notre traduction.

¹⁰⁴ Le Soi occupe une place prépondérante dans la psychologie jungienne et sera abordé aux chapitres subséquents

Chapitre 2 : Structures

Les différentes approches issues du domaine psychanalytique ont pour but d'investiguer les profondeurs de l'esprit humain et surtout de poser un discours sur cette strate problématique qu'est l'inconscient. Si nous avons vu au dernier chapitre de quelles façons il est possible pour Jung de bâtir une méthodologie adaptée à l'obscurité de cet objet de recherche, il nous reste à détailler plus précisément les éléments qui sont découverts par le biais de cette épistémologie complexe. Chez Jung, la mobilisation des théories kantienne se présente non seulement à travers ses intentions à faire de la science, mais aussi dans la description même des structures qu'il découvre. Ce chapitre aura donc pour visée l'élucidation de deux analogies au cœur desquelles Jung fait intervenir les concepts kantien de chose en soi et d'*a priori* tout en parlant de la structure de la psyché. C'est plus précisément, l'inconscient collectif, puis, les archétypes, qui accueillent des références aux aspects structuraux des théories épistémologiques kantienne. Il convient d'analyser ces analogies tout en respectant le domaine propre de chaque théoricien, ce qui tantôt questionne la pertinence de telles mobilisations kantienne chez Jung, et tantôt permet de comprendre son intention à tenter le rapprochement entre ces théories d'emblée plutôt lointaines. Par le fait même, quelques critiques qui avaient été portées à l'intention de l'inconscient collectif et des archétypes seront examinées à la lumière de ce que Jung entend prouver, entre autres avec cet appui qu'il campe chez Kant. Parallèlement, puisque l'inconscient collectif et les archétypes sont des concepts controversés et largement critiqués au sein de la pensée jungienne, nous nous servons du cadre analogique de Jung pour poursuivre la réflexion à l'égard de ces structures.

De l'expérience empirique à la découverte de l'inconscient collectif

Les expériences empiriques de Jung sur les associations de mots, notamment celles qu'il nomme les associations synthétiques, le mènent à considérer ce qui se produit de façon autonome chez l'individu. Jung signifie par le nom de complexes affectifs (1902-1903) les associations qui, par les prolongations de temps de réaction et l'apparition d'aspects neurovégétatifs spontanés chez les sujets, entraînent la constatation d'une constellation¹⁰⁵ figée au sein de la psyché humaine. À l'époque de Jung, les instruments que fournissent la science de la psychiatrie ne lui permettent pas d'investiguer plus amplement ce qui était autrefois désigné par « faute de réaction ». Jung pose

¹⁰⁵ « Opération automatique, spontanée, involontaire, dont personne ne peut se défendre », trouvé dans Carl Gustav Jung, *L'homme à la découverte de son âme*, trad. Dr. Roland Cohen (Paris : Albin Michel, 1987), 184.

donc son attention sur ces réactions qui sont, selon lui, des symptômes de constellations au sein du sujet étudié et dont les contenus en constituent des complexes affectifs. Défini par Jung comme étant : « L'image émotionnelle et vivace d'une situation psychique arrêtée, image incompatible, en outre avec l'attitude et l'atmosphère conscientes habituelles ¹⁰⁶ », le complexe affectif est rebelle à toute annihilation par la volonté et en ce sens, présente plusieurs difficultés aux points de vue de la recherche et de la clinique. Les affects ressentis envers le complexe sont à prédominance négative puisque celui-ci est par définition incontrôlable. Il en résulte une considération des complexes comme étant une constellation malade, mauvaise, et qui selon Jung, se trouverait aux fondements de la théorie du refoulement de Freud, ainsi que celle du complexe d'Œdipe.

Si pour Jung, « la théorie freudienne est une description fidèle d'expériences réelles, rencontrées au cours de la recherche des complexes¹⁰⁷ », elle n'approfondit pourtant pas la possibilité humaine de construction même du complexe; ce sur quoi Jung veut se pencher. En ce qui concerne le complexe d'Œdipe, Jung entend démontrer en quoi l'inceste est de prime abord une réalité psychique avant même d'être en lien avec la mère réelle. Plutôt que de pointer les symptômes de l'inconscient (les rêves, les psychoses, etc.), Jung se donne la tâche ardue de saisir ce qui dans l'esprit humain pourrait être constitué de façon à rendre possible ces symptômes, les complexes :

La via *regia* vers l'inconscient n'est d'ailleurs pas ouverte par les rêves comme [Freud] le prétend mais par les complexes qui engendrent rêves et symptômes. Et puis, cette voie n'a rien de royal, car le chemin indiqué par les complexes ressemble fort à une sente raboteuse et sinueuse, qui se perd souvent dans les fourrés; au lieu de mener au cœur de l'inconscient, elle fait passer la plupart du temps à côté¹⁰⁸.

Pour ce dernier, les complexes forment la vie, qu'elle soit troublante ou non, ils structurent par leur force et autonomie, le rapport du conscient et de l'inconscient. En effet, en s'appuyant sur la théorie de Janet sur l'*abaissement du niveau mental* et sur la théorie de la résistance du Moi de Freud, Jung développe que c'est par l'espace (en tant qu'intensité, force) occupé par le complexe que se joue la dynamique entre le conscient et l'inconscient. Dans la névrose, « le moi est subjugué par des

¹⁰⁶ Carl Gustav Jung, *L'homme à la découverte de son âme*, trad. Dr. Roland Cohen (Paris : Albin Michel, 1987), 186-187.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 194.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 193.

contenus inconscients, une part de son énergie a été transférée à un complexe sous-jacent ¹⁰⁹ ». Dans la démence précoce¹¹⁰ : « le sujet est privé d'une partie de son être ; un complexe autonome usurpe alors tyranniquement la conscience¹¹¹ ». Constatant que cette *tyrannie* du complexe au sein de la démence précoce bouleverse le rapport à la réalité en entier et non pas une partie comme pour la névrose, Jung porte sa réflexion sur les distinctions au niveaux étiologique (cause) et symbolique (symptôme) des deux affectations.

Pour Jung, il est évident dès lors que la clinique ne peut être la même étant donné les différents rapports au réel engendrés par la névrose ou la démence précoce. Cette constatation remet en question, selon Jung, la théorie freudienne de la libido dans la compréhension de la démence précoce puisque le complexe est omniprésent, dominant. Cette observation est au cœur de la discorde entre Jung et Freud, puisque ce dernier continue de voir une continuité ou un spectre entre la *paranoïa*¹¹² et la névrose hystérique. Jung peut y voir une certaine continuité dans la démence précoce au niveau étiologique, c'est-à-dire que la cause est toujours reliée à un abaissement plus ou moins grand du niveau de conscience, mais le langage (symbolique) du symptôme n'est pas le même. L'apparition de l'un ou l'autre des langages de l'inconscient crée et indique la teneur de l'abaissement du niveau de conscience. La recherche jungienne sur la démence précoce va mener à la considération de complexes qui, dans leur symbolique, ne résultent pas d'une psyché individuelle, c'est-à-dire, qui ne découle pas simplement du vécu subjectif, mais de l'inconscient collectif :

À la différence du contenu d'une névrose, qui peut être expliqué de façon satisfaisante par des données biographiques, le contenu psychotique présente des particularités qui défient toute réduction à des déterminants individuels, tout comme il existe des rêves dont les symboles ne peuvent être expliqués correctement à l'aide de données personnelles. J'entends par là que les contenus névrotiques peuvent être comparés à ceux des complexes normaux, tandis que les contenus psychotiques, surtout dans les cas paranoïaques, présentent des

¹⁰⁹ Aimé Agnel, « Abaissement du niveau mental », sous la direction de Jean-Pierre Zarader, *Le vocabulaire de Carl Gustav Jung* (Paris : Ellipses, 2005), 7.

¹¹⁰ Terme de Kraepelin pour désigner essentiellement l'organisation psychotique que Bleuler renomme plus tard : la schizophrénie.

¹¹¹ Aimé Agnel, « Abaissement du niveau mental », sous la direction de Jean-Pierre Zarader, *Le vocabulaire de Carl Gustav Jung* (Paris : Ellipses, 2005), 7.

¹¹² Freud refuse de nommer la paranoïa : démence précoce ou psychose justement pour appuyer son argument d'indifférenciation névrose/psychose ; Dans Thierry Vincent, *La psychose freudienne : L'invention psychanalytique de la psychose* (Toulouse : ERES, 2009), 101-136.

analogies étroites avec le type de rêve que le primitif appelle à juste titre un *grand rêve*. Contrairement aux rêves ordinaires, ce type de rêve est très impressionnant, numineux, et son imagerie fait fréquemment appel à des motifs analogues ou même identiques à ceux de la mythologie. J'appelle ces structures des *archétypes* parce qu'elles fonctionnent d'une manière similaire aux schémas de comportement instinctif. De plus, la plupart d'entre eux peuvent se retrouver partout et à tout moment ¹¹³.

Ce langage détaché du réel subjectif en est un qui précède la subjectivité; c'est-à-dire qu'il est du ressort de l'inconscient collectif. Le propre de la théorie jungienne est d'avoir postulé cet inconscient collectif de sorte de mieux comprendre la démence précoce, puis, la psychologie de l'enfant et plus largement, la structure de l'esprit humain à travers les mythes, symboles et contes de fées. En outre, cette nouvelle compréhension ne vient pas sans un certain remaniement de la clinique pour les troubles dits psychotiques, qui dès lors ne peuvent plus être appréhendés de la même manière que les troubles à tendance névrotique.

Une œuvre collective sur l'inconscient à partir des écrits de Kant¹¹⁴ peut ouvrir notre analyse de ce que peut représenter le concept d'inconscient chez le philosophe allemand. En effet, plusieurs chercheurs¹¹⁵ affirment que Kant aurait bien pu être le précurseur d'une certaine notion d'inconscient dans l'Allemagne du XIXe siècle. Tout d'abord, c'est dans le chapitre écrit par Patricia Kitcher que l'objet transcendantal est différencié du noumène surtout parce que le premier entre dans la conception de « la synthèse aveugle de représentations obscures dans la déduction transcendantale¹¹⁶ ». En bref, dès que le conscient agit, il appose les catégories de l'entendement, avant cela nous pouvons dire qu'il s'agit d'un objet transcendantal, sans n'avoir aucune connaissance de ce qu'il est. Le champ des représentations obscures est « immense chez l'homme¹¹⁷ » et il est même « le plus étendu¹¹⁸ », à un point où « les représentations claires, au contraire, ne constituent que des points infiniment peu nombreux ouverts à la conscience ; il n'y a,

¹¹³ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.3* (New York: Princeton University Press, 1960), 254.

¹¹⁴ Piero Giordanetti et Riccardo Pozzo, Marco Sgarbi, dir., *Kant's Philosophy of the Unconscious*. (Berlin: De Gruyter, 2012).

¹¹⁵ Relevé dans: Martin Liebscher et Angus Nicholls, *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought* (Cambridge : Cambridge University Press, 2010).

¹¹⁶ Patricia Kitcher, « Kants Unconscious “Given” », dans *Kant's Philosophy of the Unconscious*, dir. Piero Giordanetti et Riccardo Pozzo, Marco Sgarbi (Berlin: Walter de Gruyter, 2012), 31.

¹¹⁷ *Ibid.*, 14.

¹¹⁸ *Ibid.*, 44.

pour ainsi dire, sur la carte immense de notre esprit, que quelques régions *illuminées*¹¹⁹ » *par les catégories de notre entendement*. Puis, dans son texte, Dietmar H. Heidemann identifie les différents degrés de conscience que nous pouvons avoir d'une chose en lien avec le fait d'identifier le *je pense* (l'aperception, l'unité synthétique transcendantale) à la chose¹²⁰. Que dire donc des choses qui ne sont pas reliées au *je pense*, cessent-elles d'exister?

L'inconscient collectif

L'inconscient collectif de Jung est une strate de la psyché qui participe, par sa combinaison avec l'inconscient personnel et la conscience, à la formation du sujet. En ce sens, son accessibilité questionne sans cesse l'épistémologie nous permettant de le circonscrire. Le chapitre précédent a permis de revoir l'intention épistémologique globale de Jung. Nous proposons à présent de mettre en lien cette épistémologie précisément avec l'inconscient collectif. La structure que Jung découvre par le biais de ses découvertes empiriques est sujette à plusieurs critiques du fait paradoxal de postuler consciemment l'inconscient. Nous verrons comment, en mobilisant entre autres, la chose en soi kantienne, il tente de montrer la nécessité de cet inconscient. Cela nous permettra de comprendre l'intention de Jung à parler de chose en soi et de poursuivre la réflexion au sujet d'un inconscient collectif au sein de l'esprit humain.

La fréquente tendance à considérer l'inconscient comme étant le non-conscient entraîne qu'il faille envisager la conscience comme étant première au cœur de la psyché. Par exemple, lorsque nous examinons un inconscient formé principalement à partir du mécanisme du refoulement, c'est que nous estimons une conscience qui soit première. Chez Jung, c'est plutôt l'inconscient qui est le principe fondateur, ainsi c'est la conscience qui devrait être plus justement nommée le non inconscient :

La conscience est par nature une sorte de couche superficielle d'épiderme flottant sur l'inconscient qui s'étend dans les profondeurs tel un vaste océan d'une parfaite continuité. Kant l'avait pressenti; pour lui, l'inconscient est le domaine des représentations obscures qui constituent la moitié d'un monde. Si nous accolons le conscient et l'inconscient nous embrassons alors à peu près le domaine de la

¹¹⁹ Patricia Kitcher, « Kants Unconscious “Given” », dans *Kant's Philosophy of the Unconscious*, dir. Piero Giordanetti et Riccardo Pozzo, Marco Sgarbi (Berlin: Walter de Gruyter, 2012), 14.

¹²⁰ Dietmar H. Heidemann, « The I Think Must Be Able to Accompany All My Representations », dans *Kant's Philosophy of the Unconscious*, dir. Piero Giordanetti et Riccardo Pozzo, Marco Sgarbi (Berlin: Walter de Gruyter, 2012), 37-59.

psychologie. La conscience est caractérisée par une certaine étroitesse; on parle de l'étroitesse de la conscience par allusion au fait qu'elle ne peut être indre simultanément qu'un petit nombre de représentations¹²¹.

En faisant dialectique avec sa source, le conscient crée des brèches dans l'inconscient, il s'en distingue et se forme. Cette vue est très près de ce Carl-Gustav Carus avance à propos de l'inconscient absolu (collectif chez Jung) et l'inconscient relatif (personnel). L'inconscient absolu ou collectif existe indépendamment de l'Égo, de la conscience. Paradoxalement, nous ne pouvons le connaître que par le biais de l'Égo et de la conscience : « il faut bien nous habituer à la pensée que le conscient n'est pas un *ici* et l'inconscient un *là*. La psyché représente bien plutôt une totalité consciente-inconsciente¹²² ». En ce sens, nous pouvons retrouver dans les écrits de Jung, multiples façons de parler de l'inconscient, selon qu'il est abordé en prenant en compte les contenus conscients auquel il donne lieu (image archétypale), s'il est abstrait et sans contenu (archétype) ou bien s'il est postulé sans médiation par la conscience (inconscient collectif). L'inconscient collectif est le lieu de la puissance créatrice du sujet en tant que sujet, le lieu de la structure archétypale dont l'aspect phénoménologique est l'image archétypale. L'inconscient collectif est le lieu du complexe en profondeur révélé à travers le langage symbolique. En somme, l'autonomie du complexe archétypale n'est pas séparé du réel des choses. Or, s'il n'y a pas de différence ontologique pour Jung entre les choses et les images¹²³, il y a une différence entre les modes de révélation du monde. Ces modes entraînent que le réel se fait voir tantôt dans son aspect imaginaire (corps perçu), tantôt dans son aspect symbolique (corps imaginé). C'est précisément l'épistémologie phénoménologique qui rend possible la réconciliation des diverses modes d'appréhension du réel, afin de mieux saisir (ou de mieux se dessaisir de) l'ontologie des choses, à savoir ici, l'inconscient.

Dans le dictionnaire international de la psychanalyse de Hachette, à l'entrée Inconscient collectif¹²⁴, David I. Tresan comprend la thèse de Jung comme étant du ressort de la phénoménologie, tout en ajoutant que Jung se garderait d'énoncer des vérités absolues. Dans cet ordre d'idées, Jung semble mobiliser la chose en soi de Kant justement pour déjouer tous les propos qui se voudraient absolument vrais à l'égard de l'inconscient. Argumentant son hypothétique

¹²¹ Carl Gustav Jung, *L'homme à la découverte de son âme* trad. Dr. Roland Cohen (Paris : Albin Michel, 1987), 103.

¹²² Aimé Agnel, « Inconscient », sous la direction de Jean-Pierre Zarader, *Le vocabulaire de Carl Gustav Jung* (Paris : Ellipses, 2011), 68.

¹²³ Roger Brooke, *Jung and phenomenology* (New York: Routledge, 1991), 13. Notre traduction.

¹²⁴ David I. Tresan, « Inconscient collectif (psychologie analytique) », Sous la direction d'Alain De Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse* (Paris : Hachette, 2005), 805-807.

position en lien avec l'inconscient, il tient aussi à tenir ses lecteurs loin d'une vérité absolue à propos de la conscience :

Nous ne pouvons pas nous reposer sur le dogme que la conscience seule est la psyché, car nous avons la preuve quotidienne que notre conscience n'est qu'une partie de la fonction psychique. Lorsque les contenus de notre conscience apparaissent, ils sont déjà dans un état extrêmement complexe ; la constellation de nos pensées forment la matière contenue dans notre mémoire et elle est un processus essentiellement inconscient. Nous sommes donc obligés d'assumer, que cela nous plaise ou non, la sortie d'une sphère psychique inconsciente, ne serait-ce que comme un concept limite négatif, comme la chose en soi kantienne. Puisque nous avons perçu des effets dont l'origine ne se trouve pas dans la conscience, nous sommes contraints d'autoriser des contenus hypothétiques dans la sphère de l'inconscient, ce qui signifie présupposer que l'origine de ces effets réside dans l'inconscient précisément parce qu'il n'est pas conscient¹²⁵.

La chose en soi kantienne est ici mobilisée afin de garder une position critique face à ce qui est affirmé de cette chose dont il n'est possible de connaître son existence qu'à travers ce qui lui fait opposition, c'est-à-dire le conscient. La chose en soi kantienne est souvent reprise par Jung pour rappeler à son lecteur, prudence et jugement critique. Lors de ses premières conférences auprès de la société de Zofingue, Jung aborde la chose en soi de Kant afin de démontrer que cette notion parle de l'inconnaissable, qu'il s'agisse d'objet extérieur ou intérieur¹²⁶. Dès 1898, à 23 ans, alors qu'il était un jeune étudiant en médecine, Jung commence à penser un lien entre la chose en soi de Kant et une certaine conception de l'inconscient. La connaissance limitée par notre appareillage, doit l'être tout autant pour les objets internes, que pour les objets externes, comme l'annonce Jung dans sa conférence. Il rapporte également ces choses qui peuvent être effectives à l'extérieur des catégories du temps et de l'espace, ce que nous pouvons regrouper sous le terme d'*âme*, faisant un lien avec la chose en soi et il cite Schopenhauer à ce sujet¹²⁷. Il convient donc ici d'analyser en quoi il est justifié de faire l'analogie de l'inconscient et de la chose en soi, puis en quoi cela peut être insoutenable, afin de développer ultérieurement une réflexion à propos des limites de la connaissance d'une telle strate de la psyché humaine.

¹²⁵ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.4* (New York: Princeton University Press, 1961), 140. Notre traduction.

¹²⁶ Carl Gustav Jung, *Psychologie et philosophie, conférences Zofingia* (Paris: Albin Michel, 2004), 19.

¹²⁷ *Ibid.*, 72.

Démonstration de l'analogie

Un objet de connaissance peut être conceptualisé selon deux aspects, celui qui appartient à l'objet en soi (ontologie inconnue) et l'autre qui est révélé par la forme pure de l'intuition : le phénomène qui doit être considéré comme étroitement lié à la possibilité du sujet à le percevoir. L'inconscient considéré comme objet d'investigation a donc lui aussi son *en soi*. Non disponible à la conscience humaine, il se découvre par le regard que nous pouvons porter sur lui, c'est-à-dire par la façon dont les sens humains en sont affectés, mais ce qu'il est ontologiquement, il est impossible de le savoir comme tout autre objet de connaissance. Ce n'est pas d'abord parce que c'est l'inconscient qu'il peut être considéré chose en soi, mais parce qu'il est objet de connaissance et comme tout objet de connaissance, il possède sa réalité qui est autre que celle que nous saisissons.

Nous postulons qu'en ce sens, la chose en soi peut être respectée en tant qu'elle pose les limites face à la connaissance d'un absolu interne à l'image des objets externes. L'inconscient est donc un inconnu/absolu dont émerge des phénomènes qui viennent à la conscience personnelle et c'est à partir de ceux-là que nous postulons la nécessité de cet objet interne en soi : « Lorsque je parle de l'atome, c'est du modèle que l'on en a construit dont je parle ; et lorsque je parle de l'archétype, c'est de ses représentations qu'il s'agit, jamais de la chose en elle-même qui, dans les deux cas, reste un mystère relevant de la transcendance¹²⁸ ». Cependant, ce n'est pas seulement au niveau épistémologique que Jung va utiliser les considérations propres à la chose en soi de Kant, mais aussi au niveau de la structure même de l'inconscient. Pour lui, il semble y avoir un lien plus solide entre la chose en soi et l'inconscient qu'entre la chose en soi et, par exemple, une goutte d'eau en soi. Si nous prenons l'exemple de l'arc-en-ciel¹²⁹ que Kant expose dans l'*Esthétique transcendantale*, peu importe de quelle façon nous pouvons expliquer le phénomène de l'arc-en-ciel, nous ne saurons jamais rien de la goutte en elle-même, hors de notre structure qui s'impose au monde. Il est facile de comprendre qu'il ne s'agit pas d'une inconnissance relative, mais d'un savoir perdu absolu. Bien que Jung considère impossible une connaissance de l'objet en soi que nous nommons « inconscient », il semble utiliser le savoir de la structure consciente pour comprendre l'inconscient comme l'absence de cette structure. Jung ne considère plus l'inconscient comme un objet d'investigation, mais comme le retrait des possibilités d'investigation (structure *a*

¹²⁸ Carl Gustav Jung, *Correspondance 1950-1954* (Paris: Albin Michel, 1994), 108.

¹²⁹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Paris : Flammarion, 2006), 132.

priori) : « Dans la mesure où je saisis la nature de l'inconscient collectif, il m'apparaît comme un continuum omniprésent. Une omniprésence dépourvue d'étendue¹³⁰ ».

Pour Jung, l'inconscient est donc une structure à l'extérieur du temps, de l'espace et des catégories de l'entendement puisqu'à l'extérieur de la conscience. C'est cette dernière qui renferme les intuitions pures et catégories qui sont affectés par les objets externes et internes. La chose en soi est aussi ce qui se trouve à l'extérieur des intuitions pures et des catégories, mais l'atemporalité et la non-spatialité n'est pas une caractéristique pour décrire la chose en soi, elle décrit bien plutôt la conscience. De même, il est difficile de dire que l'inconscient est lui-même atemporel et non spatiale, puisqu'il s'agit bien plus ici encore de ce qu'est la conscience : « les formes de l'inconscient [...] procurent, lorsqu'elles sont rendues conscientes, un étrange sentiment d'intemporalité¹³¹ ». C'est donc la conscience qui nous permet de dire qu'elle-même parfois s'effondre et nous fait *voir* des objets avec sa non-structure.

La psychologie est une science de la conscience en tout premier lieu. En second lieu, c'est la science des produits de ce que nous appelons le psychisme inconscient. Nous ne pouvons pas explorer directement la psyché inconsciente parce que l'inconscient est juste inconscient, et nous n'avons donc aucune relation avec elle. Nous ne pouvons traiter que des produits conscients dont nous supposons qu'ils ont pris naissance dans le domaine de l'inconscient que l'on appelle le champ des représentations obscures dont parle le philosophe Kant dans son Anthropologie comme étant un demi-monde. Quoi que nous ayons à dire à propos de l'inconscient, c'est ce que l'esprit conscient en dit. Toujours la psyché inconsciente, qui est entièrement de nature inconnue, est exprimée par la conscience et en termes de conscience, et c'est la seule chose que nous puissions faire. Nous ne pouvons pas aller au-delà de cela, et nous devrions toujours garder cela à l'esprit comme une critique ultime de notre jugement¹³².

En somme, que nous affirmions qu'il est atemporel ou non-spatial, ce que nous disons de l'inconscient, c'est bien en lien avec la conscience que nous en avons, si affaiblie soit-elle. Jung met donc en garde quiconque tente une circonscription de l'inconscient : « Nous devons veiller à

¹³⁰ Carl Gustav Jung, *Correspondance 1906-1940* (Paris: Albin Michel, 1992), 95.

¹³¹ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.11* (New York: Princeton University Press,1970), 482. Notre traduction.

¹³² Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.18* (New York: Princeton University Press,1977), The Tavistock lectures (1935): Lecture 1, 7. Notre traduction.

ne pas être trop anthropomorphes dans notre conclusion, car les choses peuvent en réalité être très différentes de ce que notre conscience en fait¹³³ ». Cependant, en saisit-il toutes les implications?

Critique de l'analogie (psychologie empirique et épistémologie)

Une discussion entre Freud, Binswanger et Häberlin finit jadis à la blague, parce que Freud avait tenté de lier sa notion d'inconscient à la chose en soi kantienne. Häberlin lui avait répondu que l'inconscient et la chose en soi se trouve à deux niveaux dissemblables et que nous ne pouvions en faire une relation d'identité. Freud recherchait des causes aux phénomènes conscients et il se permettait de les nommer *phénomènes inconscients*: « Bien sûr que la libido n'est pas réelle. Sa force réside en tout autre chose [...]. Il faut juger la libido d'après ses conséquences¹³⁴ ». En effet, les conséquences permettent de découvrir une force que nous pouvons reconnaître peu à peu. C'est donc d'abord en lien avec notre connaissance non assez exhaustive que l'inconscient reste inconnu et non en raison de son statut ontologique face aux possibilités et conditions épistémologiques de notre structure *a priori*. En ce sens, Häberlin avait raison de remettre en question la relation d'identité entre la chose en soi et l'inconscient, étant donné que ce que nous nommons phénomène inconscient ou inconscient n'est pas une chose en soi, mais c'est bien seulement l'inconscient *en soi* qui peut être chose en soi. Ce qui reste inconnu de l'inconscient n'est pas chose en soi, c'est seulement parce que notre technique ne nous permet pas d'en découvrir davantage sur l'inconscient, comme jadis il était impossible de prouver l'existence de l'électron. Il n'en résulte pas pour autant que ce qui était inconnu de l'électron jadis était chose en soi, devenu maintenant phénomène connu; la chose en soi étant ce qui se trouve à l'extérieur des possibilités d'appréhension, de connaissance. Alisdair MacIntyre souligne dans son petit livre *L'inconscient*, que de faire de l'inconscient une sorte de chose en soi, c'est en faire une entité incroyable dont la définition entrerait en conflit avec la multitude de choses positives que la psychanalyse a à dire à

¹³³Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.18* (New York: Princeton University Press,1977), The Tavistock lectures (1935): Lecture 1, 8. Notre traduction.

¹³⁴ Freud met en garde Adler dans : Ernst Federn, dir., *Minutes de la Société psychanalytique de Vienne, tome III : 1910-1911* (Paris : Gallimard, 1979), 154.

son sujet¹³⁵. Pour répondre à cette critique, il faut considérer la différence de point de vue ou de niveaux (comme Häberlin le soulevait) de l'inconscient et de la chose en soi.

S'il y a une relation entre l'inconscient et la chose en soi, elle peut être analogique tout en prenant en compte que la chose en soi est l'objet perdu de la connaissance et que l'inconscient est l'objet perdu de la psyché. Puisque la psychologie expérimentale de Jung se veut scientifique et non métaphysique, il y a beaucoup plus à dire à propos de cet objet perdu de la psychologie puisqu'il est investigué dans son rapport à la conscience (temps, espace, catégorie), alors que la chose en soi, par définition, elle, est absolument à l'extérieur de la connaissance possible. Jung explique la chose en soi comme étant : « tout ce qui échappe à notre perception, tout ce dont nous ne possédons aucune représentation tangible¹³⁶ ». Il parle alors d'une perception relativement perdue et non absolument perdue telle que la chose en soi de Kant. Il utilise l'exemple du nom d'une île que nous ne connaissons pas, si nous recherchons ce nom sur un atlas, nous allons la trouver dans l'océan Pacifique. Ainsi, Jung dit que nous avons « transformé l'inconnu en chose connue, ramené tout le domaine transcendantal de la chose en soi à un seul terme¹³⁷ ». En cela, il confond les domaines de la psychologie et celui de l'épistémologie. Dans le domaine épistémologique, la chose en soi, lorsque représentée ou nommée, n'est pas moins chose en soi, c'est-à-dire qu'il est, par définition, impossible de ramener le domaine transcendantal de la chose en soi à un seul terme. C'est en ce point que se brise l'analogie de Jung parce que dans le domaine psychologique, une chose inconnue, lorsque représentée ou nommée est un peu moins inconnue. Ainsi, le savoir de cette chose est relatif à notre conscience de cette chose et non, absolument perdu comme la chose en soi de Kant.

Néanmoins, il est d'une importance capitale de relever que chez Jung, cette chose représentée, symbolique, si nous pouvons en obtenir un savoir plus grand, conserve infiniment une part insaisissable et cachée.

Nous sommes donc obligés de supposer que nous ne l'aimions ou non, que comme un concept limite, négatif comme la chose en soi de Kant. Puisqu'on perçoit des effets dont l'origine ne se trouve pas dans la conscience, nous sommes obligés d'admettre des contenus

¹³⁵ David T. Brent, «Jung's Debt to Kant: The Transcendental Method and the Structure of Jung's Psychology » (Thèse de doctorat, The University of Chicago, 1977), 28. Notre traduction.

¹³⁶ Carl Gustav Jung, *Psychologie et philosophie, conférences Zofingia* (Paris: Albin Michel, 2004), 110.

¹³⁷ *Ibid.*, 110.

hypothétiques dans la sphère du non-conscient, ce qui signifie présupposer que l'origine de ces effets se trouve dans l'inconscient précisément parce que nous ne prétendons pas connaître ou affirmer quoi que ce soit de positif sur l'état des éléments psychiques dans l'inconscient précisément parce que nous n'avons pas conscience... nous ne prétendons pas connaître ou affirmer quelque chose de positif sur l'état des éléments psychiques dans l'inconscient. Au lieu de cela, nous avons formulé des concepts symboliques d'une manière analogue à la formulation de concepts conscients et cette terminologie a prouvé sa valeur dans la pratique¹³⁸.

C'est cette part relativement cachée qui nous intéressera plus particulièrement. Elle est élaborée dans les théories jungiennes du langage symbolique. Dans le fait même de la représentation consciente, il y a cette part cachée, ce savoir qui se perd à mesure qu'il est retrouvé. Cette dynamique infinie (absolue) sera investiguée plus longuement dans le dernier chapitre où l'analogie entre la chose en soi et l'inconscient sera développée en son sens pratique.

Enfin, l'importance de lier la chose en soi à l'inconscient, malgré leur distance irréductible, malgré la différence de leur niveau, de leur relativité ou absoluité est d'abord nécessaire pour se rappeler que les représentations ne sont que les produits de notre conscience et qu'elles possèdent une part perdue, notre savoir est donc toujours partiel :

Je suis certes assuré de mon expérience subjective, mais je dois m'imposer en l'interprétant toutes les limitations imaginables [...]. Croire que je suis ou que quiconque d'autre est en possession d'une vérité absolue, ou que je suis le porteur d'une grâce particulière, pourvu d'un organe de plus que les autres, voilà qui m'inspire une profonde horreur. Je considère cette inconvenance comme un défaut psychologique, en l'occurrence une inflation larvée [...]. Tout ce que je viens de vous écrire là c'est la théorie kantienne de la connaissance, formulée dans le langage psychologique de la vie quotidienne et j'espère qu'ainsi vous m'entendrez¹³⁹.

C'est donc pour limiter sa connaissance d'un absolu qu'il évoque la chose en soi kantienne, mais il peut être discutable que Jung fasse l'analogie entre la chose en soi de Kant et l'inconscient collectif, parce que cela l'empêcherait -si l'analogie était forte- de parler de l'inconscient. Pourtant, nous considérons que c'est précisément pour défendre l'existence d'une structure inconsciente qu'il mobilise la chose en soi. Cela lui permet de nuancer l'absoluité de l'inconscient et d'en offrir

¹³⁸ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.4* (New York: Princeton University Press, 1961), 140. Notre traduction.

¹³⁹ Carl Gustav Jung, *Correspondance 1955-1957* (Paris: Albin Michel, 1995), 212.

toute la relativité par rapport à notre conscience, ce qui à la fois, explique un peu mieux l'objet de l'étude, puis, explique pourquoi il est aussi difficile d'en parler :

On peut regretter qu'en cette année de grâce 1931, plus d'un demi-siècle après que Carus eut formulé le concept de l'inconscient, plus d'un siècle après que Kant eut parlé du champ illimité des idées obscures, et près de deux cents ans après que Leibniz eut postulé une activité psychique inconsciente sans mentionner les réalisations de Janet, Flournoy, Freud et bien plus, que l'actualité de l'inconscient soit encore après tout cela une question à débattre¹⁴⁰.

Il utilise donc l'analogie avec la chose en soi pour expliquer sa difficile saisie comme chose à l'extérieur de la connaissance consciente. Pourtant, puisqu'il est possible d'offrir un discours sur cette chose, elle existe du moins en tant que concept et acquiert une importance dans la pratique grâce à sa part cachée.

Le discours sur le possible et le réel

Dans une lettre à Josef Goldbrunner (février 1941), Jung recadre sa théorie sur l'inconscient collectif et l'image de Dieu en prenant appui sur l'épistémologie de Kant :

Vous ne saviez évidemment pas que je prends épistémologiquement position sur Kant, ce qui signifie qu'une affirmation ne pose pas son objet. Donc quand je dis Dieu, je parle exclusivement d'affirmations qui ne posent pas leur objet. Au sujet de Dieu lui-même, je n'ai rien affirmé, parce que, selon ma prémisse, rien de ce qui peut être affirmé, l'est au sujet de Dieu lui-même. Toutes ces affirmations se réfèrent à la psychologie de l'image de Dieu. Leur validité n'est donc jamais métaphysique mais seulement psychologique. Toutes mes affirmations, réflexions, découvertes, etc. n'ont pas le lien le plus éloigné avec la théologie, mais sont, comme je l'ai dit, une simple déclaration sur des faits psychologiques. Quiconque est intelligent comprendra que le fait de me contenter de ce qui peut être expérimenté psychiquement et mon rejet de la métaphysique, n'entendent pas être une expression de scepticisme ou d'agnosticisme visant la foi ou la confiance en des puissances supérieures, mais disent plutôt à peu près la même chose que ce que Kant voulait dire lorsqu'il appela la chose en soi un concept limite purement négatif. Chaque affirmation sur le transcendant doit être évitée, car elle est toujours seulement une prétention ridicule de l'esprit humain qui est inconscient de ses limites¹⁴¹.

¹⁴⁰ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.16* (New York: Princeton University Press, 1966), 139. Notre traduction.

¹⁴¹ Carl Gustav Jung, *Correspondance 1941-1949* (Paris: Albin Michel, 1993), 16-17.

Jung reprend également la déconstruction de l'argument ontologique faite par Kant pour en faire un fait psychologique, plutôt qu'un moteur de philosophie pratique comme Kant. Dans *Types psychologiques*, Jung entend démontrer que l'argument ontologique est un jugement de valeur plutôt qu'une preuve ontologique. Il reprend d'abord l'explication des jugements nécessaires de Kant à l'égard des triangles qui montre que la nécessité d'un triangle à présenter trois angles ne concerne pas pour autant la nécessité de l'existence du triangle. De là, Jung rappelle la *puissance magique du mot*, une illusion qui peut nous faire croire que parce que le mot est dit, la chose existe. Il y reprend également le paralogisme de la raison pure kantien à l'égard de Dieu pour revenir précisément sur le fait que la copule *être* ne parle pas de l'existence réelle de la chose, mais pose au mieux son existence comme chose pensée. En effet, l'existence d'une chose relève toujours d'une considération extérieure au concept comme tel, elle est en dehors du concept et ne peut être attestée que par l'expérience et l'observation. En ce sens, l'être ne peut pas relever du concept, il relève de l'expérience. Kant s'en sert pour questionner l'argument ontologique de Dieu qui voudrait démontrer l'existence de Dieu seulement par le concept et fait de l'idée de Dieu un noumène de la Raison pure dont rien ne peut être dit en termes de connaissance. Ainsi, Jung revient sur la conclusion de Kant, c'est-à-dire que pour que l'existence soit accordée aux choses de l'externe, il faut que les sens aient été affectée par les caractéristiques de l'objet. Pour les objets de l'entendement, l'existence est impliquée dans le concept d'un possible; c'est-à-dire que le réel n'est rien de plus que tout ce qui est possible. En ce sens, puisque le réel n'ajoute rien de plus au possible, l'existence des choses ne peut être accordé aux choses complètement *a priori* telles que le triangle et ses trois angles ou Dieu. Jung critique donc également la preuve ontologique de Dieu, mais il n'en fait pas simplement un concept de la Raison pure, Dieu devient une réalité psychologique régulatrice (une image archétypale). Il s'appuie sur Kant pour limiter les choses dites à propos de Dieu lui-même (noumène), mais il ne se prive pas de parler de Dieu, en termes de réalité psychologique (*esse in anima*). Dans *Types psychologiques*, ce raisonnement est fondamental pour Jung afin de comprendre la distinction entre *esse in intellectu* et l'*esse in re* (être dans l'entendement et dans le monde). Pour réduire la distance entre l'être dans la pensée et dans le monde, Jung introduit le concept de *Esse in anima* :

Un troisième point de médiation est nécessaire parce qu'*esse in intellectu* manque de réalité tangible et *esse in re* manque d'esprit. Idée et chose se rejoignent, cependant, dans la psyché humaine, qui maintient l'équilibre entre eux. [...] Qu'est-ce en effet que la réalité si elle n'est pas une réalité en nous-mêmes, une *esse in anima* ? La réalité

vivante n'est le produit ni du comportement réel et objectif des choses ni de l'idée formulée exclusivement, mais plutôt de la combinaison des deux dans le processus psychologique vivant, à travers *esse in anima*¹⁴².

C'est ainsi que pour faire du noumène, un régulateur du monde psychologique, Jung postule *l'esse in anima* :

Dans ce contexte, les concepts jungiens classiques, tels que l'archétype ou l'image archétypique, deviennent à partir de structures régulatrices de l'innéité subjective, des positions existentielles par rapport au monde (ou plutôt à l'intérieur de celui-ci), des illustrations ontiques des existentiels ontologiques correspondants¹⁴³.

En ce sens, *esse in anima* semble être l'expression la plus claire de l'activité psychique spécifique; c'est-à-dire que pour Jung, elle est surtout l'activité créatrice en jetant les ponts entre les exigences inconciliables du sujet et de l'objet. Le mot Dieu est utilisé par Jung pour représenter la valeur du bien suprême. Il signifie d'abord davantage la grande quantité d'énergie psychique investie sur le complexe (*esse in anima*) et non, l'existence d'un être qui porterait le nom de Dieu (c'est pourquoi plutôt que de parler de Dieu, il se réfère à l'archétype de Dieu, qui peut prendre différentes formes : argent, sexualité, science, etc.)¹⁴⁴. Pour Jung, tout être humain possède d'une façon structurelle, une représentation de Dieu ou de l'absolu, mais ces images peuvent être très différentes d'une personne, d'une société, voire d'une culture à une autre. Il est important selon Jung de considérer les représentations ou expériences religieuses non comme un en-soi, mais comme un fait psychologique en tant que phénomènes archétypiques d'un en-soi inconnu. Cela entraîne chez Jung l'idée qu'il n'y a plus de place aux polémiques ou guerres religieuses, parce que, quel que soit le nom accordé au sacré, même dans l'expérience du psychotique, tous ses phénomènes viennent de cette même structure psychique. À partir de là, Jung semble vouloir apporter un apaisement entre les entités sociales et accéder à une meilleure compréhension entre tous, malgré les différences individuelles.

Ainsi, il est possible d'affirmer qu'avec Jung, l'inconscient collectif, en se présentant à travers les formes conscientes, interpelle dans leur formation les influences sociales et forme par

¹⁴² Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.6* (New York: Princeton University Press, 1961), 51-53. Notre traduction.

¹⁴³ Mihai Novac, «Esse in anima – C. G. Jung's Phenomenology», *Applied Social Science: Science and Theology*. (Newcastle: Cambridge Scholars, 2013), 81. Notre traduction.

¹⁴⁴ Nous verrons au prochain chapitre la dynamique régulatrice (téléologique) et psychologique (subjective) des structures archétypales, dont celle possiblement attaché à Dieu.

la suite le sujet, puis l'inconscient personnel: « L'inconscient est partout identique à lui-même d'où tout ce qui est psychique prend forme avant d'être personnalisé, modifié, assimilé, etc. par des influences extérieures¹⁴⁵». En ce sens, Jung tente de critiquer le jugement de valeur quant au rapport entre le conscient et l'inconscient. Il souligne l'importance du fait psychologique et de son incidence sur l'expérience de la vie. Tout au long de sa carrière, il tient à conserver cette attitude intégrant le non-jugement à l'égard de la place que prend l'inconscient. Pourtant, cette attitude propre à Jung semble oubliée par les différents auteurs qui l'ont invalidé lorsqu'ils reprennent ses propos sur les dynamiques entre l'inconscient collectif et la conscience des Aryens versus celles des Juifs. Il importe de rappeler à cet égard que Jung tente de décrire des possibilités psychologiques et non des existants réels, et qu'en ce sens, il s'abstient de se prononcer sur la valeur d'une dynamique ou d'une autre. Dans ses propos considérés comme les plus problématiques¹⁴⁶, Jung affirme que le Juif posséderait un champ de conscience plus grand que celui de l'Aryen (qui aurait donc un potentiel inconscient plus élevé que le Juif). En 1936, un article intitulé Wotan, Jung étudie le phénomène nazi et parle de cette conscience non différenciée qui de ce fait, entraîne qu'un espace plus grand est octroyé à l'inconscient. Cependant, suivant ce qui a été dit précédemment, Jung parle seulement de l'actualisation possible des contenus inconscient collectif dans une conscience influencée par une ambiance sociale précise.

Bien entendu, poser des distinctions entre différentes possibilités d'actualisation de l'inconscient au sein des consciences différenciées peut prêter flanc au jugement de valeur. En outre, comme le soulève bien Michael Vannoy Adams, dans son article *My Seigfreid Problem and Ours : Jungians, Freudians, Anti-Semitism, and the Psychology of Knowledge*, le problème vient de ce que nous faisons de la différence et non pas de la différence elle-même. Jung n'infère pas dans ses travaux qu'une dynamique entre le conscient et l'inconscient soit meilleure qu'une autre, toutes possédant leurs avantages et inconvénients. Pour lui plutôt, l'importance de la prise en compte de la dynamique entre le conscient et l'inconscient selon qu'elle prend place dans un environnement social ou un autre vient de ce qu'elle permet de mieux comprendre le processus d'individuation de chaque individu : « Vous savez assez bien à quel point j'aborde l'être humain

¹⁴⁵ Paul Bishop, *Synchronicity and Intellectual Intuition in Kant, Swedenborg, and Jung* (New York: Les presses Edwin Mellen, 2000), 57. Notre traduction.

¹⁴⁶ Passage de l'article Jung de 1934, paru dans *Collected Works : Vol.10*, 165-166, repéré Dans Étienne Perrot, « C.G Jung défenseur de la psychothérapie libre face au nazisme », *C.G Jung et la voie des profondeurs*. (Paris : La fontaine de pierre, 2001), 66.

comme une personnalité et comment je m'efforce de le sortir de son conditionnement collectif et de faire de lui un individu¹⁴⁷». En effet, Jung met au cœur de ses théories sur la psychologie de l'humain, puis, au centre de sa pratique, le processus d'individuation. Ce phénomène prend en compte les différents espaces psychiques : conscient et inconscient, leur aspect téléologique, puis, leur dynamique. Jung développe ce concept à partir des différents éléments de structure de la psychologie, dont le contexte social, de sorte de mieux comprendre le processus de formation subjectif et de le favoriser en clinique.

Les archétypes

Si le concept d'archétype peut sembler simple à première vue, nous sommes plutôt d'avis, tout comme Jung dans l'introduction au livre de Jacobi, « que le concept d'archétype a donné lieu aux plus grands malentendus¹⁴⁸» et qu'il reste, si nous en jugeons par la critique, un concept difficile à comprendre. Ainsi, il convient de saisir l'archétype dont l'élaboration chez Jung a accusé quelques références à Kant qui nous permettent d'en préciser la nature.

C'est d'abord dans *Transformations et symboles de la libido* (1912), que Jung introduit par le terme d'images primordiales (*Urbild*), l'idée de ces structures de l'inconscient collectif. Il emprunte le terme à Jacob Buckhardt qui l'utilise pour désigner des schèmes communs à un ensemble de représentations et de comportements. En 1919, Jung préfère alors parler d'archétypes pour identifier l'aspect structurel présent dans l'inconscient collectif, puis, d'images archétypales, pour indiquer la part consciente de cette structure fondamentalement inconsciente. Dans cette section du travail, nous discuterons plus précisément du caractère *a priori* des archétypes en lien avec les références de Jung à l'apriorisme kantien. Il convient de tracer le lien entre les archétypes et les instincts pour saisir l'innéisme des archétypes, lequel est en lien avec l'apriorisme selon Jung. C'est cet apriorisme qui est dérivé, entre autres, de l'interprétation jungien de l'*a priori* élaboré par Kant.

Selon Jung, les archétypes sont des structures qui seraient découvertes à travers l'image ou le symbole mis à jour par la conscience. La structure de l'archétype est semblable à celle des

¹⁴⁷ Carl Gustav Jung, *Correspondance 1932-1958* (Paris: Albin Michel, 2000), 48.

¹⁴⁸ Jolande Jacobi, *Complex, Archetype and Symbol in the Psychology of C.G. Jung* (New York : Princeton University Press, 1961), X. Notre traduction.

complexes, mais se trouve à un niveau symbolique, moins relié à l'histoire individuelle du sujet. Jung en fait la découverte principalement à travers ses observations de l'organisation psychotique:

Les archétypes sont doués d'une initiative propre et d'une énergie spécifique. Ces pouvoirs leur permettent à la fois de produire des interprétations significatives (dans leur propre style symbolique) et d'interférer dans une situation donnée avec leurs propres impulsions et leurs propres pensées. À cet égard, ils fonctionnent comme des complexes ; ils vont et viennent à leur guise, et souvent, ils entravent ou modifient nos intentions conscientes de manière embarrassante¹⁴⁹.

Il remarque une organisation semblable lorsqu'il observe ses propres enfants, puis, au fil de ses analyses des contes de fées, des mythes¹⁵⁰, etc. Cela le mène à considérer plus sérieusement l'homologie de ces structures, malgré les différences socio-culturelles et finalement, à postuler l'existence des archétypes. Jung remarque que ces organisations n'appartiennent pas en propre à l'histoire de vie de ses patients et que ce serait la même fonction de la psyché qui produirait les images mythologiques. L'archétype est donc la structure de l'inconscient collectif qui aurait des fondements phylogénétiques voire biologiques, mais comme le rappelle Charles Baudouin : « Jung a la prudence de mettre sa conception de l'inconscient collectif en dehors des vicissitudes des théories évolutionnistes » et donc à l'extérieur de l'hérédité et de la biologie physique à proprement parlé ; tout en postulant un certain lien entre l'archétype et l'instinct. En effet, lorsque Jung offre un historique du terme d'archétype, il fait d'abord référence à ce qui a été dit par Herbert de Cherbury, soit que :

Les instincts naturels sont l'expression de ces facultés que l'on trouve chez tout homme normal, par lesquelles les notions communes touchant la conformité interne des choses, telles que la cause, les moyens et le but des choses, le bien, le mal, le beau, le plaisir etc. sont mises en conformité indépendamment de la pensée discursive¹⁵¹.

Il exprime par la suite qu'avec Descartes, Malebranche, Spinoza et Kant, la valeur de l'idée ou de l'archétype s'est appauvrie, du fait qu'elle est devenue une simple condition de la cognition « qui masque les instincts sous le manteau des motivations rationnelles et transforme les archétypes en concepts rationnels¹⁵² ». Malgré cette occultation de l'archétype, Jung continue d'y percevoir une

¹⁴⁹ Carl Gustav Jung, *Man and His Symbols* (New York : Doubleday edition, 1964), 67-68. Notre traduction.

¹⁵⁰ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.9a* (New York: Princeton University Press, 1969), 55. Notre traduction.

¹⁵¹ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.8* (New York: Princeton University Press, 1969), 136. Notre traduction.

¹⁵² *Ibid.*, 136.

uniformité et une régularité, telles que celles des actions instinctives. En effet, ces dernières orientent nos comportements conscients et il est possible d'en tirer des plus déterminantes, de même, pour Jung, les archétypes régulent nos perceptions et il est possible d'en conclure des plus déterminants. Dans cet ordre d'idées, il est possible de repérer dans l'œuvre de Jung, une conception de l'inconscient collectif comme étant naturel, tandis que l'inconscient personnel est historique. L'aspect naturel de l'inconscient collectif découle du fait physico-biologique des instincts. En d'autres mots, les instincts ont leur pendant au niveau symbolique et ce sont les archétypes, tandis que l'inconscient personnel advient principalement des processus historiques et individuels engendrés par les mécanismes de défense. Les instincts, sans représenter des comportements précis, sont plutôt les tendances constantes, des dispositions dans une même espèce à produire une gamme de comportements lorsqu'activés par l'environnement. Selon Jung, l'esprit humain aurait une tendance semblable à celle des instincts, c'est-à-dire à disposer d'une tendance psychique à produire une gamme de représentations qui par leur structure, leur puissance, la constance de leur réponse à l'environnement, peuvent être déterminés et c'est cela qu'il nomme : l'archétype. Il y a donc autant d'archétypes que d'expériences typiques. Les archétypes constituent des contenus psychiques qui sont en quelque sorte parallèles aux formes instinctives du corps; ils en offrent structurellement leur *sens symbolique*. L'inconscient collectif contient donc à la fois les instincts et les archétypes :

L'instinct et les archétypes forment ensemble l'inconscient collectif. Je le qualifie de collectif parce que, contrairement à l'inconscient personnel, il n'est pas constitué d'éléments individuels, plus ou moins uniques, mais d'éléments universels et réguliers. L'instinct est un phénomène essentiellement collectif, c'est-à-dire universel et régulier, qui n'a rien à voir avec l'individualité. Les archétypes ont cette qualité en commun avec les instincts et sont également des phénomènes collectifs¹⁵³.

Le caractère inné de cette tendance comportementale instinctuelle et ancrée est parfois sujet à débat puisqu'il est toujours difficile de saisir quelle est la part de l'acquis et de l'inné au sein d'un comportement donné. Parallèlement, l'innéisme de l'archétype, en tant que la partie psychique de ces déterminants comportementales présente également cette difficulté, d'autant plus que ce qui permet d'appréhender la structure archétypale est surtout teintée d'images acquises de façon socio-

¹⁵³ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.8* (New York: Princeton University Press, 1969), 133-134. Notre traduction.

culturelle. C'est d'ailleurs en raison du caractère essentialiste des archétypes que les conceptions jungiennes reçoivent un mauvais accueil des constructionnistes sociaux. Cette conception est aussi critiquée par la clinique psychiatrique, qui voit dans les conflits psychologiques des contenus plutôt acquis qu'innés¹⁵⁴.

Sur l'innéisme des archétypes, les influences de Jung

Contrairement à Freud, selon qui l'inconscient apparaît avec l'acquisition du langage, par la formation du sujet, chez Jung, l'inconscient collectif est présent structurellement avant même l'apparition du langage. Selon ce dernier, l'être humain : « ne naît pas tabula rasa, mais simplement inconscient. Il apporte en naissant des systèmes organisés spécifiquement humains et prêts à fonctionner qu'il doit aux millions d'années de l'évolution humaine¹⁵⁵ ». En ceci, cette strate de la psyché a bien un caractère inné selon Jung, malgré la difficulté à saisir sa véritable constitution. Dans le cas de l'inconscient collectif, il est capital de situer l'innéisme non pas au niveau de l'image ou du contenu, mais plutôt sur les modes de fonctionnement psychologique particuliers. Selon Tom Lawson, dans *Jung, the Darwin of the Mind*, la théorie de Jung se jumelle bien à celle de la sélection naturelle. Cependant, Jung prend toutes les précautions lorsqu'il s'agit d'affirmer que l'homme se développe de façon à évoluer. Pour Jung, les changements et différences sont loin d'être garante d'une évolution ou d'un perfectionnement de l'espèce. S'il parle de différenciation entre la conscience et l'inconscience, ce n'est pas dans le but d'affirmer qu'il y a une façon meilleure qu'une autre de vivre; il se garde, comme nous l'avons déjà vu de porter des jugements de valeur à l'égard des formes d'expression l'inconscient :

Personne n'aurait l'idée saugrenue d'affirmer comme valable ou contraignante, la psychologie chinoise ou hindoue. De plus qu'à un niveau antérieur et plus profondément enfoui du développement psychique, où il est impossible de trouver des différences entre les mentalités aryennes, sémitique, chamitique et mongolienne, toutes les races humaines proviennent d'une psyché collective commune¹⁵⁶.

Quelques auteurs ont aussi comparé Jung à Lamarck, croyant que ce qu'une génération acquérait était transmis à la prochaine génération; mais ce serait de dire que les contenus (images

¹⁵⁴ Aimé Agnel, « Transfert », sous la direction de Jean-Pierre Zarader, *Le vocabulaire de Carl Gustav Jung* (Paris : Ellipses, 2011), 126-127.

¹⁵⁵ Carl Gustav Jung, *Psychologie et éducation* (Paris: Buchet/Chastel, 1962), 230.

¹⁵⁶ Carl Gustav Jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient* (Paris : Gallimard, 1964), 73.

archétypales) seraient transmis, alors que ce sont les structures qui rencontrant l'environnement, se complexifient. Ce qui est hérité chez Jung, ce sont les formes potentielles d'idées d'un certain genre, non pas les idées elles-mêmes. En ce sens, Jung reste plus près d'une conception darwinienne de l'évolution, tout en en nuancant l'aspect positiviste.

Jung rappelle quelque fois dans ses écrits les idées platoniciennes pour discuter de la nature des archétypes. En tant qu'identité sous-jacente à une multiplicité, les idées de Platon rejoignent les archétypes jungiens qui tentent de circonscrire une structure semblable sous-jacente à de multiples images, symboles. Cependant, ces symboles sont actifs et poussent l'esprit dans son appréhension, dans la perception des choses du monde, contrairement aux idées platoniciennes qui s'en détachent et qui sont passives. Pour Platon, les idées et les images sont des catégories ontologiques, alors que pour Jung ce sont des catégories psychologiques (différents niveaux), d'une même réalité ontologique. Ces formes qui offrent des possibilités de représentation à la psyché sont, en outre, souvent reliées par Jung aux catégories *a priori* de l'entendement telles qu'entendues par Kant. Jung mentionne à plusieurs reprises que c'est en pensant aux catégories de Kant qu'il a établi cette théorie des archétypes, structuration des symboles universels¹⁵⁷. Jung offre même une critique à Kant, en arguant que celui-ci aurait limité les archétypes à un nombre restreint de catégories de compréhension, alors que leur nombre serait en réalité indéfini: « Déguisez-les sous le couvert de motivations rationnelles et transformez les archétypes en concepts rationnels¹⁵⁸ ». Pour Jung, les catégories kantienne ne sont qu'une réduction rationnelle de ce que lui nomme : les archétypes.

Sur l'apriorisme des archétypes

Les catégories *a priori* de Kant sont des concepts purs de l'entendement qui servent à conceptualiser les données de l'intuition. Ils ont une valeur objective, du fait qu'ils sont appliqués à tous les phénomènes. Les catégories sont des règles, des réflexes de la pensée sans lesquelles l'expérience ne formerait pas de cohérence. Nous les découvrons à travers toute expérience, mais elles se trouvent déjà-là. Ces catégories sont *a priori*, dans le sens qu'elles sont la possibilité même d'obtenir une connaissance sur les choses, elles sont ce par quoi toute connaissance advient. Jung

¹⁵⁷ Edmund D. Cohen, *C.G Jung and the scientific attitude* (New York: Philosophical Library, 1975), 34. Notre traduction.

¹⁵⁸ Andrew Samuels, *Jung and the Post-Jungians* (Londres: Routledge and Kegan Paul plc., 1985), 24. Notre traduction.

parle des archétypes comme : « des possibilités innées d'idées, des conditions a priori pour la production de fantaisie, qui sont quelque peu similaires aux catégories kantienne. Bien que ces conditions innées ne produisent aucun contenu par elles-mêmes, elles donnent une forme définitive à des contenus déjà acquis¹⁵⁹». Dans une note de bas de page concernant un ouvrage auquel il se réfère, Jung mentionne également en termes favorables l'association des archétypes aux catégories kantienne¹⁶⁰. Pour Jung, les archétypes sont des entités universelles et elles précèdent la conscience. En ce sens, elles apparaissent *a priori* :

Les archétypes qui sont préexistants à la conscience et qui la conditionnent, apparaissent dans le rôle qu'ils jouent réellement dans la réalité comme des formes structurales *a priori* de la substance de la conscience. Ils ne représentent en aucun sens les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais plutôt les formes dans lesquelles les choses peuvent être perçues et conçues¹⁶¹.

C'est à travers notre conscience que les archétypes peuvent être circonscrits, nommés; c'est-à-dire selon le symbolisme que nous offre notre psyché, que les structures qui les sous-tendent peuvent effectivement être identifiées comme structures. Il considère donc les archétypes comme des conditions *a priori* de tous les événements psychiques, comme des formes potentielles qui permettent la symbolisation, la formation d'images conscientes sans être les représentations elles-mêmes. Justement, dans son livre *Kulturphilosoph*, Véronique Liard souligne que les catégories de l'espace et du temps ne relèvent pas de l'inconscient, mais plutôt de la conscience et elle en déduit une distinction importante entre Kant et Jung en proposant que Kant « en restait à la notion d'*a priori*, [tandis que] Jung essaie d'établir certains axiomes, de savoir ce qui est antérieur à l'expérience, ce qui est condition de l'expérience, réflexion qui le conduira à sa théorie des archétypes¹⁶²». Le fait de nommer les archétypes fait donc volte-face à la théorie kantienne qui rejette les affirmations scientifiques en ce qui concerne les choses de l'interne. Pour Jung, les catégories kantienne sont d'abord considérées en tant que réduction de l'éventail de structures archétypales existantes. Jung tente à la fois de postuler une structure qui précède l'expérience, tout en revendiquant la « grandeur » de la psyché qui ne se borne pas seulement à l'intellect ou la

¹⁵⁹ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.10* (New York: Princeton University Press, 1970), 10. Notre traduction.

¹⁶⁰ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.9* (New York: Princeton University Press, 1969), 67. Notre traduction.

¹⁶¹ Carl Gustav Jung, *Memories, dreams, reflections* (New York: Random house, 1989), 347. Notre traduction.

¹⁶² Véronique Liard, *Carl Gustav Jung « Kulturphilosoph »* (Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007), 126.

conscience. Jung réclame par-là que l'espace psychique ne soit pas entièrement laissée à la conscience de sorte d'exercer une pression malsaine sur l'inconscient, car c'est cela qui, pour Jung, : « représentait la menace de destruction pour le monde entier ¹⁶³».

Images archétypales

Il existe selon Jung un nombre indéfini d'archétypes, tous imbriqués les uns dans les autres, si bien que les circonscrire conceptuellement est ardu, d'autant plus qu'il est possible de les identifier seulement par le biais de la conscience et des images archétypales. Il convient donc de différencier les images archétypales des archétypes, afin de mieux comprendre l'archétype lui-même, dont le saisissement ne se fait par ailleurs que par l'image archétypale. Selon Jung, les images archétypales ont une structure issue des archétypes (formes), puis un contenu dépendant des conditions extérieures, du milieu socio-historique (matière). Plus précisément, nous pouvons dire selon cette théorie que « les archétypes rendent compte des homologues structurelles des diverses objectivations du divin, alors que le contexte socio-historique et culturel rend compte des différences¹⁶⁴». Chaque archétype est susceptible d'un développement et d'une différenciation infinie¹⁶⁵ selon le contexte dans lequel il évolue. La teneur symbolique de l'archétype diffère selon le degré de différenciation de la conscience par rapport à l'inconscient collectif. Jung tente d'être clair sur ce point que le contenu actuel de la conscience, les images archétypales des générations précédentes n'est pas ce dont nous héritons, mais bien que la possibilité de formation des images, que la possibilité de représentation serait transmise. D'après Jung, notre esprit contient l'appareillage nécessaire à la formation de ces représentations qui se trouvent dans l'inconscient collectif. La matière de l'image archétypale est issue de l'histoire personnelle ou culturelle de l'individu, mais pour Jung, les archétypes, les structures, les formes, les possibilités de représentations sont anhistoriques, données *a priori*, universelles.

Devant l'image archétypale, Jung n'y voit pas seulement le résultat d'une conscience individuelle, mais la structure dynamique de l'inconscient collectif. D'ailleurs, il utilise au moins à trois reprises la métaphore de la chute d'eau pour illustrer ce mouvement, ce lien entre le bas et

¹⁶³ Véronique Liard, *Carl Gustav Jung « Kulturphilosoph »* (Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007), 126.

¹⁶⁴ César Enia, « Job- La souffrance et le mal dans sa relation avec le divin, selon Carl Gustav Jung » (Thèse de doctorat, Mc Gill University, 2005), 52-53.

¹⁶⁵ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.16* (New York: Princeton University Press, 1966), 287. Notre traduction.

le haut qu'opère l'image archétypale¹⁶⁶. Si Jung utilise la notion d'apriorisme, tout en référant à Kant, c'est surtout pour montrer l'impact d'une telle structure sur la formation des représentations, c'est-à-dire pour montrer le dynamisme et l'incidence de l'inconscient collectif sur le monde du conscient. Les catégories kantiennees comme les archétypes de Jung ne sont pas des conceptions passives ; elles entrent dans la conception et la constitution de tout ce qui est présenté aux sens (chez Kant) et à la conscience (chez Jung).

La fonction de la catégorie est d'unir les diverses intuitions, car le donné spatio-temporel de l'Esthétique ne forme pas de connaissance. Ces données doivent être parcourues, assemblées, liées et ce serait par le biais des catégories que cet assemblage aurait lieu. Les catégories ont donc un rôle quant à la synthèse des données. Les catégories de l'entendement donnent de la cohérence aux combinaisons de pensées à l'égard des objets de l'expérience; Jung attribue cette fonction à ses archétypes. Les catégories sont toujours mobilisées, les archétypes sont constellés selon ce qui est vécu ou non sur le moment. Alors que les catégories sont mobilisées dans toutes perceptions ou acquisition de connaissance sur le monde, les archétypes sont sollicités à travers toutes les expériences de la vie. Cependant, puisque les archétypes sont découverts empiriquement de façon comparative, ils ne semblent pas pouvoir être *a priori* tel que le sont les catégories de Kant.

Épistémologie de l'apriorisme chez les deux auteurs

Les apriorismes chez Jung et Kant sont fondamentalement différents et cela vient de la façon dont chacun des auteurs ont découvert ces structures *a priori*. Pour Kant, si la connaissance dépend de la perception, alors une notion de perception doit précéder l'acquisition de la connaissance. À partir de cette idée d'une forme *a priori* perceptive, Kant a dégagé un schéma *a priori* par lequel toutes les données sensorielles peuvent être organisées en catégories fondamentales. L'apriorisme chez Kant est condition même de l'épistémologie et rien ne précède les catégories. Elles sont découvertes par le biais de la déduction transcendantale, en constatant que les catégories étaient inhérentes à toutes connaissances. Elles viennent avant même la recherche; Kant n'a pas eu à rechercher celles-ci. Alors que chez Jung, la constatation d'archétypes au niveau représentationnel est le résultat de recherches empiriques. Ces recherches rendues possibles grâce aux catégories kantiennees mêmes. Les archétypes sont bien plutôt des lois ou des règles,

¹⁶⁶ Paul Bishop, *Synchronicity and Intellectual Intuition in Kant, Swedenborg, and Jung* (New York: Les presses Edwin Mellen, 2000), 57-58. Notre traduction.

universelles découvertes *a posteriori* par le biais de recherches empiriques. Le fait que l'archétype ait une incidence sur la construction de la représentation n'est pas à la hauteur de l'apriorisme kantien qui est *a priori*, en tant qu'*a priori* toutes connaissances.

Dans la conclusion de la solution du paralogisme psychologique (2^e édition), Kant exprime bien comment la psychologie transcendantale (c'est-à-dire, ce qui pourrait être connu *a priori* sur la substance de la psyché) ne peut fournir aucune connaissance. Avoir conscience de l'existence à l'extérieur de l'expérience et des conditions empiriques de façon à connaître la substance du sujet transcendantal est, pour nous, impossible. Or, c'est toujours à travers les conditions empiriques et l'expérience que nous pouvons comprendre le moi, jamais transcendantal pour l'être même. C'est ainsi que chez Jung, les archétypes constituent bien plutôt des heuristiques de jugement et que chez Kant, il s'agit de catégories logiques, systématiquement déduites. Jung, en s'en tenant à des expériences empiriques et loin d'être dans le champ métaphysique, semble parfois bien incorporer cette impossibilité d'un apriorisme au sens fort et kantien, mais il tient pourtant à caractériser d'*a priori*, les structures archétypales relevant de l'inconscient collectif. Nous supposons que Jung fait dériver les catégories kantienne des archétypes pour expliquer la possibilité d'expériences de connaissance de nature non-rationnelle, c'est-à-dire qui ne semblent pas issues des catégories de l'entendement. En outre, le non-rationnel pour Jung ne serait pas déterminé en rapport aux catégories (ou l'absence des catégories), mais bien comme étant antérieur aux catégories; tout comme l'inconscient est antérieur à la conscience. Cependant, Jung dit cela en s'extrayant d'un point de vue phénoménologique, car l'expérience qu'elle soit rationnelle ou irrationnelle, est intuitionnée selon les catégories de Kant (épistémique), qu'elle soit en partie consciente ou inconsciente, est toujours vécu à travers la conscience (empirique).

Vers une réconciliation

L'inconscient est une chose en soi au niveau épistémologique, sur laquelle nous ne pouvons rien dire comme tous les objets de la science. Cependant, dans les termes de Jung, il s'agit davantage d'un objet dont nous pouvons progressivement connaître les fondements à travers la perception de ces phénomènes. En ce sens, l'inconscient en tant que chose en soi n'est plus vu au sens épistémologique, mais au cœur d'une science empirique et sert à rappeler le caractère inconnaissable d'une telle strate de la psyché qui se pose en tant que chose en soi non absolue, mais relative au savoir que nous obtenons via ses phénomènes. De leur côté, les archétypes se présentent

a priori au sens où ils forment notre perception, tout comme les instincts forment nos comportements. Ce serait le caractère inné des archétypes (en tant que structure ou forme et non en tant que contenu ou image) qui accueille le rapprochement entre les archétypes et les catégories kantienne. Cependant, les catégories kantienne sont *a priori* dans un sens beaucoup plus fort, car elles sont conditions même de toutes possibilités de connaissance, donc avant même la connaissance que nous pouvons faire des archétypes.

Nous nous demandons à présent s'il est possible de réconcilier les deux analogies de Jung, c'est-à-dire le fait que l'inconscient soit rapproché de la chose en soi et que les archétypes soient pensés en lien avec les catégories *a priori*. Afin d'analyser cette problématique, il est nécessaire d'appréhender le rapport de la chose en soi et des catégories *a priori* chez Kant. Toute l'entreprise de la *Critique de la raison pure* de Kant sert à faire le procès de la raison et de saisir de quelle façon nous pouvons acquérir une certitude quant aux objets de la connaissance. Cette certitude vient principalement de ce que les catégories permettent une standardisation de la connaissance des objets, elles permettent l'objectivité. En ce qui concerne les objets eux-mêmes, ils sont toujours intuitionnés par les catégories, c'est en ce sens qu'ils sont nommés phénomènes. En outre, ce que l'objet est en dehors de l'intuition que nous avons de lui, nous ne pouvons le savoir, ce que l'objet est en lui-même, nous n'en savons rien :

Qu'espace et temps ne soient que des formes de l'intuition sensible, donc uniquement des conditions de l'existence des choses en tant que phénomènes, que nous ne possédions en outre pas de concepts de l'entendement (donc aucun élément) pour parvenir à la connaissance des choses, si ce n'est dans la mesure où une intuition correspondant à ces concepts peut être donnée, que, par conséquent, nous ne puissions acquérir la connaissance d'aucun objet comme chose en soi, mais seulement en tant qu'il est objet d'intuition sensible, c'est-à-dire en tant que phénomène, c'est là ce qui est démontré dans la partie analytique de la *Critique* ; assurément s'ensuit-il, de fait, la restriction de toute la connaissance spéculative seulement possible de la raison à de simples objets de l'expérience. Pourtant il faut toujours émettre cette réserve - et le point est bien à remarquer - que nous ne pouvons certes pas connaître, mais qu'il nous faut cependant du moins pouvoir penser ces objets aussi comme chose en soi. Car si tel n'était pas le cas, il s'ensuivrait l'absurde proposition selon laquelle il y aurait un phénomène sans rien qui s'y phénoménalise¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Paris : Flammarion, 2006), Préface 2^{de} édition, 83.

Suivant cela, la chose en soi chez Kant est postulée en tant que « pensable » à la suite de la constatation que tous les objets de connaissance sont intuitionnés selon des catégories *a priori*. Les archétypes jungiens quant à eux, sont postulés parce que les objets symboliques partagent certaines homologues de structures. Les perceptions ou constructions symboliques seraient donc précédées par des structures présentes dans la psyché que Jung nomme les archétypes. En outre, les choses connus à travers les archétypes sont à la fois les expériences réelles de la vie externe (contenu), à la fois les expériences de la vie interne (structure); ce qu'ils sont en eux-mêmes, nous n'en savons relativement rien, tant ils sont intuitionnés à travers les structures archétypales. La chose en soi de Jung est donc le réel en dehors de notre appréhension subjective : l'inconscient, puis, les réalités corporelles, sans appréhension symbolique (sans archétype). C'est précisément en ce qu'il est un réel inconnaissable que l'inconscient est productif d'un langage conscient symbolique, langage symbolique qui présente des formes universelles issues des instincts dans leur aspect psychique : les archétypes. Enfin, nous ne sommes pas devant des connaissances *a priori* chez Jung, ce sont des connaissances empiriques et pour cette raison, épistémologiquement, les catégories kantienne précèdent celles de Jung au sens où même les structures archétypales, le lien entre l'inconscient et la conscience est intuitionnée selon les catégories *a priori*. Si nous plaçons les analogies au niveau empirique (donc *a posteriori* au sens kantien), il est possible de retrouver une science et pratique de la psychologie issue d'un objet de connaissance relatif à l'intégration de la conscience de structures inconscientes et de contenus conscients symboliques. Cette intégration permet peu à peu d'avancer dans la recherche d'un inconscient possédant à jamais une part non-appréhendable.

Chapitre 3 : Dynamismes

Au cours du précédent chapitre, il a été possible d'investiguer l'inconscient en tant qu'instance antérieure au conscient. S'il est premier au cœur de la psyché et que c'est la conscience qui permet de découvrir son existence, cela engage des réflexions qui tendent à rapprocher l'inconscient de la chose en soi kantienne de façon analogique seulement. Pour Jung, « le principe vital ou inconscient est la substance ; la conscience n'étant plus alors qu'un phénomène contingent¹⁶⁸ ». Ainsi, le conscient n'entretient pas un lien de causalité à l'égard de l'inconscient, ce dernier pourrait aussi bien exister sans conscience. La conscience se présente alors comme phénoménalité de l'inconscient : « le principe fondateur de l'existence est inconscient et a besoin de l'être humain pour devenir conscient¹⁶⁹ ». À l'instar de la chose en soi épistémologique, l'inconscient peut accueillir une circonscription consciente, tout en perpétuant une fuite face au dire, c'est-à-dire en conservant une part toujours insaisissable. C'est en ce dernier sens que nous pouvons qualifier de « relative » l'inconnaissance de la psyché sur elle-même. La part de l'inconscient qui donne son dynamisme à la conscience n'est pas celle que nous connaissons, mais celle que nous ne pouvons connaître. Le langage symbolique tel qu'investigé au sein des écrits de Jung est issu de cette dynamique entre le conscient et l'inconscient. Cette relation est repérable dans la fonction symbolique et elle crée, de façon graduelle et dialectique, l'identité ou le Moi. Après avoir vu les fondements épistémologiques, puis, la structure jungienne, il importe à présent de saisir ce qu'il advient de la dynamique identitaire conçue à partir de ces axiomes. Puisque c'est précisément pour expliquer le concept d'individuation que tout le système structural jungien s'est construit, il convient d'approfondir cette notion processuelle.

En effet, il est possible de déceler des fragments de ce que deviendra le processus d'individuation dès ses premiers écrits. Dans son chapitre *Réflexions sur la nature et la valeur de la recherche spéculative* des Conférences de Zofingia (1896-1899), Jung explore, entre autres, les catégories kantienne et la critique qu'en fait Schopenhauer pour ensuite découvrir le dualisme inhérent à la science physique et, donc, selon Jung, aux sciences organiques. Il conclut ce chapitre en élaborant une idée de la psychologie de la personnalité qui fait entrevoir son idée d'individuation : « Nous approuverons au contraire ce qui tend à la personnalité, à l'individualité en tant que

¹⁶⁸ Carl Gustav Jung, *Psychologie et philosophie, conférences Zofingia* (Paris: Albin Michel, 2004), 58.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 21.

différence manifeste, puisque le fondement de notre existence est de *tendre à la différenciation*¹⁷⁰». Ce concept légèrement effleuré au cours des conférences de Zofingia sera massivement investigué dans les écrits subséquents de Jung. Vers la fin de sa vie, Jung continue de développer cette notion à travers une de ses dernières œuvres : *Aïon, Étude sur la phénoménologie du Soi*. Il y fait intervenir plusieurs éléments discutés précédemment dans ce présent travail, c'est-à-dire l'aspect téléologique de la psyché, la primauté de la subjectivité, la structure archétypale de l'inconscient. Il y discerne à travers la phénoménologie des symboles, un mouvement de sens allant du moi vers le Soi, mouvement qu'il baptise : l'individuation.

Comme Jung fait référence à Kant en avançant ses théories et que nous avons pu faire quelques distinctions et rapprochements, il convient ici de saisir le concept d'individuation comme découlant—peut-être lointainement—de sa lecture du modèle kantien. Il s'agit donc de circonscrire ce qui, chez Jung, s'enchaîne compte tenu des bases posées aux derniers chapitres et de discerner ce qui refait surface des rouages de la pensée kantienne au niveau de la théorie dynamique de l'individuation jungienne. Les arguments développés auront pour repères, non seulement des prélèvements à même le texte jungien, mais surtout certaines thèses qui adressent cette comparaison entre Jung et Kant, notamment élaborées par V. Liard, T. Brent, P. Bishop, R. Brooke, M.L. Pauson et Nagy.

Puisque l'imagination active de Jung est centrale au processus d'individuation, un approfondissement de cette notion nous apparaît dès lors comme une amorce appropriée d'autant plus qu'elle peut entretenir quelques rapports avec la pensée kantienne. L'imagination occupe un rôle central au sein des théories kantiennes, tant dans le cadre des opérations en vue de la connaissance que dans la raison pratique ou au sein du jugement esthétique. Nous évaluerons donc l'idée proposée par T. Brent qu'une analyse du concept d'imagination chez Jung peut se déployer à partir de sa propre lecture du concept kantien d'imagination. Nous nous demanderons quels liens l'imagination transcendante peut-elle entretenir avec l'imagination active de Jung. Ces parallèles permettront de nous diriger non loin de la notion de synthèse qui est présente à la fois chez Kant et chez Jung. Ce sera l'occasion d'évaluer, si dans l'application de sa théorie de l'imagination, Jung mobilise effectivement certaines spécificités kantiennes. Nous tenterons, par la suite, d'investiguer

¹⁷⁰ Carl Gustav Jung, *Psychologie et philosophie, conférences Zofingia* (Paris : Albin Michel, 2004), 123.

la notion du Soi qui est selon Jung : « un postulat transcendant, psychologiquement légitimé ¹⁷¹ », non-synthétisable en tant qu'issu de la notion kantienne de transcendantalité, surtout en s'appuyant sur la non-résolubilité des antinomies de la Raison pure. Nous évaluerons certaines caractéristiques propres aux antinomies kantienne (tension entre transcendantalité et empirisme, entre téléologie et finitude), puis, spécifiques à la psyché selon Jung pour situer les fondements kantien dans l'élaboration des théories jungiennes. Nous finirons par évaluer le lien entre l'individuation psychologique et le sublime, lien déjà relevé par Brent, afin de saisir que la puissance qui réside dans ces mécaniques n'est pas de nature si divergente.

L'imagination

Au fil de ses œuvres, Jung dépeint une notion de l'imagination en tant que faculté essentielle au processus d'individuation. Chez Kant, la notion d'imagination est centrale tant pour le compte d'une théorie de la connaissance que pour le développement de la Raison pratique et du jugement esthétique. Pourtant, aucun chapitre des écrits kantien ne lui est entièrement consacré. Or, il semble que la lecture de Kant ait pu influencer la construction conceptuelle de l'imagination jungienne. Dans sa thèse, Brent avance que c'est la fonction connective de l'imagination qui est constitutive tant de la théorie jungienne de l'imagination que de celle de Kant. En effet, elle se trouve entre les intuitions sensibles et l'entendement chez Kant, puis, entre la conscience et l'inconscient chez Jung. Brent avance plusieurs arguments qui rapprochent ces deux visions de l'imagination partant de son rôle d'agent de connexion. Puisqu'elle dispose de cette fonction de conjugaison des topiques, l'imagination jungienne se révèle comme étant centrale au processus d'individuation et en ce sens, elle caractérise la clinique proprement jungienne. Il apparaît donc nécessaire pour le dessein du présent travail d'évaluer cette notion particulière à la lumière des précédents kantien.

Chez Jung, c'est l'inconscience ou la conscience d'une expérience qui détermine quel type d'imagination est à l'œuvre. Certaines manifestations fantaisistes (rêve, symbole, pensée, etc.) sont consciemment voulues et d'autres apparaissent sans acte volontaire. Jung nomme donc différemment l'imagination selon la conscience qui est accordée au phénomène ayant lieu. Il qualifie de passive l'imagination simplement inconsciente et de volontaire, l'imagination qui est

¹⁷¹ Carl Gustav Jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient* (Paris : Gallimard, 1964), 299.

strictement consciente. Si l'imagination passive est peu travaillée, l'imagination volontaire l'est encore moins. Néanmoins, une troisième façon de modéliser l'imagination est amplement considérée par Jung. Cette dernière n'aurait pas pour simple fonction de représenter ou reproduire les fantaisies, mais elle aurait une fonction que Jung qualifie de transcendante. En effet, Jung parle d'imagination active et de sa fonction transcendante lorsque l'expérience inconsciente devient consciente et que le fait pour l'être d'en prendre conscience réalise un changement dans l'Ego (Moi). L'imagination active est donc celle qui est responsable d'offrir à l'individu, l'expérience de son inconscient, l'ouvrant ainsi à la possibilité de se connaître et de se construire autrement que par la reproduction des associations passées (imagination passive et/ou volontaire).

En nous basant sur les arguments de Brent, il est possible de voir l'inspiration kantienne chez Jung notamment à travers la synthèse de l'imagination active. Chez Jung, l'imagination active a une fonction transcendante, c'est-à-dire qui passe par plusieurs niveaux (de l'inconscient vers le conscient) et permet la formation d'une synthèse entre ces différents niveaux de conscience. Le transcendant est une fonction, un dynamisme qui permet à un élément de traverser les niveaux de conscience : « Du fait de sa participation active, le sujet se mêle aux processus inconscients et il en devient le détenteur en se laissant pénétrer et saisir par eux. Ainsi, il relie en lui les plans conscients et les plans inconscients¹⁷²». Selon Brent, la transcendantalité kantienne est elle aussi liée à une synthèse, bien que de son côté, Kant ne lie pas la transcendantalité expressément à cette fonction de synthèse. En effet, Kant : « nomme transcendantale toute connaissance qui s'occupe en général moins d'objets que de notre mode de connaissance des objets, en ce que celui-ci doit être possible a priori ¹⁷³». Alors, le système transcendantal est ce qui se trouve *a priori*, avant la synthèse et qui possibilise la connaissance. Plus précisément, il semble que la synthèse dont parle Brent est celle de l'imagination transcendantale, en tant que *fonction*¹⁷⁴ au sein du processus de connaissance et non en tant que *structure*. Chez Kant, il n'y aurait pas de connaissance sans imagination, puisqu'elle organise le contenu de la sensibilité dans l'optique que l'entendement puisse poser les concepts purs et homogènes : « La synthèse en général est [...] le simple effet de l'imagination, c'est-à-dire d'une fonction de l'âme, aveugle, mais indispensable de l'âme, sans laquelle nous

¹⁷² Carl Gustav Jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient* (Paris : Gallimard, 1964), 225.

¹⁷³ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Paris : Flammarion, 2006), 110.

¹⁷⁴ Cette fonction est précisément de faire la synthèse des intuitions sensibles.

n'aurions jamais aucune connaissance, mais dont nous ne sommes que très rarement conscients¹⁷⁵». En ce sens, l'imagination kantienne sert surtout de lien entre les catégories de l'entendement et les intuitions sensibles par le moyen d'un schématisme transcendantal¹⁷⁶. L'imagination transcendantale kantienne a une fonction dynamique qui rassemble le divers du donné empirique de sorte que l'entendement puisse y poser ces concepts. En ce sens, il apparaît que les éléments synthétisés sont ceux qui ont été appréhendés, chez l'un par la conscience, chez l'autre, par l'entendement.

Brent avance également que la notion d'imagination active de Jung est à la base même de la possibilité de la conscience, ce qui selon l'auteur, rejoindrait la théorie transcendantale de Kant. Effectivement, Brent développe l'idée que chez Kant, la possibilité même de l'expérience dépend de la synthèse de l'imagination transcendantale, tout autant que l'expérience consciente serait possible par l'imagination active de Jung. Chez ce dernier, la synthèse apparaît lorsqu'il y a eu une expérience consciente de ce qui était inconscient (par exemple : le rêve, les fantaisies). Plus largement, tout ce qui est conscient l'est devenu, puisque c'est l'inconscient qui, chez Jung est premier. En ce sens, il n'est pas possible d'être conscient de ce qui n'est pas synthétisé par le biais de l'imagination active. En contrepartie, il est essentiel de relever que Kant s'attarde peu aux notions de conscience et d'inconscient lorsqu'il aborde la possibilité de l'expérience. En effet, la possibilité d'expérience autorisée par la synthèse de l'imagination transcendantale de Kant ne se fait pas dans le rapport entre conscience et inconscient, mais dans un rapport entre les intuitions sensibles et les concepts de l'entendement par le biais d'un système *a priori*. Chez Kant, dès qu'une expérience est possible, c'est qu'une synthèse a été effectuée. Le postulat kantien de la synthèse transcendantale est celui qui permet de dire que l'humain est capable de faire une expérience digne de ce nom, c'est-à-dire assez unifiées, rassemblées pour que quelque chose puisse être nommé. Le fait qu'il y ait un cadre pour expérimenter les choses permet de considérer légitimes des connaissances spécifiques issues de ces expériences. Du point de vue jungien, la synthèse de l'imagination active est celle qui permet de dire que l'humain peut faire une expérience structurée de sorte qu'un schème objectif apparaisse à la conscience subjective.

¹⁷⁵ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Paris : Flammarion, 2006), 161-162.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 226-227.

Afin de préciser l'argumentaire de Brent, il suffit d'ajouter que la synthèse de l'imagination transcendante chez Kant est une condition de possibilité de l'expérience en vue de la connaissance, tandis que chez Jung la synthèse de l'imagination active est une condition de possibilité de l'expérience en vue de la conscience. En d'autres termes, les cadres ou les schèmes permettant les synthèses ne sont pas les mêmes chez Kant et chez Jung. Une expérience peut donc être déterminante pour la conscience, mais être insignifiante pour la connaissance; tout autant qu'un phénomène peut être signifiant pour la connaissance, mais ne receler aucun intérêt pour la conscience. Pour Brent, il est évident que Jung retient une vue kantienne de l'imagination, mais étendue d'un niveau de synthèse de la cognition à un niveau de synthèse de la psyché comme un tout¹⁷⁷. Il est donc impossible de dire que c'est la même *structure* qui agit chez l'un et l'autre des auteurs. Cependant, l'imagination caractérisée chez l'un et l'autre comme étant *transcendante* possède la même *fonction*, soit celle de synthétiser les intuitions sensibles et les concepts de l'entendement, ou bien, le conscient et l'inconscient de façon à permettre une expérience soit épistémologique, soit psychologique.

Il y a également un parallèle possible entre l'imagination passive de Jung et l'imagination reproductrice de Kant puisque l'imagination passive n'implique pas de synthèse particulière. Les lois d'associations psychologiques liées à l'imagination reproductrice kantienne sont principalement tirées de l'explication de Wolff sur l'accoutumance et la ressemblance et sont responsables de cet « enchaînement rapide des images qui crée cette impression d'une imagination libre de toute règle ; l'imagination saute d'image en image *avec la vitesse de l'éclair*¹⁷⁸ ». Cette liberté, sans règle apparaît également dans la théorie de l'imagination passive de Jung. Kant élargit la notion de lois d'association psychologique en disant qu'il y a des enchaînements qui sont non-réductibles à des règles et qui sont signes d'organisation individuelle: « Tel individu lie la représentation d'un certain mot avec une chose, tel autre avec une autre chose¹⁷⁹ est le signe d'idiosyncrasies; [...] les complexions individuelles plus ou moins conscientes sont mises en jeu

¹⁷⁷ David T. Brent, « Jung's Debt to Kant: The Transcendental Method and the Structure of Jung's Psychology » (Thèse de doctorat, The University of Chicago, 1977).

¹⁷⁸ Adrien Auzias, « Kant et l'hallucination » (Thèse de doctorat, Université Paris 1, 2016), 66. <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01432134>

¹⁷⁹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Paris : Flammarion, 2006), 203.

dans le processus imaginaire associatif ¹⁸⁰ ». L'imagination passive de Jung est basée sur la conception de l'automatisme psychologique véhiculée par Janet. Ce dernier avait fondé l'automatisme psychologique en contrepois de l'activité de synthèse qui, elle, permet la conscience. Janet se sert de l'hypnose comme moyen de synthétiser le contenu inconscient (passif), alors que Jung s'intéresse plutôt à l'acte de l'imagination active en tant que disposée à effectuer cette synthèse que l'hypnose permettrait par ailleurs. En ce sens, le contenu strictement inconscient est non synthétisé, puis, il se présente comme reproduction interne de l'expérience, existant selon Jung, en marge de la conscience subjective.

Application

L'expérience empirique de l'association des mots élaborée par Jung est basée sur une certaine compréhension de l'imagination qu'il peut être intéressant de mettre en lien avec les fonctions de l'imagination kantienne telles que nous venons de les exposer en particulier : la notion de synthèse, la possibilité de l'expérience, puis, les lois d'association psychologiques.

Comme nous l'avons brièvement soulevé, le concept d'imagination passive de Jung fait écho à la notion kantienne d'imagination reproductrice surtout en ce qu'elle repose sur des lois d'association psychologiques liées à l'individualité de l'être, à ses expériences passées, puis, elles ne sont pas en elles-mêmes définies par une activité de synthèse. Ces lois d'association psychologiques caractérisent plus particulièrement l'imagination passive et l'imagination volontaire, mais restent à l'œuvre durant l'acte de l'imagination active. Les mots, le vocabulaire utilisés et leur classification (verbe d'action, prénom, nom commun, adjectifs, etc.) est le matériel rudimentaire investigués au cours de l'expérience jungienne des associations de mots. Ce matériel est, pour Jung, un des indicateurs de la subjectivité de la personne, telles que les lois d'association psychologique idiosyncratiques peuvent l'être chez Kant.

Cependant, au sein de ses expériences d'association des mots, Jung considère la forme (temps, spatialité des contenus) de l'association plus évocatrice que la matérialité de l'association.

¹⁸⁰ Adrien Auzias, « *Kant et l'hallucination* » (Thèse de doctorat, Université Paris 1, 2016), 66. <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01432134>

C'est le *temps* de réaction qui est symptôme d'une association synthétique¹⁸¹. La lenteur de réponse signifie que le complexe émerge dans le conscient à partir d'un *espace* lointain et inconscient. Ces associations sont synthétiques au sens où elle offre une synthèse du conscient et de l'inconscient. Les réactions à vitesse normale ou plus vive, indiquent des associations analytiques qui sont issues d'un espace simplement conscient (imagination volontaire) ou simplement inconscient (imagination passive). Elles offrent un temps de réponse plus rapide et n'impliquent pas l'imagination active jungienne. Si l'association synthétique est surtout signifiée par la forme de l'association (temps, espace), c'est que l'imagination active rend possible une synthèse formelle entre l'inconscient et le conscient. Dans le même sens, analogiquement, la forme peut être corrélative de l'imagination dite productrice au sens où elle est le lieu catégorisant (espace/temps) où l'imagination reproductrice avec ses lois d'association psychologiques pose le divers des sensations (sensible). Même si le paradigme d'étude kantienne est l'épistémologie et celui de Jung, la psychologie et que cela influence grandement les implications de la notion de synthèse, il semble que la fonction de synthèse se signifie toujours d'abord à travers la *forme* de l'expérience.

Le symbole, le Soi

La fonction synthétique ou transcendante de l'imagination active est fondamentale à la théorie jungienne du processus psychologique. À l'instar de l'expérience d'association de mots, cette fonction acquiert toute son importance au sein du langage symbolique jungien, où cette fonction active consiste à représenter et créer le Soi. Plus précisément, le symbole incarne d'une façon phénoménologique, soit une facette du Soi (les différents archétypes) soit, sert à dépeindre le Soi dans son entièreté. D'une façon ou d'une autre, le Soi sous-tend le langage symbolique et en ce sens, il possède une utilité dans le développement de l'être volontaire ou le Moi. Il est donc capital de définir la notion proprement jungienne de symbole, car il représente le résultat de la fonction transcendante, c'est-à-dire une synthèse des diverses strates de la psyché, puis, donne un sens à la construction identitaire : « la naissance du symbole arrête la régression de la libido dans l'inconscient. La régression devient progression, le refoulement, flux¹⁸²». En tant que liens entre

¹⁸¹ Pour Jung une association synthétique est une association de deux mots, dont l'un est dit par le psychiatre et l'autre par le patient et dont l'un et l'autre n'ont pas de rapport réciproque habituel, qui demande un temps de réponse beaucoup plus long que les associations normales.

¹⁸² Carl Gustav Jung, *Types Psychologiques* (Genève : Librairie de l'Université Georg & Cie, 1958), 255.

l'inconscient et le conscient et en tant que phénoménologie des archétypes (le Soi comme totalité ou comme partialité), les symboles engagent le processus d'individuation.

Pour Jung, il est fondamental de distinguer le symbole, du signe : « Le signe est toujours moins que le concept qu'il représente, alors que le symbole renvoie toujours à un contenu plus vaste, que son sens immédiat et évident¹⁸³». Le symbole ne renvoie pas à une réalité signifiée ou simplement difficile à présenter :

C'est parce que d'innombrables choses se situent au-delà des limites de l'entendement humain que nous utilisons constamment des termes symboliques pour représenter des concepts que nous ne pouvons ni définir, ni comprendre pleinement¹⁸⁴.

Le symbole jungien n'est pas non plus le symbole linguistique, ni celui des initiés ou de la *Tradition*. Ces deux derniers symboles ont pour effet d'occulter celui qui perçoit dans la création de sens, alors que la fonction que Jung associe au symbole est de permettre au percevant de créer du sens à partir d'une Autre vue. Ce sont des productions naturelles et spontanées, tel que Jung l'affirme dans *L'Homme et ses symboles* : « Aucun génie n'a jamais pris une plume ou un pinceau en se disant : maintenant, je vais inventer un symbole¹⁸⁵». Le symbole est l'expression dans le langage conscient d'un fait jusqu'à présent inconscient. Chez Jung, l'union entre le conscient et l'inconscient est aussi l'emboîtement de la rationalité et l'irrationalité :

Je suis d'avis que l'union de la vérité rationnelle et irrationnelle ne se trouve pas tant dans l'art que dans le symbole en soi ; car l'essence du symbole est de contenir à la fois le rationnel et l'irrationnel. Il exprime toujours l'un à travers l'autre ; il comprend les deux sans être l'un ou l'autre¹⁸⁶.

Le symbole est donc issu de la dynamique entre le rationnel et l'irrationnel, du conscient et de l'inconscient qui arriment ces deux réalités. Présentée sous forme de symbole, l'irrationalité exprime une sorte d'impossibilité à être dit de façon absolument rationnelle. Sa seule possibilité de démontrer une fusion avec le rationnel est de rester symbole (archétype du Soi), conservant son irréductible irrationalité :

Quand on parvient à percevoir le Soi comme quelque chose d'irrationnel, qui *est*, tout en demeurant indéfinissable, auquel le Moi

¹⁸³ Carl Gustav Jung, *L'homme et ses symboles* (Paris : Robert Laffont, 1964), 55.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 21.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 55.

¹⁸⁶ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.10* (New York: Princeton University Press, 1970), 18. Notre traduction.

ne s'oppose pas et auquel le Moi n'est point soumis, mais auquel il est adjoint et autour duquel il tourne en quelque sorte comme la terre autour du soleil, le but de l'individuation est alors atteint ¹⁸⁷.

En effet, la fantaisie n'est pas interprétable comme relevant d'un refoulement engendré par le Moi comme chez Freud ou chez Adler, mais elle est l'émergence de ce qui est premier en l'être. D'ailleurs, Brent parle d'une révolution copernicienne en matière d'interprétation de la fantaisie, un peu à l'image de la révolution copernicienne effectuée par Kant à l'égard de la connaissance des objets *a priori*¹⁸⁸. Chez Jung, il ne s'agit pas de saisir les connaissances *a priori*, mais de mobiliser par la conscience ce qui vient avant elle. Les éléments inconscients se manifestant dans la conscience sont reçus par le Moi et servent à le dynamiser, afin de poursuivre le processus identitaire. Présentés sous formes de symboles, les conflits entre la conscience et l'inconscient prennent une forme non régressive au contraire de chez Freud : « Le symbole n'est pas seulement le signe de quelque chose de refoulé et de caché, mais il est en même temps une tentative de compréhension et une indication pour le développement psychologique ultérieur de l'individu. Ainsi, à la valeur rétrospective du symbole, nous ajoutons une signification prospective. ¹⁸⁹». L'aspect téléologique de la théorie jungienne intervient à travers la formation du langage symbolique parce qu'elle offre un pont entre le Soi et le Moi, de sorte de reconstituer le Moi par le Soi et surtout, en vue du Soi.

Partant des faits qu'il y a un inconnu à représenter, qu'il y a un aspect téléologique à l'esprit humain, que l'être est disposé à recevoir et interpréter des objets, la théorie psychologique de Jung peut espérer être dérivée des théories kantienne. De la synthèse entre subjectivité et objectivité, un pont fragile se crée entre transcendantalité et empirisme, puis se reflète entre téléologie et être fini. Nous montrerons de quelles façons ces notions en tension peuvent avoir été pensées chez Jung comme mobilisant à un niveau psychique, la théorie de Kant.

¹⁸⁷ Carl Gustav Jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient* (Paris : Gallimard, 1964), 258.

¹⁸⁸ David T. Brent, «Jung's Debt to Kant: The Transcendental Method and the Structure of Jung's Psychology» (Thèse de doctorat, The University of Chicago, 1977), 112.

¹⁸⁹ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.4* (New York: Princeton University Press, 1961), 291. Notre traduction.

Objectivité et subjectivité

Si le symbole existe, c'est pour rendre conscient ce qui ne l'était pas, pour actualiser un contenu jusqu'alors inconnu. Cependant, il reste qu'il y a une part à jamais insaisissable dans le symbole et c'est cette part qui fascine et qui dialectise la recherche :

Un mot ou une image sont symboliques lorsqu'ils impliquent quelque chose de plus que leur sens évident et immédiat. Ce mot ou cette image, ont un aspect inconscient plus vaste, qui n'est jamais défini avec précision, ni pleinement expliqué. Personne d'ailleurs ne peut espérer le faire. Lorsque l'esprit entreprend l'exploration d'un symbole, il est amené à des idées qui situent au-delà de ce que notre raison peut saisir¹⁹⁰.

Le symbole chez Jung est ce qui fait pont entre ce qui est inconscient et conscient, puis, ce qui est objectif et ce qui est subjectif. L'inconscient est perçu objectif et inconnu; le conscient est ce qui est considéré subjectif et ce qui connaît. Le symbole jungien permet de faire une liaison entre ces deux formes en révélant une objectivité à travers le subjectif (un inconscient à travers le conscient). Le processus de symbolisation kantien relève, pour sa part, du jugement esthétique, puis, de la réflexion philosophique et morale. Il est possible de dire que le symbolisme acquiert une fonction objective dans la réflexion philosophique et morale en venant compléter les Idées de l'entendement, par exemple avec un *Dieu* autorisé de façon critique. *Dieu* peut dès lors être considéré comme un symbole subjectivisé d'une loi (morale et sociale) objective. D'une façon semblable, le symbole chez Jung en incorporant une forme appréhendable pour la conscience peut être envisagée comme la subjectivisation d'une loi objective, inconsciente. Au cours de ses recherches, Jung entreprend de naviguer parmi les images, de les décrire, puis, de produire des circonscriptions avec cette multiplicité de symboles. C'est ainsi que Jung se résout à nommer ces catégorisations : les archétypes. Il rend ainsi un peu plus objectives, ces subjectivisations de la loi objective, inconsciente. Il est possible de voir à travers la construction jungienne du système archétypale un écho à la théorie du jugement esthétique de Kant. En effet, le symbole du jugement esthétique kantien se fonde sur le même dynamisme que celui de la philosophie morale, c'est-à-dire un processus de création de symbole par analogie, mais cela à partir de la subjectivité et non, à partir de l'objectivité. En ce sens, le jugement esthétique rend un peu plus objectif un élément subjectif en lui accordant une forme. Cette symbolisation double se voit réapparaître dans la théorie

¹⁹⁰ Carl Gustav Jung, *L'homme et ses symboles* (Paris : Robert Laffont, 1964), 20-21.

jungienne. Il y a un premier processus de symbolisation qui se produit de l'inconscient vers la conscience et il forme le symbole en tant que subjectivisation d'une chose objective. Puis, il y a ce deuxième processus qui est celui se formant dans la description même du symbole, c'est-à-dire à travers la démarche même de rendre objective, la subjectivité du symbole. L'issue de ce deuxième mouvement est la conception des archétypes.

La synthèse entre le conscient et l'inconscient s'exprime sous forme de langage symbolique chez Jung, c'est donc dire que le Soi (objectif) donne lieu à une expression à travers diverses images conscientes (subjectives). Ce dernier processus est celui qui peut trouver une certaine correspondance au mouvement de symbolisation partant de la loi extérieure chez Kant, mais qui partirait de la loi de l'interne chez le psychiatre. En outre, les différents contenus symboliques peuvent présenter certaines récurrences et de ce fait, il est possible d'opérer une discrimination, une analyse. Par exemple, le Soi (objectif) revêt souvent plusieurs aspects (subjectifs), qui peuvent se rapporter à une entité supra-individuelle (objectivisation de la subjectivisation). En ce sens, ce deuxième processus peut être pensé en tant qu'analogue à celui présent dans le jugement esthétique kantien.

Transcendentalité et empirie du symbole

Le symbole se présente comme une tentative de rapprochement de deux éléments en tension chez Jung, partant de l'inconscient vers le conscient. Nous avons vu brièvement que l'union entre l'objectivité et la subjectivité peut se jouer dans la formation symbolique jungienne, de façon analogue à ce qui se produit chez Kant à travers ses théories morale et esthétique. Ce mouvement de rapprochement fait également intervenir, chez Jung, les notions de transcendentalité et d'empirie qui sont habituellement en mutuelle exclusion. Puisque ce sont aussi des notions abordées par Kant, il convient de voir de quelles façons Jung s'en saisit. Nous avons déjà évoqué que le transcendantal chez Jung est une fonction attribuée à l'imagination qui facilite le passage d'une condition psychique à une autre en les unifiant¹⁹¹, mais il s'agit aussi du Soi en tant qu'inconnu ou inconscient et en tant que condition de possibilité de la fonction transcendante. Il nous semble pertinent à présent d'aborder ces deux derniers sens accordés à la transcendentalité du Soi qui peuvent être mis en lien avec la théorie kantienne.

¹⁹¹ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.11* (New York: Princeton University Press, 1958), 489.

D'abord, Jung prend toutes les précautions pour ne jamais aborder la substance même du Soi. Il n'aborde pas le Soi ou le symbole en tant que substance, mais bien dans ce qu'il semble produire dans l'expérience, tel qu'il le mentionne dans sa *Correspondance* : « Le nom Soi est cet Inconnaissable, en tant que somme des effets produits par l'Inconnaissable¹⁹² ». Ses phénomènes peuvent être conçus, interprétés, mais nous ne savons rien de ce que le Soi est en substance. En ce sens, il convient de rappeler que la critique de Kant n'est jamais aussi claire que dans le domaine de la connaissance de soi. Il s'agit d'un domaine transcendantal où la connaissance ne peut se faire même si nous pouvons avoir conscience d'être un sujet : « La conscience de soi-même n'est donc pas encore, tant s'en faut, une connaissance de soi, en dépit de toutes les catégories qui constituent la pensée d'un objet en général par liaison du divers dans une aperception¹⁹³ ». Il est donc impossible de saisir la substance du *Soi* en tant que telle : « [...] je me connais moi-même comme objet pensé en tant que je suis de surcroît donné à moi-même dans l'intuition, simplement comme les autres phénomènes, non pas tel que je suis devant l'entendement, mais tel que je m'apparais [...]¹⁹⁴ ». Il est possible de nous connaître qu'en tant que phénomènes. Puisqu'il est impossible de connaître la véritable nature du *Soi* et qu'il reste à jamais non-synthétisable par l'être, il peut être considéré comme un concept négatif. C'est ainsi que l'aborde Marilyn Nagy dans *Philosophical issues in the Psychology of Carl Gustav Jung*. Elle présente le Soi jungien comme une réalité transcendante, un concept négatif telle la chose en soi de Kant. En pensant aux théories jungiennes, Nagy émet tout de même qu'il faut faire preuve de prudence :

Comme le Kant des prolégomènes et de la deuxième critique (telle que Jung l'entend), on pourrait faire un usage positif d'un concept transcendant, surtout lorsqu'il exprime de manière appropriée les faits du sentiment humain, si seulement on ne fait pas le pas vers l'affirmation de la connaissance¹⁹⁵.

Chez Jung, ni le Soi et ni le symbole ne peuvent espérer être totalement véridique du point de vue de la théorie de la connaissance : « Le symbole considéré du point de vue de la vérité réelle, est

¹⁹² Carl Gustav Jung, *Correspondance 1955-1957* (Paris : Albin Michel, 1995), 80.

¹⁹³ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Paris : Flammarion, 2006), 213-214.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 212.

¹⁹⁵ Marilyn Nagy, *Philosophical Issues in the Psychology of C. G. Jung* (New York: State University of New York Press, 1991), 217. Notre traduction.

trompeur, en effet, mais il est *psychologiquement vrai*, car il était et est le pont vers toutes les plus grandes réalisations de l'humanité¹⁹⁶ ». À ce propos, Jung ajoute en note :

Ici, il ne faut pas oublier que nous évoluons entièrement sur le territoire de la psychologie, qui n'est en aucun cas alliée au transcendantalisme, que ce soit en relation positive ou négative. Il s'agit ici du point de vue implacable de la théorie de la cognition établie par Kant, non seulement pour la théorie, mais, ce qui est plus important, pour la pratique¹⁹⁷ .

En ce sens, selon Jung, parler du symbole est autorisé puisqu'il s'agit de considérer les phénomènes psychologiquement vrais et non, la vérité. Jung offre alors une contradiction aux propos de Nagy : « Le Soi n'est pas un concept comme la chose en soi de Kant, mais un concept empirique en psychologie et peut être hypothétisé si les précautions sont prises¹⁹⁸ ». Dans cet ordre d'idées, Jung affirme à plusieurs reprises qu'*il ne sait pas* pour ne pas être considéré tel un métaphysicien. Selon lui, parler d'un concept en tant qu'il est nécessaire à l'explication d'une expérience est autorisé puisqu'il s'agit d'un terrain empirique et psychologique. Le Soi est donc, selon Jung : « une réalité avec laquelle on peut faire quelque chose, une réalité vivante pleine de possibilités¹⁹⁹ ». De son côté, Brent précise : « D'un côté, Jung dit que le Soi est un postulat transcendantal, d'un autre, pour le but d'une science empirique, il lui postule une réalité²⁰⁰ ». De même, Jung dans *Psychologie et alchimie* relie la notion de Soi à un « concept limite, au même titre que celui de chose en soi chez Kant²⁰¹ », tout en ajoutant qu'il s'agit plus d'une hypothèse de travail pratique, plutôt que d'un postulat relevant d'une transcendantalité à teneur kantienne. Il y a donc une mobilisation à la fois de transcendantalité et d'empirisme à travers le Soi. Il s'agit d'une hypothèse de travail qui permet de situer la *fonction transcendante* qui se joue à travers le symbole. Jung s'assure de ne pas placer sa théorie sur un plan métaphysique, puisqu'il s'agit pour lui de faire une psychologie pratique, à partir des effets de l'inconscient. Ces expériences symboliques qui engagent l'inconscient et le conscient par l'action de l'imagination active parlent des apparences ou de la phénoménologie du Moi conscient, mais aussi celles du Soi inconscient. Au symbole, il faut lui reconnaître sa forme

¹⁹⁶ Carl Gustav Jung, *Psychology of the Unconscious; a study of the Transformations and symbolisms of the libido, a contribution to the history of the evolution of thought* (New York : Moffat, Yard and company, 1916), 262. Notre traduction.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 529. Notre traduction.

¹⁹⁸ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.11* (New York: Princeton University Press, 1958), 262. Notre traduction.

¹⁹⁹ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.13* (New York: Princeton University Press, 1967), 54. Notre traduction.

²⁰⁰ David T. Brent, «Jung's Debt to Kant: The Transcendental Method and the Structure of Jung's Psychology » (Thèse de doctorat, The University of Chicago, 1977), 34. Notre traduction.

²⁰¹ Carl Gustav Jung, *Psychologie et alchimie* (Paris : Buchet-Chastel, 2004), 239.

qui surgit de l'inconscient (transcendantal), celle qui normalement est fortement éloignée de ce qui est conscient, puis, sa matière consciente (empirie).

Lorsque Jung utilise le concept de transcendance, il exprime la *potentialité symbolisante* du Soi en tant qu'il peut se voir être actualisé à l'aide de l'imagination dans le discours devenu conscient. Le mouvement partant de l'inconscient inconnu vers le conscient peut être qualifié de transcendantal puisqu'il traverse les états de conscience et le Soi lui-même est également transcendantal en tant qu'inconnu et *potentialité*. Le Soi est donc une *structure déjà là* qui permet de vivre l'expérience symbolique consciente grâce à la *fonction* de l'imagination active. Chez Kant, la structure transcendantale et *a priori* possibilise l'expérience en vue de la connaissance en se liant à l'empirie. Cette structure peut être investiguée et circonscrite dans le fait de la connaissance, mais elle reste représentative de l'être générique rationnel et non, de l'être singulier aussi irrationnel. En outre, chez Jung, il ne s'agit pas non plus d'une transcendantalité qui permettrait d'asseoir une instance morale comme chez Kant puisque la *potentialité symbolisante* jungienne n'est pas aussi fixe qu'il est possible de le dire de la loi objective kantienne par exemple. La transcendantalité jungienne dialectise le Moi à partir de l'émergence de conflits qui sont justement renouvelés et non fixés. Au niveau clinique, Jung perçoit le symbole comme la démonstration d'une discorde intraitable par le Moi, un antagonisme relevant de la conscience et de l'inconscient : « le symbole vient alors comme un troisième terme, induit par la fonction transcendante ²⁰² ». C'est l'imagination partant du Soi qui met en acte son pouvoir de réconciliation des éléments opposés de manière à ce que le Moi puisse intégrer les parties s'opposant. Jung place donc la transcendantalité du côté de la structure du Soi (inconnu) qui entraîne l'imagination active, faculté exerçant la fonction de faire langage sur l'inconnu.

Tout en restant dans le domaine des apparences, Jung exprime l'idée que cette fonction transcendante partant du Soi mène l'être à se vivre en tant que libre. Sur ce point, Jung semble interagir encore une fois avec les théories kantienne. Une des thèses, de l'article *Kant's View of the Mind and Consciousness of Self*, met de l'avant le fait que la conscience de Soi chez Kant peut être vue comme l'acte spontané de synthèse de représentations. Cette façon de concevoir la conscience de soi nous extirpe du domaine de la sensibilité et propulse dans celui de la conscience

²⁰² Aimé Agnel, « Symbole », sous la direction de Jean-Pierre Zarader, *Le vocabulaire de Carl Gustav Jung* (Paris : Ellipses, 2005), 87.

en tant que volontaire et libre : « J'existe comme une intelligence qui a conscience uniquement de son pouvoir de liaison²⁰³ ». Du point de vue de Kant, la conscience de soi nous invite à nous considérer nous-mêmes comme « spontanés, [...] auto-législateurs²⁰⁴ », mais rien de plus en substance. Dans *Kulturphilosoph*, Véronique Liard affirme qu'il est possible de faire correspondre la notion kantienne du devoir à celle de persona chez Jung, puis, la notion kantienne de liberté au Soi jungien²⁰⁵. Si Kant en dégage des vérités éthiques, Jung en dégage des vérités psychologiques. Le Soi chez Jung est effectivement ce qui permet à l'être de se vivre libre, en tant que pouvoir de liaison. Jung ne veut pas connaître ce qu'est le Soi en lui-même, mais seulement saisir cette fonction unificatrice qui apparaît dans le symbole : « Comme le Soi ne peut être saisi que dans des actes isolés, mais demeure caché en tant que tout, à cause de sa nature globale, nous pouvons seulement tirer des conclusions du peu que nous pouvons expérimenter du Soi ²⁰⁶ ». Il est par ailleurs, vain de vouloir circonscrire complètement cette chose par la conscience ou par la Raison, cela réduit son élan téléologique. Bien que le langage de l'inconscient jungien soit celui qui ne peut appartenir à la logique consciente, il appartient tout de même à l'expérience et, ayant cet aspect téléologique, il est au cœur de la pratique clinique jungienne.

Téléologie et finitude du symbole, théologie anthropomorphiste

L'implication à la fois empirique et transcendantale des processus symboliques entraîne un aspect anthropomorphe dû à la finitude de l'être, mais aussi un caractère téléologique. En faisant un lien entre la conscience et l'inconscient, le symbole reflète de façon phénoménologique (anthropomorphe) une partie ou la totalité du Soi. Le Soi est l'archétype de l'unité de l'inconscient et conscient individuel qui en définitive est impossible à atteindre. Par ces faits que le symbole est lié au Soi (inconscient), qu'il mène l'être à se vivre libre (fonction), une perspective téléologique émerge du caractère transcendantal accordé au symbole. Le langage symbolique présente une voie au Moi et dans ce cadre, il introduit un aspect anthropomorphe de sorte que le Moi (conscient) puisse l'intégrer. Il est possible de supposer que la fonction téléologique partant de la

²⁰³ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Paris : Flammarion, 2006), 214.

²⁰⁴ Andrew Brook et Julian Wuerth. «View of the Mind and Consciousness of Self », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Édition de l'hiver 2020), <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/kant-mind/>.
Notre traduction.

²⁰⁵ Véronique Liard, *Carl Gustav Jung « Kulturphilosoph »* (Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007), 138.

²⁰⁶ Carl Gustav Jung, *Les racines de la conscience* (Paris : Buchet/Chastel, 1971), 285.

transcendantalité du symbole et que l'anthropomorphisme partant de l'expérience chez Jung s'inspirent des théories pratique et esthétique de Kant.

Jung accorde un caractère anthropomorphe autant au Soi qu'à l'image de Dieu. Dans *L'homme et ses symboles*, Jung présente le Soi comme étant issu d'une perception proprement humaine. Avancer le caractère anthropomorphe de ces notions sauvegarde ces dernières d'une considération qui prendrait l'angle de la connaissance, plutôt que celui de l'expérience de la religiosité. Il avance toujours qu'il utilise ces visions dans leur application pratique et psychologique :

Tous tant que nous sommes, nous épions ce miroir dépoli sur lequel défilent les figures d'un mythe obscur, cherchant à en extraire l'invisible vérité. Tout ce que je puis dire c'est que regardant pour mon compte dans ledit miroir, l'œil de mon esprit y a discerné une forme; je l'ai appelée le Soi, tout en restant parfaitement conscient du fait qu'il s'agit là d'une image anthropomorphe; nommée par cette expression, cette forme n'est pas pour autant expliquée. Certes, par ce terme de Soi, nous voulons désigner la totalité psychique. Mais nous ne savons et ne saurions savoir, quelles sont les réalités qui se cimentent dans cette notion²⁰⁷.

Le Soi est une image anthropomorphe dont le contenu réel est insaisissable, mais il semble être l'inconditionné à la base de ce qui est déterminé. Le facteur téléologique de cette dynamique mène à considérer une possible cause : le Soi, en tant qu'il est ce qui propulse l'être dans une quête de l'*invisible vérité* qui alimente le Moi. Le caractère anthropomorphiste du Soi ou même du symbole *Dieu* est important pour affirmer qu'une réalité proprement humaine s'y exprime et que par ce fait, les substances mêmes de cet archétype et de ce symbole sont impossibles à connaître (à l'extérieur de ce que nous en faisons). À travers le symbole, s'exprime donc la finitude de l'être dans la matérialité des images, mais aussi s'exprime l'infinitude de la forme, du processus du devenir.

Tel que Véronique Liard le perçoit, Jung reste : « fidèle à Kant, il postule que cet Être on ne peut le connaître²⁰⁸ ». L'autrice, en parlant de Kant, précise :

La raison étant capable de démontrer la thèse et l'antithèse au moyen de raisonnements dont la logique est également irréprochable, on ne peut rien démontrer de Dieu. Dans le rapport entre Dieu et le monde, le

²⁰⁷ Carl Gustav Jung, *Un mythe moderne* (Paris : Gallimard, 1961), 243.

²⁰⁸ Véronique Liard, *Carl Gustav Jung « Kulturphilosoph »* (Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007), 127.

principe de causalité est illégitime. La raison ne peut connaître les noumènes. Jung est tout à fait dans cette tradition d'impossible connaissance de la chose en soi²⁰⁹.

Et c'est précisément à partir de l'*inconnu* que se met en marche le processus de construction identitaire chez Jung. Au cours de son œuvre *Aïon, études sur la phénoménologie du soi*, il établit fermement sa thèse selon laquelle le Soi se révélerait, entre autres, à travers les images représentant la totalité telle que l'image de Dieu. En plus de montrer que le Christ ou Dieu sont effectivement des images, elle aussi, anthropomorphes et totalisantes reflétant le Soi, Jung explore surtout les différentes considérations psychologiques qu'une telle image peut accueillir et c'est en ce sens que sa recherche de la nature téléologique du Soi dans le cadre de l'être, peut se voir verser dans une théologie anthropomorphiste :

Il ne s'agissait plus pour moi de la question de ses parallèles que l'on pouvait trouver dans l'histoire de l'esprit, mais d'une confrontation de sa figure avec la psychologie. Dans cet ouvrage, je ne considérais pas le Christ comme une figure libre de toutes les contingences; je cherchais au contraire à montrer le développement à travers les siècles du contenu religieux qu'il représente²¹⁰.

Ainsi, ce sont les différentes réceptions de ce symbole qui importent pour Jung, en tant qu'elles dynamisent la psyché, la conscience, le Moi. Enfin, Jung parvient à la compréhension d'une impossibilité pour toute conscience de saisir pleinement le symbole de Dieu, et donc l'archétype du Soi.

Au sein des théories jungiennes, paradoxalement, le terme de synthèse revient à maintes reprises pour désigner le Soi qui dans l'absolu est impossible à synthétiser. Il s'actualise peu à peu partiellement à travers des symboles représentant le Soi de façon partielle ou plus complète, mais jamais dans son absoluité. À travers l'émergence d'un symbole, Jung suppose qu'il s'agit de synthèse d'éléments auparavant conflictuels entre le conscient et l'inconscient (thèse, antithèse). Ces manifestations symboliques permettent au Moi d'aspirer à intégrer le contenu graduellement. Le processus se perpétue et met en marche le processus identitaire en reconstituant le Moi. Or, tout comme le symbole de Dieu chez Kant a cette capacité régulatrice au niveau moral à partir de la

²⁰⁹ Véronique Liard, *Carl Gustav Jung « Kulturphilosoph »* (Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007), 128.

²¹⁰ Carl Gustav Jung, *Ma vie* (Paris : Gallimard, 1973), 246.

Raison, le symbole du Soi (se percevant aussi parfois à travers le symbole de Dieu, mais aussi via d'autres symboles) a cette capacité régulatrice au niveau d'une psychologie pratique réalisée grâce à l'imagination active. Les symboles sont des manifestations de la force régulatrice de l'archétype à partir de ce qui n'a pas de cohérence ou de ce qui fait conflit pour la conscience. L'aspect régulateur du symbole possède une utilité pratique du fait que la nature du symbole en elle-même reste inconnue. Une nature connue entraînerait un arrêt du dynamisme identitaire. De même, s'il était possible de résoudre ou connaître les Idées de la Raison, cela entraînerait une fixation de la quête de la Raison et, potentiellement, l'arrêt du développement moral et pratique. La tension entre conscience et inconscient est nécessaire, parce qu'une résolution ferait perdre toute notion de construction identitaire ou même de notion de sujet conscient. Les antinomies de Kant ont cette valeur tensionnelle, en cherchant l'indéterminé, c'est tout le dynamisme de la raison qui apparaît; sans cet indéterminé ou chose en soi, la raison perd sa quête propre et sa nécessité. La finalité du conflit de la raison avec elle-même construit le sujet dans son essence morale et pratique. En raison de leur trop grand nombre, il nous apparaît impossible de recenser chez Jung toutes les reprises de cet état conflictuel permettant le dynamisme identitaire. De façon très général, c'est le conflit entre conscient et inconscient qui construit le sujet dans son essence subjective et pratique. Si le phénomène et le noumène représente un dualisme irréconciliable pour Kant, l'inconscient et le conscient chez Jung expose tout autant ce dualisme irréconciliable, d'où le jaillissement du symbole. Ces deux dualismes donnent à penser et régulent les actes dans leur aspect moral, puis, subjectif et identitaire.

Nous avons déjà posé au cours de ce travail que les théories jungiennes mobilisent l'aspect téléologique à l'intersection du jugement téléologique spéculatif, se rapportant aux objets du monde, et du jugement esthétique, se rapportant au sujet lui-même. Il est à présent possible de retrouver à nouveau le symbole jungien dans l'entre-deux des processus symboliques kantien. D'abord, les deux mouvements de symbolisation kantien morale et esthétique se rejoignent dans leur aspect téléologique : « La supériorité téléologique de l'humain, qui fait système avec sa valeur absolue dans la philosophie pratique, le détermine aussi esthétiquement comme un objet singulier dans la nature, un objet singulier dans la possibilité de *beauté* ²¹¹ ». Nous pouvons ainsi dire que

²¹¹ Michel Puech, « Éthique et esthétique dans le système kantien de la téléologie transcendantale », communication présentée au Colloque Éthique et esthétique, Nice, 22-23 Nov. 2006, http://michel.puech.free.fr/docs/2006_kant.pdf

le moyen par lequel passe cette analogie formelle entre les différents processus de symbolisation est la téléologie transcendantale. D'un mouvement de symbolisation qui prend racine dans la subjectivité de l'être (esthétique) et d'un mouvement de symbolisation qui descend d'une objectivité morale (éthique), il y a l'humain, lui-même la fin de ces processus, participant à la fois singulièrement et universellement au monde. Le symbole chez Kant découle en cela de notre impossibilité à représenter directement l'objet, puis sert de circumincession de l'objectivité et de la subjectivité à partir de l'aspect téléologique de ces processus. Pour Jung, il ne s'agit pas de développer une théorie de la connaissance, ni une théorie esthétique ou éthique à partir du symbole, mais de faire vivre le symbole, afin de dynamiser la réalisation de la conscience dans l'entre-deux de la conscience subjective et l'inconscient objectif.

Dialectique identitaire

Le dynamisme entraîné par le symbole, partant du Soi est souvent nommé en termes antinomiques chez Jung. Il s'agit d'une tension plus générale que le conflit entre Éros et Thanatos de Freud²¹² et l'hypothèse freudienne pourrait être seulement l'une des expressions de cette tension relevée par Jung. Selon ce dernier, l'existence même de l'être reposerait sur cette énantiodromie, cette traction dans plusieurs directions opposées. Au cours de ses conférences de Zofingia, Jung reprend les écrits de Goethe pour parler de ce conflit qu'il conçoit déjà, dès son jeune âge:

Deux âmes, hélas, se partagent mon sein,
Et chacune d'elles veut se séparer de l'autre :
L'une, ardente d'amour, s'attache au monde
Par le moyen des organes du corps;
Un mouvement violent entraîne l'autre loin de la poussière,
Vers les hautes demeures de nos aïeux²¹³!

D'abord, en l'être semble siéger une dualité entre le monde physique et le monde spirituel, entre le bas et le haut, le monde des phénomènes et celui des noumènes. Plus tard, Jung exprime son point de vue à propos du Soi et de cette tension, notamment dans son œuvre *Aïon, études sur la phénoménologie du Soi*. En effet, si les figures du Christ et de Dieu y sont explorées en tant qu'image du Soi, la figure de l'Antéchrist est d'autant plus investiguée. Selon Jung, « Si les

²¹² Tension élaborée, entre autres, dans Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir* (Paris : Éditions Points, 2014).

²¹³ Carl Gustav Jung, *Psychologie et philosophie, conférences Zofingia* (Paris: Albin Michel, 2004), 122. Il s'agit selon Marie-Louise Von Franz, de la première fois qu'il énonce ce conflit qui deviendra fondamental.

attributs du Christ le caractérisent indubitablement comme une incarnation du Soi; vu sous l'angle psychologique, il ne correspond qu'à une moitié de l'archétype. L'autre moitié apparaît dans l'Antéchrist.²¹⁴ ». Un symbole tel que le Christ émerge dans le conscient en partant de son opposé inconscient. Jung y reprend Schelling : « Si l'absolu doit apparaître à lui-même, alors il lui faut, conformément à son objectif, apparaître dépendant de quelque chose d'étranger à lui-même²¹⁵ » pour attester de la cohérence de son propre système. Cette tension est fondamentale à la compréhension de l'édifice théorique jungien en ce qu'elle soutient toutes ses pensées. Sans ce conflit, il n'y a pas de symbole, d'inconscient, d'archétype, ni de processus d'individuation. En outre, ce conflit est fondamentalement Un (le Soi), puis, duel (Christ, Antéchrist), finalement, il est multiple (*quaternion* d'opposé). Dans *Aïon, études sur la phénoménologie du soi*, Jung utilise effectivement un *quaternion* d'opposés pour exprimer la tension que le Soi (en acte) synthétise à travers le symbole : « L'intemporel et le temporel, l'unique et l'universel, le spirituel et le matériel, le bien et le mal²¹⁶ ». Dans son étude *Jung the Philosopher*, Marian L. Pauson affirme que ce *quaternion* peut être mis en parallèle avec les quatre antinomies de la raison pure de Kant. Il nous semble donc pertinent d'examiner cet argument, puis, de circonscrire quels liens peuvent entretenir ces différents groupes antinomiques.

En proposant le Soi comme archétype de la totalité, Jung n'entend pourtant pas dissimuler la nature multiple de la psyché. Au contraire, il semble que cet archétype lui permet de penser une possible unification aux racines de ce qui se divise par le fait de la conscience. Or, selon Jung, cette totalité qui est appelé le Soi ne peut être décrite consciemment qu'en termes antinomiques. Jung utilise plus précisément quatre couples d'opposés : L'intemporel et le temporel, l'unique et l'universel, le bien et le mal, le spirituel et le matériel. Dans le cadre de son étude, Marian L. Pauson cherche à mettre en relation ces oppositions jungiennes avec les antinomies kantiennes. Afin de servir son propos, elle affirme que les antinomies kantiennes : « apparaissent parce que toute tentative de formuler une cosmologie rationnelle doit tenir compte de l'expérience psychique entière de la nature et non pas simplement de l'expérience empirique seule comme cela se fait en sciences naturelles²¹⁷ ». Or, pour Kant, la fonction des antinomies n'est pas de tenir compte de

²¹⁴ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.9b* (New York: Princeton University Press, 1959), 44. Notre traduction.

²¹⁵ Carl Gustav Jung, *Psychologie et philosophie, conférences Zofingia* (Paris: Albin Michel, 2004), 120.

²¹⁶ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.9b* (New York: Princeton University Press, 1959), 62-63. Notre traduction.

²¹⁷ Marian L. Pauson, *Jung the philosopher* (New York: Peter Lang, 1988), 24. Notre traduction.

l'expérience psychique entière. Au contraire, Kant examine les antinomies de la Raison pure pour, finalement, établir l'impossibilité de connaissance des idées transcendantes. En outre, Marian L. Pauson s'identifie déjà plus jungienne dans ses conceptions, puisqu'il s'agit bien chez le psychiatre de représenter l'entière de l'expérience psychique. Avec ses quatre couples de conflits, Jung parle de différents rapports de la conscience à l'inconscience. Par exemple, l'intemporel et le temporel, lesquels correspondrait respectivement à l'inconscient objectif et au conscient, qui ont une possibilité de s'imbriquer comme en témoignent les symboles et à leur base, le Soi. Ce premier couple d'opposé, Marian L. Pauson, le met en lien avec la première antinomie de Kant sur la finitude et l'infini. Ainsi, elle poursuit en affirmant que le deuxième couple d'opposé jungien : l'unique et l'universel est à mettre en parallèle avec la deuxième antinomie de Kant, le divisible et l'indivisible. Ensuite, la troisième antinomie de Kant correspond à l'opposition du bien et du mal chez Jung. Enfin, le quatrième couple d'opposé (le spirituel et le matériel) chez Jung fait écho à la quatrième antinomie de Kant en lien avec un être absolument nécessaire. Chez Jung, ces conflits servent à dynamiser le processus identitaire, la formation du Moi conscient. Or, tranquillement, même si le Moi incorpore ces conflits intrinsèques par l'acte du Soi (les symboles), les oppositions perdurent tant que subsiste le Moi. Il est possible que Jung se soit inspiré des antinomies kantienne pour établir les conflits entre la conscience et l'inconscience que le Soi en acte peut solutionner en vue du développement identitaire. Cependant, pour Kant il s'agit de questionner l'épistémologie et, surtout, la métaphysique. Le philosophe tente de saisir la possibilité de connaissance dans les oppositions qui règnent en lien avec les idées transcendantes qui ne cessent d'embarrasser la Raison. Enfin, son système est critique précisément en ce qu'il permet de s'apercevoir des faux pas de la Raison pure à travers les antinomies notamment. Chez Jung, il en va autrement, car les *idées transcendantes* sont abordées d'un point de vue psychologique et non, épistémologique; c'est-à-dire qu'elles ont des fonctions psychologiques pour le compte de la formation du Moi. Pour le psychiatre, le conflit sous-jacent à ces oppositions est celui entre le conscient et l'inconscient. L'intégration de l'inconscient peut se faire graduellement dans la conscience par la fonction transcendante, mais jamais complètement, gardant ainsi à jamais une part inconsciente. Cette dernière est ce qui reste transcendantale chez Jung, semblable à ce qu'on ne peut pas connaître et ce qui est *a priori* chez Kant.

Marian L. Pauson aborde brièvement la présence d'une non-résolution qui siège au cœur des deux théories. En effet, Kant parvient à une impossibilité de résoudre, de pacifier les antinomies. Au sein de sa théorie de la connaissance, il préserve la polarité dans le dualisme du phénomène et du noumène. De son côté, Jung propose le Moi comme étant la résolution momentanée et partielle de la dialectique identitaire. Cette résolution est à la fois, permis et *impossibilisé* par le Soi qui peut être considéré comme l'inconditionné de la théorie jungienne. C'est grâce à la dialectique qu'il forme avec le conditionné (Moi) qu'il met en marche le processus dialectique de la construction identitaire. La psychologie de Jung postule un Moi qui se présente comme une synthèse partielle et circonscrite du conscient et de l'inconscient en un temps particulier, tandis que le Soi se présente comme une totalité de tous les temps, inconscient et conscient²¹⁸.

J'entends par Moi un complexe de représentations formant pour moi-même le centre du champ conscientiel, et me paraissant posséder un haut degré de continuité et d'identité avec lui-même...Mais le Moi n'étant que le centre du champ conscientiel ne se confond pas avec la totalité de la psyché; ce n'est qu'un complexe parmi beaucoup d'autres. Il y a donc lieu de distinguer entre le Moi et le Soi, le Moi n'étant que le sujet de ma conscience, alors que le Soi est le sujet de la totalité de la psyché, y compris l'inconscient²¹⁹.

Le Moi se reproduit indéfiniment, par le dynamisme offert par l'action symbolique du Soi. Cette action symbolique a lieu puisqu'il y a une certaine opposition antinomique à *signifier* entre le conscient et l'inconscient. Puisque le sujet continue d'exister, d'avoir sa force vitale, il s'agit d'une dialectique se reformant perpétuellement parce que la conscience continue d'exister et que son existence est constituée dans son rapport à l'inconscient. Le Soi est ainsi vu comme une donnée a priori à partir de laquelle naît le Moi²²⁰. C'est le symbole qui donne à voir une partie du Soi, nécessaire à ce mouvement d'individuation. De façon similaire, chez Kant, comme il est impossible de trouver à travers les intuitions sensibles l'unification que la Raison pure cherche à produire, c'est le symbole qui analogiquement permet de réfléchir cette unification:

Le symbole est rapporté à l'activité réflexive d'un sujet, au lieu d'être caractérisé comme l'instrument d'une connaissance objective. [...] Ce que nous jugeons être présent de l'idée dans l'intuition sensible qui la symbolise, ce n'est pas son contenu même, c'est la forme de notre

²¹⁸ Véronique Liard, *Carl Gustav Jung « Kulturphilosoph »* (Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007), 20.

²¹⁹ Carl Gustav Jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient* (Paris : Gallimard, 1964), 47.

²²⁰ Carl Gustav Jung, *Les racines de la conscience* (Paris : Buchet/Chastel, 1971), 289.

réflexion sur elle²²¹.

Dans le symbole, ce qui représente l'unification ce n'est pas le contenu, mais sa forme, comme forme de la réflexion de la Raison avec elle-même. De même, le symbole jungien est démonstratif d'une tentative d'unification formelle entre l'inconscient et le conscient, qui s'avère impossible dans l'absolu.

À partir des antinomies kantienne et de leur tension irréconciliable, il en découle que l'homme peut être considéré comme un pont entre le phénoménal (lois de la nature) et le nouménal (liberté transcendantale). Dans son livre, *Synchronicity and Intellectual Intuition in Kant, Swedenborg and Jung*, Paul Bishop affirme qu'il est parfois difficile de considérer que Jung a conservé la voie critique kantienne étant donné qu'il inspecte des éléments qui apparaissent ne pas faire partie d'une expérience, mais qui en sont au-delà. L'auteur émet en revanche que Jung, à travers son étude du Soi, rejoint effectivement la considération de l'être en tant que double :

De même que l'homme est un être dual, ayant une nature intellectuelle et animale, de même il semble avoir besoin de deux formes de réalité, la réalité de la culture qui est la théorie symbolique transcendantale, et la réalité de la nature qui correspond à notre conception de la vraie réalité²²².

La réalité nouménale de Kant s'interprète par Jung comme une réalité de la culture, de langage symbolique transcendant, puis, la réalité phénoménale comme la réalité de la nature, la *vraie* réalité. Il faut bien entendu souligner que la réalité de la culture chez Jung relève de l'inconscient objectif et non pas de la conscience collective telle qu'envisagée généralement. Seulement, la réalité, la nouménale épistémologique, est celle qui est impossible à connaître et tel que Paul Bishop le souligne, la réalité symbolique présentée par Jung est détaillée de sorte qu'il est difficile d'y saisir l'aspect critique de la théorie kantienne. Cependant, le psychiatre défend toujours un point de vue critique à l'égard des choses de l'inconscient, le symbole renvoyant à une lointaine réalité. En ce sens, il est possible de repérer un *inconnaisable* ou plutôt un inconscient au cœur de la théorie de

²²¹ Mildred Galland-Szymkowiak. « Le changement de sens du symbole entre Leibniz et Kant », *Revue germanique internationale* 4, (2006) 73-91: <https://journals.openedition.org/rgi/144Mildred>

²²² Carl Gustav Jung, *Psychology of the Unconscious; a study of the transformations and symbolisms of the libido, a contribution to the history of the evolution of thought* (New York: Moffat, Yard and company, 1916), 529. Notre traduction.

Jung.

Marian L. Pauson ajoute que « d'un point de vue jungien, on pourrait dire que la conceptualisation de la tension psychique fondamentale de l'humanité est projetée dans les thèses et antithèses de Kant sur la nature²²³». Selon l'auteur, les thèmes des antinomies kantienne ont leur fondement précisément dans cette tension entre le conscient et l'inconscient élaborée par Jung. Les catégories à partir desquelles Kant établit et étudie les antinomies seraient les fruits de cette tension à la base psychique. Dans son œuvre *L'homme archaïque*, Jung amène une certaine nuance en mentionnant :

Il est impossible de dériver un système philosophique quelconque des pensées fondamentales de l'homme primitif. Elles ne fournissent que des antinomies, mais ce sont justement celles-ci qui sont la source inépuisable de tous les problèmes spirituels de tous les temps et de toutes les civilisations²²⁴.

Tout en étant conscient qu'un système philosophique n'est pas seulement issu de cette tension, mais de plusieurs textures, il semble pourtant penser qu'aux profondes racines de tout système, ces conflits siègent. Il nous apparaît difficile de discerner ce qui influence l'un ou l'autre, l'entendement et la Raison ou la psyché intégrale. En outre, nous pouvons avancer que cette tension est sans doute le propre du mouvement d'exploration qu'il soit éthique ou psychologique.

Individuation et sublime

Curieusement, Jung ne mentionne pas avoir lu la troisième critique kantienne et pourtant, il apparaît que les œuvres jungiennes peuvent s'inscrire dans une certaine postérité de cette critique. Paul. T. Brent est plus catégorique en scandant que Jung aurait « mieux fait de baser sa psychologie sur cette troisième critique que sur la première ²²⁵». En outre, le fait d'avoir établi certains postulats épistémologiques à partir des propositions kantienne, le fait d'avoir retenu la tension existante en l'être qui dialectise sa Raison et d'avoir postulé un *a priori* à la conscience, peut-être allait-il en être de soi que la troisième critique allait être reflétée à travers certaines de ses autres notions. En

²²³ Marian L. Pauson, *Jung the philosopher* (New York: Peter Lang, 1988), 24. Notre traduction.

²²⁴ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.10* (New York: Princeton University Press, 1970), 71. Notre traduction.

²²⁵ Paul Bishop, *Synchronicity and Intellectual Intuition in Kant, Swedenborg, and Jung* (New York: Les presses Edwin Mellen, 2000), 158. Notre traduction.

ce sens, Brent développe une analogie entre le sublime chez Kant et l'individuation chez Jung. Puisque qu'il l'aborde de façon succincte, il convient ici d'en ressortir les grandes lignes, puis, de détailler davantage les processus. Il sera possible d'y percevoir la dynamique commune aux deux processus impliquant cette *frayeur mêlée de fascination*. Ce sentiment est finalement, au cœur des deux expériences étudiées, corollaire d'une prise de conscience de la liberté.

Chez Jung, ce sont les symboles (action du Soi) qui permettent d'enclencher la recherche d'un équilibre entre les contraires ou les conflits, c'est-à-dire entre conscience et inconscient. Il s'agit d'un processus d'équilibration face au monde intérieur et c'est ce qui est recherché dans la psychologie analytique de Jung. Même s'il représente d'abord une expérience personnelle et individuelle, c'est un processus objectif de relation avec l'autre puisque le Soi est aussi l'autre et les autres. En d'autres termes, l'individuation ne met pas en jeu le rapport direct du Moi avec le monde externe et concret²²⁶, mais ce dernier est inclus dans le processus du devenir Soi, totalité du conscient et de l'inconscient comprenant aussi l'inconscient collectif. L'individuation est l'expérience pratique de réception de symboles et elle est qualifiée par Jung de *numineuse* (terme emprunté à Otto, 1923, dont Jung modifie légèrement la signification). Tandis que Philip Kime dans son article dénie l'existence d'un lien²²⁷ entre l'expérience numineuse et le noumène kantien, il est possible de voir poindre une relation entre l'expérience de l'individuation et celle du sublime, cette dernière faisant par ailleurs appelle à la notion de noumène.

Piero Giordanetti, professeur d'histoire moderne de la philosophie à l'Université de Milan, explore dans son chapitre *L'inconscient comme racine du sentimentalisme a priori de Kant*, la

²²⁶ Ce rapport est celui de la persona : « La persona est un complexe fonctionnel qui existe pour des raisons d'adaptation ou de convenance personnelle, mais qui n'est en aucun cas identique à l'individualité. La persona est exclusivement concernée par la relation aux objets », dans Carl Gustav Jung, *Collected Works: Vol.6* (New York: Princeton University Press, 1971), 467. Notre traduction.

²²⁷ Philip Kime, « Regulating the psyche: the essential contribution of Kant », *International Journal of Jungian Studies* 5 (2003) : 44-63. : « Il convient de souligner que le noumène d'origine grecque n'a aucun lien étymologique avec le numineux d'origine latine, que Jung a obtenu d'Otto (1923). L'association de ces deux termes peut être source d'une grande confusion, car le premier est généralement utilisé pour indiquer quelque chose dont l'expérience est impossible et le second est utilisé pour indiquer le ton de sentiment d'un type d'expérience. La racine grecque de *noumenon* nous donne le concept de quelque chose qui ne peut être pensé ou signifié que par opposition au type d'expérience que nous avons du monde phénoménal. La racine latine *noumen* est une sorte de présence, le *numineux* étant un certain type de présence ». Notre traduction.

notion de sentiment et tente d'identifier sa position au sein de la théorie kantienne²²⁸. Giordanetti aborde l'*a priori* du sentiment à l'égard des fondements de la morale et interprète les sentiments comme étant des actions réflexes, en partie inconscientes et subjectives de la raison²²⁹. Au passage, il nous apparaît intéressant de relever que dans sa typologie, Jung qualifie lui aussi de subjectif et rationnel, le sentiment. En outre, c'est plutôt le fait de l'unification de l'inconscient et du conscient se produisant au sein du sentiment tel que relevé par Giordanetti qui ouvre la voie à l'analyse de l'influence de Kant chez Jung. Cette union est précisément examinée par Tanehisa Otabe, professeur au département d'esthétique à l'Université de Tokyo dans son texte sur *Le génie comme chiasme du conscient et de l'inconscient : Une histoire des idées concernant l'esthétique kantienne*²³⁰. L'auteur y réfléchit la vision esthétique de Kant en lien avec l'implication effective de la conscience. Kant lui apparaît partir d'un concept pour aller vers l'idée esthétique, du conscient vers l'inconscient. L'idée esthétique est la désignation d'une représentation trop grande pour être déterminée par la compréhension ou par une intuition :

Cette idée est la contrepartie (pendentif) d'une idée de raison, qui est un concept auquel aucune intuition (représentation de l'imagination) ne peut être adéquate, qui ne peut être adéquatement intuitive. [...] Pour les idées [esthétiques], une telle subsomption ne se produit jamais parce qu'aucun concept n'est suffisant pour l'esthétique et qu'aucune représentation de l'imagination n'est suffisante pour les idées de la raison²³¹.

C'est avec Schelling que se développe davantage la part inconsciente de cet état de l'artiste en situation subliminale. Tanehisa Otabe l'explique : « tandis que Schelling argumente que la création artistique commence avec une conscience subjective [tel que peut l'entendre Giordanetti, par exemple] et se termine dans l'inconscient objectif, Schiller met quant à lui l'emphasis sur le fait que la création artistique doit être précédé par une idée obscure de la totalité²³² ». Il semble que le cheminement qui se fait pour le compte d'une théorie de l'action artistique peut avoir son équivalent au sein du développement psychologique et cela, précisément chez Jung. Il s'agit

²²⁸ Piero Giordanetti, «The Unconscious as Root of Kants A Priori Sentimentalism», dans *Kant's Philosophy of the Unconscious*, dir. Piero Giordanetti et Riccardo Pozzo, Marco Sgarbi (Berlin: Walter de Gruyter, 2012), 77.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ Tanehisa Otabe, «Genius as a Chiasm of the Conscious and Unconscious: A History of Ideas Concerning Kantian Aesthetics», dans *Kant's Philosophy of the Unconscious*, dir. Piero Giordanetti et Riccardo Pozzo, Marco Sgarbi (Berlin: Walter de Gruyter, 2012), 89.

²³¹ *Ibid.*, 95. Notre traduction.

²³² *Ibid.*, 99. Notre traduction.

effectivement chez ce dernier d'une apparence de conscience subjective qui accueille un état de plus en plus objectif et inconscient, celui-ci étant bien présent avant l'acte de création identitaire. À cela, Otabe ajoute que cette idée prend graduellement possession de l'individu, ce qui, à la fois, met à distance la théorie kantienne de l'acte artistique en tant que conscient, et rejoint la définition kantienne des représentations obscures. En effet, Kant aborde ces représentations obscures en témoignant que ce champ : « ne permet de percevoir l'homme que dans sa partie passive, en tant qu'il est le jouet des sensations²³³ », c'est-à-dire que l'inconscient objectif réussit à agir au-delà de la conscience subjective. Or, il y a une idée obscure de la totalité qui siège a priori, vécu à partir de l'expérience du chiasme du sublime. Heidemann, philosophe allemand et professeur à l'Université du Luxembourg, avance dans son article qu'«il devient alors évident que l'aperception transcendantale doit être conçue comme un principe régulateur des représentations conscientes et inconscientes²³⁴». Ce principe régulateur pourrait bien être le Soi de la théorie jungienne. Autant au point de vue du chiasme entre conscient et inconscient au niveau de l'expérience esthétique kantienne qu'au point de vue de l'intervention d'un aspect régulateur lié à l'aperception transcendantale, il est possible de percevoir le processus d'individuation dans sa tentative de lier le conscient et l'inconscient en vue de la création identitaire, faisant tout autant intervenir le Soi comme principe régulateur. En ce sens, les étapes de tels processus (sublime et individuation) peuvent trouver certains échos.

Selon Brent, « le sublime se fait sentir lorsqu'est excité par une chose particulière, un sentiment d'une faculté supersensible universelle, sans exiger un concept ²³⁵», puis, il le met en relation avec l'individuation de Jung au sens où celle-ci commence par un sentiment lié à une prise de conscience de formes universelles présentes en soi, sans que ces formes ne puissent être conceptualisées. En effet, l'individuation se manifeste d'abord par l'expérience de l'impossibilité d'harmoniser les topiques de l'être (conscient et inconscient). L'absence de formes conscientes capables d'intégrer totalement ce que le symbole donne à penser éclaire et obscurcit le Moi. Il y a un Soi qui dialectise le Moi par ce qu'il ne peut être et le constitue dans ce qu'il peut incorporer.

²³³ Emmanuel Kant et Michel Foucault, *Introduction à l'Anthropologie et Anthropologie du point de vue pragmatique* (Paris : Vrin, 2009), 97.

²³⁴ Dietmar Hermann Heidemann, « The I Think Must Be Able to Accompany All My Representations. Unconscious Representations and Self-consciousness in Kant », *Kant's Philosophy of the Unconscious* (Berlin: Walter de Gruyter, 2012), 38. Notre traduction.

²³⁵ David T. Brent, «Jung's Debt to Kant: The Transcendental Method and the Structure of Jung's Psychology » (Thèse de doctorat, The University of Chicago, 1977), 138. Notre traduction.

Tel que relevé par Brent, chez Kant, le sentiment du sublime naît de l'impossibilité d'intuitionner la grandeur et la dynamique de l'objet des sens. Ce sentiment jaillit du conflit prenant place entre les facultés de l'être (imagination et raison). Cela se joue différemment chez Jung puisqu'il pose le conflit entre la conscience et l'inconscient. Cependant, pour l'individuation comme le sentiment du sublime, il s'agit bien d'une impossibilité pour une topique d'intégrer l'autre topique comme pour une faculté d'intuitionner l'objet d'une autre faculté. L'étude du sublime chez Kant apparaît dans *La Critique de la faculté de juger* au *Deuxième Livre : L'analytique du sublime* et selon lui : « est sublime ce qui par cela seul qu'on peut le penser, démontre une faculté de l'âme qui dépasse toute mesure des sens ²³⁶ ». Le jugement du sublime fait ressortir un conflit entre nos facultés de représentation, soit entre l'imagination et la raison puisqu'il n'y a pas de possibilité d'offrir à cette sensation une mesure. Il semble que la même problématique se reproduit au cœur de l'individuation jungienne puisqu'elle s'entame quand la conscience n'a pas de formes capables de saisir l'amplitude proposée par l'inconscient. Chez Jung, cette inaptitude devant une totalité provoque un sentiment de vertige qui apparaît être du même calibre que le sentiment du sublime kantien. En effet, l'individuation jungienne est analogue à ce sentiment d'une grandiosité, mais l'objet vient plutôt des représentations internes. Devant l'émergence d'un langage symbolique, la conscience peut se saisir de sa conflictualité avec l'inconscient, provoquant un *plaisir mêlé d'effroi*²³⁷. C'est là, la tentative d'appréhension du jaillissement du Soi en acte. Cette expérience que Jung qualifie de numineuse permet de voir qu'il y a Autre que le Moi et c'est précisément cette étape du processus qui amène l'être (de même que la théorie jungienne) dans le voisinage de l'expérience spirituelle ou religieuse :

Intellectuellement, le Soi n'est qu'un concept psychologique, une construction qui doit exprimer une entité qui nous demeure inconnaissable, une essence qu'il ne nous est pas donné de saisir parce qu'elle dépasse, comme on le pressent dans sa définition, nos possibilités de compréhension. On pourrait aussi bien dire du Soi qu'il est *Dieu en nous*. C'est de lui que semble jaillir depuis ses premiers débuts toute notre vie psychique, et c'est vers lui que semblent tendre tous les buts suprêmes et derniers d'une vie. Ce paradoxe est inévitable comme chaque fois que l'homme s'efforce de cerner par la pensée quelque chose qui dépasse la capacité de sa raison²³⁸.

²³⁶ Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* (Paris : Flammarion, 1995), 231.

²³⁷ Carl Gustav Jung, *Essais sur la symbolique de l'esprit* (Paris : Albin Michel, 1991), 223.

²³⁸ Carl Gustav Jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient* (Paris : Gallimard, 1964), 255.

En ce sens, il y a chez Jung à travers l'individuation le sentiment éprouvé devant ce qui apparaît trop grand pour la raison; il y a une expérience de la totalité telle que sentie dans le jugement du sublime. Chez Kant, ce ne sont pas les formes sensibles qui sont sublimes, elles sont cependant des occasions de ressentir le sublime qui se trouve en soi-même à travers l'imagination, capable d'étendre sa faculté dans ce qu'il est impossible à subsumer sous un concept. Un *plaisir mêlé d'effroi*²³⁹ s'éprouve devant cette possibilité de l'imagination d'aller au-delà d'elle-même. Il y a production sublime lorsque l'imagination entre en elle-même et que « l'esprit se sent élevé dans sa propre appréciation si, tandis qu'en contemplant ces objets, il s'abandonne, sans considérer leur forme, à l'imagination et à une raison qui se borne à élargir l'imagination à laquelle elle se trouve liée²⁴⁰». En fait, la chose excite l'imagination parce qu'elle entre en conflit avec elle, puisqu'elle est incapable de l'intuitionner. Dans le cas du beau, l'imagination réfléchit la forme du beau; dans le cas du sublime, c'est l'absence de forme qui demande à être réfléchi et amène à se *des-saisir* de l'infini de la faculté même de l'imagination qui dans sa course propulse la raison. Selon la théorie jungienne, l'impossibilité de circonscrire ce qui est inconscient pour le conscient, l'amène à se *des-saisir* de l'infini même de ce qui est inconscient et, puis, le met en mouvement.

Dans sa réflexion, Brent met en parallèle la satisfaction désintéressée²⁴¹ qui apparaît à la fois à travers l'expérience du sublime et dans l'individuation puisqu'au cœur de ces deux expériences, se révèlent des formes d'intentionnalité nouvelles. Les desseins émergents ne sont plus ceux de la raison ou de la conscience, ils relèvent plutôt soit de l'imagination (Kant), soit de l'inconscient (Jung). Le processus d'individuation a lieu lorsque les objets internes, les symboles qui émergent dans la conscience et lui permettent de penser son élargissement, une liberté de se constituer autrement. Cette épreuve permet à l'être de s'expérimenter en tant que plus grand que ce qu'il est de façon consciente et cela entraîne le Moi dans un effort d'intégration du Soi irréalisable dans l'absolu. Quant au sentiment du sublime kantien, il accuse une double expérience paradoxale, celle du sentiment de faiblesse totale, d'être *Un* empiriquement devant l'immensité, puis, celle de notre capacité de résistance issue de la liberté morale. L'individuation fait intervenir l'aspect téléologique propre à la théorie jungienne en tant que le Moi est dynamisé par le Soi, à travers le

²³⁹ Emmanuel Kant, *Essai sur les maladies de la tête, suivi d'Observations sur le sentiment du beau et du sublime* (Paris : Flammarion, 1990), 82-83.

²⁴⁰ Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* (Paris : Flammarion, 1995), 238.

²⁴¹ David T. Brent, «Jung's Debt to Kant: The Transcendental Method and the Structure of Jung's Psychology» (Thèse de doctorat, The University of Chicago, 1977), 142-144.

langage symbolique. Ce langage révèle l'objet interne à partir duquel l'individu peut s'éprouver lui-même comme ayant effectivement une part consciente et inconsciente, donc comme étant le lieu d'un conflit entre ses parties constituantes, mais surtout, comme étant libre et sans limite dans ce qui est inconscient. De ce conflit et cette liberté, émerge un troisième terme (un Moi Autre). Chez Kant, la connaissance se fonde sur un jugement déterminant, mais ce qui est appréhendé par le jugement esthétique est précisément ce qui est libre et non-déterminé, ce qui ne peut être connu. En ce sens, Kant dira que le beau est le symbole du bien moral en tant qu'il appelle les règles de l'entendement à se poser sur une liberté agissante, analogue au jugement éthique. Il ne s'agit pas de penser la liberté, mais d'en faire l'expérience grâce aux facultés de l'être elles-mêmes. C'est le moment où l'être peut ressentir sa dignité morale ou sa valeur. Il y a donc au cœur du processus d'individuation, un geste psychologique analogue à un entre-deux des jugements téléologique et esthétique kantien. Ce geste est celui qui s'apparente au sentiment du sublime comme miroir de la dignité ou la valeur de la vie proprement humaine. C'est l'expérience de la liberté pure, vu sous l'angle de l'expérience psychologique chez l'un, puis, sous l'angle du jugement esthétique et éthique chez l'autre.

Selon Brent, le jugement du sublime est représenté comme découlant nécessairement de la présupposition subjective du sentiment moral chez l'être tout comme l'individuation est un processus nécessaire relevant de la présupposition d'un sentiment moral chez l'humain. L'individuation est ce processus par lequel l'être s'édifie à partir d'une éthique nouvelle qui relève de l'intégration de ce qui causait auparavant conflit interne et elle fait rupture avec toute morale prescriptive ou normes collectives. *Le Livre rouge* de Jung présente à travers l'alchimie, l'art, le mandala et l'expérience humaine cette transformation de l'individu qui, en rupture avec les attitudes dominantes, est source de liberté, mais surtout de créativité éthique. L'être peut dépasser sa peur de la mort, puisqu'il sait qu'il peut mourir pour quelque chose de plus grand que le Moi empirique, c'est-à-dire pour l'idée de liberté. Au creux du sentiment du sublime kantien loge la compréhension qu'il y a une chose en nous, face à laquelle la nature et sa détermination n'est rien et qui inspire le respect²⁴².

Pour terminer ce chapitre, il convient de retracer le parcours tracé depuis son commencement. Tout d'abord, ce qui chez Jung peut être considéré comme la chose en soi interne

²⁴² Benoit Goetz. « Le respect et le sublime », *Le Portique* 11, (2003) : <http://journals.openedition.org/leportique/559>

et phénoménalisée, c'est l'inconscient qui a pour effet contingent la conscience. Comme nous l'avons vu, la chose en soi kantienne est l'inconnaissable absolu, tandis que la chose en soi du point de vue de Jung est plutôt l'inconnaissable relatif, puisque la conscience permet d'en dire quelque chose, mais jamais absolument. Cette conscience issue d'un inconscient qui la dialectise à partir de ce qu'il revêt d'inconnu est ce qui dynamise et précise l'individu. La fonction symbolique opérée par l'imagination active est précisément mue par la relation entre le conscient et l'inconscient et par ce fait, engendre graduellement l'identité.

L'imagination active est cette faculté qui permet à l'inconscient de se frayer un chemin et d'apparaître à la conscience par le biais d'une forme que celle-ci est capable d'appréhender. En ce sens, Brent avance que l'imagination productive de Kant a sensiblement cette même fonction de faire percevoir une chose en soi à travers une forme appréhendable pour l'entendement. L'imagination se trouve dans l'entre-deux de la conscience et de l'inconscient chez Jung et dans l'entre-deux des intuitions sensibles et de l'entendement chez Kant. Il apparaît que celle-ci fait le pont et transforme pour mieux appréhender soit par la conscience, soit par l'entendement.

Jung élabore ses théories à partir de mouvements qui s'exercent entre l'inconscient et la conscience et accorde l'action de liaison à l'imagination. Au surplus, chez Jung la synthèse de l'imagination active est une condition de possibilité de l'expérience en vue de la conscience; c'est donc dire que toute expérience non volontaire, non passive est possibilisée par l'imagination active. En outre, un nouveau-né, largement inconscient est individualisé grâce à son imagination active et ces fantasmes deviendront graduellement plus volontaires ou reproductions passives, stabilisant son identité. Jung établit l'utilité de ces mouvements en vue de l'existence consciente et pour le devenir « individu ». L'imagination kantienne a, pour sa part, la fonction d'effectuer une triple synthèse à partir des intuitions sensibles jusqu'aux concepts de l'entendement et elle possibilise l'expérience même. Kant aborde ces fonctions en tant qu'elles sont utiles pour le développement de la connaissance ou pour le jugement éthique ou esthétique. Puisque la visée de chaque théorie n'est pas la même, il est impossible de dire s'il s'agit de la même structure. Cependant, la transcendantalité de l'imagination est associée à une fonction synthétisante dans l'expérience scientifique de Kant comme dans l'expérience psychologique de Jung.

L'expérience des associations de mots permet l'application des théories de l'imagination passive et active. À partir de celle-ci et du point de vue dichotomique entre matériel et forme, il est

possible de mettre en lien respectivement avec les imaginations reproductrice et transcendante de Kant, les imaginations passive et active de Jung. Cette expérimentation permet, entre autres, de pointer que la synthèse qui occupe l'esprit du psychiatre est une synthèse formelle à l'image de celle effectuée par l'imagination transcendante conçue par Kant.

Selon Jung, la fonction transcendante de l'imagination active prend son expansion à partir de l'inconscient et Jung nomme le Soi ce qui réussit à apparaître à la conscience. Le Soi sous-tend tout le langage symbolique et s'expose lorsque l'inconscient et le conscient se synthétisent pour dialectiser le Moi. Le Soi est donc l'archétype qui signifie le fait de l'union du conscient et de l'inconscient, de la rationalité et de l'irrationalité, dans le symbole, bien que la totalité ne puisse à jamais être représentée. À mesure qu'il y a intervention du langage symbolique, le Moi les interprétant, les fait siens, interprétant de façon de plus en plus auto-représentationnelle les fantaisies. Les symboles – à travers lesquels un Soi se reconnaît – propulsent par la réception et l'interprétation par le Moi, la construction identitaire. Le langage symbolique pour Jung se trouve dans la concomitance de deux éléments dichotomiques et par l'éruption d'un élément à travers l'autre. Comme c'est le cas pour l'inconscient et la conscience, le langage symbolique est l'articulation entre subjectivité et objectivité, entre transcendance et empirisme, puis, entre téléologie et finitude; thèmes qui se jouent également aux limites de la théorie épistémologique de Kant.

Bien que la *Critique de raison pure* de Kant culmine dans une certaine condamnation de la raison à connaître les Idées transcendantes; cet empêchement porte le développement d'une raison pratique et esthétique. De même, la dialectique se créant à partir de l'inconciliable (révélé par le symbole) a une fonction éminemment psychologique chez Jung : le moi se présentant comme la résolution dans un temps, d'un espace mental donné dans le jeu de la psyché globale. Le symbole permet de réfléchir l'unification entre le connu et l'inconnu chez Kant, le conscient et l'inconscient chez Jung.

Au surplus, la recherche de ce qui est au-delà de l'appréhensible par les intuitions sensibles et que notre Raison s'efforce de circonscrire est déterminante chez Kant en lien au développement éthique, au devenir humanité. Si ce mouvement appartient, selon le philosophe, à la Raison en propre, Jung tente d'en faire l'éclairage au niveau de la psyché et en lien au développement psychologique, au devenir humain. L'étude du symbolisme permet de saisir que le mouvement de

l'imagination active chez Jung (faisant intervenir l'inconscient) est aussi analogue à celui de la Raison pure, dans son aspect régulateur. Ce n'est donc pas la substance du Soi ou de Dieu qui importe, mais leurs effets sur l'existence pratique, morale et identitaire. Par ailleurs, les antinomies de Kant permettent de saisir que l'inconditionné aux racines des conditionnés existe, bien qu'il ne soit pas perceptible et analysable dans les phénomènes de la nature eux-mêmes. L'inconditionné est ce qui est liberté transcendante chez Kant et ce qui rend possible la liberté pratique. En effet, s'il est impossible de la percevoir, elle se vit en l'être lorsqu'il se détermine lui-même par une volonté libre. Chez Jung, le Soi emprunte ces mêmes caractéristiques, c'est-à-dire qu'il se vit de façon pratique, tout en étant impossible de le percevoir ou de le connaître à travers sa transcendance elle-même. L'être vit le Soi comme capacité de se déterminer autrement. Cette fonction est transcendante, mais elle se vit de façon pratique et empirique. Le Soi est l'inconditionné de la théorie jungienne, il met en marche la série de conditionnés grâce à la dialectique qu'il forme avec le Moi et cela, tant que le processus de construction identitaire perdure. Ce devenir issu de conflit insurmontable semble appartenir en propre au mouvement d'exploration, qu'il soit issu de la recherche scientifique ou de la recherche psychologique.

Le processus d'individuation est précisément cette dialectique entraînée par le Soi à travers le symbole, processus de tentative d'unification des éléments conflictuels qui s'avère à jamais impossible dans l'absolu, reconduisant la dialectique dans sa course infinie. Le Soi, en lui-même, est ce qui dans le processus identitaire représente l'infinité des possibilités d'existence. Et dans son expression symbolique, il peut être reçu par le Moi avec cette *frayeur mêlée de fascination*. En ce sens, le jugement du sublime peut être apparenté au processus d'individuation, dont le troisième terme serait une prise de conscience, au niveau esthétique comme au niveau psychologique, de la puissance agissante de la liberté.

Conclusion

Nous avons vu que Jung entend faire de la science d'une manière particulière. À travers sa revendication d'établir une science de la psychologie, il rejette à la fois la métaphysique, mais aussi le réductionnisme matérialisme. Il souhaite ainsi intégrer de la signification ou du sens au cœur même de la connaissance, connaissance qu'il élargit à un domaine plus vaste : celui de la compréhension. Jung nous parle de compréhension parce qu'il lui est important de considérer que la modalité qui cherche ne concerne pas seulement la raison, mais l'ensemble de la psyché. Pour Jung, il n'est pas contradictoire de parler de cette compréhension en termes scientifiques, notamment parce qu'il est possible de réceptionner les états mentaux selon une dimension spatiale et parce que la technique qu'il prend pour expérimenter revêt une certaine systématisation qu'il considère scientifique. Jung utilise le terme de compréhension au détriment de celui de connaissance pour critiquer l'atrophie de l'inconscient résultante de la recherche scientifique de son époque et pour revendiquer une recherche qui autoriserait un espace à l'inconscient. En parlant de dimension spatiale des états mentaux, Jung vient conformer un domaine impropre à la science kantienne qui autrement serait relégué à une théorie anthropologique ou théorie historique de l'âme puisque pour Kant, seulement le temps permet d'intuitionner les choses internes. La considération de l'espace des états mentaux met donc en perspective l'épistémologie entérinée par Jung, c'est-à-dire que si l'espace est une condition de possibilité des choses internes, les choses internes sont « présentes » à travers tous gestes d'appréhension.

En ce sens, Jung conçoit qu'à travers ses investigations, son propre inconscient y occupe un espace privilégié. En outre, la systématisation de la méthode jungienne s'initie par une observation minutieuse des faits. En effet, nous pouvons aisément reconnaître dans ses expérimentations sur les associations de mots que Jung développe ses théories à partir d'observations systématiques et cela lui permet de constater la régularité de certains processus mentaux à travers le langage. Jung utilise les termes de Kant pour déterminer deux types différents d'associations : Les associations analytiques ou synthétiques. Les associations synthétiques révèlent un mécanisme important pour la suite de la pensée jungienne : l'introduction de l'Égo, d'une volonté propre. Cette intégration est essentielle, car elle marque l'incidence d'une « intention » sur la manière même de chercher, c'est-à-dire autant la recherche individuelle et clinique que la

recherche scientifique et son épistémologie. À partir de là, il n'est plus possible pour Jung de faire une science qui soit exempte de sens, de signification, de subjectivité, mais sans mettre de côté sa volonté de faire une science empirique. Jung rappelle la transcendantalité de la théorie de Kant entre les intuitions et l'entendement pour mieux présenter la dichotomie qui existe au cœur même de la recherche en psychologie entre symbolisme et matérialité, entre signification et empirisme; qui chez Jung aspirent à la réconciliation.

L'aspect téléologique pris en compte dans la théorie jungienne peut trouver certains fondements dans la troisième critique de Kant. En effet, entre l'épistémologie et l'aspect régulateur de l'éthique, il n'est pas inopportun d'y trouver un espace fécond pour le développement d'une pensée sur la psychologie; espace qui semble avoir été saisi par Jung. La science revendiquée par Jung incorpore aussi l'aspect indissociable de l'humain, c'est-à-dire sa subjectivité. Nous avons vu que l'intégration d'un tel aspect dans la recherche même, implique un questionnement au niveau du problème corps-esprit, lequel peut être réfléchi à travers le concept de synchronicité pour Jung. En effet, le corps et l'esprit chez Jung ne sont que deux faces d'une même chose, ainsi tout objet investigué par la psyché est à la fois spirituel et matériel, qui plus est, la psyché est impliquée dans l'appréhension de ces deux conceptions de l'objet. Jung parle du phénomène des choses étant donné notre regard sur eux et du fait que notre regard est lui-même habité par les objets internes. Ainsi, les choses sont d'abord phénomènes de l'esprit et elles parlent d'abord des choses internes. Dès lors, un problème fait surface : Jung conserve-t-il une position critique en parlant des objets internes, autant que des objets externes? Nos démonstrations subséquentes ne permettent pas d'affirmer que dans les faits, la position critique kantienne a pu être respectée par Jung. Cependant, Jung s'efforce de garder une position critique sur la façon dont nous appréhendons les choses de l'esprit, en nommant les différents niveaux d'abstraction, différenciant les niveaux de conscience impliqués dans la recherche.

Nous avons vu que les expériences empiriques de Jung sur les associations qu'il nomme synthétiques, le mène à formuler le concept de complexes. Il différencie par la suite au moins deux types de complexes selon la nature de la symbolique révélée : les complexes psychotiques et ceux qui sont névrotiques. Il s'intéressera notamment aux complexes psychotiques, puisque ceux-ci révèlent la possibilité d'un inconscient collectif. Jung considère dès lors l'inconscient collectif

comme étant premier au cœur de la psyché. La conscience s'en dégage dialectiquement, graduellement, et à partir de la conscience, s'organise un inconscient personnel.

Selon le rapport de la conscience sur cet inconscient collectif, il y a plusieurs façons de nommer l'inconscient collectif et sa phénoménologie. En effet, les archétypes de Jung sont nommés différemment selon le niveau de conscience à travers lequel ils sont perçus. Par exemple, Jung parle d'images archétypales lorsque les archétypes trouvent un contenu dans la conscience. Il parle d'archétype lorsqu'il aborde la structure de l'image qui se trouve à un niveau plus inconscient et il parle d'inconscient collectif en tant qu'espace de production de ces structures. En effet, l'inconscient collectif est ce qui est postulé au-delà de la conscience. Peut-on parler d'épistémologie critique en ce qu'elle considère de façon déterminée la façon dont la conscience est impliquée à travers notre appréhension des choses ?

L'inconscient collectif accueille plusieurs analogies à teneur kantienne qui permettent de poursuivre l'idée de l'appréhension des choses habitée par la psyché. Une première analogie dont Jung se prévaut est de dire que cet inconscient peut être considéré comme la chose en soi de Kant, du fait que nous pouvons le connaître qu'à travers les images archétypales, c'est-à-dire par le prisme de la conscience. Comme la chose en soi, l'inconscient ne peut être connu qu'à partir de ses phénomènes, médiatisés par la conscience, ce qu'il est en lui-même il n'est pas possible d'en dire quelque chose. Cependant, à partir de son opposition formelle à la conscience, Jung se permet de décrire l'inconscient comme étant le retrait de conscience. En ce sens, il en dit davantage que s'il s'agissait d'une chose en soi kantienne. En outre, la chose en soi kantienne, elle, est absolument inconnaissable, tandis que l'inconscient à mesure que la conscience le dialectise, est connaissable de façon relative. L'inconscient est une chose en soi, lorsqu'on le considère comme un objet d'investigation, comme tout autre objet de la connaissance, c'est-à-dire qu'au niveau épistémologique, hors des catégories de l'entendement, il est impossible de considérer ce qu'il est en lui-même. Le rapprochement que Jung semble faire entre la chose en soi et l'inconscient va au-delà d'une considération épistémologique, il en fait une relation d'identité analogique. En ce sens, nous avons compris qu'il s'agit pour lui de souligner l'aspect à jamais perdu du savoir de l'inconscient qui permet de donner son mouvement à la conscience de l'individu. Ce n'est donc pas une chose en soi au sens fort du terme kantien, chez Jung ce savoir perdu est relatif à la

conscience. Néanmoins, il y a cette part absolument perdue à jamais, indéfiniment qui permet de décrire l'émergence dialectique de la conscience.

Nous comprendrons que pour Jung, ce qui semble appartenir à l'être en général est ce qui est inné, c'est-à-dire l'aspect structural des archétypes, puis, ce qui est multiple est ce qui est acquis, c'est-à-dire l'image ou le contenu révélé. L'inconscient collectif est le nom désigné pour représenter cette part structurale et productrice de ces formes qui peu à peu acquièrent des contenus, contenus nommés images archétypales (contenus conscients et concrets) ou encore intitulés archétypes (contenu conscient, mais abstrait). Le concept d'archétype relevant de l'inconscient collectif permet de mettre en lumière le fait que Jung n'est pas essentialiste lorsqu'il parle de Dieu. Il s'agit d'une image archétypale, relevant d'un archétype, puis, plus abstraitement de l'inconscient collectif. Il œuvre bien dans le cadre de la psychologie et s'aperçoit de la nécessité de considérer ce « fait psychologique », d'une croyance en cette image pour l'être. Il étudie la place occupée par l'inconscient collectif en rapport à celle que prend la conscience, tel un rapport de force entraîné de pression sociale extérieure. Cette étude lui a valu plusieurs critiques, mais il lui apparaissait inconcevable de considérer le développement de l'individu sans passer par la circonscription de ce qui fait pression sur lui.

Ces structures qui peuplent l'inconscient collectifs sont pour Jung des pendants symboliques des instincts biologiques et comme lorsque les instincts physiques sont étudiés, il est bien difficile de cerner ce qui relève de l'inné ou de l'acquis; surtout que les contenus étudiés relèvent plutôt de la culture, donc de l'acquis. Ainsi, pour l'élaboration de cette théorie des archétypes, Jung s'inspire notamment de Darwin sans pour autant conserver l'aspect positiviste de la théorie darwinienne. Il est également influencé par Platon, tout en ajoutant une interaction entre les différents niveaux de conscience ou de perception. Jung fait aussi référence aux catégories a priori de Kant pour parler de l'apriorisme de ces archétypes, en ce qu'elles offrent une possibilité pour la conscience d'advenir, tout comme les catégories a priori de Kant fondent la possibilité même de l'expérience. Jung explique que selon lui, les catégories de Kant ne sont qu'une réduction rationnelle de ses archétypes qui, eux, embrassent tout autant l'irrationalité que la rationalité, afin de rendre possible l'avènement d'une conscience humaine. Les catégories, tout comme les archétypes, sont constitutives de l'expérience et de la conscience et en ce sens, font critique à la

théorie de Platon où les idées sont de nature passive. Les catégories a priori kantienne et les archétypes jungiens ont cette fonction semblable de permettre la cohérence, soit des objets externes chez Kant, soit des expériences de la vie subjective chez Jung.

En outre, il y a au moins une problématique à faire le rapprochement entre ces deux concepts : les cadres dans lequel ces théories sont pensées sont fondamentalement différents et cela entraînent une véritable non-communicabilité de ces deux concepts. En fait, l'apriorisme kantien nait de questions épistémologiques, alors que l'exploration de Jung est déjà une recherche sur la psychologie de l'être, son apriorisme ne vient pas avant la recherche et est découvert a posteriori. Il s'agit donc de niveaux dissemblables de recherche. En outre, y a-t-il un dynamisme propre au mouvement de la recherche en tant que telle, qu'elle se pose sur soi ou sur le monde ? À partir de plusieurs mobilisations de conceptions kantienne, Jung semble effectivement pouvoir montrer que la recherche psychologique culmine sur le même mouvement que celui de la recherche scientifique. L'imagination active de Jung peut entretenir quelques similitudes avec l'imagination transcendantale de Kant. En effet, nous avons vu que ces types d'imagination ont une fonction d'agent de connexion chez les deux penseurs. Que ce soit entre les intuitions sensible et l'entendement chez Kant ou entre le conscient et l'inconscient chez Jung, l'imagination a pour fonction de rendre perceptible le donné pour un autre « topique » ou une autre « structure ». En effet, chez Jung, ce sont les données de l'inconscient que l'imagination active amène à la conscience en donnant une forme appréhendable pour la conscience. Cette fonction, Jung la qualifie de transcendantale, puisqu'elle fait traverser la donnée, elle en permet la synthèse, synthèse que la conscience peut dès lors comprendre. Pour Kant le transcendantal est autre, car il s'agit bien plutôt que la structure déjà là, avant même la synthèse. En outre, lorsque Kant caractérise l'imagination de transcendantale, c'est précisément pour qualifier son action de synthétique et en cela, Jung le rejoint. Par le dynamisme permis par lesdites imaginations, chez l'un, c'est l'expérience même qui est possibilisée et chez l'autre, c'est la conscience qui l'est.

Chaque fois qu'il y a acte de synthèse engendré par l'imagination active, il est possible de dire que pour Jung c'est le symbole du Soi qui s'actualise à la conscience et cela, à travers multiples symboles. Si le Soi de l'inconscient collectif est Un, il se perçoit consciemment d'infinies façons. L'individuation étant ce processus de synthétisations de ce Un qui est inévitablement multiple, du

simple fait de cette subjectivité consciente qui s'y oppose. La synthétisation est une tentative de déchiffrement d'une réalité à jamais perdue en raison de la nécessité de la conscience. En ce sens, cette quête peut avoir un aspect téléologique du fait que ce qui devient est en « forme » déjà là. Et le dire permet de faire sien, ce déjà-là; et c'est cette quête identitaire qu'il est possible de désigner comme étant *individuatrice*. Le symbole donne à penser, sans jamais être l'objet d'un savoir complètement rationnel et cela est vrai, d'autant plus que ce qui le dynamise est cette partie irrationnelle. Cette conflictualité qui se joue au cœur même du symbole est fractale, c'est-à-dire qu'elle se rejoue sous de multiples facettes, dans l'opposition de l'objectivité et de la subjectivité, dans celle entre la transcendance et l'empirie, ainsi que dans le conflit entre téléologie et finitude.

En outre, l'importance de ces polarités est telle que le mouvement même de l'exploration identitaire semble s'y fonder chez Jung, à l'image de la quête de la Raison pure lorsqu'elle dialogue avec elle-même. Ainsi, si la *Critique de la raison pure* culmine dans une compréhension éthique et esthétique de l'humanité; la dialectique que Jung entrevoit lui permet d'avancer dans la compréhension psychologique de l'être à partir des éléments se confrontant et qui à travers le symbole se synthétisent. Le langage symbolique permet, entre autres, à l'individuation d'avoir cours. Dans ce processus, le symbole permet à la conscience d'appréhender quelque chose de plus grand qu'elle-même, et surtout de s'expérimenter autrement, donc libre d'être Autre. En ce sens, il serait à nouveau possible d'y entrevoir un entre-deux entre l'éthique et l'esthétique, entre-deux que le sublime chez Kant, semble pointer.

Plusieurs traditions de pensée nous enjoignent de trouver une réponse finale à la quête dialectique, que ce soit celle de la Raison ou celle de la conscience. Toutefois, les aspects dynamique et régulateur de ces oppositions apparaissent être plus formateurs, même libérateurs qu'une résolution définitive de ces questions. Dès le début de l'élaboration de ses pensées, Jung fut critiqué pour une méthode à la limite du mysticisme, de l'empirisme, du rationnel, était-ce pour taire ce qui faisait conflit par une raison en quête de définitif ? Il apparaît intéressant de voir que la psychologie jungienne offre une vision de ce que la science peut être dans ses retranchements les plus limites : Jung tentait-il justement de proposer un dialogue à la science issue de la raison pure, de sorte de l'empêcher d'acquiescer le monopole du savoir, impossible à dialectiser ?

L'individuation, ce concept central de la pensée jungienne peut justement être vu sous l'angle d'un concept éthique étant donné qu'il s'édifie sur le mouvement régulateur des oppositions, tel qu'il est possible de voir se déployer la raison pratique kantienne. En ce sens, ne serait-il pas juste de considérer la clinique psychologique telle une éthique auto-référentielle?

Bibliographie

1. Corpus primaire

a. Jung

Jung, Carl Gustav. *Psychology of the Unconscious; a study of the Transformations and symbolisms of the libido, a contribution to the history of the evolution of thought*. New York: Moffat, Yard and company, 1916.

Jung, Carl Gustav. *Présent et avenir*, trad. Dr. Roland Cohen. Paris: Éditions Buchet/Chastel, 1957.

Jung, Carl Gustav. *Collected Works*. New York: Princeton University Press, 1959-1969.

Jung, Carl Gustav. *Types Psychologiques*. Genève: Librairie de l'Université Georg & Cie, 1958.

Jung, Carl Gustav. *Un mythe moderne*. Paris: Gallimard, 1961.

Jung, Carl Gustav. *Psychologie et éducation*. Paris: Buchet/Chastel, 1962.

Jung, Carl Gustav. *Ma vie*. New York: Les Éditions du Panthéon, 1963.

Jung, Carl Gustav. *Dialectique du moi et de l'inconscient*. Paris: Gallimard, 1964.

Jung, Carl Gustav. *L'homme et ses symboles*. Paris: Robert Laffont, 1964.

Jung, Carl Gustav. *Man and His Symbols*. New York: Doubleday edition, 1964.

Jung, Carl Gustav. *Les racines de la conscience*. Paris: Buchet/Chastel, 1971.

Jung, Carl Gustav. *C.G. Jung parle. Rencontres et interviews*. Paris: Buchet/Chastel, 1985.

Jung, Carl Gustav. *L'homme à la découverte de son âme*. Paris: Albin Michel, 1987.

Jung, Carl Gustav. *Essais sur la symbolique de l'esprit*. Paris: Albin Michel, 1991.

Jung, Carl Gustav. *Correspondance 1906-1940*. Paris: Albin Michel, 1992.

Jung, Carl Gustav. *Correspondance 1941-1949*. Paris: Albin Michel, 1993.

Jung, Carl Gustav. *Correspondance 1950-1954*. Paris: Albin Michel, 1994.

Jung, Carl Gustav. *Correspondance 1955-1957*. Paris: Albin Michel, 1995.

Jung, Carl Gustav. *Correspondance 1932-1958*. Paris: Albin Michel, 2000.

Jung, Carl Gustav. *Psychologie et alchimie*. Paris : Buchet-Chastel, 2004.

Jung, Carl Gustav. *Psychologie et philosophie, conférences Zofingia*. Paris: Albin Michel, 2004.

Jung, Carl Gustav. *Atom and Archetype, The Pauli/Jung Letters 1932-1958*. New York: Princeton University Press, 2014.

b. Kant

Kant, Emmanuel. *Introduction to Logic*. Californie: Longmans, Green & Company, 1885.

Kant, Emmanuel. *Essai sur les maladies de la tête, suivi d'Observations sur le sentiment du beau et du sublime*. Paris: Flammarion, 1990.

Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*. Paris: Flammarion, 1995.

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

Kant, Emmanuel et Michel Foucault. *Introduction à l'Anthropologie et Anthropologie du point de vue pragmatique*. Paris: Vrin, 2009.

2. Corpus secondaire

Agnel, Aimé. « Abaissement du niveau mental ». Sous la direction de Jean-Pierre Zarader, *Le vocabulaire de Carl Gustav Jung*. Paris: Ellipses, 2005.

Agnel, Aimé. « Symbole ». Sous la direction de Jean-Pierre Zarader, *Le vocabulaire de Carl Gustav Jung*. Paris: Ellipses, 2005.

Agnel, Aimé. « Inconscient ». Sous la direction de Jean-Pierre Zarader, *Le vocabulaire de Carl Gustav Jung*. Paris: Ellipses, 2011.

Agnel, Aimé. « Transfert ». Sous la direction de Jean-Pierre Zarader, *Le vocabulaire de Carl Gustav Jung*. Paris: Ellipses, 2011.

Auzias, Adrien. « *Kant et l'hallucination*. » Thèse de doctorat, Université Paris 1, 2016.
<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01432134>

Bar, Eugen. « Archetypes and Ideas: Jung and Kant ». *Philosophy Today*, (1976): 114-23.

Balanovskiy, Valentin. « I. Kant and C.G. Jung on the prospects of Scientific Psychology ». *Estudos Kantianos* 5, n° 1 (2017) :375-390.

- Barentsen, Gord. « Romantic Metasubjectivity: Rethinking the Romantic Subject Through Schelling and Jung. » Thèse de doctorat, The University of Western Ontario, 2017.
- Bishop, Paul. *Synchronicity and Intellectual Intuition in Kant, Swedenborg, and Jung*. New York: Les presses Edwin Mellen, 2000.
- Bourgeois, Bernard. *La philosophie classique allemande*. Paris: PUF, 1995.
- Brook, Andrew et Julian Wuerth. «View of the Mind and Consciousness of Self ». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Édition de l'hiver 2020). <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/kant-mind/>.
- Brooke, Roger. *Jung and phenomenology*. New York: Routledge, 1991.
- Brooks, Robin McCoy. «Un-thought out metaphysics in analytical psychology: a critique of Jung's epistemological basis for psychic reality ». *The journal of analytical psychology* 56, n° 4(2011): 492-513.
- Chapman, Harley, J. *Jung's Three Theories of Religious Experience*. New York: The Edwin Mellen Press Ltd., 1989.
- Charet, François Xavier. *Spiritualism and the Foundations of C. G. Jung's Psychology*. New York: SUNY press, 1993.
- Clarke, John J. *In Search of Jung: Historical and Philosophical Enquiries*, New York: Routledge, 1992.
- C. Smith, Robert. *The wounded Jung*. Evanston: Northwestern University Press, R., 1996.
- D. Cohen, Edmund. *C.G Jung and the scientific attitude*. New York: Philosophical Library, 1975
- Désy, Jean. « Le nœud sacré. Essai sur la synchronicité ». *Laval théologique et philosophique* 52, n° 1(1996) : 179–198. <https://doi.org/10.7202/400978ar>.
- De Voogd, Stephanie. 1984. «Fantasy versus Fiction: Jung's Kantianism Appraised ». Dans *Jung in Modern Perspective*. Sous la direction de Renos K. Papadopoulos et Graham S. Saayman, 204-28. Hounslow : Wildwood House.
- De Voogd, Stephanie. «C. G. Jung: Psychologist of the Future, "Philosopher" of the Past ». *Spring*, (1977): 175-182.
- Enia, César. « Job- La souffrance et le mal dans sa relation avec le divin, selon Carl Gustav Jung. » Thèse de doctorat, Mc Gill University, 2005.

- Federn, Ernst, dir. *Minutes de la Société psychanalytique de Vienne, tome III : 1910-1911*. Paris: Gallimard, 1979.
- Feuerhahn, Wolf. « Comment la psychologie empirique est-elle née ? ». *Archives de Philosophie* 1 n° 1 (2002): 47-64. <https://doi.org/10.3917/aphi.651.0047>.
- Freeman, John. *Carl Jung; Face to Face*. Suisse: BBC, 1959, <https://www.youtube.com/watch?v=ks9NR9KZeog>.
- Freud, Sigmund et Carl Gustav Jung. *Correspondance: 1906-1914*. Paris: Gallimard, 1992.
- Galland-Szymkowiak, Midred. « Le changement de sens du symbole entre Leibniz et Kant ». *Revue germanique internationale* 4, (2006) 73-91: <https://journals.openedition.org/rgi/144Mildred>
- Goetz, Benoit. « Le respect et le sublime ». *Le Portique* 11, (2003) : <http://journals.openedition.org/leportique/559>
- Giordanetti, Piero et Riccardo Pozzo, Marco Sgarbi, dir. *Kant's Philosophy of the Unconscious*. Berlin: De Gruyter, 2012.
- Jacobi, Jolande. *Complex, Archetype and Symbol in the Psychology of C.G. Jung*. New York: Princeton University Press, 1961.
- Jaffé, Aniéla. *Was C.G. Jung a Mystic?* Einsiedeln: Daimon Verlag, 1989.
- Jaffé, Aniéla. *C. G Jung, Memories, Dreams, Reflections*. New York: Vintage Book, 1973.
- Kremer-Marietti, Angèle. *La symbolicité* Paris: Les presses universitaires de France, 1982.
- Kremer-Marietti, Angèle. « Kant, les sciences et l'épistémologie ». Communication présentée au colloque Kant et la modernité, Paris, mars 2004. <http://www.dogma.lu/txt/AKMKantSciences.htm>.
- Liard, Véronique. *Carl Gustav Jung « Kulturphilosoph »*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007.
- Liebscher, Martin et Angus Nicholls. *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Mehlich, Rose. *J. H. Fichtes Seelenlehre und ihre Beziehungen zur Gegenwart*. Zurich: Rascher & co, 1935.
- Nagy, Marilyn. *Philosophical Issues in the Psychology of C. G. Jung*. New York: State University of New York Press, 1991.

- Nataf, André. *Jung*. Paris : MA éditions, 1985.
- Novac, Mihai. «Esse in anima – C. G. Jung's Phenomenology». *Applied Social Science: Science and Theology*. Newcastle: Cambridge Scholars, 2013.
- Palmquist, Stephan. « Kant's Categories and Jung's Types as Perspectival Maps To Stimulate Insight in a Counseling Session ». *International Journal of Philosophical Practice* Vol. 3, n° 1 (2005): 1-22.
- Pauson, Marian L. *Jung the philosopher*. New York: Peter Lang, 1988.
- Pauson, Marian L. «C G. Jung and the A Priori». *Tulane Studies in Philosophy* n° 18 (1969): 93-103.
- Pugmire, David. «Understanding the Psyche: Some Philosophical Roots and Affinities of Analytical Psychology». *Harvest* xxvii, (1981): 90-102.
- Perrot, Étienne. « C.G Jung défenseur de la psychothérapie libre face au nazisme », *C.G Jung et la voie des profondeurs*. Paris: La fontaine de pierre, 2001.
- Puech, Michel. « *Éthique et esthétique dans le système kantien de la téléologie transcendantale* ». Communication présentée au Colloque Éthique et esthétique, Nice, 22-23 Nov. 2006. http://michel.puech.free.fr/docs/2006_kant.pdf
- Ricoeur, Paul. « Sur la phénoménologie ». *Esprit* 12, n° 209 (1953).
- Samuels, Andrew. « Jung's return from banishment». *The Psychoanalytic Review* 4, N° 83, (1996).
- Samuels, Andrew. *Jung and the Post-Jungians*. Londres: Routledge and Kegan Paul plc., 1985.
- Scott, Charles E. «Archetypes and Consciousness». *Idealistic Studies* vii, n° 1 (1977): 28-49.
- Shelburne, Walter, A. *Mythos and Logos in the Thought of Carl Jung: the Theory of the Collective Unconscious in Scientific Perspective*. New York: SUNY press, 1988.
- T. Brent, David. « Jung's Debt to Kant: The Transcendental Method and the Structure of Jung's Psychology. » Thèse de doctorat, The University of Chicago, 1977.
- Tresan, David I. « Inconscient collectif (psychologie analytique) ». Sous la direction d'Alain De Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse*. Paris: Hachette, 2005.
- Vincent, Thierry. *La psychose freudienne*. Toulouse : ERES, 2009.

