

**THESE  
PRESENTEE A**

**L' UNIVERSITE DU QUEBEC A TROIS-RIVIERES  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DU PH. D. (PHILOSOPHIE)**

**PAR  
CAROLE PROULX, M. A. (Philosophie)**

**LE PROBLEME DE L'ETHIQUE CHEZ CARL G. JUNG  
AOUT 1993**

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.



Université du Québec à Trois-Rivières

**Fiche-résumé de travail  
de recherche de 2e cycle  
ou de 3e cycle**

☒ Thèse

☐ Mémoire

☐ Rapport de recherche

☐ Rapport de stage

Nom du candidat: Carole PROULX

Diplôme postulé: Philosophiae doctor  
Ph.D.  
(Philosophie)

Nom du directeur  
de recherche: Julien NAUD

Nom du co-directeur  
de recherche (s'il y a lieu):

Titre du travail  
de recherche: Le problème de l'éthique chez C.G. Jung

## Résumé:\*

Jung prétend que son hypothèse d'un inconscient collectif devrait amener philosophes, théologiens et psychologues à repenser à nouveau le problème éthique. Le but de cette recherche est de repérer, d'exposer, de clarifier et de discuter les arguments de Jung pour justifier cette thèse.

La recherche est divisée en trois parties. Dans un premier temps, il s'agit d'examiner le cadre conceptuel sous-jacent à l'entreprise jungienne, puis, d'interroger les textes directement rattachés à la théorie éthique: la deuxième partie examine l'insuffisance des morales anciennes et la conception jungienne de la morale, alors que la troisième partie est consacrée à l'éthique nouvelle envisagée par Jung.

Le premier chapitre précise le sens et l'importance de l'épistémologie subjective de Jung et interroge son insistance sur la notion de réalité psychique. Le deuxième chapitre s'attache à faire ressortir les difficultés liées à la conception jungienne de la psyché, de manière à identifier le fil conducteur que représente le problème de la personnalité dans l'ensemble de son oeuvre.

La deuxième partie clarifie d'abord le vocabulaire de Jung, qui définit la conscience comme une réaction autonome de l'inconscient, et qui distingue la conscience morale de la conscience éthique conçue comme conflit de devoirs. Jung reproche aux conceptions traditionnelles de l'éthique de reposer sur une vision de l'être humain que la découverte de l'inconscient rend caduque. Dans la mesure où l'éthique ne s'adresse qu'à la partie consciente de l'humain, elle oublie l'expérience de la conscience morale et la part prépondérante qu'y joue l'inconscient. Dans la mesure où elle prétend, par la raison, découvrir des critères objectifs de la moralité, elle oublie l'expérience subjective de la loi morale. Le christianisme apparaît alors comme un système thérapeutique dépassé, parce que limité à réglementer la



vie psychique de l'extérieur.

La troisième partie porte sur l'éthique nouvelle telle que l'envisageait Jung. La subjectivité du jugement moral prolonge son subjectivisme épistémologique et repose sur sa conception de la réalité psychique. L'insistance de Jung à redéfinir le problème moral en termes de conflit de devoirs fait appel à sa conception de l'histoire et de l'évolution de la conscience. C'est là le mythe central, le cœur habituellement insoupçonné de la théorie éthique de Jung. Le problème du bien et du mal, de même que la Réponse à Job, prennent enfin tout leur sens, dans la mesure où ils sont analysés dans le cadre de cette dynamique du conscient et de l'inconscient, qui fait de l'histoire de l'humanité l'histoire de l'accession de l'inconscient à la conscience. Tous les éléments sont alors en place pour examiner le problème de l'individuation qui constitue, pour Jung, la tâche éthique de l'individu appelé à ce destin, et qui apporte une solution au problème de la personnalité.

\_\_\_\_\_  
Signature du candidat

Date:

  
\_\_\_\_\_  
Signature du directeur de recherche

Date:

\_\_\_\_\_  
Signature du co-auteur (s'il y a lieu)

Date:

  
\_\_\_\_\_  
Signature du co-directeur (s'il y a lieu)

Date:

## INTRODUCTION

Depuis quelques décennies, la recherche philosophique d'inspiration anglosaxonne a relégué l'essentiel du questionnement éthique, sinon aux oubliettes, du moins au rang d'une interrogation sur le langage. Dans le monde anglo-saxon contemporain, la théorie de l'action a constitué, jusqu'à très récemment, la presque totalité de la réflexion sur l'éthique. Harman souligne que durant la période de l'apogée de la philosophie du langage, entre 1930 et 1960, "many English-speaking philosophers toyed with the idea that philosophy might be nothing but the analysis of language. Philosophical ethics, in this view, was the analysis of the language of morals"<sup>1</sup>. Et cela, ajoute-t-il, a eu pour effet de limiter indûment l'interrogation philosophique aux questions de méta-éthique, et de rejeter comme non philosophiques la traditionnelle éthique normative, l'interrogation sur la nature du bien et du mal et les recherches sur l'origine de la moralité. Mais cela ne saurait suffire à toute philosophie "aims at understanding. In ethics, for example, you must try to develop an overall account of the nature of morality"<sup>2</sup>.

Dans cette étude, le questionnement portera entre autres sur la nature de la moralité, mais il cherchera à tenir compte de l'apport de la psychologie à l'investigation de ce problème. En effet, depuis la fin du siècle passé, avec l'hypothèse de l'inconscient, la psychologie a transformé le questionnement sur la nature de l'être humain, sur son fonctionnement, et sur la structure de la psyché. L'hypothèse d'un inconscient interroge même la prétention d'une réflexion qui voudrait triompher par le biais de la seule analyse du langage, le sens de la dimension éthique. I

---

<sup>1</sup> Harman, The Nature of Morality, p. vii.

<sup>2</sup> Harman, The Nature of Morality, p. ix.

de ce travail est d'examiner quelle conception globale de la moralité est possible à partir de l'oeuvre du psychologue suisse Carl Gustav Jung.

Jung prétend en effet que son hypothèse d'un inconscient collectif devrait amener philosophes, théologiens et psychologues à repenser à neuf le problème éthique: "there is an urgent need today to formulate the ethical problem anew, for [...] an entirely new situation has arisen since modern psychology broadened its scope by the study of unconscious processes"<sup>1</sup>.

Ce travail veut évaluer la portée et la validité de cette affirmation. La question centrale de la recherche sera la suivante: en quoi l'hypothèse jungienne d'un inconscient transforme-t-elle le problème éthique? L'essentiel de mon travail consistera à repérer, à exposer, puis à clarifier et à discuter les arguments que Jung utilise pour justifier cette thèse.

J'ai choisi de travailler à partir des écrits du psychologue Carl Gustav Jung parce qu'il y a un vide dans la recherche philosophique qui interroge les théories psychologiques du XXe siècle. Si la découverte de l'inconscient constitue un apport majeur de la psychologie à la réflexion contemporaine, l'interrogation philosophique de la psychologie s'est laissée interpeller presque exclusivement par la conception freudienne de l'inconscient qui a monopolisé son intérêt. Aucun philosophe n'a fait, à propos de l'oeuvre de Jung, un travail de compréhension, d'analyse et d'interprétation comparable à celui que Ricoeur<sup>2</sup> a consacré aux écrits de Freud. En fait, jusqu'à ces dix dernières années, les philosophes ont été à peu près absents de la recherche sur la pensée jungienne. De plus, très peu de recherches philosophiques ont touché à la dimension éthique de son oeuvre. Mon travail veut contribuer à combler ce vide.

---

<sup>1</sup> Collected Works, Vol. 18, § 1409, p. 616-617. Pour alléger le texte, je me référerai désormais comme suit aux Collected Works: C.W. 18, § 1409, p. 616-617.

<sup>2</sup> Ricoeur, De l'interprétation.

Tout en tenant compte de l'état de la question dans la littérature des post-jungiens sur le sujet, j'insisterai principalement sur les textes de Jung, pour identifier les articulations de sa pensée sur les thèmes pertinents à la présente recherche. Je prétends faire une lecture cohérente de la pensée de Jung, sans avoir recours à l'expérience d'une analyse jungienne. Je ne revendique "ni la compétence de l'analyste, ni l'expérience de l'analysé"<sup>1</sup>, mais seulement la compétence du philosophe qui interroge une vision du monde proposée dans des textes, pour en saisir les articulations, et pour chercher le moyen de l'évaluer. Pour y arriver, il faudra analyser les écrits de Jung, identifier et discuter ses thèses, ses arguments, et ses présupposés, tant implicites qu'explicites.

Jung s'est toujours défendu d'être un philosophe, préférant les ambiguïtés inévitables de la recherche empirique à la clarté de la mise en forme conceptuelle propre au travail philosophique. Il n'y a pas à proprement parler de théorie éthique jungienne clairement formulée et mise au point dans l'ensemble de son oeuvre. Jung n'a jamais systématisé son approche du problème éthique, mais il a éparpillé un peu partout dans son oeuvre les éléments fondamentaux de sa pensée éthique. Il n'y a, en fait, que trois courts textes explicites sur le problème éthique: "A Psychological View of Conscience"<sup>2</sup>, "Good and Evil in Analytical Psychology"<sup>3</sup>, et la préface du livre de E. Neumann, Depth Psychology and a New Ethics. Malgré cela, la dimension morale et le questionnement éthique sont des problèmes centraux récurrents dans l'ensemble de ses textes. A ses yeux, l'intervention du thérapeute vise tout d'abord à soigner l'âme, et la névrose est précisément cette maladie de l'âme issue fréquemment de l'impossibilité que certaines personnes ressentent à répondre adéquatement à des problèmes d'ordre moral. Il va de soi que l'in-

---

<sup>1</sup> Ricoeur, De l'interprétation, p. 13.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 825-857, p. 437-455.

<sup>3</sup> C.W. 10, § 858-886, po. 456-468.

terrogation sur la nature de la moralité occupera, pour lui, une place prépondérante dans la compréhension du fonctionnement de la psyché.

Il peut sembler étrange que l'affirmation de Jung selon laquelle la découverte de l'inconscient devrait amener une reformulation en profondeur du problème éthique n'ait à peu près pas été reprise, examinée ou discutée par la plupart de ses critiques. Le livre de Neumann, Depth Psychology and a New Ethics, préfacé par Jung, est le seul travail consacré à l'examen et à la défense de cette thèse. Les auteurs plus récents se contentent d'affirmer, plutôt rapidement, que si "[t]he moral area has always been central to Analytical Psychology", Jung et partant Neumann sont, en quelque manière, passés à côté de l'essentiel<sup>1</sup>. Nagy va jusqu'à affirmer que la plupart des réflexions de Jung sur la question éthique qui ont attiré l'attention des théologiens sont, pour l'essentiel, des "false leads"<sup>2</sup>, et que dans l'ensemble, la théorie éthique de Jung n'a rien d'innovateur<sup>3</sup>. Qu'en est-il, au juste?

Cette recherche est divisée en trois parties. Dans un premier temps, elle portera sur l'examen du cadre conceptuel sous-jacent à l'entreprise jungienne. Le premier chapitre précisera le sens et l'importance de l'épistémologie subjective de Jung. Il faudra montrer que cette épistémologie s'enracine dans la vie même de Jung, et qu'elle permet de comprendre son insistance sur la notion de réalité psychique, essentielle dans la théorie éthique de Jung. Le deuxième chapitre considérera certains problèmes reliés à la structure de la psyché, afin de mieux comprendre la conception jungienne de la personnalité.

Une fois clarifiées les assises conceptuelles des théories jungiennes, l'interrogation portera, dans les deux autres parties de la recherche, sur les textes de

---

<sup>1</sup> Voir Beebe, "Discussion on: A. Samuels' Original Morality in a Depressed Culture", in Mattoon, The Archetype of Shadow in a Split World, p. 84-89.

<sup>2</sup> Nagy, Philosophical Issues in the Philosophy of C.G. Jung, p. 46.

<sup>3</sup> Nagy, Philosophical Issues in the Philosophy of C.G. Jung, p. 266.

Jung plus directement rattachés à sa théorie éthique. La deuxième partie examinera l'insuffisance des morales anciennes, alors que la troisième partie sera consacrée à la nouvelle éthique envisagée par Jung.

Dans la deuxième partie, il me faudra situer la dimension morale de l'existence à l'intérieur de l'ensemble de la vie individuelle. Ce sera là la tâche du troisième chapitre. Le quatrième chapitre clarifiera le vocabulaire de Jung, en expliquant la conception jungienne de la conscience, et en précisant la distinction centrale entre la conscience morale et la conscience éthique. Le cinquième chapitre insistera sur les insuffisances de la morale ancienne, et plus particulièrement de la morale chrétienne, et fera ressortir l'importance de la lutte menée par Jung avec le christianisme.

Une fois précisée l'insatisfaction de Jung devant les morales anciennes il s'agira ensuite de voir comment il conçoit une éthique valable. Le chapitre six montrera que si Jung a mis tant d'insistance sur une redéfinition du problème moral, c'est que les conflits de devoirs lui apparaissaient comme la voie par excellence empruntée par l'inconscient pour atteindre des niveaux de conscience plus élevés. Car la conception jungienne de l'évolution de la conscience constitue le noyau même de la théorie éthique de Jung.

Le chapitre sept examinera alors le fameux problème du bien et du mal dans le cadre de cette hypothèse. La Réponse à Job ne prend tout son sens que dans la mesure où elle s'appuie sur cette dynamique du conscient et de l'inconscient, qui fait de l'histoire de l'humanité l'histoire de l'accession de l'inconscient à la conscience. C'est alors que tous les éléments seront en place pour examiner le problème de l'individuation qui constitue, pour Jung, une tâche éthique pour l'individu appelé à ce destin.

La conclusion reprendra la question de départ. Jung affirmait que la découverte de l'inconscient collectif transformait le problème éthique en profondeur.

Comme ma recherche aura fait ressortir les articulations internes de la conception que Jung se faisait du problème éthique, il me faudra alors évaluer son affirmation, et indiquer, s'il y a lieu, l'apport de cette découverte au problème éthique moderne.

Dans l'ensemble des oeuvres de Jung publiées en anglais, on sépare habituellement les oeuvres scientifiques (rassemblées dans les Collected Works) de ses autres écrits: l'autobiographie, les conférences de Zofingia, les lettres, les Sermons aux Morts, les notes de séminaires, etc. Dans cette étude, je puiserai tant dans les uns que dans les autres. Il est très difficile de refuser à ces textes le statut de documents non seulement pertinents, mais aussi essentiels, au plan de la compréhension de la pensée de Jung. Ainsi, s'il n'a pas voulu inclure son autobiographie dans l'oeuvre scientifique, ce n'est que par souci méthodologique. Il a toujours maintenu de façon explicite la continuité entre les deux:

My life has been in a sense the quintessence of what I have written, not the other way around. The way I am and the way I write are a unity. All my ideas and all my endeavors are myself. Thus the "autobiography" is merely the dot on the i.<sup>1</sup>

Jung ne verrait aucune objection à ce que quelqu'un souligne le caractère éminemment subjectif des hypothèses qu'il a défendues. Il va de soi, à ses propres yeux, que son épistémologie s'enracine dans son histoire personnelle, et que la conception de l'éthique qu'il a développée au fil des années a été nourrie et formée par certaines expériences marquantes de son enfance et de sa jeunesse. Une partie de mon travail reviendra sur ce point pour montrer comment l'éthique de Jung repose fondamentalement sur une épistémologie dans laquelle la connaissance ne vaut que par l'expérience personnelle.

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. xii.

L'analyse des textes portant sur l'alchimie sera presque totalement absente de cette recherche. Même si Jung considérait son interprétation de l'alchimie comme extrêmement pertinente à la compréhension de l'ensemble de sa pensée, peu de place est faite, ici, à ses analyses dans ce domaine. Cette décision se justifie tout d'abord par le fait que ces textes constituent une dimension très spécialisée de l'oeuvre de Jung, et ensuite, parce qu'ils ont pour objectif premier d'identifier des précurseurs de sa psychologie, et non d'ajouter quelque élément nouveau à sa pensée éthique. Les développements susceptibles d'apporter un éclairage supplémentaire à la théorie jungienne, par exemple les comparaisons entre le Christ, Mercure et la pierre philosophale, ou même l'analyse de textes alchimiques sur le transfert, ne sont pas, en soi, indispensables à la saisie des thèses jungiennes en éthique.

La littérature, philosophique ou autre, sur Jung est principalement anglaise ou allemande, et le corpus français de recherche est très mince: ce qui explique le caractère fortement anglophone de ma bibliographie. Fait significatif: il n'existe pas encore, en français, d'édition critique de l'oeuvre de Jung. Plusieurs textes importants n'ont d'ailleurs pas encore été traduits en français. Les citations utilisées sont parfois anglaises, parfois françaises. J'ai eu recours au texte anglais, lorsqu'il n'y avait pas de traduction française disponible, ou lorsque celle-ci ne rendait pas certaines nuances de la traduction ou parfois même de l'original anglais. En cas de conflit entre les deux textes, j'ai systématiquement opté pour le texte anglais publié dans les Collected Works, Bollingen Series XX, qui fait office d'édition critique.



## **PREMIERE PARTIE**

### **LE CADRE CONCEPTUEL**

Cette première partie de ma recherche va d'abord examiner les présupposés épistémologiques de Jung. Viendra ensuite l'examen de certaines difficultés relevant de la conception jungienne de la structure de la psyché. Ceci permettra de bien mettre de l'avant les assises conceptuelles sur lesquelles Jung s'appuie pour justifier cette impression qu'il avait d'avoir trouvé un nouveau paradigme en éthique.

Le lecteur attentif qui se penche sur plusieurs textes de Jung ne saurait manquer d'être frappé par l'atmosphère de pionnier, de défricheur acharné, qui transpire dans ces écrits. Cette impression de nouveauté, et même parfois de révolution copernicienne entourant la psychologie analytique, Jung l'attribue en partie à la jeunesse de la psychologie qui, comme science, a encore tout à découvrir, en est à ses premiers balbutiements<sup>1</sup>, à l'exploration sur le terrain, à la cueillette de données et ne saurait encore se permettre l'échauffaudage de théories générales de la psyché<sup>2</sup>.

Mais, plus profondément encore, c'est à sa découverte de la réalité psychique que Jung attribue le caractère vraiment innovateur de ses recherches. Si certains de ses commentateurs lui ont reproché son insistance sur cette notion et ont condamné l'épistémologie subjective qui l'a toujours accompagnée dans l'esprit de Jung, il n'en demeure pas moins que c'est là le présupposé central de tout l'édifice jungien. C'est sur lui que reposent les prétentions de Jung à des découvertes fondamentales tant en psychologie qu'en éthique. Et c'est à l'incompréhension de cette notion que Jung attribuait bon nombre de ses déboires avec plusieurs de ses critiques. Ainsi, si Buber peut l'accuser de gnosticisme, c'est parce que, affirme Jung, il est incapable de saisir cette idée de réalité psychique. Intégrer cette intuition re-

---

<sup>1</sup> "[...] the extreme youth of modern psychology, which to my mind has not yet left its cradle" (C.W. 18, § 6, p. 7).

<sup>2</sup> La guérison psychologique, p. 236.

présente, croit Jung, une tâche fondamentale à laquelle les générations futures auront à travailler<sup>1</sup>.

Une fois clarifiées les positions épistémologiques de Jung, le deuxième chapitre examinera les difficultés reliées à la nature et à la structure de la psyché. Ceci permettra, plus loin, dans la deuxième partie de ma recherche, de mieux cerner la nature, le rôle et l'importance de la dimension morale de la psyché. Commençons donc par préciser la nature de cette épistémologie subjective qu'on lui a si souvent reprochée.

---

<sup>1</sup> Voir Memories, Dreams and Reflections, p. 169.

## Chapitre 1

### L' EPISTEMOLOGIE JUNGienne

La notion de réalité psychique est arrivée à Jung à cette étape de sa vie qui fut marquée par les bouleversements entourant sa rupture avec Freud. J'ai écrit "est arrivée", pour souligner le caractère passif de cette découverte. J'aurais aussi bien pu écrire que Jung a reçu la révélation de cette idée entre 1912 et 1917, puisque c'est ainsi qu'il décrit cet événement qui a constitué, à ses yeux, un point tournant de sa pensée.

Après sa rupture avec Freud, Jung vécut une longue période de remue-ménage intérieur, durant laquelle il se mit à prendre très au sérieux les fantaisies qui surgissaient en lui, au point de leur accorder droit à la parole. C'est ainsi qu'il reçut d'un de ces personnages intérieurs, qu'il nommait Philémon, l'idée de la réalité psychique qui devint, à ses yeux, la pierre angulaire de sa psychologie, et qu'il enchâssa dans l'épistémologie particulière qu'il avait héritée de ses lectures de Kant.

Avant de préciser la notion de réalité psychique, il me faudra d'abord examiner en quel sens l'épistémologie jungienne se mérite le qualificatif d'épistémologie subjective. Dans un premier temps, il s'agira de montrer comment toute connaissance est, pour Jung, un phénomène subjectif, et d'examiner les raisons pour lesquelles il croyait ce fait inéluctable. Dans un deuxième temps, je préciserai les racines kantiennes de cette épistémologie. L'accent sera ensuite mis sur la notion d'expérience, qui est centrale à la perspective jungienne. Enfin, il me faudra revenir sur la notion de réalité psychique pour comprendre l'importance qu'elle revêtait pour Jung.

## 1. Le caractère subjectif de toute connaissance

Tout au long de son oeuvre, Jung emploie plusieurs termes pour parler du caractère subjectif de toute connaissance: facteur subjectif, présupposés subjectifs, équation personnelle. A plusieurs reprises, il souligne la difficulté que l'intégration de cette idée représente pour la plupart des gens, qui préfèrent spontanément faire confiance en leur capacité de formuler des jugements objectifs sur la réalité.

Dans une conception de la connaissance très répandue, aujourd'hui encore, beaucoup de gens croient qu'il est possible pour quelqu'un de connaître le réel qui nous entoure. Les plus méfiants concéderont rapidement qu'une telle entreprise peut rencontrer d'énormes difficultés lorsque l'individu qui porte un jugement laisse, par exemple, ses émotions ou ses intérêts obnubiler son jugement. Les plus cyniques reconnaîtront que c'est là ce qui arrive malheureusement le plus souvent, et qu'il est très difficile de neutraliser l'influence de ces facteurs sur les jugements que nous portons. Mais la plupart des gens affirmeront que ces difficultés sont, au moins en principe, surmontables.

On peut dire de ces gens qu'ils croient dans la possibilité d'une connaissance objective de la réalité, tout en reconnaissant l'importance des facteurs subjectifs qui parfois nous jouent des tours. Un jugement est objectif, dans cette vision des choses, dans la mesure où il est fidèle à la réalité à examiner; il est subjectif dans la mesure où quelque élément autre que la réalité influe sur mon jugement pour lui donner une teinte personnelle. Si je dis "cette porte est brune", mon jugement est objectif s'il décrit fidèlement la porte que je regarde. Par contre, si je suis daltonien, mon handicap physique, éminemment personnel, s'immiscera dans mon expérience de la porte, et c'est cet élément subjectif qui devient responsable de mon erreur lorsque j'affirme que "cette porte est verte". Lorsque des conflits naissent entre plusieurs jugements, il faut trouver des critères qui permettent de départa-

ger les éléments objectifs des éléments subjectifs du jugement. Plusieurs pensent que le travail scientifique réussit à fournir de tels critères, et que la science peut dire avec certitude la vraie couleur de cette porte, indépendamment de toute interférence individuelle.

Dans cette conception courante de la connaissance, on retrouve trois postulats implicites. Tout d'abord, il y a la croyance dans un univers extérieur à moi, qui me fait face; c'est l'objet de la connaissance. L'univers extérieur fait bloc, a une consistance propre: c'est la matière, l'ensemble des objets physiques, et la connaissance a pour but de nous apprendre à le voir tel qu'il est. Devant lui, il y a une conscience "pure", pur spectateur de l'univers qui se déroule devant elle, qui peut le percevoir, et qui est le sujet de toute connaissance. Entre l'univers et la conscience, il existe une harmonie préalable qui les destine l'un à l'autre, qui rend possible la connaissance. Après tout, il semble évident que je suis capable de connaître la porte qui est là, devant moi, que je vois brune, et qui est donc brune! Qu'il puisse y avoir des parasites qui brouillent la communion entre les deux pôles de la connaissance, cela est un fait d'expérience malheureux qu'il faudrait idéalement contrôler et limiter, mais qui ne remet pas en question la possibilité d'une connaissance objective de la réalité. Le problème, lorsqu'il y en a, concerne la méthodologie, la mise en oeuvre des moyens les plus appropriés pour éliminer l'interférence des facteurs subjectifs. Cela n'entraîne pas automatiquement la remise en question de la possibilité même de la connaissance objective.

La métaphore la plus employée, dans ce contexte, pour parler de la connaissance est celle de la vision. Connaître, c'est bien voir. Il y a d'un côté la réalité que je peux voir, et de l'autre, mes yeux qui me permettent de la voir. Si mes yeux sont défectueux, je verrai moins bien qu'une autre personne ayant une bonne vue. En ce sens, la personne qui observe la réalité avec un microscope a une connaissance plus valable que son voisin qui se contente de ses yeux, puisque le microscope est

un outil plus puissant. Pour cette conception de la connaissance, les problèmes même sérieux rencontrés dans l'effort de connaître le réel ne remettent jamais en cause la possibilité de la connaissance objective.

Plusieurs des commentaires de Jung sur les limites de la connaissance s'attaquent à ce cadre simple. A ce niveau, l'insistance de Jung fait ressortir le fait que la connaissance est irrémédiablement subjective simplement parce qu'il est impossible d'éliminer la totalité des facteurs qui empêchent de voir la réalité toute nue. Toujours, sans relâche, entre le réel et ma conscience, s'interposent des facteurs subjectifs qui font que la conscience est sans cesse affublée de diverses paires de lunettes dont elle ne pourra jamais se débarrasser totalement. L'objectivité ne devient-elle alors qu'un idéal lointain, asymptotique, qu'il faut tout de même viser, tout en sachant qu'elle demeure à jamais hors de notre portée?

A ce premier niveau, il ne s'agit pas encore de remettre en question le cadre simple que j'ai décrit plus haut. Les facteurs subjectifs qui empêchent parfois la conscience d'atteindre le réel de façon objective sont des éléments dont la plupart des gens ont déjà, par expérience personnelle, appris à se méfier. Sans remettre en cause sa conception de la connaissance, quelqu'un peut très bien réaliser qu'on ne peut que difficilement faire abstraction de son tempérament, de ses préjugés, de ses intérêts, de ses émotions, lorsqu'on pose certains jugements sur la réalité. En généralisant quelque peu, on en arrive facilement à penser que le seul fait pour Pierre de vivre en Amérique du Nord, à la fin du XXe siècle, implique qu'il regarde la réalité avec des attentes et des postulats qui font que sa perspective diffère sensiblement de celle d'un Papou, ou de celle d'un Chinois d'une autre époque. Ces éléments semblent coller à sa peau aussi intimement que son handicap à la vue du daltonien, handicap qui l'empêchera à jamais de voir la porte autrement que verte.

Dans une réplique à Hillman, Griegerich reprend à son compte cette idée que l'appartenance à une époque suffit, à elle seule, à nous faire perdre la pureté et

l'innocence du regard sous-entendues par la conception courante de la connaissance. C'est là ce que Jung appelle "facteurs subjectifs" de la connaissance.

We cannot "feel" the wind as the pre-Homeric Greeks did. We cannot undo the fact that ours are eyes that have looked through telescopes and microscopes and into television tubes and that have been in museums and seen thousands of posters, art reproductions, statistical charts and scientific diagrams. Our ears have listened to motors, to the rumble of cannons, to string quartets and rock, to digitalized music. We cannot undo the fact that we know about sound and light waves. I claim that under these conditions the idea of the directly sensible icy wind is a cosy idea that misses what is to be seen or felt today, misses today's self-display and poetry in the things of nature.<sup>1</sup>

S'il n'y a rien de très neuf, pour le penseur du XXe siècle qui a entendu parler d'herméneutique, dans cette idée de la perspective individuelle, ou dans cette reconnaissance de l'insertion humaine à l'intérieur d'un horizon particulier, Jung considère cependant qu'il nous est difficile d'en accepter et d'en tirer toutes les conséquences:

Even now, the doubt as to whether the statements of the human mind might not in the end be symptoms of certain psychic conditions is one that few people would consider seriously. This question would be very much to the point, but it has such far-reaching and revolutionary consequences that we can understand only too well why both past and present have done their best to ignore it.<sup>2</sup>

Seul un travail pénible et constant d'auto-critique permet à la personne intéressée d'en arriver à prendre conscience de ces facteurs qui colorent sa vision du monde. C'est dans l'espoir de favoriser ce recul chez les thérapeutes que Jung avait cru bon d'exiger de tout analyste qu'il fasse l'expérience personnelle d'une analyse pour qu'il devienne ainsi davantage conscient de ses préjugés personnels, de ses origines, bref, des paires de lunettes qu'il porte souvent sans le réaliser.

---

<sup>1</sup> Giegerich, "Effort? Yes, Effort", p. 185.

<sup>2</sup> C.W. 8, § 344, p. 160.



Dans la conception courante de la connaissance, on attribue à la méthode scientifique comprise en termes d'expériences et de vérification, la capacité d'éliminer ces facteurs qui relèvent de la subjectivité, et d'atteindre le réel lui-même. Mais, si de fait les sciences physiques ont l'heureux avantage de réduire sensiblement la part de subjectivité en jeu dans la connaissance, elles ne sauraient cependant la réduire à néant. Dans son travail, le scientifique ne peut abandonner au vestiaire la personne qu'il est, et ensuite examiner le réel sans l'intermédiaire de tout ce qui est responsable de son point de vue particulier. En ce sens, la critique que Jung fait de ce rêve d'objectivité s'applique autant aux sciences qu'au point de vue de l'homme de la rue:

I hold that, in spite of all abstraction, objectivity, absence of bias, and empiricism, everyone thinks as he thinks and sees as he sees. [...] It would be vain to imagine — gamely competing with Baron Münchhausen — that one could disembarass oneself of one's own weight and thus get rid of the ultimate and most fundamental of all premises — one's own disposition.<sup>1</sup>

C'est pour désigner l'ensemble des éléments subjectifs que nulle ascèse ne saurait totalement éliminer que Jung réserve le terme "équation personnelle"<sup>2</sup>. A plusieurs reprises, il rappelle que l'objectivité définie comme adéquation de ma pensée au monde extérieur est un rêve impossible, à cause même de cette équation personnelle inéluctable:

The ideal would naturally be to have no assumptions at all. But this is impossible even if one exercises the most rigorous self-criticism, for one is oneself the biggest of all one's assumptions, and the one with the gravest consequences. Try as we may to have no assumptions and to use no ready-made methods, the assumption that I myself am will determine my method: as I am, so will I proceed.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> C.W. 18, § 1732, p. 771.

<sup>2</sup> Cette expression ne figure pas dans l'index général des oeuvres de Jung.

<sup>3</sup> C.W. 16, § 543, p. 329.

Et cette critique ne fait pas exception pour les sciences:

Nous sommes aujourd'hui convaincus qu'il existe dans tous les domaines du savoir, des prémisses psychologiques qui se prononcent d'une façon décisive sur le choix de la matière, la méthode pour la travailler, le genre de conclusions, la construction d'hypothèses et de théories<sup>1</sup>.

A un premier niveau, c'est cette reconnaissance de l'omniprésence de l'équation personnelle qui force Jung à nier la possibilité de l'objectivité de la connaissance. Ces éléments psychologiques sont ceux que l'histoire de la pensée a préféré oublier, croyant ainsi garantir la validité de ses découvertes. Mais c'est là jouer à l'autruche, et Jung affirme sans ambages que la "personnalité de Kant a été un présupposé non accessoire de la Critique de la raison pure"<sup>2</sup>. Cet oubli de l'équation personnelle est d'ailleurs un reproche qu'il adresse tout particulièrement aux philosophes:

je ne puis me permettre de donner a priori une valeur générale à mon tempérament particulier, c'est-à-dire à mon attitude individuelle en face des problèmes de pensée. Le seul, apparemment, à pouvoir prendre une telle liberté est le philosophe qui confère une valeur générale à ses dispositions et à son attitude, et ne voit pas — si tant est que cela soit possible — dans sa personnalité individuelle, avec tout ce qu'elle a de contestable, une condition essentielle de sa philosophie<sup>3</sup>.

Toute connaissance est donc lourde d'un fardeau subjectif dont elle ne saurait totalement se dépouiller. Est-ce dire qu'il est impossible de parler de connaissance valable? A quoi sert-il de travailler à mieux connaître le réel, si les dés sont pipés au départ? Pour Jung, il va de soi que ce que l'équation personnelle réduit en miettes, ce sont les notions courantes d'objectivité et de connaissance, et qu'il faut les concevoir autrement, repenser la connaissance en tenant compte de ces limi-

---

<sup>1</sup> Les racines de la conscience, p. 91-92.

<sup>2</sup> Les racines de la conscience, p. 92.

<sup>3</sup> Les racines de la conscience, p. 90.

tes. Mais même Jung reconnaît que si la connaissance qu'il a s'avère toujours au moins partiellement la sienne, et en ce sens, subjective, cela n'est pas l'aveu d'une impasse:

il me faudra supporter avec patience que l'on me reproche de résoudre le problème selon mon préjugé individuel; cette objection est tellement juste que je ne vois pas bien comment je pourrais m'en défendre. Je ne peux que rappeler béatement le vieux Colomb qui, sur la base de suppositions personnelles, d'une hypothèse erronée et par une route abandonnée par les navigateurs d'aujourd'hui, découvrit l'Amérique<sup>1</sup>.

A première vue, cette citation laisse miroiter, malgré le caractère subjectif de la connaissance, la possibilité d'atteindre la réalité. Un peu comme si tout en niant que la conscience soit un pur spectateur de l'univers, Jung n'en maintient pas moins le présupposé selon lequel la conscience et le réel sont prédestinés l'un à l'autre, et laisse entendre que la subjectivité n'est pas un obstacle à la connaissance. Je reviendrai plus loin sur cette question.

Formulée en d'autres mots, la première critique de Jung serait donc une objection au postulat implicite de la conception naïve de la connaissance, qui imagine vaguement une conscience "pure", vide de tout contenu, spectateur impartial de l'univers. S'il rejette cette notion, ce n'est pas seulement sur la base de l'idée d'équation personnelle, mais aussi parce que cette image simple n'a pas grand chose à voir avec la conscience comprise comme partie de la psyché globale. Qu'il suffise pour l'instant de rappeler une des thèses jungiennes concernant la conscience. Celle-ci n'est pas, comme l'entendait Descartes, une tabula rasa mais, au contraire, le résultat de millénaires de transformations, d'adaptation. De même que le biologiste peut retrouver dans le corps humain les traces des millénaires d'évolution antérieure, de même, le psychologue retrouve dans la psyché la trace des étapes antérieures qui ont marqué l'histoire de l'humanité.

---

<sup>1</sup> Problèmes de l'âme moderne, p. 206.

La psyché de l'enfant dans son état préconscient est rien moins que tabula rasa; de tous côtés on peut reconnaître qu'elle est individuellement préformée et, en outre, équipée de tous les instincts spécifiquement humains, ainsi que des fondements a priori des fonctions supérieures<sup>1</sup>.

Le langage courant qui parle de la conscience comme de la totalité de la psyché ignore qu'elle a ses racines dans une couche différente, inconsciente, de la psyché, que la connaissance est le fait de la totalité de la psyché, et qu'il n'y a pas moyen de scinder la conscience du sous-bassement sur lequel elle s'élève.

Parmi ces facteurs constitutifs de la conscience qui cherche à connaître, et qui sont l'étoffe même de la disposition personnelle de chaque personne, il faut mentionner l'esprit du temps (Zeitgeist), cette influence de l'époque, cette vibration particulière à une région et à un siècle, qui fait qu'un Québécois né en 1990 ne saurait être la même personne qu'une autre née en 1690. Chaque époque, chaque culture est lourde de présupposés, d'images tacites, d'une façon d'être et de sentir, dont on ne peut, malgré d'héroïques efforts, faire totalement abstraction, à supposer même qu'il soit possible de se glisser suffisamment hors de son influence pour être à même de l'objectiver totalement. Il est certes possible d'identifier en partie cette influence, par un travail d'auto-critique, de comparaison avec d'autres cultures et d'autres époques, mais il y a une limite à cet effort de détachement de soi qui rend illusoire le postulat implicite de tous les films de science-fiction dans lesquels le héros remonte dans le temps, et réussit à passer inaperçu à partir du moment où il revêt les habits de l'époque.

Un autre facteur essentiel est l'équation personnelle de chacun, c'est-à-dire la somme de toutes ses expériences passées, conjuguée à son tempérament, son héritage génétique, psychologique, religieux, son type psychologique, bref, l'ensemble des détails qui ont fait d'un individu la personne qu'il est devenu. La raison

---

<sup>1</sup> Ma vie, p. 396.

elle-même ne saurait, dans ce contexte, être perçue comme un arbitre impartial dont le verdict fournirait un accès objectif à la réalité:

Au cours des cent cinquante années qui se sont écoulées depuis la Critique de la raison pure, une intuition s'est peu à peu fait jour, suivant laquelle la pensée, la raison, l'entendement, etc., ne sont pas en eux-mêmes des phénomènes affranchis de toutes conditions subjectives et soumis seulement aux lois éternelles de la logique, mais des fonctions psychiques afférentes à une personnalité et placées au-dessus d'elle<sup>1</sup>.

A ceux qui, tels Huxley dans son roman Le meilleur des mondes, rêveraient d'une connaissance exhaustive des composantes de l'équation personnelle, Jung ne peut que reprocher la conception étroite de la conscience conçue comme totalité du système psychique. C'est ici qu'il me faut rattacher la critique de la connaissance de Jung à l'épistémologie kantienne.

## 2. L'épistémologie kantienne de Jung

Dans son article<sup>2</sup> sur l'épistémologie jungienne, De Voogd fait état de sa surprise devant la formulation qu'emploie Jung lorsqu'il affirme que si on identifie conscience et psyché, on peut, en principe, connaître tout ce qui est connaissable, "within the limits of the theory of knowledge"<sup>3</sup>. De quelle théorie de la connaissance peut-il bien s'agir? Jung laisse souvent entendre qu'il n'y en a qu'une, celle de Kant, et qu'elle est définitive. Tout au long de sa vie, il a lu plusieurs philosophes — Schopenhauer, Nietzsche, Platon, Von Hartmann, pour n'en nommer que quelques-uns. Et s'il affirme souvent qu'il est un empiriste et non un philosophe, il reconnaît à d'autres moments qu'il est un philosophe manqué, que la lecture des

---

<sup>1</sup> Les racines de la conscience, p. 91-92.

<sup>2</sup> De Voogd, "C.G. Jung: Psychologist of the Future 'Philosopher' of the Past".

<sup>3</sup> C.W. 8, § 362, p. 171.

philosophes a constitué une de ses passions de jeunesse, que le défaut majeur de Freud était de n'avoir jamais lu Kant. Bref, sa relation avec la philosophie est complexe<sup>1</sup>: elle est à la fois un apport précieux à sa formation, et un obstacle au travail concret de l'empiriste.

Parmi les philosophes qui l'ont le plus marqué, Kant occupe une place privilégiée. Mais alors qu'il se faisait fort d'examiner et de discuter les auteurs qu'il travaillait, il semblerait que Jung n'a jamais pris le temps de remettre en question l'épistémologie héritée de ses lectures de Kant. "Thus he was and remained a Kantian [...] and never, never putting Kant on the couch as he did Plato, Hegel, Heidegger, Nietzsche, Augustine, Plotinus, Tertullian, Origen"<sup>2</sup>.

Qu'est-ce donc que la connaissance? Dans un des rares textes explicites sur ce thème, Jung la définit ainsi, reprenant l'essentiel de ce qu'il retient de Kant:

all knowledge is the result of imposing some kind of order upon the reactions of the psychic system as they flow into our consciousness — an order which reflects the behaviour of a metapsychic reality, of that which is in itself real.<sup>3</sup>

Il y a ici deux affirmations centrales: la connaissance résulte d'un phénomène d'organisation des réactions de la psyché; et cette organisation est elle-même le reflet du comportement d'une réalité métapsychique. La connaissance dont il est question n'est pas nécessairement discursive, ni scientifique. Lorsque les réactions de la psyché arrivent à la conscience, une mise en forme leur est imposée, et ce n'est pas nécessairement par un effort conscient de l'individu que cette organisation voit le jour. Qu'en est-il au juste? Pour saisir la portée de cette définition, il faut au moins brièvement préciser quelles sont les composantes de l'épistémologie kantienne que Jung a retenues.

---

<sup>1</sup> Voir Smith, "Empirical Science and Value Assumptions: Lessons from C.G. Jung".

<sup>2</sup> De Voogd, "C.G. Jung: Psychologist of the Future 'Philosopher' of the Past", p. 181.

<sup>3</sup> C.W. 8, § 362.

La leçon centrale de Kant, pour Jung, c'est l'idée de limites de la connaissance. Dans le contexte philosophique de son époque, Kant se débattait avec une question qui a fasciné Jung sa vie durant: comment est-il possible pour l'esprit de comprendre la matière? Comment une conscience peut-elle faire des affirmations valables sur le monde matériel? A la suite de Hume qui niait la possibilité de découvrir la causalité dans les objets physiques, et qui la concevait plutôt comme un ordre imposé par la conscience sur les données de la sensation, ordre qui résultait, dans le cas de la causalité, de l'habitude engendrée par la répétition de la succession d'événements, Kant en vint à formuler l'hypothèse de structures a priori de la connaissance. La conscience est telle qu'elle ne peut entrer en contact avec le réel que par le biais des grilles a priori de la perception que sont l'espace et le temps. De même, l'entendement impose ses catégories a priori (causalité, finalité, etc.) aux données qui arrivent à la conscience en provenance du monde extérieur. La conscience fonctionne donc un peu comme une caméra dont la structure ne permet que certains types d'images et en élimine d'autres. Ou, pour prendre un autre exemple, de même que mes oreilles, parce qu'humaines, ne perçoivent pas certains sons, pourtant audibles pour un chien, de même la conscience humaine est constituée de telle sorte qu'il est impossible de parler de connaissance sans tenir compte du fait que cette connaissance est la seule possible pour un humain. Le problème qui intéresse Kant, ici, ce n'est pas d'imaginer d'autres types de connaissance non humaine, différente et peut-être plus perfectionnée que celle qui est accessible aux humains. Cette question lui semble totalement étrangère. Le but central de sa démarche est d'amener une distinction entre ce que d'un côté les humains peuvent connaître et à propos duquel il leur est possible de faire des affirmations valables (le phénomène), et de l'autre, ce qui leur est à jamais inaccessible (le noumène), et sur lequel on ne pourra jamais faire autre chose que des affirmations métaphysiques. Pour Kant la connaissance, scientifique ou autre, s'occupe

exclusivement des phénomènes, c'est-à-dire de ce qui de l'extérieur parvient à la conscience, mais marqué du sceau de la conscience humaine. Le monde des phénomènes est l'univers des choses-pour-la conscience, alors que le noumène, c'est l'univers des choses-en-elles-mêmes, des choses-en-soi telles qu'elles pourraient être en elles-mêmes, à l'extérieur de la conscience humaine, bref, avant la connaissance. Le noumène n'est jamais un objet direct de connaissance, ni d'expérience immédiate. Si la raison doit postuler son existence, il n'en demeure pas moins qu'il est non l'objet d'une connaissance mais bien l'objet d'une croyance. De Hume et de Leibniz, Kant a conservé l'idée du monde extérieur comme source des données de la sensation que la conscience traite à partir de son programme interne. La source de la connaissance demeure le monde extérieur. Dans cette perspective, la conscience n'est déjà plus une simple tabula rasa. L'objectivité est toujours possible, bien qu'elle ne puisse plus être conçue comme l'adéquation entre ma conscience et le monde extérieur. Pour tenir compte des limites imposées par la distinction entre noumène et phénomène, il faut redéfinir l'objectivité, qui devient la caractéristique du jugement né de l'usage approprié de la raison.

Lorsqu'il s'interrogeait sur la connaissance, Kant ne remettait pas en question la possibilité pour les êtres humains d'avoir des connaissances valables, objectives. Il partait de la constatation de la connaissance comme un fait, et la question qu'il posait voulait identifier les conditions de possibilité du fait de la connaissance. Et si Kant a pu faire l'économie du recours à Dieu qui, dans le système cartésien, était le garant de la vérité de mon jugement, c'est qu'avec lui, il n'est plus question de prouver l'adéquation de ma pensée avec le monde extérieur qu'elle prétend connaître, puisqu'il devient impossible, presque par définition, de connaître ce monde extérieur en lui-même. Aucun point d'Archimède n'est possible, qui me fournirait un lieu d'où je pourrais contempler à la fois mon jugement et la réalité qu'elle prétend connaître, et devenir ainsi à même d'évaluer leur correspondance.



Avant cette ère critique ouverte par Kant, "it was naïvely assumed that with the help of intelligence or reason man could, as it were, climb out of his psychic condition and remove himself to one that was suprapsyhic and rational"<sup>1</sup>. Jusque-là, pour Platon, pour Thomas d'Aquin, et même pour Descartes, il n'y avait pas vraiment de problème de la subjectivité. Avec Kant, la raison reconnaît ses limites: il n'y a pas de lieu suprapsyhique d'où la conscience pourrait contempler la réalité-en-soi. Toute connaissance doit dorénavant reconnaître qu'elle passe irrémédiablement par les représentations que nous nous faisons du monde: "nous ne pouvons absolument pas nous représenter ce qui est au-delà du monde phénoménal car il n'est pas de représentation ayant un autre lieu d'origine que le monde phénoménal"<sup>2</sup>.

Mais, pour Jung, cette façon de voir aura un effet insoupçonné de Kant. Comme Kant, il reconnaît que puisque "nous ne connaissons que la surface des choses et l'aspect sous lequel elles nous apparaissent"<sup>3</sup>, alors il va de soi que nous ne pouvons plus prétendre rejoindre la réalité-en-soi. Mais Jung va plus loin. Non seulement devenons-nous ainsi plus modestes, mais nous perdons aussi les points d'ancrage habituels dans le réel: "Peut-être la vision des choses de celui qui parle ne concorde-t-elle pas du tout avec les faits réels, du moment que la réalité objective est remplacée par une image intérieure, subjective"<sup>4</sup>. Ici, Jung prend ses distances par rapport à Kant, mais sans jamais préciser — et peut-être sans même remarquer — qu'il transforme radicalement les positions kantiennes.

---

<sup>1</sup> C.W. 8, § 344, p. 160.

<sup>2</sup> Les racines de la conscience, p. 557.

<sup>3</sup> Psychologie et orientalisme, p. 267.

<sup>4</sup> Psychologie et orientalisme, p. 267.

Pour Kant, le jugement que je pose peut être objectif, même s'il est toujours prisonnier des structures a priori de la perception et des catégories a priori de l'entendement. Comme ces structures et ces catégories sont universelles, et qu'elles sont le sceau de toute connaissance humaine, elles ne nient aucunement la valeur de la connaissance. Kant cherchait à comprendre le fonctionnement de l'esprit humain qui rendait possible la connaissance humaine, et les conditions de possibilité qu'il a mises de l'avant n'avaient pas pour effet, à ses yeux, de ramener la connaissance à n'être plus que l'image intérieure que moi-même je me fais de la réalité. Une connaissance demeure objective, pour lui, dans la mesure où elle repose sur l'application correcte de la raison, identique chez tous les humains. L'objectivité est en ce sens une caractéristique qui fait appel à l'intersubjectivité: un jugement est objectif dans la mesure où n'importe qui ayant l'usage de sa raison ne pourrait faire autrement que d'en arriver à le reconnaître comme valide.

C'est ici que Jung interprète Kant d'une manière toute personnelle. "La" théorie de la connaissance, pour lui, est celle qui ramène toute connaissance au sujet: "we assume that the subject will first of all make statements about itself"<sup>1</sup>. Puisque je n'ai accès au monde que par le biais de mes représentations, alors "la perception psychifie la réalité", et "le fait psychologique est tout"<sup>2</sup>. La psyché devient la "condition sine qua non du monde en tant qu'objet"<sup>3</sup>. Et puisque "[t]oute compréhension et tout ce que l'on a compris est psychique en soi", alors, "dans cette mesure, nous sommes désespérément enfermés dans un monde uniquement psychique"<sup>4</sup>. En fait, alors que chez Kant les catégories de la perception et de l'en-

---

<sup>1</sup> C.W. 18, § 1734, p. 772.

<sup>2</sup> C.G. Jung parle, p. 325.

<sup>3</sup> Les racines de la conscience, p. 479.

<sup>4</sup> Ma vie, p. 400.

tendement nous donnaient les conditions de possibilité de toute connaissance, chez Jung, elles deviennent aussi, et même davantage, des filtres qui teintent à jamais la connaissance individuelle: "everything we perceive is filtered through the contaminants of the psyche — the limitations of our perceptive faculties and the bias of our affective states"<sup>1</sup>.

D'où le problème qui devient très tôt central, pour Jung: "La grande question était: "y a-t-il un non-moi? Y a-t-il quelque chose qui puisse me sortir de l'isolement à l'intérieur de l'ego selon la description kantienne du monde?"<sup>2</sup> Car cet isolement, issu moins de la description kantienne du monde que de celle de Jung, semble de fait enfermer l'individu dans un solipsisme sans issue. S'il a souvent défendu des thèses qui pointent toutes dans cette direction, Jung donne cependant l'impression d'être foncièrement rébarbatif devant une telle hypothèse. Déjà dans les Zofingia Lectures, il rejette la thèse idéaliste qui ramène tout au simple statut de projections humaines, parce qu'il la trouve profondément désespérante.

Radical subjectivists, i.e. those who regard the world as illusion, and multiplicity as a show of glittering nothingness, deny any objectivity of purpose. That is, they do not acknowledge the existence of any teleology external to man, and instead claim that we ourselves have projected onto the world, out of our own heads, the idea of the purposefulness of nature [...] Obviously this viewpoint is extremely barren and unproductive [...] It means despair to any healthy person of heart and sensitivity.<sup>3</sup>

Que faire alors? Dans la mesure où toute connaissance n'est que la connaissance des représentations que je me fais du monde, et dans la mesure où ces représentations sont fortement colorées par mon équation personnelle, est-il encore possible de prétendre connaître quoi que ce soit à propos de la réalité?

---

<sup>1</sup> Nagy, Philosophical Issues in the Philosophy of C.G. Jung, p. 30.

<sup>2</sup> C.G. Jung parle, p. 165.

<sup>3</sup> The Zofingia Lectures, § 175, p. 67-68.

Mais l'"isolement à l'intérieur de l'ego", c'était en fait chez Kant l'isolement à l'intérieur de la conscience conçue comme totalité de la psyché. Pour Kant, croit Jung, le problème était moins terrible que pour le psychologue qui sait que la psyché consciente n'est pas la totalité de la psyché:

Nobody drew the conclusion that if the subject of knowledge, the psyche, were in fact a veiled form of existence not immediately accessible to consciousness, then all our knowledge must be incomplete, and moreover to a degree that we cannot determine. The validity of conscious knowledge was questioned in an altogether different and more menacing way than it had ever been by the critical procedures of epistemology.<sup>1</sup>

Car le "monde [...] attaché au moi" de Kant perd ses assises dans la réalité si le moi n'est pas le tout de la psyché, s'il repose sur un inconscient dont il serait issu. Dans l'univers kantien, la connaissance demeurerait toujours possible, même s'il ne s'agissait que de la connaissance possible pour un humain:

If, as certain modern points of view, too, would have it, the psychic system coincides and is identical with our conscious mind, then, in principle, we are in a position to know everything that is capable of being known, i.e., everything that lies within the limits of the theory of knowledge. In that case there is no cause for disquiet, beyond that felt by anatomists and physiologists when contemplating the function of the eye or the organ of hearing.<sup>2</sup>

C'est d'ailleurs une croyance fort répandue, aujourd'hui encore, que la science peut tout examiner, tout connaître. Mais une telle croyance devient désuète à partir du moment où la psychologie moderne met de l'avant l'hypothèse d'un inconscient.

But should it turn out that the psyche does not coincide with consciousness, and, what is more, that it functions unconsciously in a way similar to, or different from, the conscious portion of it, then our disquiet must rise to the point of agitation. For it is then no longer a question of general epistemological limits, but of a flimsy

---

<sup>1</sup> C.W. 8, § 358, p. 169.

<sup>2</sup> C.W. 8, § 362, p. 171.

threshold that separates us from the unconscious contents of the psyche.<sup>1</sup>

Jung est donc à la recherche d'un non-moi, de quelque chose qui puisse échapper à la critique kantienne de la connaissance, et qui lui garantisse un accès à autre chose que nos représentations toutes subjectives de l'univers.

Reprenons ici l'essentiel de ce que Jung retient de la Critique de la raison pure. Lorsqu'il affirme que la conscience surimpose un ordre, qu'elle organise les réactions du système psychique, il ne fait que reprendre à son compte l'idée kantienne de structures a priori, des catégories a priori de l'entendement. Lorsqu'il postule une "réalité métapsychique", quelque chose de "réel en soi", il reprend aussi à Kant l'idée d'une réalité nouménale, qu'il considère, lui aussi, hors de portée de la connaissance humaine, et qui demeure à jamais un objet de croyance issu de la raison pure. Si on ne peut rien savoir de cette réalité, il semble cependant impossible de ne pas postuler son existence comme source externe d'où proviennent les phénomènes. Cependant, Jung postule aussi un lien, presque une identité, entre cet ordre imposé aux réactions du système psychique et cette réalité métapsychique dont il serait le reflet. Pour comprendre cette identité, il faudra revenir sur les notions d'expérience et de réalité psychique que j'ai déjà annoncées. Commençons par examiner l'importance accordée par Jung à l'expérience personnelle.

### 3. Le primat de l'expérience

A plusieurs reprises, Jung a mis de l'avant la notion d'expérience personnelle comme critère de validité de la connaissance. C'est là une notion centrale de toute son épistémologie. Elle est cependant difficile à définir. Eminemment subjective, et personnelle, c'est un événement intérieur, une expérience souvent comparée à une illumination, qui véhicule sa propre certitude, et ne saurait, au moment

---

<sup>1</sup> C.W. 8, § 362, p. 171.

où elle est vécue, être assujettie au doute. Dans le vocabulaire jungien, elle comporte souvent un caractère numineux; elle est riche d'une force émotive très intense, due à l'arrivée à la conscience d'une charge énergétique en provenance de l'inconscient. Nagy la définit ainsi: "Real knowledge is based on real experience, and that means experience in which the individual is moved by numinously felt inner feelings which convince him/her of the reality of the mental/psychic/spiritual sphere"<sup>1</sup>. Pour mieux la cerner, je vais d'abord illustrer l'importance que prenait l'expérience dans la vie même de Jung. Puis, je vais en faire ressortir les assises conceptuelles, en insistant d'abord sur la typologie comprise par Jung comme un des éléments essentiels de l'équation personnelle, puis en montrant comment, au plan épistémologique, Jung crut emprunter à Kant ce primat de l'expérience.

#### a. L'expérience dans la vie de Jung

En 1939, dans un séminaire donné à Londres, Jung affirmait que l'ensemble de ses découvertes s'enracinaient dans ses rêves et ses visions personnelles. "I have not been led by any kind of wisdom; I have been led by dreams, like any primitive"<sup>2</sup>. En d'autres termes, par son univers intérieur. Son autobiographie déborde d'exemples de situations où des décisions concernant sa vie privée, l'orientation de ses recherches, et ses interventions auprès de ses patients, découlaient principalement de son interprétation d'un rêve de la nuit précédente. "Tous les problèmes qui me préoccupèrent humainement ou scientifiquement furent anticipés ou accompagnés par des rêves"<sup>3</sup>. Le plus étrange, c'est que cet aveu ne l'a jamais empêché de

---

<sup>1</sup> Nagy, Philosophical Issues in the Philosophy of C.G. Jung, p. 17.

<sup>2</sup> C.W. 18, § 674, p. 286.

<sup>3</sup> Ma vie, p. 248.

réclamer du même souffle le statut d'empiriste, de travailleur scientifique, puisqu'il ne voyait aucune contradiction à ce qu'un empiriste cherche dans ses rêves l'orientation de son travail. Les biographies de Jung, de même que les souvenirs de ses amis et de ses disciples, regorgent d'anecdotes parfois cocasses qui témoignent du respect illimité que Jung accordait à ses rêves: "Un bon rêve, [...] c'est la grâce. Le rêve est un don essentiel"<sup>1</sup>.

Si Jung a accordé tant d'importance à l'expérience, c'est peut-être d'abord parce que c'est elle qui lui fournit, enfant, ses premières certitudes. C'est ainsi qu'il attribuait à l'absence de toute expérience de ce genre la responsabilité du drame intérieur qui assombrit la vie de son père, un pasteur luttant désespérément pour conserver sa foi, et convaincu que Dieu ne s'adressait aux hommes qu'à travers la bible, les rituels religieux et l'Eglise. Il était "la proie, sans espoir de libération, de l'Eglise et de sa pensée théologique. Elles l'avaient abandonné déloyalement après lui avoir barré toutes les possibilités qui l'auraient mené immédiatement à Dieu"<sup>2</sup>. Car, pour Jung, déjà à cette époque, la libération passait par l'expérience immédiate de Dieu. Celui-ci n'était certes pas alors pour lui une conclusion philosophique, mais ni non plus l'objet d'une croyance ou d'une foi religieuse. "Dieu, pour moi du moins, était une expérience immédiate des plus sûres"<sup>3</sup>. Loin de lui l'idéal de croire sans comprendre, qui lui semblait être la source des angoisses religieuses de son père.

Que Jung fût profondément marqué par le drame paternel qui teinta son enfance, cela semble évident. Beebe affirme que Jung croyait qu'il y allait de son devoir moral d'apporter une réponse au combat irrésolu de son père avec la foi reli-

---

<sup>1</sup> C.G. Jung parle, p. 327.

<sup>2</sup> Ma vie, p. 116.

<sup>3</sup> Ma vie, p. 83.

gieuse: "My conviction is that Jung took on this work to atone for his father's moral weakness in continuing to serve a religion in which he no longer believed"<sup>1</sup>. Après avoir remarqué que deux des quatre chapitres de son autobiographie écrits par Jung (les autres ayant été rédigés par Jaffé à partir d'entrevues qu'il lui avait accordées dans cette intention) portaient sur le problème religieux de son père, Nagy ajoute: "I believe that Jung quite literally took on as his own the unsolved problem of inner belief of his father and made the reality of the psyche the motive of his life"<sup>2</sup>. Sur le plan personnel, elle voit la source première de la notion de réalité psychique dans ce besoin qu'avait Jung enfant de trouver une solution au problème paternel d'une foi désespérée parce que non fondée sur l'expérience personnelle.

Dans son autobiographie, Jung rend une expérience intérieure responsable de sa prise de conscience de la nature mystérieuse de Dieu, qui devint à ses yeux très différent de tout ce qu'en disaient son père, ses oncles pasteurs, ou même les auteurs des ouvrages qu'il allait par la suite consulter sur le sujet. A onze ans, il eut l'impression de subir les assauts d'une idée qui surgissait en lui, dont il avait confusément la certitude qu'elle était impie, et devant laquelle il sentait tout aussi confusément qu'il devait résister de toutes ses forces. Cet étrange dilemme le poursuivit jusqu'à ce qu'il devînt convaincu que c'était l'intention de Dieu qu'il cède devant elle. Après tout, il ne se sentait pas responsable de cette idée qui s'imposait à lui par la force et qui devait donc venir soit de Dieu, soit du diable. Il retira de cette expérience la certitude que Dieu peut ainsi mettre quelqu'un à l'épreuve, en lui demandant d'abandonner ses convictions personnelles, les traditions et les enseignements de l'Eglise dans lesquels il avait jusque-là mis sa confiance: "J'avais appris que j'étais livré à Dieu et que rien d'autre n'importe que d'accom-

---

<sup>1</sup> Beebe, "Discussion on: A. Samuels' Original Morality in a Depressed Culture", in Mattoon, The Archetype of Shadow in a Split World, p. 84.

<sup>2</sup> Nagy, Philosophical Issues in the Philosophy of C.G. Jung, p. 12.



plir Sa volonté"<sup>1</sup>. Ceci devint d'ailleurs un thème central de son éthique sur lequel j'aurai à revenir.

La plupart des points tournants de la vie de Jung ont été accompagnés — sinon provoqués — par des rêves qu'il accueillait presque avec ferveur, et qu'il considérait comme des guides précieux. Si on peut suivre le développement de sa pensée en examinant ses écrits de façon chronologique, il est possible de faire le même travail en concentrant l'attention sur le développement de sa vie intérieure, par exemple, en suivant les rêves qui se sont succédé tout au long de sa vie.

Ainsi, deux rêves lui permirent de trancher en faveur d'études médicales lorsque, jeune homme, il hésitait dans le choix d'une carrière. Ce fut de même une très forte émotion ressentie à la lecture d'un livre de psychiatrie qui l'amena à se décider à devenir psychiatre: "en un éclair, comme par une illumination, j'avais compris qu'il ne pouvait y avoir pour moi d'autre but que la psychiatrie"<sup>2</sup>. L'intensité de l'émotion lui fit mettre de côté le mépris à l'égard de cette discipline qu'il avait jusque-là partagé avec la plupart de ses confrères de médecine.

Ce fut un autre rêve qui l'amena à consacrer les onze années suivantes de sa vie à cultiver son contact avec le monde extérieur, avec l'empirisme: "c'était l'entrée dans le monastère du monde, la soumission au vœu de ne croire qu'au vraisemblable"<sup>3</sup>. Lorsqu'au cours des années qui suivirent, le contact avec Freud devint conflictuel, ce fut encore un rêve qui lui fournit l'idée d'un inconscient collectif. D'autres rêves lui indiquèrent par la suite la nécessité de se séparer de Freud et de retrouver son propre univers dont les racines s'enfonçaient jusqu'au Moyen Âge chrétien. Lors de la crise intérieure subséquente à leur rupture, c'est encore un rêve qui l'amena à baisser la garde de l'ego devant la poussée des images

---

<sup>1</sup> Ma vie, p. 60.

<sup>2</sup> Ma vie, p. 134.

<sup>3</sup> Ma vie, p. 138.

venues de l'inconscient. On peut supposer que c'est dans un terrain tout prêt à les recevoir que les enseignements de Philémon jetèrent les premières semences de la notion de réalité psychique.

La situation dans laquelle se trouvait Jung en 1917 illustre assez bien son fonctionnement et la confiance qu'il avait déjà pris l'habitude d'accorder à son univers intérieur, et dont les rêves étaient une des principales manifestations. Il venait de rompre avec Freud, et partant avec le milieu de la psychanalyse où il avait été reçu comme son dauphin. Il n'était plus capable de lire le moindre ouvrage scientifique, et avait renoncé à son enseignement à l'université. Entre les visites de ses patients, il s'abandonnait aux fantaisies qui menaçaient de le submerger et laissait vagabonder son imagination en jouant, comme un enfant, dans un carré de sable. Parmi les personnages qui envahissaient ses rêves éveillés, il discutait entre autres avec Philémon, qui argumentait en faveur de l'autonomie des personnages qui peuplaient l'univers intérieur de Jung. Si Jung était prêt à leur reconnaître ce statut d'indépendance par rapport à sa volonté et à sa conscience personnelle, c'est non l'effet d'une transformation soudaine de sa vision du monde, mais bien le résultat d'une explicitation de celle-ci. Celui qui dans sa vieillesse peut affirmer qu'il sentait, dès l'enfance, qu'il devait se soumettre à Dieu, et qui considérait dès son jeune âge l'expérience immédiate de Dieu comme une évidence au-dessus de tout soupçon, celui-là était peut-être prêt à accepter l'idée de l'autonomie de l'inconscient, et reconnaissait déjà l'expérience personnelle numineuse comme garantie suffisante de la vérité d'une connaissance.

Alors que dans des circonstances semblables, beaucoup de gens auraient cru bon d'aller consulter un spécialiste, Jung acceptait une conception de l'univers qui allait à l'encontre des croyances les plus répandues dans son milieu suisse et tout particulièrement dans le milieu scientifique dans lequel il travaillait. A cette époque, il se sentit, en fait, "saisi et subjugué par un message qu'il [lui] fallait trans-

mettre"<sup>1</sup>. Il décida de consacrer le reste de sa vie à donner leurs lettres de créance à ce qui n'était à première vue que des expériences personnelles, tout intérieures, qui avaient de plus la fâcheuse caractéristique d'être difficilement départagées d'avec les divagations de ses patients de l'hôpital de Burghölzli. Seul celui qui a déjà accordé toute sa confiance à l'expérience intime peut sans frémir faire ce choix:

D'emblée, je me rendis compte que je ne trouverais le contact avec le monde extérieur et avec les hommes que si je m'efforçais le plus intensément possible de montrer que les contenus de l'expérience psychique sont "réels", et non pas en tant que mon seul vécu personnel, mais en tant qu'expériences collectives qui peuvent aussi se répéter chez les autres hommes. C'est ce que j'ai essayé de montrer dans mes travaux scientifiques ultérieurs<sup>2</sup>.

La conviction de la validité de l'expérience est une condition préalable à l'acceptation par Jung de la réalité psychique et du caractère subjectif de la connaissance.

#### b. Les assises conceptuelles du primat de l'expérience

Dans la section qui précède, j'ai montré que le primat de l'expérience était une donnée psychologique que l'on retrouve tôt dans la vie de Jung. J'ai aussi soutenu que la découverte de la réalité psychique que Jung reçut de Philémon, comme une révélation, n'était en fait que l'explicitation d'une conviction déjà présente en lui, au moins implicitement, et dont on trouve la trace tout au long de sa vie, même à des époques antérieures à sa rencontre avec Philémon. Je vais maintenant présenter les justifications les plus fréquemment utilisées par Jung pour appuyer sa prise de position en faveur de l'expérience personnelle comme source première de la connaissance.

---

<sup>1</sup> Ma vie, p. 223.

<sup>2</sup> Ma vie, p. 226.

### i. La typologie jungienne

Le premier travail de longue haleine entrepris par Jung, après sa rupture avec Freud et après son immersion dans l'inconscient, cherchait à comprendre les divergences fondamentales entre ses positions théoriques, celles de Freud et celles de Adler: "Reconnaître à quel degré inouï les âmes humaines sont différentes les unes des autres fut une des expériences les plus bouleversantes de ma vie"<sup>1</sup>. Son livre Les types psychologiques veut contribuer à expliquer certaines de ces différences fondamentales.

Lorsqu'il examine les diverses sources de litige entre Adler, Freud et lui-même, Jung commence par reconnaître à ses adversaires des qualités de théoriciens compétents, tous deux fidèles aux principes de recherche empirique propres à leur discipline commune. Comment comprendre alors que chacun en soit parvenu à formuler une théorie valable de la névrose, c'est-à-dire une théorie qui rende compte des faits observés mais qui n'en n'est pas moins incompatible avec celle de ses adversaires? "It cannot be assumed that the cases of neurosis seen by Adler are totally different from those seen by Freud. Both are obviously working on the same material"<sup>2</sup>. Si la faute n'en incombe ni à la méthode appliquée, ni à l'incompétence du théoricien, il faut chercher ailleurs la responsabilité de ces divergences, qui prennent naissance dans le regard même qui s'appesantit sur le matériau à examiner.

Cet état de fait correspond à l'existence, chez ces deux auteurs, d'une équation personnelle, d'un préjugé subjectif qui ne furent, ni l'un ni l'autre, soumis à la critique. [...] C'est ce qui explique que je me sois heurté à la nécessité immédiate de rechercher de façon

---

<sup>1</sup> L'homme à la découverte de son âme, p. 61.

<sup>2</sup> C.W.7, § 57, p. 41.

générale en fonction de quelles attitudes les hommes sont susceptibles d'aborder les objets [...] avec lesquels ils se trouvent confrontés<sup>1</sup>.

Rappelons cependant que la critique de ces préjugés et de ces équations personnelles ne suffirait pas à éliminer ces différences. Même en devenant conscient de son attitude propre, on n'en est pas pour autant affranchi. A un plan personnel, Jung doit reconnaître les limites que son type même imposait à son travail: "I consider my contribution to psychology to be my subjective confession. It is my personal psychology, my prejudice that I see psychological facts as I do"<sup>2</sup>. Et cette limite s'attache inévitablement à tout travail qui porte sur la psyché: "toute théorie sur les processus psychiques doit admettre qu'elle n'est, elle-même, qu'un processus psychologique, expression d'un type de psychologie humaine"<sup>3</sup>. Le fait qu'une majorité d'analystes jungiens se perçoivent comme des introvertis<sup>4</sup>, et la constatation du malaise ressenti par les extravertis dans le cadre d'une analyse jungienne<sup>5</sup> corroborent peut-être l'aveu de Jung: "I represented perhaps a minority of people whose basic psychological facts are expressed more or less happily by my formulation"<sup>6</sup>.

Jung reconnaît l'existence de deux attitudes opposées de l'introversion et de l'extraversion caractérisant la manière privilégiée — mais non exclusive — adoptée par un individu dans ses rapports avec le monde. La personne introvertie est celle pour qui le monde intérieur est spontanément le plus important, alors que la personne extravertie vit spontanément tournée vers le monde extérieur. L'intro-

---

<sup>1</sup> La guérison psychologique, p. 239.

<sup>2</sup> C.W.18, § 275, p. 125.

<sup>3</sup> Types psychologiques, p. 486.

<sup>4</sup> Voir Bradway and J. Wheelwright, "The Psychological Type of the Analyst and its Relation to Analytical Practice".

<sup>5</sup> "It is nonetheless a fact that neither extraverted analysts nor extraverted patients have ever felt very much at home in Jungian circles" (Nagy, Philosophical Issues in the Philosophy of C.G. Jung, p. 26).

<sup>6</sup> C.W. 18, § 280, p. 128.

verti est tel que son expérience intérieure lui paraît plus significative que ce qui se déroule dans l'univers physique extérieur; l'extraverti vit d'abord prisonnier de l'expérience extérieure, et n'accorde souvent aucune valeur à la vision du monde, trop subjective à ses yeux, des introvertis.

Pour distinguer ces deux attitudes, Jung classe l'expérience que tout individu fait de l'univers en deux catégories: d'un côté, une partie de l'expérience semble provenir de l'influence sur l'individu de ce qu'on appelle habituellement le monde extérieur: la matière, les objets physiques, les autres personnes qui l'entourent. Si, en Occident, pour la plupart des gens, cette dimension de l'expérience humaine est la plus valorisée, à la fois celle à laquelle on s'attarde le plus, celle qui reçoit le plus d'attention, et qui est l'objet même de la meilleure part de la recherche scientifique, il n'en demeure pas moins qu'il ne s'agit là que d'une des deux sources de l'expérience humaine. De même que mes sens me permettent de subir l'influence d'une réalité physique réputée extérieure et réputée réelle, de même mon imagination me donne accès à un univers d'images intérieures, de personnages, et d'objets soumis à des lois très différentes. Dans un monde principalement extraverti, cet univers n'a qu'un statut inférieur. Il est réputé subjectif, irréel, faux.

Pour Jung, ces jugements de valeur reposent avant tout sur une préférence spontanée, personnelle, qui amène une personne à évaluer l'univers à partir de son point de vue individuel, en niant toute valeur au point de vue opposé. Or, les deux ne sont que deux façons différentes d'aborder la réalité. L'une est sensible aux influences internes et ne remarque que très peu l'univers externe; l'autre est ouverte au monde extérieur, et n'a que très peu de contacts avec l'univers intérieur.

C'est à partir de cette division des attitudes psychologiques que Jung explique, entre autres, les divergences entre l'Orient, plus introverti, et l'Occident, davantage extraverti.

En ce sens, la personne qui cherche dans son expérience interne la source première de toute connaissance ne fait que se soumettre à son attitude introvertie. L'épistémologie subjective de Jung correspondrait à une manière typiquement introvertie de comprendre l'univers. La personne qui lirait en parallèle l'autobiographie de Jung et la description qu'il fait de l'introverti dans Les types psychologiques aurait rapidement l'impression que Jung est en train de se décrire, et qu'il est de fait un représentant typique du penseur introverti<sup>1</sup>. On pourrait alors supposer qu'un penseur introverti serait spontanément porté à se rattacher à une épistémologie subjective.

Dans Les types psychologiques, Jung s'attache d'ailleurs à mesurer l'influence de l'attitude introvertie ou extravertie sur l'histoire de la pensée occidentale. Ainsi, le tempérament nominaliste est celui qui est fasciné par la réalité sensible, par l'univers des choses matérielles. Le tempérament réaliste, par contraste, est celui pour qui l'idée, l'abstrait, l'universel, incarne la réalité. C'est parce qu'il était introverti que saint Anselme pouvait sans le moindre cynisme présenter son argument ontologique. En tant qu'empiriste, Jung doit reconnaître que cet étrange argument vient de ce "qu'il existe un tempérament pour lequel les idées sont des essences et non pas de simples noms"<sup>2</sup>. Pour un introverti, l'idée de Dieu peut avoir au moins autant, sinon davantage, de réalité que les objets rencontrés dans le quotidien. Par contre, pour un extraverti tel Gaunilon, cela relève d'une erreur évidente de raisonnement. L'extraverti peut difficilement comprendre comment il est

---

<sup>1</sup> Voir Proulx, Le problème de l'équation personnelle, p. 36-43.

<sup>2</sup> Les racines de la conscience, p. 90.

possible pour quelqu'un de se laisser davantage convaincre par quelque tressaillement intérieur, au point d'en oublier ce qui, à ses yeux, a beaucoup plus de poids: le monde des faits extérieurs, de la "vraie" réalité. Jung rappelle souvent que, pour le primitif, il n'y a pas encore de distinction faite entre les deux sources, les deux provenances, d'influence. Pour le primitif comme pour plusieurs malades, le monde intérieur a la même valeur que le monde extérieur. Pour le primitif qui n'avait pas encore appris à séparer l'idée de la chose concrète, la pensée était "ressentie comme apparition, et pour ainsi dire vue ou entendue. La pensée était essentiellement révélation, rien d'inventé, mais quelque chose qui s'imposait ou emportait la conviction par sa réalité immédiate"<sup>1</sup>.

## ii. L'emprunt à Kant

Si l'épistémologie subjective de Jung peut être le fait d'une pensée introvertie, il n'en demeure pas moins que Jung a, très tôt, attaché à l'expérience intérieure la valeur cognitive que des empiristes n'accordent qu'à des faits vérifiés empiriquement. J'ai déjà montré, plus haut, que ce primat de l'expérience se retrouve dès son jeune âge. Le seul moment où l'univers intérieur semble avoir totalement cédé le pas à l'univers des faits mesurables, c'est lors de son entrée "dans le monastère du monde", ces onze années entre 1902 et 1913. La rupture avec Freud a eu comme effet immédiat de le replonger, tête première, dans l'univers intérieur, et de lui faire redécouvrir, comme à neuf, dans sa rencontre avec Philémon, la valeur de l'expérience.

Mais même avant son détour par "le monastère du monde", lors des Zofingia Lectures, ces conférences de jeunesse données à ses condisciples durant ses an-

---

<sup>1</sup> Les racines de la conscience, p. 50.



nées de médecine, Jung cherchait déjà à rattacher à l'autorité de Kant son attachement à l'expérience comme source valable de connaissance. Nagy soutient que les Zofingia Lectures montrent que déjà à cette époque, l'influence de Kant était prédominante, et que c'est dans les écrits éthiques de Kant qu'il faut chercher la source première de l'orientation philosophique de Jung. Car ce primat de l'expérience "is inspired by Kant's conviction that through our experience of innate moral knowledge we come as close as is humanly possible to knowledge of reality in itself"<sup>1</sup>.

Dans la Critique de la raison pratique, Kant aborde le problème de la moralité par le biais du sentiment moral présent en chacun de nous. Indépendamment de la société dans laquelle je vis, et indépendamment de mes intérêts et de mes inclinations, j'ai, en moi, un sentiment clair de ce que je devrais faire en ce moment pour bien agir. Exprimé de façon plus théorique, c'est là ce que Kant nomme l'impératif catégorique. D'après Kant, chacun sait très bien, sans avoir recours à des théories philosophiques ou à un discours religieux, ce que la loi morale inscrite en tous exige de chacun. Et cette expérience intime de la loi morale est telle que la raison ne peut s'empêcher de postuler l'existence d'un Dieu qui en serait la source. C'est sur la base de cette expérience toute subjective de la loi morale que l'individu peut avoir accès à Dieu, à la liberté et la dignité humaine.

Mais voyons cela un peu plus longuement. Kant croyait que chacun pouvait trouver en lui-même la solution théorique à tout conflit d'ordre moral. Il lui suffit, en effet, de prendre le temps de s'interroger pour que la raison lui fasse savoir quelle décision morale doit s'imposer à lui. La raison pure pratique en chacun de nous sait a priori quelle décision serait la plus respectueuse de la valeur humaine. Il suffit de toujours agir de telle sorte que ma maxime puisse devenir une loi universelle. Et, ajoute Kant, cet usage de la raison permet à l'individu de s'élever au-

---

<sup>1</sup> Nagy, Philosophical Issues in the Philosophy of C.G. Jung, p. 19.

dessus des motifs habituels — intérêts et inclinations — de ses actions, et ainsi de faire l'expérience de la liberté.

Certes, il n'y a aucun moyen, a priori ou a posteriori, de démontrer la réalité objective de la loi morale, ni celle de la liberté. Mais on ne saurait parler d'action morale sans postuler la liberté de la volonté. L'expérience de la loi morale, de l'impératif catégorique, n'est possible que si, en nous, quelque partie de nous, la faculté morale, diffère du monde sensible, et est, de quelque manière, libre par rapport à lui. Dans la fameuse conclusion de la Critique de la raison pratique, Kant reconnaît cette loi morale en nous comme la source de la dignité, de la valeur humaine: la loi morale en moi "élève infiniment ma valeur, comme celle d'une intelligence, par ma personnalité dans laquelle la loi morale me manifeste une vie indépendante de l'animalité et même de tout le monde sensible".<sup>1</sup> Cela lui fournit une explication valable à ses yeux du sentiment profond de plaisir et de satisfaction que ressent la personne qui s'est librement soumise à l'impératif catégorique. Cette satisfaction proviendrait de la réalisation de la valeur intrinsèque de l'être humain qui est impliquée par la loi morale.

Ce fait de la loi morale amène Kant à postuler l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Evidemment, cela demeure pour lui hors de portée de l'expérience humaine, et ne peut donc jamais prétendre au statut de connaissance réelle. Ce sont cependant des notions dont nous avons besoin pour rendre compte de notre expérience. Cette démarche qui permet de passer de l'expérience à la reconnaissance de ce qui doit être postulé pour en rendre compte, est typique de l'approche jungienne.

Le point central sur lequel je veux insister, c'est l'importance que Kant accorde à l'expérience que chacun fait de cette loi morale. De même, malgré tout ce qui semblerait démontrer l'absence de liberté, l'être humain se sent, parfois, libre

---

<sup>1</sup>Kant, Critique de la raison pratique, p. 173.

et la raison doit postuler qu'il doit l'être, pour que l'expérience de la loi morale soit sensée. Même si on ne saurait fonder le fait de la liberté sur l'examen de cas individuels, la raison ne peut le nier. Cette expérience est fondamentale, puisque c'est elle qui confère dignité et valeur aux humains. Ce que Jung emprunte à Kant, c'est cette idée de l'expérience comme pivot de la connaissance, expérience cependant limitée, chez Kant, au domaine moral. "In his ethical treatises Kant proposed a concept of experience as a non-empirical, a priori organizing factor. The experience of moral knowledge was for Kant the central fact of life"<sup>1</sup>. Jung étendra à l'ensemble de la connaissance ce primat de l'expérience.

#### 4. La réalité psychique

Brièvement, rappelons que Jung a très tôt emprunté à Kant deux idées importantes qui ont subi dans son épistémologie des transformations majeures. L'idée kantienne de limites de la connaissance, issue de la reconnaissance des structures a priori de la perception et des catégories a priori de l'entendement, a donné naissance, chez Jung, à l'hypothèse d'une connaissance totalement psychique de l'univers. Jung reprit aussi à Kant l'idée de l'expérience interne comme garantie suffisante de la connaissance, mais en généralisant à l'ensemble de l'expérience humaine ce qui n'était, chez Kant, que spécifique au domaine moral. La position de Jung est donc la suivante. D'un côté, son épistémologie subjective aboutit à l'idée que "nous sommes désespérément enfermés dans un monde uniquement psychique"<sup>2</sup>. De l'autre, plutôt que de s'appesantir sur ce qu'il peut y avoir de désespérant dans cet isolement quasi solipsiste, Jung s'appuie sur la validité de

---

<sup>1</sup> Nagy, Philosophical Issues in the Philosophy of C.G. Jung, p. 21.

<sup>2</sup> Ma vie, p. 400.

l'expérience interne pour trouver une voie d'accès au réel, à un non-moi qui échappe à la critique kantienne. Dès les Zofingia Lectures, cela est évident:

All philosophy must have an empirical foundation. The only true basis for philosophy is what we experience of ourselves and, through ourselves, of the world around us [...]. Our philosophy should consist in drawing inferences about the unknown, in accordance with the principle of sufficient reason, on the basis of real experience, and not in drawing inferences about the inner world on the basis of the outer, or denying external reality by affirming only the inner world.<sup>1</sup>

Entre ces deux pôles, la notion de réalité psychique constitue le chaînon manquant.

Jung affirme qu'il doit à ses discussions avec Philémon, un des personnages intérieurs issus de son inconscient, la découverte de la réalité psychique, découverte de première importance à ses yeux: "si on lui prêtait l'attention qu'elle mérite, [elle] constituerait sans doute la conquête la plus importante de la psychologie moderne"<sup>2</sup>. Cette idée qui lui tenait tant à coeur, c'est une manière différente de repenser les liens entre matière et esprit, et de concevoir ce que c'est que connaître.

J'ai indiqué, plus haut, comment Jung en était arrivé à distinguer les deux attitudes opposées de l'introversion et de l'extraversion, chacune mettant l'accent sur l'orientation spontanée de l'individu qui se voit porté à accorder de la valeur à une dimension de son expérience, et à en nier à l'autre. Pour les uns, le monde extérieur, celui des faits empiriques, des choses matérielles, revendique à lui seul le statut de réalité; pour les autres, c'est le monde intérieur qui réclame cette valeur.

Or, affirme Jung, il n'y a pas moyen de trancher entre ces deux conceptions du monde. Matérialisme et spiritualisme, idéalisme et réalisme, sont des théories partielles, enfermées chacune dans le préjugé qui accorde une valeur universelle au tempérament individuel. Ce ne sont là, au fond, que des explications "égale-

---

<sup>1</sup> The Zofingia Lectures, § 175, p. 68.

<sup>2</sup> L'homme à la découverte de son âme, p. 53. En italique dans le texte.

ment logiques, également métaphysiques, également arbitraires et également symboliques"<sup>1</sup>.

Jung propose plutôt une autre façon de poser le problème. Plus question de choisir entre le monde extérieur et le monde intérieur. L'important, c'est de chercher à comprendre la totalité de l'expérience humaine qui n'est ni totalement du côté de la matière, ni totalement du côté de l'esprit. Même l'empiriste le plus irrémédiablement convaincu de la réalité de l'univers matériel ne saurait nier l'impact des images intérieures qui proviennent "d'une source dite spirituelle, apparemment différente du monde physique"<sup>2</sup>. S'il succombe à la tentation de réduire cette source spirituelle aux influx électro-chimiques du cerveau, il ne diffère guère en cela de l'idéaliste qui cherchera, lui, à nier la consistance de l'univers matériel pour le réduire à n'être que le voile de l'illusion entre diverses consciences. Ces deux théories ne sauraient déboucher sur une compréhension valable de la réalité, puisque chacune nie une dimension de l'expérience humaine. A côté de l'expérience du monde physique, évidente semble-t-il pour la plupart des gens, il y a aussi l'expérience, trop souvent oubliée, laissée pour compte, lorsqu'on ne se contente pas péremptoirement de la nier, de la psyché, "without which an experience of the world would not be possible at all"<sup>3</sup>.

Les échanges avec Philémon ont amené Jung à reconsidérer attentivement ce qui amène habituellement quelqu'un à accorder aux animaux rencontrés dans la forêt le statut de réalité, alors qu'il n'est pas prêt à faire de même pour les personnages qui peuplent son imaginaire. La raison première, c'est d'abord le fait que ceux de la forêt sont, sans conteste, indépendants de moi; je ne suis pas responsable de leur existence, de leurs faits et gestes. Ils existent en dehors de moi, ils ont

---

<sup>1</sup> L'homme à la découverte de son âme, p. 37.

<sup>2</sup> L'homme à la découverte de son âme, p. 51.

<sup>3</sup> C.W. 18, §1733, p. 771.

leur vie propre. Bref, ils ne sont pas le fruit de mon imagination. Mais en ceci, ils ne diffèrent aucunement des êtres qui peuplent notre monde intérieur. Ce n'est que grâce à une pétition de principe que je peux affirmer que les êtres imaginaires sont créés par moi. Si je peux, dans les bois, fermer les yeux et nier ainsi l'existence du loup qui m'effraie, je peux aussi essayer de nier l'existence de celui qui me fait peur dans mes rêves la nuit, et affirmer: "ce n'est qu'un rêve". Mais cela n'est pas une stratégie beaucoup plus efficace, dans un cas comme dans l'autre, et le loup de mes rêves peut très bien continuer à me terroriser, malgré mon désir de le voir disparaître. A aucun moment de mon expérience n'ai-je l'impression d'être responsable de son existence. Et le seul fait que sa présence se joue à l'intérieur de moi — sans que je sache exactement ce que cela signifie — ne suffit pas à lui enlever son autonomie première. Ce n'est que l'habitude de considérer les images venant de l'intérieur de moi comme irréelles qui peut faire oublier que pour l'enfant — ou le malade — encore aux prises avec le monstre de son cauchemar, l'expérience vécue est l'expérience d'une chose réelle. En fait, si on tient à respecter l'ensemble de l'expérience, il faut reconnaître que les deux types de réalité agissent de façon autonome par rapport à la volonté de l'individu qui en fait l'expérience. Les deux peuvent exercer une influence sur l'individu: l'animal intérieur peut le rendre malade, tout comme celui de la forêt peut le blesser. Les deux sont aussi réels l'un que l'autre.

De ces échanges avec Philémon, Jung en arrive à voir que c'est la façon traditionnelle de poser le problème qui est fautive. Ce qui existe d'abord, en fait, la seule expérience immédiate, c'est celle d'une prise de conscience de quelque chose. Jung appelle "psyché" le lieu de cette prise de conscience, et c'est elle qui est au centre de toute connaissance: "rien de ce qui existe ne pourrait être discerné, s'il n'y avait pas une psyché pour discerner. Ce n'est que par la vertu de l'existence

psychique que l'"Etre" nous est donné"<sup>1</sup>. On peut ici se rappeler la découverte de Descartes: "je suis une âme qui pense, qui doute". Pour Jung, la psyché est une entité qui perçoit, et parce qu'elle perçoit, elle constitue "la condition sine qua non du monde en tant qu'objet"<sup>2</sup>.

Que "perçoit" cette psyché? Elle perçoit des images, dont certaines semblent provenir "d'un monde réputé physique, dont notre corps fait également partie"<sup>3</sup>. Mais elle perçoit aussi d'autres images, provenant d'ailleurs, "d'une source dite spirituelle, apparemment différente du monde physique"<sup>4</sup>. La psyché est en fait le lieu d'apparition d'images provenant de deux "lieux" différents: le monde intérieur et le monde extérieur. Pour tenir compte de cette expérience, sans la tronquer d'aucune de ces deux dimensions au nom d'un quelconque préjugé favorisant l'une au détriment de l'autre, Jung soutient qu'il convient que "je déplace ma notion de réalité et la centre sur la psyché [...]. Nature et Esprit ne deviennent plus que les désignations d'origine des contenus psychiques qui se pressent dans ma conscience"<sup>5</sup>.

Mais quel type de connaissance peut résulter de ce changement? Si la psyché n'a aucune connaissance immédiate de la réalité extérieure, elle n'en a pas davantage de la réalité intérieure. Toute connaissance se fait inévitablement par le biais de ses représentations de ces deux univers. Il n'est plus question d'une conscience pure, spectateur de l'univers objectif qui se déroule devant elle. Il est davantage question d'une conscience apparemment enfermée dans un univers

---

<sup>1</sup> Psychologie et alchimie, § 516, p. 545.

<sup>2</sup> Les racines de la conscience, p. 479.

<sup>3</sup> L'homme à la découverte de son âme, p. 51.

<sup>4</sup> L'homme à la découverte de son âme, p. 51

<sup>5</sup> L'homme à la découverte de son âme, p. 52.

psychique, reconnaissant aux images qui parviennent à elles deux origines différentes, et sur la réalité desquelles elle ne pourra jamais se prononcer de manière apodictique.

Qu'est-ce donc que la réalité? Une personne qui n'est pas prisonnière du préjugé en faveur de la matière n'aura plus qu'à reconnaître à tout ce qui peut l'affecter le statut de réalité:

Reality contains everything I can know, for everything that acts upon me is real and actual. If it does not act upon me, then I notice nothing and can, therefore, know nothing about it. Hence I can make statements only about real things.<sup>1</sup>

Des affirmations de ce genre ont pu rappeler à plusieurs l'idéalisme de Berkeley, et certains auteurs se sont inquiétés du "danger de glisser par là dans un idéalisme à la Berkeley qui ne laisserait place à aucun au-delà de la sphère psychique"<sup>2</sup>. Or, si Jung refuse le postulat extraverti qui n'accorde de valeur qu'à l'univers matériel, extérieur, il récuse, pour les mêmes raisons, la tentation "de se laisser aller à l'exagération en sens inverse et de tomber ainsi dans un psychologisme sans limites"<sup>3</sup>. Opter pour l'une ou l'autre dimension de l'expérience, c'est nier la totalité de l'expérience humaine, mais c'est aussi oublier la leçon kantienne à propos des limites de la connaissance. Si nous ne connaissons l'univers que par le biais de nos représentations, il nous est à jamais impossible de nous élever au-dessus de ces bornes et de prétendre connaître la réalité-en-soi. Et comme la réalité, c'est-à-dire ce dont j'ai l'expérience, semble provenir tantôt de la matière (le monde extérieur) et tantôt de l'esprit (le monde intérieur), ces deux sources de l'expérience humaine devront à jamais être considérées comme des inconnues.

---

<sup>1</sup> C.W. 8, § 742, p. 382.

<sup>2</sup> Baudouin, L'oeuvre de Jung, p. 311.

<sup>3</sup> Les racines de la conscience, p. 92.



All that I experience is psychic. [...] my sense-impressions — for all that they force upon me a world of impenetrable objects occupying space — are psychic images, and these alone constitute my immediate experience [...]. My own psyche even transforms and falsifies reality [...]. We are in truth so wrapped about by psychic images that we cannot penetrate at all to the essence of things external to ourselves.<sup>1</sup>

"External", ici, renvoie aux deux univers, matériel et spirituel. Alors que Berkeley trouvait préférable de faire l'économie de la réalité de la matière, en ne reconnaissant de réalité qu'aux seuls esprits, Jung cherche à tout prix à éviter cette issue, entre autres parce qu'il ne lui trouve pas de fondement suffisant. "Although there is no form of existence that is not mediated to us psychically and only psychically, it would hardly do to say that everything is merely psychic"<sup>2</sup>. Alors que Berkeley éliminait le clivage traditionnel en Occident depuis l'époque de Platon, entre matière et esprit, en considérant la matière comme une hypothèse inutile, Jung cherche à introduire une autre façon de voir le problème, dans laquelle matière et esprit ne sont plus les deux pôles de la réalité entre lesquels il faut choisir, mais différentes sources d'influence, toutes les deux aussi réelles, qui agissent sur la psyché: "Between the unknown essences of spirit and matter stands the reality of psyche — psychic reality, the only reality we can experience directly"<sup>3</sup>.

La seule réalité dont nous ayons directement l'expérience, c'est la psyché. Pour demeurer fidèle aux limites découvertes par Kant, Jung maintient que seules les connaissances issues de l'expérience méritent le nom de connaissance. Quitter ce domaine pour avancer des affirmations que l'on prétend vraies sur la nature de la réalité, c'est quitter le domaine de la connaissance empirique, et s'aventurer au plan des affirmations métaphysiques, hors de toute vérification possible. "this is a

---

<sup>1</sup> C.W. 8, § 680, p. 353.

<sup>2</sup> C.W. 8, § 420, p. 215.

<sup>3</sup> C.W. 8, § 748, p. 384.

psychic world, which allows us to make only indirect and hypothetical inferences about the real nature of matter"<sup>1</sup>. De même que Kant se voyait forcé de postuler l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme pour rendre compte de l'expérience de la loi morale en chacun, tout en reconnaissant ne pouvoir avoir aucune connaissance adéquate sur la nature de Dieu, de même Jung prétend faire oeuvre d'empiriste lorsqu'il s'attache à comprendre la structure de cette psyché dont il maintient qu'on ne peut la nier sans nier aussi l'expérience qu'on en fait, tout en reconnaissant cependant que sa vraie nature est un mystère insurmontable.

Il serait peut-être intéressant de souligner que les positions épistémologiques de Jung se rapprochent souvent de celles de la phénoménologie<sup>2</sup>. Si Jung ne fait pas référence à Husserl, dans ses écrits, il revendique cependant souvent le statut de phénoménologue. Empirisme et phénoménologie sont, à ses yeux, synonymes. Très tôt, il trouva essentiel d'adopter "le point de vue empirique, c'est-à-dire phénoménologique"<sup>3</sup>. L'empirisme dont il est question se rapproche de la notion kantienne qui tient à rattacher la connaissance à l'expérience. Comme empiriste, Jung se pique de coller aux faits, de ne défendre aucune théorie a priori, mais bien de bâtir des hypothèses qui cherchent à organiser le divers épars de l'expérience: "empirical concepts are concerned for the most part with the chaos of chance events, because it is their function to produce a provisional order amid the disorder of the phenomenal world"<sup>4</sup>.

Dans un premier temps, le terme "phénoménologie" renvoie donc d'abord à la distinction kantienne entre noumène et phénomène. "Psychology cannot estab-

---

<sup>1</sup> C.W. 8, § 747, p. 384.

<sup>2</sup> Voir Brooke, Jung and Phenomenology.

<sup>3</sup> Les racines de la conscience, p. 467.

<sup>4</sup> C.W. 18, § 1731, p. 770.

lish any metaphysical "truths", nor does it try to. It is concerned solely with the phenomenology of the psyche"<sup>1</sup>. Mais très tôt, Jung se mit à envisager la tâche de la psychologie comme la description des contenus de conscience: "I am fully aware that I am entrapped in the psyche and that I cannot do anything except describe the experiences that there befall me"<sup>2</sup>. On peut de même rapprocher de l'époché husserlienne la décision jungienne de ne pas poser la question de la vérité à propos des faits psychologiques qu'il étudie. Puisqu'il n'y a plus possibilité de trouver un point d'Archimède extérieur à la conscience et à la matière, il n'y a plus moyen de vérifier si les affirmations de la conscience à propos de la matière sont vraies, c'est-à-dire s'il y a conformité entre les deux. La vérité comme correspondance entre le jugement et la réalité qu'il veut connaître n'est plus possible. C'est en ce sens que, lorsque l'on s'interroge sur la vérité des idées de Dieu, de l'immortalité de l'âme, "[l]a vérité est ici un mauvais critère"<sup>3</sup>.

Ces questions concernant la nature de la matière et de l'esprit, de même que la nature des rapports entre les deux, ont constitué une préoccupation constante de Jung tout au long de sa vie. J'aurai à revenir sur ce point dans le prochain chapitre, pour rendre compte à la fois de l'évolution de la question chez Jung, et des implications de ses positions finales sur ce thème.

En bref, si les images intérieures dont j'ai conscience sont ma seule expérience directe de la réalité, et si elles pointent tantôt vers la matière et tantôt vers l'esprit comme sources de ces images, rien ne justifie, aux yeux de Jung, la décision d'accorder le statut de réalité à l'une seule de ces sources et à le nier à l'autre. Les sciences empiriques doivent chercher, selon les méthodes appropriées, à com-

---

<sup>1</sup> C.W. 18, § 742, p. 309.

<sup>2</sup> C.W. 16, § 254, p. 124.

<sup>3</sup> C.G. Jung parle, p. 349.

prendre cet univers matériel qu'elles ne peuvent s'empêcher de croire réel: "Qu'il y ait un objet non psychique transcendant, la science en est implicitement convaincue"<sup>1</sup>. Mais cet objet est à jamais hors d'atteinte. De même, les sciences psychologiques ne peuvent, elles aussi, que postuler la réalité de l'univers spirituel vers lequel convergent tant de nos images:

la "réalité de l'âme" est mon hypothèse de travail; et mon activité principale consiste à rassembler des faits, à les décrire et à les expliquer. [...] je me suis contenté de formuler des concepts auxiliaires qui me servent d'outils, comme on le fait habituellement dans toutes les sciences<sup>2</sup>.

Comme toutes les sciences, la psychologie ne peut prétendre à la vérité. "In the nineteenth century science was labouring under the illusion that science could establish a truth. No science can establish a truth"<sup>3</sup>. Jung reprochait à certains de ses critiques de n'avoir pas su tirer cette leçon de Popper<sup>4</sup>: les sciences ne peuvent que formuler des hypothèses temporaires, qui ne seront jamais prouvées. La connaissance scientifique est par principe temporaire, et ne peut prétendre rejoindre le réel en lui-même:

it is uncommonly difficult for our consciousness to construct intellectual models which would give a graphic description of the reality we have perceived. Our hypotheses are uncertain and groping, and nothing offers us the assurance that they may ultimately prove correct.<sup>5</sup>

Il faut insister sur cette notion de réalité psychique, parce qu'elle prétend transformer le problème de la connaissance. Si, contrairement à Berkeley, Jung

---

<sup>1</sup> Ma vie, p. 399.

<sup>2</sup> Psychologie et orientalisme, p. 256.

<sup>3</sup> C.W. 18, § 694, p. 289.

<sup>4</sup> Brome, "H.G. Wells and C.G. Jung", p. 60-61.

<sup>5</sup> C.W. 14, § 787, p. 551.

refuse de rejeter comme inutile l'hypothèse de l'existence de la matière, puisque notre expérience nous force presque à la postuler, par contre, comme Berkeley, il semble condamné à rester enfermé dans un univers où il n'y a pas d'au-delà de la sphère psychique. C'est là un problème dont il était tout à fait conscient, et qu'il exprimait en disant qu'il cherchait désespérément un non-moi, un quelque chose qui lui fournisse une issue hors de l'isolement à l'intérieur de l'ego kantien.

Cette porte de sortie, Jung la découvre lorsqu'il en arrive à l'hypothèse d'une psyché composée d'une partie consciente et d'une partie inconsciente, celle-ci devant être considérée comme la matrice d'où est issue la conscience. L'inconscient n'est "qu'une simple et commode hypothèse de travail"<sup>1</sup> dont "nous ne savons au fond rien, sinon qu'il existe et que, par son existence même, il influe, dans un sens restrictif, sur le conscient et sa liberté"<sup>2</sup>. Il demeure une inconnue, quelque chose dont on ne connaît ni la nature, ni l'extension, mais qu'il faut postuler pour rendre compte de l'expérience, des faits:

Il faut [...] admettre qu'il existe, dans la psyché, des choses dont nous ignorons tout ou presque, et qui possèdent au moins le même degré de réalité que les choses du monde physique, que nous ne comprenons pas non plus en dernière analyse, mais qui affectent néanmoins nos corps de la façon la plus conséquente<sup>3</sup>.

Il est clair que la stratégie impliquée par l'idée de réalité psychique est d'amener le lecteur à réévaluer la solidité de son préjugé en faveur de la matière. S'il est vrai que nous ne pouvons connaître le monde extérieur que par le biais de nos représentations, ce que nous connaissons d'abord ce sont ces représentations, et non la réalité elle-même. L'existence de la matière s'impose à nous; on ne peut que difficilement la nier. Mais, cela, c'est d'abord parce que nous croyons en elle comme

---

<sup>1</sup> Psychologie et religion, p. 81.

<sup>2</sup> Psychologie et religion, p. 167.

<sup>3</sup> Psychologie et alchimie, § 120, p. 123.

source, et comme cause de ces représentations. S'il en est ainsi, ajoute Jung, pour la matière, il devrait en être de même pour la source spirituelle des autres images qui viennent à nous, et qui ne semblent pas provenir de l'univers physique. Il faut reconnaître que "nous avons assez de motifs pour supposer existant [...] l'objet absolu mais incompris qui nous conditionne et nous influence, également dans les cas où nulle constatation concrète ne peut être faite — en particulier dans celui des manifestations psychiques"<sup>1</sup>.

Nous ne demeurons enfermés dans l'isolement à l'intérieur de l'ego que dans la mesure où l'ego est la totalité de la psyché. Mais si la conscience est elle-même portée par une autre couche de la psyché, aussi autonome par rapport à la conscience que semble l'être l'univers matériel, aussi indépendante de mes désirs et de ma volonté que semble l'être l'univers physique, alors la situation se retourne, et le "Connais-toi toi-même" devient une ouverture non sur le solipsisme, mais sur un univers objectif, une altérité, un vis-à-vis que je ne peux connaître, mais que je ne peux nier.

Tous les efforts de Jung ont visé ce but: démontrer que l'inconscient est la psyché objective, qui comme toute réalité, nous touche par le biais de nos représentations. A ceux qui lui reprocheraient cette croyance que la reconnaissance du caractère objectif, autonome, de la psyché, ne saurait le sortir de l'idéalisme, ou même du solipsisme, Jung répondrait que, depuis Kant, c'est ainsi que fonctionne la science, et que rien ne saurait empêcher le psychologue de réclamer pour ses hypothèses de travail la même valeur heuristique qu'on accorde habituellement aux hypothèses des sciences de la nature:

[J]e souhaiterais que l'on accorde à des expressions de notre entendement autres que les expressions mathématiques [...] le pouvoir de désigner, au-delà d'elles-mêmes, des réalités non perceptibles [...].

---

<sup>1</sup> Ma vie, p. 400.

De même qu'il est des équations mathématiques dont nous ignorons à quelle réalité physique elles correspondent, de même il est des réalités mythiques dont nous ne savons pas, de prime abord, à quelles réalités psychiques elles se réfèrent<sup>1</sup>.

Certes, postuler l'existence d'une source matérielle de nos représentations, ou postuler l'existence d'une source spirituelle de nos représentations, cela n'élimine pas les limites kantienne de la connaissance. Matière et esprit demeurent des inconnues, et nous ne pouvons avoir qu'une connaissance hypothétique, indirecte, de leur nature.

That the world inside and outside ourselves rests on a transcendental background is as certain as our own existence, but it is equally certain that the direct perception of the archetypal world inside us is just as doubtfully correct as that of the physical world outside us.<sup>2</sup>

Remarquons, en passant, que pour Jung, transcendantal et transcendant sont synonymes, et signifient ce qui est au-delà du domaine du connaissable.

Résumons ce chapitre. Jusqu'ici, j'ai indiqué que Jung avait repris à Kant l'idée de limites de la connaissance, en la transformant jusqu'à ce qu'elle signifie que toute connaissance est psychique. En conséquence, nous sommes apparemment enfermés dans un univers totalement subjectif. Par ailleurs, Jung a toujours considéré l'expérience individuelle comme source fiable de la connaissance. Dans la mesure où l'expérience devient le pivot de la connaissance, comment sortir du solipsisme? Jung répond en mettant de l'avant sa théorie de la réalité psychique. La seule expérience immédiate est celle de la psyché. Pour rendre compte de la totalité de l'expérience humaine, il faut reconnaître qu'elle pointe vers deux sources d'expérience: une source physique, qui ne fait pas problème pour la plupart des Occidentaux, et une source spirituelle, que nous avons majoritairement pris l'habitude, depuis des millénaires, de considérer comme valeur négligeable. Mais à partir du moment où une personne abandonne son préjugé culturel en faveur de

---

<sup>1</sup> Ma vie, p. 354.

<sup>2</sup> C.W. 14, § 787, p. 551.

la matière, et recentre sa notion de réalité sur la psyché, sa vision du monde subit une révolution d'envergure. Pas moins que l'univers physique, l'univers spirituel devient une source objective de réalité:

For those who are vouchsafed such a discovery, the psyche appears as something objective, a psychic non-ego. This experience is very like the discovery of a new world. The supposed vacuum of a merely subjective psychic space becomes filled with objective figures, having wills of their own, and is seen to be a cosmos that conforms to law.<sup>1</sup>

Il ne s'agit plus ici d'un idéalisme à la Berkeley, dans lequel les objets physiques n'existent que dans la mesure où ils sont rattachés à des esprits. Il n'est plus question non plus de solipsisme, dans la mesure où l'expérience force l'individu à postuler une réalité indépendante par rapport à lui, même si cette réalité est une inconnue. Contrairement à Berkeley qui, devant cette même expérience de l'altérité, postulait la nature spirituelle de celle-ci, Jung maintient que matière et esprit sont des concepts-limites que nous ne comprenons pas vraiment. Dans ses écrits tardifs, il ira jusqu'à examiner l'hypothèse de l'unité de la matière et de l'esprit: "It is due to our most lamentable mind that we cannot think of body and mind as one and the same thing; probably they are one thing, but we are unable to think it"<sup>2</sup>.

Une remarque. Plusieurs ont reproché à Jung son insistance sur la réalité psychique. Nagy considère que cela n'a eu que des suites désastreuses, puisque le milieu scientifique, porté par le paradigme matérialiste de l'époque, s'est senti autorisé à balayer les écrits de Jung du revers de la main. Elle reproche cependant plus fondamentalement à Jung la valeur accordée à l'expérience, puisqu'à partir de là, tout semble permis:

---

<sup>1</sup> C.W. 18, § 1720, p. 763.

<sup>2</sup> C.W. 18, § 69, p. 33.



for in a subjectivist framework, all real experience is valid. Some Jungians would say it's better not to try to discriminate — better to err on the side of acceptance of all views. In any case, they add, we cannot know what is real truth; we can know only what we individually experience.<sup>1</sup>

Il faut remarquer que l'expérience dont parle Jung n'est pas seulement ni d'abord l'expérience toute personnelle et subjective qui arrive à chacun d'entre nous, mais l'expérience qui se répète chez les humains. Jung est à la recherche de ce qui, dans l'expérience de chacun, est universalisable, et non de l'expérience isolée. La psychologie comme science doit se pencher non sur les cas individuels, mais sur des faits. Tout ce qui arrive à la conscience est un phénomène, et la psychologie cherche des constantes parmi ces phénomènes. Ce n'est que dans la mesure où l'expérience individuelle participe de l'expérience humaine étendue qu'elle devient un fait psychologique: "Ce que je dépeins n'est au fond rien d'autre qu'une description d'événements psychiques qui présentent une certaine fréquence statistique"<sup>2</sup>. Qu'il suffise de rappeler qu'à l'issue de son immersion dans l'inconscient, Jung s'est efforcé de rattacher son expérience individuelle, toute subjective, à l'expérience collective, répétable chez les autres humains. Ce n'est qu'après avoir trouvé, d'abord dans l'alchimie chinoise, puis plus particulièrement dans la tradition alchimique occidentale, des liens de parenté, que Jung eut l'impression de quitter les sables mouvants de la subjectivité, et d'asseoir sa psychologie dans l'universel:

Ce n'est qu'avec Mysterium conjunctionis que ma psychologie a été définitivement placée dans la réalité et qu'elle a été reprise dans son ensemble en sous-oeuvre, grâce à des matériaux historiques. Ainsi ma tâche était accomplie, mon oeuvre faite et désormais elle peut tenir debout<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Nagy, Philosophical Issues in the Philosophy of C.G. Jung, p. 32.

<sup>2</sup> Les racines de la conscience, p. 543.

<sup>3</sup> Ma vie, p. 258.

## Chapitre 2

### LE PROBLEME DE LA PERSONNALITE

Dans le premier chapitre, j'ai fait ressortir quelques caractéristiques de l'épistémologie jungienne. J'ai montré que, fidèlement à sa lecture de Kant, Jung en est venu à rejeter la possibilité d'une connaissance objective de la réalité, si on entend par là la formulation de propositions vraies sur l'univers extérieur au sujet connaissant. L'insistance de Jung à faire ressortir l'intrusion inéluctable du sujet dans toute entreprise de connaissance et la primauté qu'il accorde à l'expérience comme source de validité de la connaissance pourraient justifier la réputation qu'il a eue de défendre une épistémologie subjective.

J'ai cependant laissé entendre, dans la dernière section de ce chapitre, que Jung ne tenait pas tant à défendre une épistémologie subjective qu'à remettre en question le clivage ontologique et épistémologique hérité de Descartes entre matière et esprit, sujet et objet. Tout le long de sa vie, Jung s'est débattu avec cette épistémologie d'origine cartésienne dont il cherchait à s'extirper. La notion de réalité psychique qu'il a défendue avec énergie lui semblait précisément incarner une voie de sortie acceptable hors du dualisme cartésien, qui respectait tout à la fois les découvertes issues de son travail clinique et les exigences d'une épistémologie kantienne. Je compte faire ressortir davantage cet espoir de Jung dans ce deuxième chapitre, en mettant l'accent sur ce que je considère être la visée de cette lutte. Comme "Jung's intuitive understanding of psychological life far surpassed most of his theoretical formulations"<sup>1</sup>, je vais chercher, au-delà des formulations, à mieux cerner les intuitions centrales qui ont guidé sa recherche. Mon but, ici, sera d'articuler la vision du monde qui, au-delà des formulations parfois malheureuses et

---

<sup>1</sup> Brooke, *Jung and Phenomenology*, p. 77.

souvent paradoxales de Jung, récupère l'intuition directrice de l'oeuvre, ce qui ne sera définitivement réalisé que dans la troisième partie de cette recherche, lorsqu'il sera question de la dimension éthique de la vie, et du processus d'individuation.

Plus concrètement, ce chapitre clarifiera quelques notions centrales de l'entreprise jungienne. Je me pencherai sur la conception que Jung se faisait de la psyché, de la conscience et de l'inconscient. La tâche de ce chapitre est d'exposer les éléments de la conception de la psyché nécessaires à la compréhension de la dimension éthique dans l'oeuvre de Jung, en montrant que l'interrogation sur la nature de la personnalité constitue le fil d'Ariane dans l'oeuvre de Jung.

### 1. Le problème de la psyché

On a souvent reproché à Jung ses ambiguïtés, ses paradoxes, et même sa confusion. Diverses raisons peuvent expliquer cela. Une part de la responsabilité en revient, de fait, à Jung, qui n'a jamais caché à quel point, à ses propres yeux, ses écrits étaient approximatifs et temporaires. A plusieurs reprises, Jung reconnaît qu'il a cherché à noter les idées au fur et à mesure qu'elles se présentaient à lui, et que leur foisonnement était tel qu'elles ne lui laissaient guère le loisir de s'arrêter pour les organiser en un ensemble cohérent<sup>1</sup>. A ses yeux, ce travail de systématisation des concepts relève davantage de la philosophie que de l'entreprise de défrichage qui lui semblait devoir caractériser la psychologie du XXe siècle. Le pionnier qu'il se sentait être cherchait à rattacher tantôt au système freudien tantôt à la physique et tantôt à la biologie les intuitions qui l'interpellaient, sans apparemment manifester la moindre réticence à abandonner ces tentatives l'une

---

<sup>1</sup> "I can formulate my thoughts only as they break out of me. It is like a geyser. Those who come after me will have to put them in order". Cité dans Jaffé, The Myth of Meaning in the Work of C.G. Jung, p. 8.

après l'autre, dès qu'une avenue plus prometteuse s'offrait à lui. Tout au long de sa vie, Jung a manifesté une méfiance constante envers la sédimentation des concepts dans un système clos, opposant à la recherche de théories générales la nécessité de maintenir une souplesse conceptuelle qui se moule sans cesse à la mouvance des faits que les concepts sont censés éclairer:

Even more painful to me, however, is the fact that the empiricist must also forswear an intellectual clarification of his concepts such as is absolutely imperative for the philosopher. His thinking has to mould itself to the facts, and the facts have as a rule a distressingly irrational character which proves refractory to any kind of philosophical systematization. Thus it comes about that empirical concepts are concerned for the most part with the chaos of chance events, because it is their function to produce a provisional order amid the disorder of the phenomenal world.<sup>1</sup>

Ce chaos apparent l'amène à préférer l'expression à double sens, et à récuser la nécessité scientifique d'un vocabulaire univoque en faveur de la formulation polysémique qui caractérise si souvent ses écrits.

Ces difficultés rendent parfois difficile la clarification des concepts-clés de Jung. Sa conception de la psyché est particulièrement ambiguë. Non seulement ce terme reçoit-il des sens parfois fort différents, il se rattache aussi à divers contextes ontologiques et épistémologiques que Jung n'a jamais pris le temps de critiquer: "as was his style, he allowed several epistemologies and ontologies to run in parallel".<sup>2</sup>

Ainsi, la notion de réalité psychique voulait éliminer le dualisme matière / esprit en reconnaissant l'esprit et la matière comme les lieux d'origine des contenus psychiques. En insistant sur l'impossibilité pour la connaissance de quitter la sphère psychique, Jung espérait éliminer le fossé épistémologique du sujet et de

---

<sup>1</sup> C.W. 18, § 1731, p. 770.

<sup>2</sup> Brooke, *Jung and Phenomenology*, p. 77.

l'objet de la connaissance. Malheureusement, ce rêve a échoué à plusieurs reprises.

Il est très difficile, lorsque l'on parle de la structure de la psyché, d'éviter des métaphores qui ont l'effet désastreux de spatialiser les composantes de la psyché, de les figer dans des lieux physiques, spatialisation qui ne représente pas fidèlement la pensée jungienne. Mais c'est un piège dans lequel Jung est lui-même tombé à maintes reprises. Si la notion de réalité psychique veut surmonter le dualisme matière/esprit, une interprétation fréquente — mais incomplète — semble cependant souvent le remplacer par un autre guère plus satisfaisant: celui du dedans et du dehors, de la psyché "intérieure", et du monde "extérieur". Je vais présenter, dans cette section, une interprétation des textes de Jung qui permette de surmonter ce problème.

Lorsqu'il cherche à définir la psyché, la préoccupation centrale de Jung est de maintenir que la psyché est à la base une inconnue, peut-être l'inconnue par excellence. Dans une de ses lettres, il affirme: "I have not the faintest idea what "psyche" is in itself"<sup>1</sup>. La raison première de ceci, c'est que toute expérience est psychique, et qu'il n'y a pas moyen de sortir de la psyché pour l'observer, et pour faire quelque affirmation valable sur sa vraie nature. J'ai montré plus haut que c'était là l'héritage de sa lecture de Kant. Par contre, si elle est une inconnue, la psyché n'en n'est pas moins la condition sine qua non de l'existence du monde: "[W]ithout the psyche there would be no world at all, and still less a human world"<sup>2</sup>. L'effet premier de cette thèse est de transformer la conception habituelle de ce qui est réel. Car si toute expérience est psychique, alors tout ce dont je fais l'expérience est réel. Dans sa stratégie d'élimination du dualisme sujet/objet, Jung

---

<sup>1</sup> Letters, Vol. 1, 2 January 1929, p. 57.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 561, p. 291.

considère évidemment la conception courante qui réserve le statut de réel au seul univers matériel comme une vision indûment restrictive, étroite et arbitraire. Est réel tout ce qui m'affecte. Même les objets physiques n'existent pour moi que dans la mesure où la conscience les perçoit comme des images: "[W]hat appears to us as immediate reality consists of carefully processed images, and [...] furthermore, we live immediately only in a world of images"<sup>1</sup>. Jung en conclut que l'univers est d'abord un univers psychique: "Far, therefore, from being a material world, this is a psychic world, which allows us to make only indirect and hypothetical inferences about the real nature of matter"<sup>2</sup>. L'hypothèse de la réalité psychique veut permettre à Jung d'échapper aux accusations d'idéalisme. C'est sur la base de cette hypothèse que Jung est allé jusqu'à se définir comme un réaliste, puisque sa psychologie est basée "sur l'hypothèse que les contenus de la psyché sont des réalités"<sup>3</sup>. Etrange réalisme, certes, qui a très peu de choses en commun avec les conceptions courantes de réalité et de réalisme. Pour Jung, "[r]eality is simply what works in a human soul"<sup>4</sup>. S'il croyait pouvoir éviter l'idéalisme de Berkeley, c'est d'abord parce que contrairement à celui-ci, il se refusait à nier la matière. Sa position se veut seulement critique: "Par mon effort qui vise à dépeindre la nature délimitée de la psyché, je ne veux précisément pas suggérer qu'il n'existe que la psyché. Mais là et dans la mesure où il s'agit de perception et de connaissance, nous ne sommes simplement pas en état de voir par-delà la psyché"<sup>5</sup>. Ceci ne nie pas la matière, mais la met sur le même plan épistémologique que l'esprit: "[M]atter is [...] as

---

<sup>1</sup> C. W. 8, § 746, p. 384.

<sup>2</sup> C. W. 8, § 747, p. 384.

<sup>3</sup> Psychologie et alchimie, § 411, p. 388.

<sup>4</sup> C. W. 6, § 60, p. 41.

<sup>5</sup> Ma vie, p. 399.

inscrutable as mind. As to the ultimate things we can know nothing"<sup>1</sup>. Matière et esprit sont des inconnues qui ne deviennent accessibles à la connaissance que par le biais de la psyché. Malheureusement, les formulations de Jung ont rapidement repris une tangente dualiste. Il laisse souvent entendre qu'il y a d'un côté la psyché, située de quelque manière "à l'intérieur" de l'individu, et de l'autre, le corps de l'individu, et le monde "extérieur". Ainsi, lorsqu'il parle des sciences naturelles, Jung rappelle que "[t]hese disciplines are really tools which help the human intellect to cast a glance behind the deceptive veil of images into a non-psychic world"<sup>2</sup>. Il y a donc d'un côté le sujet de la connaissance emprisonné à l'intérieur d'un monde psychique, et de l'autre, un univers matériel, non psychique, que les sciences parviennent péniblement à entrevoir lorsqu'elles réussissent à traverser le voile déformant des images. Si la notion de réalité psychique veut éliminer le dualisme ontologique, Jung semble maintenir ce dualisme au plan épistémologique. C'est d'ailleurs, à ses yeux, l'avantage majeur des sciences de la nature de disposer d'un accès à du non psychique alors que la psychologie, elle, n'est rien d'autre que l'effort de la psyché pour se comprendre elle-même. Les sciences naturelles travaillent sur la source non-psychique de notre expérience; la psychologie, sur le matériau psychique. Mais ceci ne présume en rien de la nature de la matière ni de celle de l'esprit, qui ne sont que des mots désignant le lieu d'origine des matériaux qui arrivent à la conscience.

Un des problèmes soulevés par ces formulations, c'est que lorsque Jung utilise son image de "décentrer" notre concept de réalité, il semble faire passer ce centre du monde physique, "extérieur", où la culture occidentale lui avait assigné une place, à un quelconque autre lieu, situé à "l'intérieur" du sujet de la connaissance. Plusieurs formulations de Jung vont dans ce sens, et justifient suffisamment cette

---

<sup>1</sup> C.W. 8, § 657, p. 342.

<sup>2</sup> C.W. 8, § 746, p. 384.

interprétation pour qu'on ne puisse la rejeter comme gratuite. Par exemple, lorsqu'il insiste sur l'impossibilité de dire quoi que ce soit de sûr concernant la nature des deux sources — matérielle et spirituelle — des images qui nous influencent, Jung utilise un vocabulaire qui réinstaure la dualité corps/esprit dans celle du dedans et du dehors:

That the world inside and outside ourselves rests on a transcendental background is as certain as our own existence, but it is equally certain that the direct perception of the archetypal world inside us is just as doubtfully correct as that of the physical world outside us.<sup>1</sup>

L'image qui sous-tend ces phrases, est celle d'un univers divisé entre une conscience spirituelle et un monde matériel. Faire passer le poids de la réalité du côté de la psyché revient souvent au plan du langage utilisé par Jung à faire basculer la réalité du côté du spirituel. Et on voit très peu comment l'insistance de Jung à maintenir l'impossibilité de connaître la vraie nature de l'un ou de l'autre le sauverait du psychologisme puisqu'il postule que la seule réalité immédiate est une inconnue de nature "psychique". Le fait que l'on ne puisse connaître ni le monde intérieur ni le monde extérieur laisse entier le problème du dualisme.

Ce problème me semble prendre naissance dans la confusion constante entre certains termes. Lorsqu'on lit Jung, on a souvent l'impression qu'il établit une identité qu'exprimerait bien l'équation suivante: intérieur = spirituel = psychique, équation qui condamne l'entreprise de Jung à devoir plaider coupable aux accusations récurrentes d'idéalisme, de subjectivisme et de psychologisme. Mais cette équation ne va pas de soi et mérite qu'on l'examine plus sérieusement.

---

<sup>1</sup> C.W. 14, § 787, p. 551.



## 2. La psyché consciente

Plusieurs commentateurs ont reproché à Jung son identification fréquente de l'ego et de la conscience. L'ego est le centre de la conscience, le complexe organisateur, centralisateur des expériences qui, chez un individu, atteignent le plan conscient: "in the healthy person the ego is the subject of his experience, in the schizophrenic the ego is only one of the experiencing subjects"<sup>1</sup>. Mais, si la plupart du temps Jung utilise le terme "ego" pour parler de la conscience individuelle, il n'en demeure pas moins vrai qu'il reconnaît, chez la plupart des individus, la présence d'autres complexes qui influent sur la conscience. "They form higher psychic units analogous with the ego-complex"<sup>2</sup>. De tels complexes ont, chez plusieurs post-jungiens, fait éclater l'identification entre l'ego et la conscience individuelle: "The notion of a complex rests on a refutation of monolithic ideas of "personality". We have many selves, deriving from the combination of innate predisposition with experience"<sup>3</sup>.

Malgré l'apparente identification des termes, Jung n'était pourtant pas toujours très au clair à ce sujet. Cela vient de ce que ces formulations représentent les diverses tentatives plus ou moins heureuses de Jung d'en arriver à une saisie adéquate de ce qui constitue l'identité individuelle, problème qu'il situe au centre de ses préoccupations: "My life has been permeated and held together by one idea and one goal: namely, to penetrate into the secret of personality. Everything can be explained from this central point, and all my works relate to this one theme"<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> C.W. 3, § 498, p. 227.

<sup>2</sup> C.W. 2, § 664, p. 290.

<sup>3</sup> Samuels, Jung and the Post-Jungians, p. 49.

<sup>4</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 206.

C'est là le noyau à partir duquel irradie son intérêt pour la psychiatrie, ses recherches sur la synchronicité, sa préoccupation pour tout ce qui pouvait justifier sa croyance dans la possibilité d'une vision du monde unifiée. Lorsque Jung a choisi de se spécialiser en psychiatrie, il l'a fait sur la base d'une lecture qui présentait cette discipline comme l'étude de la personnalité capable d'intégrer recherche empirique et confession subjective. Si Jung a été fasciné par la lecture de Freud, c'est qu'il lui semblait le premier à avoir intégré la psychologie dans l'étude des maladies mentales. De même, l'intérêt de Jung pour ses patients ne vient pas d'un zèle thérapeutique ou humanitaire. Il a lui-même reconnu, à la fin de sa vie, ne s'intéresser à un patient, ou à tout individu, que dans la mesure où ce contact lui fournissait une nouvelle perspective sur la psyché, sur le perpétuel mystère que représentait à ses yeux la question de la personnalité.

Très tôt, le problème de l'identité personnelle interpella Jung. Il suffit de rappeler combien lourde lui parut, enfant, son expérience d'une double personnalité interne, et le problème d'avoir à décider qui il était vraiment. Le no 2, ce personnage ancien, sage, millénaire, ou le no 1, plus banal, plus indécis? Il oscilla longtemps de l'un à l'autre. Son entrée dans le "monastère du monde" mit, pendant quelques années, l'accent sur le no 1, mais la confrontation avec l'inconscient redonna plus de force au problème: où commence le no 2? où finit le no 1?

Vers sept ou huit ans, Jung était fasciné par une étrange expérience qu'il vivait, assis sur une grosse pierre, expérience qui interrogeait, elle aussi, les bases de son identité. Assis sur sa roche, il s'amusait à se demander qui, de la roche ou de lui, était le vrai sujet: "Am I the one who is sitting on the stone, or am I the stone on which he is sitting?"<sup>1</sup> A travers la fascination qu'il éprouvait pour ce jeu, Jung découvrait l'étrange certitude "that this stone stood in some secret relation-

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 20.

ship to me"<sup>1</sup>. Trente ans plus tard, de retour sur sa pierre, Jung fut surpris de revivre la même expérience, avec la même intensité. "The pull of that other world was so strong that I had to tear myself violently from the spot in order not to lose hold on my future"<sup>2</sup>.

De façon intermittente, sa vie durant, Jung ressentit la force de l'attrait de cet autre univers, à portée de main. En 1944, un infarctus amena son hospitalisation, durant laquelle il fut assailli par de nombreuses visions. S'il était habitué aux visions hypnagogiques, qui ne véhiculaient aucun élément de mystère à ses yeux, ces visions eurent un tout autre effet. L'intensité et la beauté de ses états intérieurs étaient telles que par comparaison, le monde extérieur perdit, pendant plusieurs semaines, toute réalité. Ce n'est que plus tard qu'il récupéra, au moins partiellement, ce qu'il nomma ensuite sa croyance dans le monde. La réalité physique prit alors une dimension autre: "Although my belief in the world returned to me, I have never since entirely freed myself of the impression that this life is a segment of existence which is enacted in a three-dimensional boxlike universe especially set up for it"<sup>3</sup>. Ce qui était remis en question, par ces visions, c'était la certitude quotidienne, occidentale, que la vraie réalité est constituée par l'univers matériel que nous percevons, et qui nous semble absolument indubitable. Mais cette certitude culturelle ne réussit jamais à gagner l'adhésion totale de Jung. Ses expériences d'enfance, son introversion, l'attention portée à ses rêves, l'ensemble de sa carrière de psychologue, tout contribuait à pousser plus loin le scepticisme quant à la

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 20.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 20.

<sup>3</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 295.

vérité de cette croyance. C'était là "the thorny problem of the relationship between eternal man, the self and earthly man in time and space"<sup>1</sup>.

Peu de temps après son infarctus, Jung fit deux rêves illustrant sa perplexité devant cette question. Dans le premier, une soucoupe volante fixait sur lui une sorte de lanterne magique. Encore enlisé dans son rêve, Jung se demanda s'il n'était pas, lui, C.G. Jung, une projection issue de cette lanterne magique. D'où le problème: "Who manipulates the apparatus?"<sup>2</sup>. Dans le second rêve, Jung rencontre un yogi, en pleine méditation, qui, à sa grande surprise, avait son visage. La pensée qui accompagnait le rêve, à son réveil, était la suivante: "so he is the one who is meditating me. He has a dream, and I am it"<sup>3</sup>.

Jung interpréta ces rêves comme une manifestation du point de vue de l'inconscient sur la réalité empirique. De notre point de vue, "our basis is ego-consciousness, our world the field of light centered upon the focal point of the ego"<sup>4</sup>. Même si l'expérience peut nous apprendre à reconnaître une certaine autonomie aux manifestations de l'inconscient, cela ne change habituellement pas notre perspective. Nous continuons à les considérer comme des phénomènes qui remettent très peu en question notre confiance dans la réalité et la solidité de notre univers.

Mais, argumente Jung, cette confiance n'est que cela, et non la preuve de la validité de notre point de vue. Les rêves impliquent un renversement de perspective, et présentent le point de vue de l'inconscient sur notre univers. L'inconscient se déclare "the generator of the empirical personality"<sup>5</sup>: "in the opinion of the

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 322-323.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 323.

<sup>3</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 323.

<sup>4</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 324.

<sup>5</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 324.

"other side", our unconscious existence is the real one and our conscious world a kind of illusion, an apparent reality constructed for a specific purpose, like a dream which seems a reality as long as we are in it"<sup>1</sup>. Jung ne manque pas d'observer que cette description des choses ressemble beaucoup à la conception orientale de Maya, qui fait reluire le voile de l'illusion aux yeux des humains.

Evidemment, ces rêves ne prouvent rien, sinon que de telles affirmations existent, et qu'elles constituent des faits psychologiques. La psychologie ne saurait trancher dans le débat, en faveur d'une hypothèse plutôt qu'une autre. Elle doit au contraire reconnaître que plusieurs visions de la réalité sont possibles et coexistent chez les humains. Décider de la vérité de l'une et de la fausseté de l'autre n'est pas du domaine de la connaissance scientifique, ni même du ressort de la raison humaine.

Quelles conclusions Jung tire-t-il de cela? La première, c'est que la conscience humaine demeure, pour l'instant, un mystère entier:

We must admit that when we say "I " we have no absolute criterion whether we have a full experience of "I" or not. It might be that our realization of the ego is still fragmentary and that in some future time people will know very much more about what the ego means to man than we do. As a matter of fact, we cannot see where that process might ultimately end.<sup>2</sup>

Parfois, Jung penche vers une relativisation du caractère autonome de la conscience. Assis sur sa roche, il en arrivait à croire que "I was but the sum of my emotions, and the Other in me was the timeless, imperishable stone"<sup>3</sup>. C'est la même image, au fond, que celle du rhizome. A plusieurs reprises, Jung décrit la vie comme une plante dont nous ne voyons que la fleur. L'essentiel est le rhizome

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 324.

<sup>2</sup> C.W. 18, § 10, p. 8.

<sup>3</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 42.

invisible, sous la terre. La conscience n'est que la partie visible, superficielle de la vie, qui ne saurait, malgré toutes ses prétentions naïves en ce sens, constituer la totalité de la psyché. L'essentiel, ce ne sont pas les contenus subjectifs, individuels, de la conscience, qui nous apprennent "next to nothing about the real, subterranean life of the psyche"<sup>1</sup>.

Entre la conscience individuelle et l'inconscient, les rapports ne peuvent pas être ceux qu'imaginait Freud, lorsqu'il supposait l'inconscient comme phénomène second issu de la répression par la conscience de contenus qui lui sont incompatibles. "En réalité c'est la psyché qui est la mère, qui est le sujet et la condition même du conscient. Elle dépasse de si loin les frontières du conscient que celui-ci peut à juste titre être comparé à une île dans l'océan"<sup>2</sup>. Peut-être à cause de la faiblesse même de son identité personnelle, dont témoignent ses dilemmes d'enfance, Jung a toujours conçu l'ego comme un fragile esquif, sans cesse à la merci des débordements de l'inconscient. Ses images soulignent cette fragilité: une île dans l'océan peut être submergée; l'étincelle de la conscience vacille faiblement sous la poussée des vents toujours susceptibles de se déchaîner. La conscience elle-même est complexe, une acquisition récente de l'humanité, encore très peu ferme: "l'unité de la conscience, de la prétendue personnalité, n'est pas une réalité mais un desideratum"<sup>3</sup>.

Dans ce contexte, une des tâches préliminaires à la compréhension de la conscience sera la délimitation de ses frontières, ou l'identification des couches de perméabilité entre la conscience et l'inconscient. Jusqu'à sa confrontation avec l'inconscient, Jung consacra de nombreuses années à l'exploration des rapports

---

<sup>1</sup> C.W. 5, p. xxvi.

<sup>2</sup> Psychologie et religion, p. 167.

<sup>3</sup> Les racines de la conscience, p. 124-125.

entre conscient et inconscient, en commençant par l'étude des complexes lors de ses expériences sur l'association. Il cherchait à relever, sous leurs manifestations apparemment conscientes, les traces de l'intrusion de l'inconscient. Dans ses Types psychologiques, il cherche à comprendre les raisons de son différend théorique avec Freud et Adler, et les trouve dans l'hypothèse d'une attitude de base qui, structure a priori de la perception consciente, force les individus à voir l'univers à partir d'un point de vue limité. Ses travaux insistent surtout sur l'influence omniprésente de facteurs, inconscients pour la plupart, qui déterminent presque totalement la conscience individuelle à être ce qu'elle est. L'ego est certes une partie de la personnalité. Mais "it is simply impossible to estimate how large or how small its share is; how free or how dependent it is on the qualities of this "extra-conscious" psyche"<sup>1</sup>.

Ce texte est extrêmement prudent: puisque nous ignorons au fond ce qu'est la conscience, et que nous ignorons aussi l'étendue de l'inconscient, nous ne pouvons raisonnablement pas affirmer dans quelle mesure l'un détermine l'autre. Mais Jung n'a pas toujours eu cette réserve: "it is theoretically a priori certain", dit-il ailleurs, "that all human ideas are determined, in a most wonderful way, by psychological laws"<sup>2</sup>. La plupart de ses textes soulignent davantage le déterminisme de la conscience que sa liberté:

Si j'en crois mon expérience, la conscience ne peut revendiquer qu'une position relativement intermédiaire et doit s'accommoder du fait qu'elle est en quelque sorte débordée et environnée de tous côtés par la psyché inconsciente. Des contenus inconscients relient la conscience — vers l'arrière — à des conditionnements physiologiques, d'une part, et à des données archétypiques, d'autre part. Mais la conscience s'étend aussi — vers l'avant — en anticipant grâce à des intuitions conditionnées en partie par des archétypes et en partie

---

<sup>1</sup> C.W. 9ii, § 11, p. 7.

<sup>2</sup> C.W. 11, § 662, p. 289.

par des perceptions subliminales liées à la relativité du temps et de l'espace dans l'inconscient<sup>1</sup>.

Contrairement à Freud qui mettait l'accent sur un déterminisme biologique, Jung insista très tôt sur cette double influence qui conditionne les individus. S'il reconnaît l'existence de causes au plan physique, il insiste sur la nécessité d'ajouter la dimension de la signification et des buts lorsqu'il s'agit de comprendre les humains. L'humanité est déterminée à la fois par des causes, et par des fins. Dans son refus de tenir compte de la signification, et en ne retenant que la causalité biologique, "[m]odern psychiatry behaves like someone who thinks he can decipher the meaning and purpose of a building by a minerological analysis of its stones"<sup>2</sup>. L'insistance de Jung sur le rôle de la téléologie dans toute approche de la psyché est l'indice de sa quête, sa vie durant, d'une vision du monde unifiée qui surmonte le dualisme cartésien, parce que celui-ci ne rend pas compte de l'expérience pour laquelle l'âme et la matière ne sont pas ennemis irréconciliables. Pour trouver une solution au problème de l'interaction du corps et de l'esprit, Jung

realized that a solution could be offered only by the development of a radically new world-view for it clearly could not be solved in the context of the traditional Cartesian/Newtonian paradigm. [...] only a unitary picture of the world, which offered complementary places for mind and body, and which allowed for the operation of both causes and purposes, would be satisfactory.<sup>3</sup>

Il a longtemps refusé le terme "téléologie" pour décrire son intuition que la signification était une dimension essentielle de la psyché. Sans elle, il faudrait nier la place prépondérante, dans l'expérience individuelle, du sentiment et de la valeur. Ce ne sera qu'avec sa découverte du soi comme archétype de la totalité qu'il identifiera le moteur de cette finalité. Son hypothèse ultérieure de la synchronicité,

---

<sup>1</sup> Psychologie et alchimie, §175, p.180.

<sup>2</sup> C.W. 3, § 324, p. 160.

<sup>3</sup> Clarke, In Search of Jung, Historical and Philosophical Enquiries, p. 171.



de même que l'idée d'une base psychoïde de la réalité, constituent ses tentatives pour élaborer des concepts susceptibles de jeter les bases théoriques d'une vision du monde unifiée. Et seule cette dimension de la signification autorise le psychologue à s'interroger sur la dimension éthique de la vie, et partant, sur la liberté.

A première vue, cependant, il n'y a pas grand place pour la liberté individuelle, s'il est vrai que la conscience s'enracine dans un inconscient qui la structure de toutes parts:

in its basic structure, the human psyche is as little personalistic as the body. It is far rather something inherited and universal. The logic of the intellect, the raison du coeur, the emotions, the instincts, the basic images and forms of imagination, have in a way more resemblance to Kant's table of a priori categories or to Plato's eida than to the scurrilities, circumstantialities, whims, and tricks of our personal minds.<sup>1</sup>

Les idées qui nous passent par la tête sont elles-mêmes déterminées par notre environnement. "If, therefore, even the most superficial and apparently most fleeting mental images are entirely due to the constellation of the environment, what must we not expect for the more important mental activities, for emotions, wishes, hopes and intentions?"<sup>2</sup> Au plan éthique, le problème est encore plus évident. Si plusieurs croient que l'individu peut choisir et donc agir librement, Jung, quant à lui, ne voit pas comment une décision morale peut se prétendre le résultat d'un choix:

There are still many educated people today who [...] believe in the freedom of the will. [...] They maintain, in all seriousness, that man is capable of choosing from among his various motives before the act of will occurs. Does he also choose from among the motives of the motives, and the grandfathers and great-grandfathers of the motives? And what does he do with those motives which do not enter his conscious mind?<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> C.W. 3, § 527, p. 243.

<sup>2</sup> C.W. 2, § 1005, p. 469.

<sup>3</sup> C.W. 2, § 868, p. 410-411.

Evaluer les vrais motifs de nos actes est une tâche qui incombe à Dieu seul<sup>1</sup>. Tant de facteurs influencent notre vie, alors même que nous en sommes inconscients, qu'il semblerait que nous nous illusionnions lorsque nous imaginons avoir une vie personnelle. L'esprit du temps, l'équation personnelle, l'environnement, tout semble réduire l'individu à n'être que le fruit de forces conscientes et inconscientes qui déterminent son comportement. Qui, de la pierre ou de l'enfant assis sur elle, est le vrai sujet? Souvent, Jung donne l'impression que la pierre mérite, plus que l'enfant, cet honneur.

Mais ceci n'est, au fond, qu'une préférence personnelle de Jung. La réponse à cette question est métaphysique. Alors que dans plusieurs textes, Jung insiste pour souligner que l'inconscient est clairement "the true spiritus rector of all biological and psychic events"<sup>2</sup>, dans la conclusion de sa Réponse à Job, il tient à rappeler que rien ne permet de conclure à la prédominance de l'inconscient ou de la conscience: "the question as to whether the process is initiated by consciousness or by the archetype can never be answered; unless, in contradiction to experience, one either robbed the archetype of its autonomy or degraded consciousness to a mere machine"<sup>3</sup>. Il vaut mieux comprendre leurs relations comme une action réciproque de l'un sur l'autre, en reconnaissant "to the archetype a definite measure of independence, and to consciousness a degree of creative freedom proportionate to its scope"<sup>4</sup>. Je garde pour un développement ultérieur les arguments de Jung en faveur de la liberté de la conscience, alors qu'une bonne partie de ses découvertes semblent le condamner à nier toute liberté.

---

<sup>1</sup> Voir C.W. 10, § 871, p. 462.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 324.

<sup>3</sup> C.W. 11, § 758, p. 470 .

<sup>4</sup> C.W. 11, § 758, p. 470.

Une des tâches premières de l'analyse, c'est d'apprendre à l'analysé à différencier ce qui lui appartient en propre de ce qui vient de l'inconscient. L'Occidental est tellement habitué à considérer comme sien ce qui se passe en lui qu'il ne réalise pas toujours qu'il est parfois la proie d'idées, d'affects, et d'émotions, qui ne viennent pas de lui, mais de l'inconscient et qu'il lui arrive d'être possédé par quelque complexe ou archétype qui lui sont étrangers. Si l'inconscient se manifeste souvent à l'intérieur de l'individu, par le biais de son imagination, il faut que l'individu trouve le moyen de départager ses véritables émotions de celles que lui insuffle l'inconscient. S'il n'y parvient, pas, il demeure inconscient, immergé dans la psyché collective, sans jamais naître à lui-même. C'est là le sort des primitifs: "What goes on in the interior of these "simple" souls is not conscious, is therefore unknown"<sup>1</sup>. La conscience peut donc, en ce sens, être inconsciente. C'est seulement par une augmentation de la conscience, qui passe par une différenciation croissante de soi par rapport à autrui, que naît l'individu. La différenciation est une condition sine qua non de la conscience.

Mais cette tâche de différenciation n'est pas aisée. Par exemple, au seul plan de la terminologie, Jung n'a pas réussi à bien distinguer la psyché, l'ego et le soi. L'ego est d'abord conçu comme le centre de la conscience individuelle: "Consciousness is the function or activity which maintains the relation of psychic contents to the ego"<sup>2</sup>. Cependant, il n'est pas le centre de la personnalité totale. C'est là ce que Jung nomme le soi, le principe organisateur de l'ensemble, conscient et inconscient, de la personnalité. Le problème se complique du fait que le soi est souvent présenté comme l'équivalent de la psyché: "the self designates the whole range of psychic phenomena in man. It expresses the unity of the personality as a whole"<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 263.

<sup>2</sup> C.W. 6, § 700, p. 421-422.

<sup>3</sup> C.W. 6, § 789, p. 460.

Comme le soi est la totalité de la personne, il n'est plus question de ramener l'individu aux limites que lui imposent sa perception de son identité personnelle: "What is meant by the self is not only in me but in all beings"<sup>1</sup>. En ce sens, "the self [...] is an a priori existent out of which the ego evolves. It is, so to speak, an unconscious prefiguration of the ego"<sup>2</sup>. Mais par ailleurs, l'ego lui-même peut être défini "as a relatively constant personification of the unconscious itself"<sup>3</sup>.

Lorsqu'il essaie de décrire ou de schématiser la structure de la psyché, Jung rencontre d'autres problèmes reliés en partie au fait que les images qu'il utilise figent le processus dans des entités statiques, et que son vocabulaire renvoie au dualisme cartésien qu'il voulait pourtant éviter.

Une image souvent utilisée consiste dans une série de cercles concentriques qui placent l'ego entre deux infinis: vers l'intérieur, en direction de la psyché inconsciente, avec ses diverses couches, et vers l'extérieur, vers l'univers physique.

Lorsque Jung parle du "dedans" par opposition au "dehors", il ne peut que répéter malencontreusement un dualisme qui ne rend pas compte de sa pensée. "Dedans" renvoie ici à un lieu quelconque à l'intérieur de moi, davantage spirituel que physique. Mes émotions, mes idées, naissent "en moi", et non en dehors de moi, dans l'univers matériel où résident les objets physiques, à propos desquels je ressens des émotions, et pense des idées. Mais, si la psyché objective se manifeste ainsi "en moi", "en dedans de moi", comme elle se manifeste à l'extérieur, dans les mythes et les symboles religieux, il ne saurait être question d'identifier "mon intériorité", et la psyché objective. Jung a toujours fortement insisté pour séparer très nettement la psyché individuelle subjective (la conscience) et la psyché objective (l'inconscient): "la psyché objective est étrangère même à la conscience dans et

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 873, p. 463.

<sup>2</sup> C.W. 11, § 391, p. 259.

<sup>3</sup> C.W. 14, § 129, p. 107. En italique dans le texte.

par laquelle elle s'exprime"<sup>1</sup>. Mais ce qu'est la psyché subjective, ou l'"âme", ou la "conscience", n'est pas plus clair que ce qu'est la psyché objective. Dire que la psyché est "the totality of all psychic processes, conscious as well as unconscious"<sup>2</sup> ne précise pas grand chose. Le problème n'est pas solutionné par cette définition tautologique, qui n'explique pas ce que signifie "psychique". Par moments, "psychique" signifie "spirituel", c'est-à-dire non matériel. A d'autres moments, seul "spirituel" s'oppose à "matériel", et "psychique" semble être une catégorie d'un autre ordre, mais dont Jung ne précise pas le sens.

Le vocabulaire spatialisant de Jung a souvent pour effet de confondre conscience et psyché. Or la psyché est à la fois l'ensemble des processus psychiques et le lieu où se vit toute expérience, alors que la conscience, reliée à l'ego, indique tant bien que mal les frontières de l'identité individuelle. Puisque les individus semblent vivre des expériences différentes, il faut bien leur reconnaître des egos individuels, plus ou moins perméables à ceux des autres, et habituellement liés aux limites de leur corps. A cette identité individuelle se rattache la conscience de chacun. L'ego est donc le lieu de l'identité et de la conscience individuelle, qui est psychique, sans pour autant constituer la psyché.

Mais, si Jung utilise souvent l'expression "psyché consciente" pour parler de la conscience individuelle, il ne s'agit pas pour lui d'identifier l'ego et la psyché. Le vocabulaire est ici fort malhabile, tout comme le serait le recours à des expressions comme "la petite âme individuelle" et la "grande âme cosmique". La psyché objective n'est pas contenue dans la psyché subjective. La psyché n'est pas en nous. C'est nous qui sommes dans la psyché. Hillman va dans ce sens lorsqu'il affirme qu'il considère "le rapport existant entre l'homme et l'âme [...] comme on le faisait

---

<sup>1</sup> Psychologie et alchimie, § 48, p. 62.

<sup>2</sup> C.W. 6, § 797, p. 463.

dans la pure tradition platonicienne, où l'homme était une fonction de la psyché et son objectif de la servir"<sup>1</sup>.

Lorsque Jung parle du corps, le problème ne fait que s'accroître. D'un côté, il parle du corps comme d'une chose matérielle, comme faisant partie du monde "extérieur", par opposition au monde intérieur. Le corps est alors un objet pour les sciences physiques, soumis aux lois de l'univers physique, et différent de l'univers spirituel. Mais à plusieurs reprises, Jung a noté combien les désordres organiques influaient sur la psyché des individus, tout comme les désordres hystériques et psychosomatiques montraient l'influence de la psyché sur le corps. Ici encore, Jung maintient vivant le dualisme cartésien entre corps et esprit.

Cette division n'est cependant pas fidèle à son intention. Dans la mesure où il restait prisonnier de ce cadre, Jung s'est efforcé, un peu comme Descartes, à situer quelque part dans le cerveau le lien entre le corps et l'esprit. Mais ce cadre n'est pas le seul que l'on retrouve dans ses oeuvres. A plusieurs reprises, il tente des formules qui se rapprochent davantage du langage de Merleau-Ponty que de celui des sciences positives. "[P]syche and body are not separate entities but one and the same life"<sup>2</sup>. "[T]he spirit is the life of the body seen from within, and the body the outward manifestation of the life of the spirit — the two being really one"<sup>3</sup>. Lorsqu'il cherche à comprendre leurs différences et leurs rapports, il en arrive à conclure que ces notions, et le dualisme qui leur est sous-jacent, sont le fait du fonctionnement de la pensée qui ne comprend qu'en opposant. Dans les Tavistock Lectures, il s'efforce de montrer que "body and mind are the two aspects of the

---

<sup>1</sup> Hillman, Anima et Animus, p. 139.

<sup>2</sup> C.W. 7, § 194, p. 115.

<sup>3</sup> C.W. 10, § 195, p. 94.

living being, and that is all we know"<sup>1</sup>. En ce sens, "the body is just one of the experiments in the visibility of the self"<sup>2</sup>.

Peut-être peut-on expliquer le dualisme intérieur/extérieur par le fait que Jung se sert du vocabulaire courant pour se faire comprendre, sans toujours prendre le temps d'en examiner les présupposés. La plupart des gens parlent du monde extérieur, des choses matérielles, par opposition au monde intérieur des idées, des sentiments, des émotions. Cet intérieur et cet extérieur sont relatifs au corps du sujet qui parle, le corps étant la frontière qui participe des deux univers. La plupart des gens ignorent que la pensée n'a pas toujours été localisée dans la tête, et que les anciens Grecs n'identifiaient pas la psyché et l'esprit, ni l'esprit avec le cerveau. Comme les rêves et les fantaisies semblent personnels, et qu'ils ne sont pas soumis, comme les objets extérieurs, à l'expérience des pairs, il est facile de les concevoir comme faisant partie du domaine privé qui, dans nos sociétés, est situé à l'intérieur du corps. Une idée grandit alors dans ma tête, comme un enfant dans l'utérus de sa mère. Les deux vivent à l'intérieur du corps, l'idée ayant une existence "spirituelle", problématique, et l'enfant, une existence matérielle portant moins à la polémique. Il est alors fréquent de croire que l'inconscient n'est rien d'autre que quelque partie de mon cerveau, comme doivent l'être la mystérieuse âme, la psyché, et l'esprit. La métaphore contemporaine du cerveau comme lieu de la pensée et de la conscience ne facilite certainement pas la compréhension des concepts jungiens de psyché, d'inconscient et de conscient. Comment comprendre l'idée d'un inconscient collectif commun à l'ensemble des humains, dans un tel contexte, autrement que comme un programme interne probablement lié de quelque manière au code génétique, comme un réservoir presque illimité de possibilités déposées dans les méandres du cerveau? Et que peut signifier cette

---

<sup>1</sup> C.W. 18, § 70, p. 34.

<sup>2</sup> Nietzsche's Zarathoustra, I, p. 405.

insistance de Jung à parler d'une source spirituelle de nos représentations aux côtés d'une autre source, matérielle cette fois-ci, de certaines autres représentations?

### 3. La psyché inconsciente

Jung revient souvent sur l'importance de reconnaître que nous ne savons au fond rien de la psyché, au point où cela revêt presque les allures d'un leitmotiv personnel. Parler de l'inconscient n'affirme rien, c'est seulement l'aveu de notre ignorance à son sujet. L'ensemble volumineux des Collected Works est un témoignage plutôt éloquent de tout ce qui peut être dit de la psyché inconsciente "which is entirely of an unknown nature"<sup>1</sup>.

Evidemment, les réserves de Jung veulent surtout souligner l'impossibilité de rejoindre la psyché en elle-même, indépendamment de notre contact avec elle, de notre immersion en elle. Mais le terme "inconscient" ne fait pas l'unanimité, même chez les post-jungiens: "Of all terms of analytical language we have been reviewing, the unconscious is the first we should renounce"<sup>2</sup>. Hillman reproche à Jung de faire une théologie de la psyché, et d'avoir transformé le concept d'inconscient en une métaphore:

The term "unconscious" is suitable for describing states where consciousness is not present — coma, for instance; but to use the word for the imaginal region, for morally inferior or culturally ignorant behavior, for instinctual release reactions, or for a causal agent who "sends" dreams and to which one can turn to ask an opinion, is an erosion of categories.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> C.W. 18, § 8, p. 7.

<sup>2</sup> Hillman, The Myth of Analysis, p. 173.

<sup>3</sup> Hillman, The Myth of Analysis, p. 174.



La notion d'inconscient est de fait extrêmement complexe, et pas toujours claire. Dans un premier temps, elle pointe vers l'existence de processus psychologiques extérieurs à la conscience individuelle. C'est ainsi que Jung reconnaît trois types de contenus dits inconscients. Tout d'abord, les contenus actuellement hors de ma conscience, mais que je pourrais amener à la conscience. Par exemple, des souvenirs d'enfance dont je pourrais devenir consciente, à la suite d'une analyse. Il y a ensuite des contenus inconscients que je ne peux produire volontairement, mais qui font intrusion dans ma conscience, apparemment d'eux-mêmes. Et troisièmement, il y a ces contenus "that are not capable of becoming conscious at all". Ce troisième groupe n'est qu'hypothétique: "it is a logical inference from the facts underlying group two. It contains contents which have not yet irrupted into consciousness, or which never will"<sup>1</sup>. Jusqu'ici, cela rejoint la définition la plus simple que Jung donne de l'inconscient: "I define the unconscious as the totality of all psychic phenomena that lack the quality of consciousness"<sup>2</sup>. Mais cela ne va pas de soi. Car, à d'autres moments, Jung parlera de processus inconscients lorsqu'il voudra dire que ces processus existent, mais apparemment indépendamment du contrôle de la volonté. Peut-être cela vient-il de l'identification qu'il établit entre l'ego et la conscience. Un rêve peut être très conscient, mais comme l'ego ne semble pas en être l'auteur, Jung en attribue la provenance à une source autre, qu'il nomme "inconscient" non pour signifier qu'il n'y a pas de conscience à l'oeuvre dans cette source, mais que cette conscience n'est pas la mienne. A de multiples reprises, Jung dit de l'inconscient qu'il agit comme un sujet, qu'il semble poursuivre des buts qui lui sont propres, qu'il est le "spiritus rector" de l'évolution de la conscience. Il va même jusqu'à affirmer que "[t]he unconscious mind of man sees

---

<sup>1</sup> C.W. 9ii, § 4, p. 4.

<sup>2</sup> C.W. 8, § 270, p. 133.

correctly even when conscious reason is blind and impotent"<sup>1</sup>. L'inconscient n'est donc pas lui-même inconscient, puisque l'expérience amène Jung à lui prêter des intentions et à en faire le "spiritus rector" de toute vie.

A d'autres moments, Jung précise que l'inconscient est certes conscient, mais pas à la manière humaine. Dans la Réponse à Job, Yahveh est fort conscient de son existence, et de sa puissance. L'inconscience dont il s'agit n'est pas l'inconscience du comateux. Si l'inconscient est dit inconscient, alors même qu'il a au moins autant de conscience qu'un animal, à qui Jung reconnaît même une conscience morale, c'est parce qu'il lui manque la capacité de la "réflexion". C'est là un concept essentiel:

"Reflection" should be understood not simply as an act of thought, but rather as an attitude [...]. It is a privilege born of human freedom in contradistinction to the compulsion of natural law. As the word itself testifies ("reflection" means literally "bending back"), reflection is a spiritual act that runs counter to the natural process; an act whereby we stop, call something to mind, form a picture, and take up a relation to and come to terms with what we have seen. It should, therefore, be understood as an act of becoming conscious.<sup>2</sup>

Toute augmentation de conscience implique la réflexion. Commentant la symbolique du père et du fils, Jung souligne que le père représente cette étape psychologique dans laquelle l'individu subit l'influence extérieure de la loi, du groupe, et qu'il imite le père. L'identification première au père doit être détruite consciemment, sinon l'enfant répète le même pattern que celui du père.

Habit can only be replaced by a mode of life consciously chosen and acquired. [...] If it were no more than a repetition of the first stage, everything that had been won in the second stage — reason and reflection — would be lost, only to make room for a renewed state of semiconsciousness, of an irrational and unreflecting nature.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> C.W. 11, § 608, p. 386.

<sup>2</sup> C.W. 11, p. 158, note 9.

<sup>3</sup> C.W. 11, § 271-272, p. 181-182.

Cette évolution est possible parce qu'à l'intérieur de chaque individu, le soi est l'archétype de la totalité, qui permet à chaque individu de devenir qui il est.

Lorsque Jung parle de la psyché, il réfère à la fois à la psyché subjective, c'est-à-dire à la conscience individuelle, et à la psyché objective, c'est-à-dire à cet "inconscient" que l'on peut décrire comme le "non-moi" psychique que l'expérience permet de découvrir "en moi", au même titre qu'il existe un non-moi physique à l'extérieur de moi.

Plusieurs post-jungiens ont remis en question la division problématique entre conscient et inconscient, "intérieur" et "extérieur". Brooke et Scott insistent sur la phénoménologie jungienne comme porte de sortie hors de ce dualisme. "It is unfortunate that Jung did not follow up his intuition that psyche and body are not so much entities as perspective on that unity"<sup>1</sup>. "But the subject-object context of his thought, his repeated emphasis on the internal and the external, his splitting the "psyche" into the consciously unbridgeable domains of consciousness and unconsciousness do damage to the previously unreached phenomenological richness of his work"<sup>2</sup>. Hillman rejette carrément la perspective chrétienne de Jung qui l'amène à transformer l'inconnu qu'est l'inconscient en un Dieu, de même que la conception jungienne du soi comme principe unificateur de la personnalité, préférant concevoir la personnalité non sur le modèle d'une hiérarchie soumise tantôt à l'ego et tantôt au soi, mais sur celui d'une collaboration entre diverses parties.

C'est en ce sens qu'il faut peut-être reconnaître, avec De Voogd, que la notion de réalité psychique rend totalement inutile la distinction kantienne entre noumène et phénomène. Et cela, sans que Jung le réalise explicitement.

---

<sup>1</sup> Brooke, *Jung and Phenomenology*, p. 68.

<sup>2</sup> Scott, "Archetypes and Consciousness", p. 46.

Jung himself, however, was philosophically so "steeped" (his own word in the Freeman interview) in the Kantian world view that he could not or in any case did not regard it in the light of his own revolution (which he was forever having to defend).<sup>1</sup>

De Voogd reproche à Jung son peu de distance par rapport à Kant, affirmant que prise au sérieux, la psychologie archétypale de Jung pouvait se dispenser totalement de la distinction entre noumène et phénomène. Rejoignant ici Hillman, elle insiste sur l'esse in anima jungien qui surmonte le fossé entre l'esse in re et l'esse in intellectu. C'est là l'essentiel de la révolution psychologique de Jung, entrevue déjà par l'oeuvre de Keats et celle de Goethe:

For if we allow the imagination its proper place [...] then we can no longer regard the world as the starting-point of human experience. Instead, we must now regard that experience as always embedded in an imaginal context. [...] It follows that there exists no world "apart from us", apart from the way we imagine and sense and structure that which we call "the world".<sup>2</sup>

De Voogd ajoute que l'insistance sur l'imagination permet aussi d'oublier la notion de réalité psychique qui, croit-elle, ne peut que maintenir le dualisme entre le noumène inconnu que serait l'inconscient en lui-même, et la réalité psychique dont on peut toujours et encore se demander quels rapports elle entretient avec le noumène. Pour Jung, l'âme est la réalité fondamentale, une réalité empirique indubitable. A partir de là, il n'est plus nécessaire de postuler une distinction entre mon âme individuelle et l'inconscient qui de quelque manière l'entoure tout en étant en elle. Evidemment, cela pose quelques problèmes. "We are in need, for example, of a brand-new epistemology which takes Jung into account"<sup>3</sup>.

Il faut cependant se rappeler que, chez Jung, le problème sous-jacent à la dichotomie conscient-inconscient est celui de la nature de la personnalité. "Qui suis-

---

<sup>1</sup> De Voogd, "C.G. Jung: Psychologist of the Future 'Philosopher' of the Past", p. 181.

<sup>2</sup> De Voogd, "C.G. Jung: Psychologist of the Future 'Philosopher' of the Past", p. 179.

<sup>3</sup> De Voogd, "C.G. Jung: Psychologist of the Future 'Philosopher' of the Past", p. 181.

je?" est la question de toute son oeuvre. L'expérience personnelle de Jung enfant enracine toute sa pensée dans la certitude d'une complicité et d'une dépendance par rapport à un non-moi supra-personnel mystérieux, inaccessible, hors du cadre même de l'expérience qui le révèle. Et l'imagination est la porte d'accès aux images et à l'expérience de la valeur qui donne un sens aux événements d'une vie. C'est en ce sens que Nagy reconnaît, chez Jung, la primauté de la préoccupation morale sur l'épistémologie: "Jung's theory of knowledge as inner experience [...] grant[s] authority to the things of the mind because of the moral order which is thought to exist"<sup>1</sup>.

### Résumé de la première partie

Le premier chapitre a insisté sur la place de la subjectivité dans l'oeuvre de Jung. J'ai montré que Jung cherchait avant tout des formulations susceptibles de respecter la totalité de l'expérience subjective. Il ne laisse jamais son insistance sur la subjectivité déboucher sur le solipsisme qui, logiquement, pourrait en découler, justement parce qu'une telle position, toute logique qu'elle puisse être, ne rend pas compte de son expérience — ni de celle de la plupart des gens — de faire face à de l'altérité.

Cette certitude n'est cependant que le fruit d'expériences subjectives. Jung trouve dans l'épistémologie kantienne les assises qui lui permettent de montrer qu'il n'y a pas de connaissance du réel qui ne passe par les cadres a priori de la psyché humaine. Sa notion de réalité psychique veut justement présenter une formulation qui respecte à la fois les limites de la connaissance humaine et l'expérience de l'altérité.

---

<sup>1</sup> Nagy, Philosophical Issues in the Philosophy of C.G. Jung, p. 45.

Dans le deuxième chapitre, j'ai montré que les conceptions variables de la psyché qui se sont développées au cours de la vie de Jung cherchent toutes à présenter des approximations de ce que serait la personnalité humaine. C'est là l'interrogation qui a constitué le problème central de l'ensemble de son oeuvre. J'ai surtout insisté sur les problèmes reliés à sa conception des rapports entre le conscient et l'inconscient, parce que c'est là le cadre dans lequel se posera la question éthique, que j'aborde dans le prochain chapitre.

## **DEUXIEME PARTIE**

### **L'INSUFFISANCE DES MORALES ANCIENNES**

La première partie de cette recherche examinait les problèmes épistémologiques et ontologiques rencontrés par Jung à partir du moment où s'opéra en lui la conversion psychologique du regard résultant de la découverte de la réalité psychique. Nous ne connaissons de l'univers, dit Jung, que ce que notre conscience nous permet de découvrir, et celle-ci est une partie d'un tout dont nous ne connaissons ni l'extension ni la nature, mais dont nous savons qu'il influe sur nous incessamment. Comme la psyché humaine est à la fois le sujet de la connaissance et l'objet même sur lequel elle s'interroge, le rêve d'une connaissance objective de la psyché tombe à néant. Seule demeure possible la description phénoménologique des faits qui agissent dans et sur la conscience. Toute élaboration de modèles théoriques pour interpréter ces faits doit d'avance plaider coupable à l'accusation de n'être qu'une vision partielle et partielle du réel.

Lorsque Jung aborde la dimension morale et éthique de l'existence, il ne pourra le faire qu'à l'intérieur de ce cadre conceptuel qui interroge l'univers du point de vue psychologique. On peut déjà entrevoir qu'on ne trouvera pas, dans ses écrits, un système moral capable d'évaluer les actes d'un individu en fonction de critères univoques, universels et objectifs. De même qu'il s'est opposé à la possibilité de connaître un réel en-soi, indépendant de la psyché qui connaît, ainsi Jung refuse le préjugé encore courant à notre époque, qui voudrait maintenir, au plan éthique, la possibilité d'identifier la valeur morale d'un geste indépendamment du sujet qui pose ce geste ou de celui qui l'évalue. Comme le souligne Warnock,

The belief that somewhere behind all discourse there lay a pure array of facts, with pure fact-stating statements belonging to it with which evaluative statements could be contrasted — this belief seems to have had a far longer life in the field of ethics than anywhere else.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Warnock, *Ethics Since 1900*, p. 66.



La deuxième partie de cette recherche abordera la théorie éthique de Jung en examinant tout d'abord la conception que Jung se faisait de la morale. Que peut nous apprendre la psychologie analytique sur la dimension morale de l'existence? Puis, je mettrai de l'avant les raisons pour lesquelles Jung trouve important d'abandonner les anciennes conceptions de la morale et de l'éthique. Je n'aborderai que dans la troisième partie l'examen de cette éthique nouvelle qui lui semble plus appropriée. L'ensemble de cette deuxième partie montrera que, pour Jung, la plupart des morales anciennes sont caduques dans la mesure où elles ne s'adressent qu'à la psyché consciente de l'individu, bref, dans la mesure où elles sont enfermées à l'intérieur d'une vision de l'être humain qui considère la conscience comme la totalité du système psychique.

## Chapitre 3

### LA DIMENSION MORALE

#### 1. Préambule

Dans ce chapitre, j'utiliserai les termes "morale" et "éthique" de façon à peu près identiques. A part les rares textes dans lesquels il travaille explicitement à clarifier la distinction entre ces termes, Jung les emploie la plupart du temps de façon à peu près interchangeable. Je ne reviendrai sur la distinction technique qu'il établit entre ces termes que dans le quatrième chapitre: celle-ci n'est pas utile pour l'instant, alors que mon travail vise à comprendre ce que Jung veut signifier lorsqu'il parle de la dimension morale de l'existence. Comme la distinction entre la dimension éthique et la dimension morale n'est pas essentielle, ici, je ne tiendrai pas compte de leurs différences à ce moment-ci de ma recherche.

A part ces endroits plus particuliers où il veut faire ressortir la différence entre la morale et l'éthique, Jung ne prend habituellement pas la peine d'expliquer ce qu'il veut dire par "morale", laissant sous-entendre que le sens de ce mot va de soi, et que chacun sait au fond très bien de quoi il s'agit lorsqu'il entend parler du problème moral. On peut probablement conclure de cela qu'il utilise ce terme dans son sens courant. Mais qu'en est-il, au juste? Que signifie l'adjectif "moral"?

Comme bon nombre de chercheurs, je tiens à souligner combien le vocabulaire jungien s'avère idiosyncratique. Il en va de même dans ses écrits sur la dimension morale. Pour se défendre des accusations d'éclectisme et de confusion qui s'attachaient souvent à ses écrits, Jung rappelait qu'il ne faisait pas de la philosophie, entendant parfois par là qu'il n'était pas d'abord intéressé par la clarification systématique des concepts qu'il utilisait, mais qu'il était principalement

préoccupé par la capacité qu'avaient ces concepts à serrer de près les faits empiriques qui l'intriguaient. Son but n'était pas d'en arriver à une théorie générale de la moralité, à la manière d'un philosophe, mais bien de s'en tenir à une description des faits éthiques, et à en fournir une interprétation fidèle aux faits observés. Entre la clarté du système et la fidélité aux faits, le choix lui paraît évident: la clarté devait en tout temps être sacrifiée au nom de cette prétention à coller aux faits, qui lui semblent trop complexes pour qu'on puisse, sans trahison aucune, les soumettre à la fêrule de concepts univoques. Lorsqu'on parle de morale, plus encore qu'ailleurs, il faut se résigner à avoir à penser en paradoxes. J'essaierai, tout au long de ce travail, d'évaluer la part de noirceur qui revient aux faits, et celle qui est attribuable à Jung.

Pour Jung, le problème moral, c'est celui que bon nombre de théories morales, ou éthiques, ont tenté de clarifier. Sans chercher à innover, Jung reprend à son compte la préoccupation centrale de la réflexion éthique qui a consisté traditionnellement, depuis Socrate, à fournir à l'individu qui faisait appel à elle, des guides lui permettant de mieux conduire sa vie. "Comment devrait-on agir?" constitue l'interrogation éthique principale, et le problème moral est celui auquel est confrontée la personne qui est aux prises avec cette question, ne sachant pas quelle décision prendre dans une situation précise.

Cette question semble à prime abord simple, mais un examen même rapide suffit pour brouiller les cartes. Si elle fait appel à une vague intuition de ce que serait la dimension morale de l'existence, elle ne fournit cependant aucun critère précis pour en délimiter le territoire. "Devrais-je tuer mon voisin en l'empoisonnant ou en le poignardant?" peut très bien passer comme un cas particulier de la question générale: "Comment devrais-je agir?", mais peu de personnes accepteraient spontanément de la considérer comme un exemple valable d'une interrogation morale. Les questions "Ai-je le droit de tuer mon voisin?" ou "Est-il bien de

tuer mon voisin?" seraient plus facilement reconnues comme de meilleures formulations de ce type de questionnement, même si la plupart des gens trouveraient malaisé de préciser les critères leur permettant de faire cette distinction. Si cette expression semble à première vue simple, il suffit de voir la difficulté que représente pour des étudiant(e)s de Cegep la tâche de donner des illustrations d'un problème moral pour réaliser qu'elle recouvre une complexité souvent insoupçonnée.

Il va de soi qu'une théorie éthique doit tenter de cerner la nature de cette dimension de la vie qu'on nomme communément "morale", de même qu'elle doit fournir à l'individu à qui elle s'adresse des balises lui permettant de mieux s'orienter dans ce domaine. Si la plupart des théories éthiques du passé se sont bien acquittées de leur tâche de fournir des guides aux individus qui leur en demandaient, Jung leur reproche cependant de s'appuyer sur une conception de l'être humain que la découverte de l'inconscient rend, à ses yeux, dorénavant caduque.

Ce sera la tâche de ce chapitre de clarifier l'idée que Jung se fait de la dimension morale, et des entreprises de réflexion qui ont, par le passé, tenté de fournir une réponse à ce qu'il nomme "le problème moral".

Il y a plusieurs façons d'examiner les critiques de Jung à l'endroit de ces théories éthiques fondées sur une conception inadéquate de l'être humain. Dans la deuxième partie de ce chapitre, je reprendrai cet examen par le biais des reproches explicites de Jung à l'endroit de conceptions courantes de la dimension morale. Mais auparavant, il peut être utile de souligner l'importance que revêtait la dimension morale aux yeux de Jung.

## 2. L'importance de la dimension morale

Jung a souvent insisté pour se définir comme un médecin dont la tâche première était d'apporter un soulagement à ses malades et de participer à leur guérison: "I as a psychiatrist (doctor of the soul) [...] am primarily interested in how I can help my patients find their healthy base again"<sup>1</sup>. J'aurai à montrer ici que retrouver cette base saine implique que la personne malade retrouve une voie d'accès à la dimension religieuse seule susceptible d'apporter une solution valable au conflit moral souvent responsable de la maladie.

Si l'intérêt thérapeutique a de fait fini par prédominer chez le médecin qu'est devenu Jung, au point de reléguer parfois au second rang sa préoccupation scientifique<sup>2</sup>, ce n'est cependant pas cet intérêt pour le bien-être de ses patients, ni surtout une vocation de guérisseur, qui aurait amené Jung à la psychiatrie. A ses débuts à la clinique psychiatrique de Burghölzli, "[his] interest in therapy had not awakened"; ce qui le fascinait, c'était la possibilité de fouiller davantage dans les méandres de la psyché: "the pathological variants of so-called normality fascinated me, because they offered me the longed-for opportunity to obtain a deeper insight into the psyche in general"<sup>3</sup>. A l'époque où, à la fin de ses études de médecine, il s'interrogeait sur le choix d'une spécialisation, la psychiatrie était généralement considérée avec mépris par bon nombre de ses collègues, mépris qu'il partageait d'ailleurs spontanément. Ce fut la lecture d'un texte sur la psychiatrie, dans

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 349.

<sup>2</sup> "I must content myself wholly with the fact that the result means something to the patient and sets his life in motion again. I may allow myself only one criterion for the result of my labours: Does it work? As for my scientific hobby - my desire to know why it works - this I must reserve for my spare time" (C.W. 16, § 86, p. 42-43).

<sup>3</sup> Memories, Dreams, Reflections, p.113.

lequel l'auteur considérait les psychoses comme des "maladies de la personnalité", qui l'emmena à s'orienter vers cette discipline:

My heart suddenly began to pound. I had to stand up and draw a deep breath. My excitement was intense, for it had become clear to me, in a flash of illumination, that for me the only possible goal was psychiatry. Here alone the two currents of my interest could flow together and in a united stream dig their own bed. Here was the empirical field common to biological and spiritual facts, which I had everywhere sought and nowhere found. Here at last was the place where the collision of nature and spirit came a reality.<sup>1</sup>

Comme je l'ai souligné dans la première partie de ma recherche, ce désir de travailler à une conception unifiée de la matière et de l'esprit est sous-jacent à toute la pensée de Jung. Les premiers patients de Jung furent d'abord des gens souffrant de problèmes pathologiques, des patients internés au Burghölzli. Très tôt, il en vint à considérer les états anormaux de ses patients comme des symptômes d'un dérèglement de la personnalité, qui pouvait fournir à celui qui saurait les interpréter une porte d'entrée sur la psyché. A l'encontre de plusieurs de ses collègues qui attribuaient les dérèglements mentaux à des déséquilibres biologiques, Jung entreprit d'écouter ses patients et de tenter de comprendre la signification de ce qui apparaissait à prime abord comme des divagations insensées. C'est cette intrusion de la psychologie dans l'étude des maladies mentales qui le rapprocha tout d'abord de Freud qui lui aussi s'interrogeait sur le sens des symptômes de la maladie. Alors que plusieurs de ses collègues de l'école freudienne s'intéressaient surtout aux enfants, la clientèle de Jung, après sa démission du Burghölzli, se composa principalement d'adultes ayant dépassé la trentaine, ayant donc abordé ce que Jung appelait la deuxième partie de la vie. Son expérience avec cette clientèle plus âgée l'amena à formuler l'hypothèse selon laquelle les névroses chez les gens de cet âge relevaient principalement d'une maladie de l'âme qu'il attribuait d'abord à

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p.108-109.

des troubles d'ordre moral: "the chief causes of a neurosis are conflicts of conscience and difficult moral problems that require an answer"<sup>1</sup>. C'est d'ailleurs cette hypothèse que Northrop considérait comme la contribution la plus importante de Jung à notre époque:

The genius of Jung consists in the discovery that the inner conflicts and resultant sickness of a patient can arise from any incompatible moral imperatives whatever and that culturally conditioned moral imperatives may be more at the root of a patient's submerged inner conflict than are biological stimuli.<sup>2</sup>

Mais, dans d'autres textes, Jung attribue à l'absence de sentiment religieux la responsabilité directe de nombre de névroses chez les adultes entrés dans la seconde partie de la vie:

Among all my patients in the second half of life — that is to say, over thirty-five — there has not been one whose problem in the last resort was not that of finding a religious outlook on life. It is safe to say that everyone of them fell ill because he had lost what the living religions of every age have given to their followers, and none of them has been really healed who did not regain his religious outlook".<sup>3</sup>

Une telle affirmation ne ferait certes pas l'unanimité davantage aujourd'hui qu'à l'époque où Jung l'avancait. Plusieurs personnes pourraient affirmer n'avoir jamais adopté de regard religieux sur la vie, et n'être jamais pour autant tombé malade. Je préciserai dans la section suivante pour quelles raisons Jung reconnaît comme valide une telle possibilité, sans pour autant y voir une objection à sa position. Pour l'instant, je vais préciser davantage ce lien entre la névrose, les conflits moraux, et l'absence de sentiment religieux.

---

<sup>1</sup> C.W. 18, § 1408, p. 616.

<sup>2</sup> F.S.C. Northrop, "Précis", in Carl Gustav Jung, 1875-1961 A Memorial Meeting, New York, The Analytical Psychological Club, New York Inc., 1962, p. 39-40.

<sup>3</sup> C.W. 11, § 509, p. 334.

### a. La névrose et les conflits moraux

Lorsque Jung veut expliquer le phénomène de la névrose, il le ramène à une incompatibilité d'attitudes entre le conscient et l'inconscient.

Neurosis is self-division. In most people the cause of the division is that the conscious mind wants to hang on to its moral ideal, while the unconscious strives after his — in the contemporary sense — unmoral ideal which the conscious mind tries to deny.<sup>1</sup>

C'est ainsi que la révolution sexuelle du XXe siècle a entraîné un conflit entre les valeurs conscientes de beaucoup de gens et les nouvelles attitudes venant de l'inconscient en réaction contre l'unilatéralité puritaine du XIXe siècle.

Mais si dans le cas de beaucoup de gens la névrose provient de ce type de division, il arrive cependant que l'inconscient prenne le contrepoids d'une attitude consciente immorale, ou amoral. Ceci est évidemment conforme à la conception d'un inconscient qui produit un effet compensatoire par rapport à la position trop unilatérale du conscient. Le problème en est un d'équilibre de la personnalité totale: "We have come to understand that psychic suffering is not a definitely localized, sharply delimited phenomenon, but rather the symptom of a wrong attitude assumed by the total personality"<sup>2</sup>, c'est-à-dire l'ensemble de la personnalité consciente et inconsciente.

Pour illustrer cette perspective sur la névrose, Jung rappelle le cas d'un jeune homme qui souffrait d'une névrose et qui ne parvenait pas à comprendre que malgré la brillante analyse de son problème qu'il avait présentée à Jung, il n'avait pas réussi à se guérir. Il supposait jusque-là que la seule prise de conscience des causes de sa névrose devait produire la guérison escomptée. Puisqu'il n'était évi-

---

<sup>1</sup> C.W. 7, § 18, p. 20.

<sup>2</sup> C.W. 8, § 684, p. 355.



demment pas guéri, Jung émit l'hypothèse que "this must be due to the fact that his attitude to life was somehow fundamentally wrong"<sup>1</sup>. En le questionnant, Jung apprit que ce jeune homme vivait aux crochets d'une maîtresse d'école amoureuse de lui, qui se saignait presque à blanc pour lui permettre, par exemple, d'agréables escapades dans des centres de ski à la mode. Le jeune homme ne voyait rien de répréhensible dans le fait de profiter d'une maîtresse aussi généreuse, qui se sacrifiait certes pour lui, mais tout à fait de son plein gré. Jung en conclut que cette attitude farouchement amoraliste et rationaliste était la source de la névrose.

His want of conscience was the cause of his neurosis, and this also explains why all his scientific insight availed him nothing. His fundamental error lay in his moral attitude. [...] He thought that he could scientifically unthink the immorality which he himself, at bottom, could not stomach.<sup>2</sup>

La névrose était, dans son cas, le moyen suscité par l'inconscient pour le forcer à réévaluer son attitude morale.

Si cette analyse peut sembler rapide, c'est qu'elle repose sur ce présupposé de Jung que la réaction de l'organisme est le meilleur critère pour évaluer une idée, une croyance, ou une décision. La psyché humaine réagit comme un organisme qui cherche à maintenir un équilibre. Si la psychologie n'est pas encore parvenue à identifier toutes les variables qui permettraient de comprendre le fonctionnement de ce système, Jung n'en maintient pas moins l'idée que l'état de santé d'un individu est une photographie concrète de son équilibre (ou déséquilibre) interne. Cela lui fournit un critère simple, pragmatique, pour juger de la vérité d'une idée. Le jeune homme était malade parce que son amoralité de surface n'était pas assimilable par son organisme. Ce critère s'applique aussi aux idées philosophiques.

---

<sup>1</sup> C.W. 8, § 685, p. 355.

<sup>2</sup> C.W. 8, § 685, p. 356.

Lorsqu'un philosophe édifie un système, ou lorsqu'un fondateur de religion en prêche une qui suscite en lui des douleurs corporelles, comme par exemple des troubles stomacaux, c'est à mes yeux le démenti le plus sévère qui puisse lui être infligé [...]. Lorsque je veux savoir si une vérité est bonne et salutaire, si c'est une vraie vérité, je me l'incorpore, je l'ingère, pour ainsi dire; si elle me convient, si elle collabore harmonieusement au sein de mon organisme avec les autres éléments de mon psychisme, si je continue à bien fonctionner, à bien me porter et si rien en moi ne se révolte contre l'intruse, je me dis que c'est là une bonne vérité, qu'elle n'est pas vénéneuse, qu'elle ne me nuit pas<sup>1</sup>.

Jung utilise le concept de vérité d'une manière qui diffère sensiblement de son sens plus courant, où il dénote la correspondance entre mon jugement et la réalité sur laquelle ce jugement porte. La cohérence que la vérité définit ici n'est pas une cohérence logique, mais une cohésion entre une idée considérée comme un corps étranger et un organisme qui cherche à se l'assimiler. Si cette idée aide à mieux vivre, si "elle marche", alors, elle est vraie! "That is how we know the truth: the truth is that which helps us to live — to live properly"<sup>2</sup>. Entre une réalité et une illusion qui aide une personne à bien vivre, il n'y a "qu'une simple différence de terminologie"<sup>3</sup>. En ce sens, l'idée de Dieu est une idée vraie, dans la mesure où elle peut guérir quelqu'un de sa névrose. L'interrogation traditionnelle qui porte sur la vérité de l'idée de Dieu — existe-t-il véritablement, en dehors de mes représentations, un être auquel ces représentations renvoient? — est une question de peu d'importance comparée au fait que cette idée a un effet réel sur l'individu malade. "On ne doit pas se laisser décourager par l'objection stupide selon laquelle personne ne sait si ces vieilles idées universelles — Dieu, l'immortalité, le libre arbitre, etc. — sont "vraies" ou non. La vérité est ici un mauvais critère"<sup>4</sup>. Comme il

---

<sup>1</sup> L'homme à la découverte de son âme, p. 302.

<sup>2</sup> C.W. 18, § 686, p. 288.

<sup>3</sup> Psychologie et religion, p. 199.

<sup>4</sup> C.G. Jung parle, p. 349.

n'y a, de toutes manières, aucun moyen de régler cette question de l'existence d'un Dieu-en-soi, puisque c'est là le domaine des propositions métaphysiques, mieux vaut se maintenir au plan plus modeste de la vérité psychologique.

Si la réaction de l'organisme entier permet d'évaluer la vérité d'une idée, il faut ajouter qu'elle ne l'évalue qu'en fonction de l'organisme particulier qui veut se l'assimiler. Comme Jung aimait à le répéter: "Quod licet Jovi, non licet bovi" is an unpleasant but eternal truth"<sup>1</sup>. Ce qui est bon pour un individu, facilement assimilable par lui, peut constituer un poison pour son voisin. Il semblerait que les individus réagissent de manière personnelle à des stimuli identiques. Si la majorité des gens, dans un groupe, peut réagir de façon assez semblable devant certains comportements, le psychologue ne peut se fonder sur ce fait pour décréter que cette position de la majorité est la seule valable. "The moral attitude is a real factor with which the psychologist must reckon if he is not to commit the gravest errors"<sup>2</sup>. Il lui faut surtout se remémorer constamment que cette attitude morale diffère d'une personne à l'autre, et ne dépend pas d'abord du choix conscient de l'individu. En un sens, on a les valeurs morales qui nous viennent, et de nombreux facteurs sont responsables du fait que l'attitude morale de Pierre peut être fondamentalement chrétienne, alors que celle de Marie est étrangère à cet univers.

I am firmly convinced that a vast number of people belong to the fold of the Catholic Church and nowhere else, because they are most suitably housed there. I am as much persuaded of this as of the fact [...] that a primitive religion is better suited to primitive people than Christianity.<sup>3</sup>

Jung n'a pas tenté de préciser davantage les facteurs responsables de ce fait. Il peut être utile de rappeler que le type de chacun, son équation personnelle, les

---

<sup>1</sup> C.W. 11, § 537, p. 347.

<sup>2</sup> C.W. 8, § 686, p. 356.

<sup>3</sup> C.W. 11, § 537, p. 347.

divers facteurs subjectifs qui jouent sur sa vision du monde, ont tous une place importante dans le développement de l'attitude morale. Mais il y a une donnée de base qui ne dépend aucunement de la volonté de l'individu, et que Jung appelle parfois le destin de chacun.

Examinant un rapport portant sur l'amélioration nette du comportement et de la santé de plusieurs jeunes délinquants qu'on avait sortis d'un milieu sordide, et qu'on avait transplantés dans un milieu plus moral, Jung s'attache surtout à noter que cette amélioration n'était pas visible dans tous les cas. Un certain nombre de jeunes demeuraient réfractaires à ce changement, dépérissaient et tombaient malades. Je reproduis ici la longue conclusion de Jung, parce qu'elle illustre bien cette relativité qui est demeurée une constante de sa conception de la morale. Il s'agit donc de ces délinquants rendus malades par cette vie plus morale, de ceux

en revanche, que la nature paraît avoir dotés d'une vocation au mal qu'ils sont obligés d'incarner [...] . Lorsqu'un être a été élu par le destin pour vivre le mal, personne ne pourra l'en détourner, les méchants devant accomplir la volonté créatrice particulière qui les habite, tout comme les bons doivent réaliser la volonté au bien qui est en eux. [...] Par suite il y a aussi peu de mérite à être bon, que peu de vice ou de péché à être mauvais: nous ne faisons en cela que tenir les rôles qui nous ont été attribués. C'est ce que la sagesse orientale exprime en disant: "Tu joueras le rôle d'un roi ou celui d'un mendiant, ou celui d'un criminel, selon la volonté des dieux"<sup>1</sup>.

L'individu destiné au mal deviendra névrosé s'il cherche à refuser sa vocation; de même, ce sort attend le saint qui voudrait faire le mal. Si plusieurs romans ont déjà utilisé cette idée en ce qui concerne l'individu voué au bien, peu de penseurs se sont attardés à examiner la propension au mal de certaines personnes en terme de destin moral, de vocation au mal<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> L'homme à la découverte de son âme, p. 287-288.

<sup>2</sup> Voir Proulx, "Les dernières heures de Judas".

Cette passivité foncière qui ressort de ce texte rejoint l'intuition que Jung eut très jeune d'être chargé d'une mission spéciale, d'être le mandataire d'une tâche encore imprécise, d'avoir un destin qu'il lui fallait accomplir. "Dès le début j'avais en moi le sentiment d'une destinée implacable, unique, comme si j'avais été placé dans une vie qu'il fallait accomplir"<sup>1</sup>.

En bref, la névrose est le résultat d'une division interne de l'organisme humain, due au fait que le conscient et l'inconscient ont des attitudes morales incompatibles. Rien dans l'expérience clinique de Jung ne laisse supposer à prime abord que l'attitude foncièrement morale serait davantage le fait du conscient que de l'inconscient. Jung constate cependant que certains individus semblent condamnés à la névrose, s'ils ne respectent pas l'orientation fondamentale de leur organisme. Or cette orientation peut parfois destiner certains individus au bien, alors qu'elle semble en destiner d'autres au mal.

Parmi les problèmes soulevés par cette position, j'aurai à revenir sur le fait que Jung identifie une attitude morale adéquate par le biais de son assimilation aisée dans l'organisme. Il semble y avoir une contradiction entre cette idée et l'importance que Jung accorde par ailleurs aux conflits de devoirs qui sont précisément des situations où l'incompatibilité entre deux devoirs déchire l'individu, mais où la tâche morale fondamentale est de supporter patiemment la souffrance, sans chercher à fuir. La névrose apparaît, dans ces situations, comme l'équivalent de la felix culpa, c'est-à-dire comme un mal nécessaire et utile. Mais avant de discuter ce problème, il me faudra préciser (chapitre six) la conception que Jung se faisait de l'évolution de la conscience éthique.

---

<sup>1</sup> Ma vie, p. 68.

## b. Névrose et religion

Si Jung relie souvent la névrose à l'existence de problèmes moraux auxquels un individu ne peut trouver, pour le moment, une réponse satisfaisante, il l'attribue cependant aussi, dans plusieurs textes, à l'absence de perspective religieuse sur la vie<sup>1</sup>. Dans cette partie de mon exposé, je vais clarifier le lien entre la névrose et la religion. Je reviendrai dans un prochain chapitre (chapitre cinq) sur le lien entre la religion et la morale chrétienne pour examiner sa responsabilité dans certaines névroses. "A psychoneurosis must be understood, ultimately, as the suffering of the soul which has not discovered its meaning"<sup>2</sup>. "Signification" et "perspective religieuse" sont très intimement reliées. L'absence de perspective religieuse, de même que l'absence de signification, produisent le même résultat dans la psyché humaine: les deux mènent à la névrose. "Le non-sens empêche la plénitude de la vie et signifie par conséquent maladie"<sup>3</sup>. Or la religion est traditionnellement la source de la signification dans la vie de l'individu.

Il importe de souligner que, pour Jung, les religions constituent, à la base, des "systems of healing for psychic illness"<sup>4</sup> dont la fonction première est de relier conscient et inconscient. La religion est la prise en considération de l'inconnu que constitue l'inconscient. A travers les âges, les religions ont mis sur pied des réseaux de rituels, de symboles et de croyances qui relient la partie consciente de l'individu à sa partie inconsciente.

---

<sup>1</sup> Voir C.W. 11, § 509, p. 334.

<sup>2</sup> C.W. 11, § 497, p. 330-331.

<sup>3</sup> Ma vie, p. 386.

<sup>4</sup> C.W. 11, § 531, p. 344.

Religion in this psychological sense pertains to a particular kind of relationship of ego to non-ego; to "an altered state of consciousness" which gives serious consideration and attention to the dynamic elements of the unconscious that evoke a sense of fear, awe, love or worshipful devotion.<sup>1</sup>

Les religions amènent l'individu à prendre en considération la dimension inconsciente de la vie, qui seule peut guérir la souffrance de l'âme. "Man is never helped in his suffering by what he thinks of for himself; only suprahuman, revealed truth lifts him out of his distress"<sup>2</sup>.

Jung conçoit l'analyste jungien comme un guide des âmes, dont la fonction principale est de favoriser, chez l'analysé, l'éclosion d'une collaboration plus harmonieuse entre la partie consciente de l'individu et son inconscient. Ou, en d'autres termes, de permettre à l'individu de reprendre contact avec Dieu.

Jung a souvent manifesté de fortes réserves devant cette identification que je viens de lui attribuer entre l'inconscient et Dieu. Mais c'est pourtant ce qu'il finit, bon gré mal gré, par faire, dans ses oeuvres plus tardives. Car, au fond, l'"inconscient" et "Dieu" sont, pour lui, deux inconnus, deux concepts-limites, qu'on ne peut raisonnablement prétendre connaître objectivement. Il utilise de fait l'un ou l'autre de ces termes en fonction de l'auditoire auquel il s'adresse. Le concept d'"inconscient" a été forgé

pour l'usage scientifique; il est donc beaucoup plus apte à une approche des choses sans passion [...]. C'est pourquoi je préfère le terme d'"inconscient", en sachant parfaitement que je pourrais aussi bien parler de "Dieu", ou de "démon", si je voulais m'exprimer de façon mythique. Dans la mesure où je m'exprime mythiquement, c'est en pleine conscience que "mana", "démon", "Dieu" sont synonymes d'inconscient, car nous savons des premiers exactement tout autant ou tout aussi peu que du dernier<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Alex, "When Old Gods Die", p. 35-36.

<sup>2</sup> C.W. 11, § 531, p. 344.

<sup>3</sup> Ma vie, p. 382.

J'ajoute qu'il n'y a aucune ironie ou condescendance, chez Jung, dans l'expression "s'exprimer de façon mythique". Le langage scientifique n'a pas, pour lui, le monopole de la vérité. Il doit au contraire reconnaître qu'il ne s'occupe que d'un secteur de la réalité, et qu'il ne s'adresse qu'à une partie minime de l'humain. Le langage mythique, plus ancien, s'enracine dans des couches souterraines de l'humanité, et rejoint, plus facilement et plus clairement que lui, la totalité de l'humain.

Jung parle souvent de la dimension spirituelle de la vie comme de celle qui tient compte de la totalité de la psyché; c'est cette poussée intérieure qui amène l'individu à prêter attention à la dimension supra-humaine, numineuse, de l'existence. La religion est la "vie attentive" au mystère, la décision de prendre au sérieux le non-moi présent dans toute vie humaine. Contrairement à Freud, Jung considère la dimension religieuse de la vie non comme une illusion, mais comme l'aspiration naturelle de la psyché à sa totalité (consciente et inconsciente). En ce sens, "religieux" et "spirituel" sont souvent synonymes. Comme les diverses religions ont été, traditionnellement, le moyen privilégié adopté par la plupart des humains pour vivre cette dimension spirituelle, Jung utilise très souvent le terme "religieux" pour parler de cette recherche de la totalité psychique. Le mot n'implique cependant aucunement une adhésion à une quelconque institution ou confession religieuse.

Si le christianisme et le bouddhisme constituent les deux plus grandes religions, les deux meilleurs systèmes de guérison psychique mis sur pied par l'humanité à travers les âges<sup>1</sup>, les autres religions peuvent avoir le même résultat bénéfique dans la mesure où elles apportent à l'individu la possibilité de retrouver un sens à leur vie. "The characteristic feature of human life [...] is that it must be

---

<sup>1</sup> Voir C.W. 11, § 531, p. 344.



explained in terms of meanings, purposes and reasons, not merely of events or causes"<sup>1</sup>, et c'est là principalement qu'interviennent les religions.

C'est ainsi que Jung parle avec émotion de ces Indiens Pueblos du Nouveau-Mexique qui vont, chaque matin, par leurs prières, aider le soleil à se lever. Cette conviction leur fournit une tâche signifiante et le sentiment de leur importance; elle donne un sens à leur vie. C'est seulement lorsque l'individu est inséré dans une existence symbolique qu'il peut surmonter la banalité du quotidien:

then [...] life makes sense, and makes sense in all continuity, and for the whole of humanity. That gives peace, when people feel that they are living the symbolic life, that they are actors in the divine drama. That gives the only meaning to human life; everything else is banal and you can dismiss it.<sup>2</sup>

Cette conception que les Pueblos se font de leur place dans l'univers est "vraie", puisqu'elle marche pour eux. Si l'esprit logique et rationnel peut récuser leur croyance comme erreur, c'est parce que l'intellect réduit la vie à la seule dimension des choses intelligibles. "L'intellect n'est pas intéressé par la qualité du sujet qui perçoit, à condition que celui-ci pense de façon logique. Pour sa part, il s'occupe essentiellement du traitement des contenus de la conscience, et éventuellement aussi des méthodes de traitement"<sup>3</sup>. Mais la conscience n'est qu'une partie de la psyché, et ce qui est erreur au niveau de la conscience rationnelle peut être vérité au plan de la psyché totale. Et la psychologie se préoccupe, comme science, de toutes les dimensions de la psyché, incluant celles qui, au-delà de l'intellect, sont la source de la dimension symbolique: "Psychology is the only science that has

---

<sup>1</sup> Clarke, *In Search of Jung. Historical and Philosophical Enquiries*, p. 170.

<sup>2</sup> *C.W. 18*, § 630, p. 275.

<sup>3</sup> *Psychologie et orientalisme*, § 892, p. 206.

to take the factor of value (feeling) into account, since it forms the links between psychic events on the one hand, and meaning and life on the other"<sup>1</sup>.

Je reviendrai, dans le cinquième chapitre, sur l'analyse que Jung réserve au christianisme, qui a formé notre civilisation, mais qui semble avoir perdu, pour une majorité d'individus, son ancienne aptitude à les guérir de la névrose. Car seul celui qui a la foi, qui peut encore croire, qui peut être saisi par le mythe religieux, seul celui-là peut, de fait, être guéri par sa religion. Et si plusieurs trouvent encore aujourd'hui, dans le christianisme, ou dans d'autres religions institutionnalisées, la nourriture dont leur âme a un urgent besoin, cela n'est pas le lot de ceux qui "no longer feel redeemed by the death of Christ; they cannot believe — for although it is a lucky man who can believe, it is not possible to compel belief"<sup>2</sup>. Puisqu'une névrose est d'abord et avant tout une souffrance de l'âme, la guérison implique — lorsque cela est possible — la réconciliation de l'individu avec la foi religieuse (habituellement, celle de son enfance), et son retour au sein de son Eglise. Pour les autres, tous ceux pour lesquels la foi n'est pas possible, il n'y a que la voie de l'individuation, le retour à Dieu sans l'Eglise, sans l'aide du mythe institutionnel, sans l'appui de l'autorité extérieure: "Individuation is the life in God [...] The symbols of the self coincide with those of the Deity. The self is not the ego, it symbolises the totality of man and he is obviously not whole without God"<sup>3</sup>. Mais même pour ces gens, le passage par l'individuation est la découverte d'une perspective religieuse sur la vie, qui s'opère cependant à l'extérieur des institutions religieuses. Jung établit une distinction claire entre ces deux voies: "[l]'être qui aura trouvé sa voie de retour vers la mère l'Eglise ne fera jamais connaissance

---

<sup>1</sup> C.W. 18, § 596, p. 260

<sup>2</sup> C.W. 11, § 516, p. 337.

<sup>3</sup> C.W. 18, § 1624, p. 719.

avec cette voie de l'individuation"<sup>1</sup>. Alors que l'Eglise fournit un ensemble de croyances, de rituels et de symboles qui peuvent donner un sens à la vie de l'individu, celui qui doit passer par l'individuation est seul. "We are in a new world with that; we are exactly like primitives"<sup>2</sup>, c'est-à-dire des gens qui ont pour seul guide l'aide apportée par les rêves. Parlant d'un homme guéri de sa névrose par sa découverte d'une perspective religieuse hors de toute institution religieuse, bref, par le moyen de l'individuation, Jung affirme:

that man got into order again because he gradually accepted the symbolic data, and now he leads the religious life, the life of the careful observer. Religion is careful observation of the data. He now observes all the things that are brought him by his dreams; that is his only guidance.<sup>3</sup>

Je reviendrai, dans le chapitre huit, sur ce thème de l'individuation et sur sa place dans la théorie éthique de Jung. J'ajoute tout de suite que certains, d'ailleurs, ont reproché à l'establishment jungien né des découvertes de Jung d'avoir créé une nouvelle religion, avec ses rituels, ses symboles, ses rites de passage, une religion qui aurait remplacé le christianisme auprès de ses clients.

En résumé, les névroses résultent, chez les adultes dans la seconde partie de la vie, du fait qu'ils n'ont pas trouvé de réponse satisfaisante à la question du sens de leur existence. Cette réponse ne saurait provenir du conscient seulement, mais dépend de la capacité de l'individu à s'ouvrir à la dimension mythique et symbolique de l'existence, dimension qui s'enracine dans l'inconscient. Les religions ont constitué, par le passé, des systèmes favorisant l'accès à cette dimension. Pour les individus sur lesquels les religions n'ont pas de prise, la perspective religieuse, et

---

<sup>1</sup> Dialectique du Moi et de l'inconscient, p. 217-218.

<sup>2</sup> C.W. 18, § 673, p. 285.

<sup>3</sup> C.W. 18, § 673, p. 285.

partant, la découverte de la signification de l'existence, demeure possible par le biais de l'individuation.

### 3. Critique de deux conceptions courantes de la morale

La section précédente examinait l'hypothèse de Jung qui imputait la névrose à des conflits d'ordre moral et à l'absence de perspective religieuse chez ses clients. Je vais maintenant me servir de deux conceptions fort différentes de la morale pour faire ressortir quelques critiques que Jung adresse à des conceptions courantes de la morale.

Je vais tout d'abord montrer que les théories qui font reposer le choix moral sur la seule raison apparaissent caduques, aux yeux de Jung, dans la mesure où elles ne prennent en considération que la partie consciente de la psyché individuelle. La morale qui mise exclusivement sur la raison est une morale incomplète, partielle, qui oublie la dimension inconsciente de la psyché, et pourrait déboucher sur une névrose.

Ensuite, je vais montrer que l'opposition de Jung à des morales du devoir, et principalement à l'idée kantienne d'un impératif catégorique, repose sur son rejet d'une loi morale identique en chacun. Comme l'indiquait le développement de la section précédente, la vision jungienne tend vers un relativisme moral inconnu de Kant.

#### a. L'insuffisance de la raison

Dans le *Protagoras*<sup>1</sup>, Platon présente un court texte explicite sur la manière de trancher, dans le quotidien, entre une action bonne et une action mauvaise,

---

<sup>1</sup>Platon, *Protagoras*, 351 b - 359 a.

entre une action morale et une autre immorale. Non seulement ce texte peut-il fournir à l'individu qui le recherche un critère clair de décision, il explique, de plus, quelles raisons une personne pourrait avoir pour adopter un comportement moral, c'est-à-dire pour opter systématiquement en faveur du comportement jugé bon.

Avant d'examiner ce texte, je tiens à souligner que mon intention n'est pas d'étudier Platon pour évaluer son apport historique à la théorie éthique occidentale. Ce texte est d'abord un prétexte pour insister sur une manière courante d'aborder la résolution de conflits moraux. Cela est d'autant plus évident que le texte choisi ne saurait être considéré comme typique de la pensée platonicienne sur la morale. Je m'en sers malgré ce fait parce qu'il est représentatif d'une conception hédoniste fort répandue au XXe siècle, et parce qu'il est très clair sur ce sujet.

L'essentiel de la théorie à comprendre, ici, tient dans l'identification que Socrate cherche à établir entre "bien" et "plaisir" d'un côté, et "mal" et "souffrance" de l'autre. En bref, est bien ce qui me rend heureux, est mal ce qui me fait souffrir. Manger est bien, puisque c'est agréable, et que j'y prends plaisir; mais manger à me rendre malade est mal, simplement parce que cela me fait souffrir. C'est là, affirme Socrate, le seul critère qui permet de distinguer ces deux notions. Inutile de chercher ailleurs: il n'existe, affirme-t-il de façon péremptoire, aucun autre critère!<sup>1</sup>

Mais comment appliquer ce critère? Imaginons, par exemple, que j'aie envie de me débarrasser de mon voisin que je déteste, en le tuant, et que j'envisage déjà tout le plaisir que j'aurais désormais à vivre sans avoir à supporter sa présence énervante. On pourrait conclure d'après le critère "est bien ce qui me fait plaisir", que j'agis bien en prenant les moyens nécessaires pour arriver à mes fins. Cela

---

<sup>1</sup> Platon, *Protagoras*, 354 c- 354 e.

semble pourtant aller contre le sens commun et l'opinion morale la plus courante aujourd'hui comme probablement à l'époque de Platon, qui considère habituellement que tuer son voisin dans de telles circonstances, et pour de telles raisons, n'est pas bien. La difficulté réside ici, pour Platon, non dans le fait que mon interrogation ne porterait pas sur la valeur morale intrinsèque de mon acte, ou sur le fait que tuer soit mal en soi, mais bien dans le fait que j'ai commis une erreur de jugement, en n'examinant pas sous toutes leurs coutures les conséquences prévisibles de mon choix. Si je tue mon voisin, il est probable que j'aurai à encourir le désaveu de beaucoup de gens de ma société, et que j'aurai par conséquent à subir des inconvénients probablement très sérieux, voire même très pénibles: on pourra, par exemple, me traîner en cour, me condamner à une lourde peine de prison. En fin de compte, si je prenais le temps de vraiment examiner mon acte, et ses conséquences, il deviendrait évident que tuer mon voisin n'est pas bien, puisqu'il entraînerait pour moi une nouvelle situation plus malheureuse que celle qui existait auparavant. "Est bien ce qui me fait plaisir" n'a pas ici pour conséquence de m'entraîner à faire tout ce dont j'ai envie, mais bien de m'amener à évaluer l'impact ultérieur de mon geste et ses conséquences sur mon plaisir à long terme.

Il n'est donc pas question de chercher dans l'acte lui-même des caractéristiques permettant de savoir s'il serait bien ou mal en soi. Tuer ici n'est pas mal parce que cela irait, par exemple, contre le droit sacré de mon voisin à disposer à son gré de sa propre vie — notion à peu près inconnue pour un Grec de cette époque —, mais bien uniquement parce que cela me serait nuisible à long terme. En fin de compte, il est préférable d'agir moralement, c'est-à-dire de toujours opter pour le bien, parce qu'ainsi, je me garantis une vie plus heureuse qu'autrement. Agir moralement, c'est au fond agir raisonnablement, agir en fonction de mes meilleurs intérêts. Cela implique que je développe en moi non des vertus d'ascèse et d'al-

truisme, mais la capacité de bien juger mes actes du point de vue de leurs conséquences, personnelles et sociales.

Le jugement moral est donc relatif à la qualité du jugement de l'individu. C'est en ce sens que Socrate peut affirmer, à première vue paradoxalement, que nul ne fait le mal volontairement<sup>1</sup>. Dans cette perspective, l'alcoolique qui se détruit lentement agit, en fait, bien. Tous voient clairement qu'il se nuit, puisqu'il détruit systématiquement ses chances de bonheur: sa femme veut le laisser, ses enfants le méprisent, il court le risque de perdre son emploi dans les plus brefs délais. C'est pourquoi ils diront qu'il agit mal puisque, à long terme, il ne saurait être heureux ainsi. Cela semble une erreur de stratégie. Et pourtant, s'il agit ainsi, ce n'est que parce qu'à ses yeux, arrêter de boire le rendrait encore plus malheureux, et serait plus difficile à supporter que tous ces inconvénients, réels, dont il n'ignore pas qu'ils lui tomberont probablement dessus. Au fond, il suit la stratégie qui lui semble, subjectivement, la plus prometteuse. S'il était vraiment convaincu d'être plus heureux en arrêtant de boire, il cesserait tout de suite, laisse entendre Socrate, d'ingurgiter cet alcool. Ainsi, il appert que boire est bien, d'après l'alcoolique, parce qu'il est incapable d'évaluer correctement sa situation. Pour l'amener à changer son comportement, il faudrait non chercher à le culpabiliser, à lui faire honte, ou à faire appel à son sens du devoir, mais bien plutôt à l'éclairer, à lui ouvrir les yeux, pour l'amener à réaliser qu'il serait beaucoup plus heureux sans alcool.

On peut remarquer que dans ce texte, Socrate ne laisse aucune place aux autres réactions possibles de l'individu. En réalité, l'alcoolique peut très bien être conscient non seulement des raisons invoquées pour justifier son alcoolisme, mais aussi d'un sentiment de malaise vécu, par moments, comme l'indice d'une mauvaise conscience devant sa difficulté à résister à sa compulsion. Il se peut même

---

<sup>1</sup> Platon, Protagoras, 358 b - 358 d.

qu'il ait parfois l'impression de savoir qu'il vaudrait mieux faire tout en son pouvoir pour surmonter son problème, même si cette décision devait entraîner pour lui une situation malheureuse. Ce sur quoi l'hédonisme se base, ici, ressemble davantage à l'identification d'une stratégie de motivation qu'à l'examen du caractère moral ou immoral d'un acte. En fait, ce qui manque, dans ce texte, c'est la présence d'une conscience morale.

Comme je l'ai déjà mentionné, ce texte n'est pas représentatif de l'ensemble des positions éthiques développées dans l'oeuvre de Platon, qui n'est certes pas, pour l'essentiel, un hédoniste. Il va de soi que Socrate ne se basait pas sur ce seul critère pratique pour refuser de s'évader alors qu'il était condamné à mort. Il semble au contraire s'appuyer sur une expérience plus intérieure (la présence du daimon en lui), qui va même à l'encontre de ses intérêts vitaux. L'approche pratique présentée ici n'est peut-être adoptée par Platon que dans un simple but rhétorique<sup>1</sup>, pour convaincre son lecteur du profit personnel à retirer d'une vie où prime le bien, sans vraiment pousser plus loin l'examen critique de ce critère utilitaire. Je me sers de ce texte simplement parce qu'il est particulièrement clair dans sa défense du plaisir et du bonheur comme objectif visé par la moralité, et partant, pour faire ressortir la prédominance de la raison comme instrument de l'évaluation morale d'un acte.

Ce critère simple du bien et du mal, qui implique que ce qui est bien moralement est finalement ce qui est le plus avantageux pour moi et pour le groupe dans lequel je vis, n'est pas un critère propre à l'époque de la philosophie grecque naissante. Il a, au contraire, été souvent repris, de nos jours, avec quelques modifications, par des penseurs soucieux de trouver des fondements à une éthique sociale. Toute la littérature autour du fameux dilemme du prisonnier repose sur cette idée d'une évaluation pratique des conséquences des actes d'une personne, pour juger

---

<sup>1</sup> Je remercie Guy Béliveau de cette suggestion.



du caractère moral ou immoral de ses choix. C'est ainsi que même de jeunes enfants retrouvent spontanément cette primauté des intérêts personnels comme critère favorisant la justice sociale: "C'est toi qui coupes ce morceau de gâteau en deux, dira un jeune, à la condition que ce soit moi qui choisisse en premier quel morceau sera le mien!" Cet exemple ne s'éloigne d'ailleurs pas beaucoup des principes de justice sociale adoptés par Rawls, sous l'artifice du voile d'ignorance.

En résumé, dans ce rare passage nettement hédoniste, Socrate définit l'acte bien, ou moral, comme étant celui qui me fait plaisir, et par conséquent celui qui peut me rendre heureux. Ce critère doit cependant être examiné à la lumière de la raison, qui devient au fond le véritable outil nécessaire pour trancher lorsque survient un problème moral. Mon intérêt immédiat, le plaisir à court terme que je prévois retirer d'une décision, n'apparaîtra pas toujours à celui qui applique sérieusement sa raison comme la meilleure garantie de plaisir à long terme. En effet, la raison doit englober non seulement la satisfaction escomptée à court terme, mais les conséquences prévisibles de mon acte. Il lui faut tenir compte des implications sociales de mon choix. Pour Socrate, comme pour la plupart des gens de son époque, le bien de l'individu n'est pas foncièrement incompatible avec le bien du groupe. Les deux vont de pair, et la raison permet précisément de guider le choix de l'individu en lui rappelant sa place à l'intérieur du groupe. Il n'est pas question, dans ce texte, de conscience individuelle différente de la moralité collective. C'est d'ailleurs le scandale du daimon de Socrate, qui pose la conscience individuelle au-dessus du code moral collectif. Le mal est, dans ce texte, le résultat non de la mauvaise foi, du désordre moral, mais simplement de l'ignorance issue d'un usage fautif de la raison. Dans cette ligne de pensée, enseigner la vertu, c'est d'abord développer la capacité de l'individu à se servir de son jugement pour bien évaluer les conséquences de ses choix.

Si ce critère pratique du plaisir a souvent cours, aujourd'hui, il n'apparaît cependant pas toujours comme la seule, ni même la meilleure manière de décider de la valeur morale d'un acte. A travers l'histoire de l'Occident, plusieurs ne se sont pas contentés de faire appel à une évaluation pratique des conséquences de leurs gestes pour savoir s'ils agissaient bien ou mal. Après tout, si je trouvais, par terre, dans la rue, un porte-monnaie rempli d'argent, et que j'étais sûre que personne ne m'avait vue le ramasser, l'avantage le plus clair pour moi serait de conserver l'argent qui s'y trouve. Supposons de plus que, puisque le porte-monnaie renferme les informations me permettant de retrouver son propriétaire, je poussais la compassion jusqu'à lui retourner de façon anonyme tous les documents officiels — à part l'argent — dont la perte pourrait lui occasionner des embêtements sérieux. Nul ne nierait que c'est dans la décision de garder l'argent que réside mon plus grand intérêt. D'après l'argument de Socrate, garder l'argent, constitue, à ce moment, pour moi, le bien. Et pourtant, beaucoup de gens trouveraient à redire, et affirmeraient que j'agis mal en le conservant. Le critère du plaisir ne semble pas toujours adéquat, et le malaise ressenti par plusieurs à l'idée de garder l'argent trouvé souligne l'impression qu'ont beaucoup de gens que bien et mal doivent, de quelque manière, avoir une signification indépendante de mes intérêts, et que le bonheur ne saurait, à lui seul, être un critère suffisant de moralité.

L'essentiel, ferait remarquer Jung, c'est que les gens ne décident pas ainsi du caractère moral ou immoral d'un acte. Si j'ai l'impression de mal agir en conservant cet argent, ce n'est pas parce que je ne vois pas l'intérêt que représenterait pour moi cet apport financier substantiel et inattendu. Je n'ai pas besoin qu'on m'éclaire sur l'usage que je pourrais en faire, sur le plaisir que j'y trouverais, ni sur l'absence d'inconvénients sociaux, puisque nul n'aurait à connaître la prove-

nance de cet argent. Si je me limite au calcul pratique de mon intérêt à court et à long terme, il va de soi que c'est bien, pour moi, de garder cet argent.

Mais peut-être faut-il reconnaître qu'il n'a pas vraiment été question de l'aspect moral de ma décision dans cette évaluation des conséquences de mon geste. L'élément moral intervient davantage lorsque je fais appel à un autre aspect, moins facile à cerner, de mon expérience. S'il est évident, à mes yeux, qu'il serait bien pour moi de garder cet argent, il n'en demeure pas moins aussi évident, à mes yeux, que cela ne serait pas bien d'après moi.

Dans ce scénario, certains réagiraient avec l'impression de mal agir s'ils conservaient cet argent. Ils peuvent fort bien, après coup, tenter de limiter l'impact de cette impression première, en la mettant au compte d'une éducation trop stricte, ou d'une propension altruiste qu'ils trouvent regrettable. Une bonne partie de la réflexion éthique du XXe siècle a tenté de trouver le moyen de faire découler l'obligation morale de la constatation des faits (to derive an "ought" from an "is") sans remarquer que la dynamique de l'expérience morale ne ressort pas toujours de cette mécanique. L'essentiel que l'on oublie, lorsque l'on ne considère que la dimension rationnelle de l'expérience morale, c'est qu'on ne choisit pas, qu'on ne décide pas à l'avance de l'aspect moral ou immoral sous lequel un comportement nous apparaît. Celui-ci n'est pas d'abord la conclusion d'un raisonnement. Si quelque geste que je pose est moral, à mes yeux, c'est parce que c'est ainsi que je l'interprète, c'est ainsi qu'il se présente à moi. Ce n'est pas un effort de la volonté ou de la raison qui me fait voir l'inceste comme un comportement moral ou immoral. Il y a en chacun une sensibilité morale qui est première, sur laquelle on peut parfois intervenir pour en diminuer l'impact, mais qui intervient d'elle-même, semble-t-il, dans nos réactions spontanées devant un comportement. Crime et châtiment de Dostoïevski serait une bonne illustration de ce point de vue: l'analyse

rationnelle du crime envisagé par le héros ne tient pas compte de la réaction totale du personnage, ce qui entraînera des conséquences imprévues par lui.

Hume, déjà, insistait pour montrer que le jugement moral relevait d'abord de notre attitude envers les choses:

Hume insisted that moral jugements were neither necessary and a priori, nor were they descriptions of any actual feature of the world. All that there really is in the world is a series of sense impressions, and whereas we have actual sense impressions of the physical characteristics of things, this moral value is not among these characteristics. When, therefore, we use ethical or aesthetic terms we are not directly referring to things in the world, but to our own attitude towards these things.<sup>1</sup>

Si le postulat de la réalité psychique amène Jung à nier que nous ayons, par le biais de nos sensations, un accès direct au monde physique, de même, cela entraîne l'abandon de la conception de la morale comme une description du monde. Plus clairement encore dans l'expérience morale que dans l'expérience physique, "we assume that the subject will first of all make statements about itself"<sup>2</sup>.

En résumé, Jung refuse le critère pratique du plaisir proposé par l'hédonisme parce qu'il ne semble pas toujours adéquat. L'expérience morale de plusieurs personnes les pousserait plutôt à concevoir que la valeur morale d'un geste doit reposer, de quelque manière, sur autre chose que nos intérêts. Cette même expérience laisse aussi entrevoir le fait que la raison ne saurait, à elle seule, trouver sur le comportement lui-même, ni même dans l'évaluation des conséquences de ce comportement, l'élément déterminant qui me permette d'identifier son caractère moral. L'expérience suggère qu'une partie au moins du caractère moral d'un acte prend sa source dans la réaction spontanée des individus devant cet acte.

Mais devant cette théorie qui fait résider l'essentiel des décisions morales dans l'évaluation par la raison des conséquences d'un acte en fonction du plaisir

---

<sup>1</sup> Warnock, Ethics Since 1900, p. 65.

<sup>2</sup> C.W. 18, § 1734, p. 722.

ou de la souffrance susceptible d'en résulter, Jung reconnaîtrait cependant que, pour beaucoup de gens, cela semble être, de fait, une conception adéquate de la décision morale. Beaucoup de gens vivent les problèmes d'ordre moral à ce niveau et ne semblent guère ressentir les tressaillements d'une conscience morale. Beaucoup ne s'en portent d'ailleurs pas plus mal que d'autres. Le jeune qui "pique" à l'étalage peut très bien n'avoir jamais envisagé autre chose que les avantages à retirer d'une telle activité, sans que rien en lui n'oppose d'objections morales. De même que la psyché de certaines personnes trouve dans le catholicisme la réponse à leur névrose, alors que d'autres doivent la trouver dans l'individuation, parce que leur psyché n'est pas au même niveau d'évolution, ainsi, la conscience morale varie d'un individu à l'autre. Je reviendrai sur ce point au chapitre six, lorsque je préciserai la conception que Jung se faisait de l'évolution de la conscience.

Dans la mesure où l'organisme de l'individu hédoniste ne donne aucune indication du caractère inadéquat pour lui de cette attitude, par exemple en le rendant malade, cela constituerait une démonstration suffisante du caractère adéquat de cette attitude, pour cet individu, à cette étape de sa vie. Comme indiqué plus haut, certains peuvent apparemment commettre impunément, au plan psychologique, des actes qui seraient source de névrose pour d'autres.

Si Jung a raison d'établir un tel lien de cause à effet entre la maladie psychologique et la congruence morale d'un individu (congruence entre son comportement et le niveau moral qu'il a atteint), on pourrait alors trouver dans la réaction individuelle d'un individu à un comportement, un critère objectif du caractère moral de cet acte, pour lui. Comme la réaction morale provient de la totalité de l'organisme — conscient et inconscient — elle est autonome par rapport à la volonté de l'individu, et en ce sens, elle est objective, bien que toujours reliée à une personnalité particulière. L'hypothèse de l'inconscient permettrait donc de repren-

dre à neuf la question de l'objectivité et de la subjectivité des valeurs. Je reviendrai plus loin sur ce point.

#### b. La subjectivité de la conscience morale

Si la théorie hédoniste remet entre les mains de la raison la tâche de décider de la valeur morale d'un acte en évaluant les conséquences de cet acte, elle oublie de tenir compte de l'expérience que certains font de la conscience morale. Cette notion demeure pour l'instant vague. Qu'il suffise de noter qu'elle recouvre l'expérience subjective que vivent certains individus, dans laquelle quelque partie d'eux trouverait immoral un acte que l'évaluation hédoniste présenterait comme souhaitable.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, Kant reprit l'étude du problème éthique, en conformité avec le cadre épistémologique défini par La critique de la raison pure. De même que la raison pure est identique chez tous, et rend possible la connaissance objective des phénomènes, de même, la raison pratique, étant identique chez tous, rend possible une connaissance objective du plan éthique. L'idée kantienne d'une loi morale universelle donnait un fondement à l'hypothèse de l'objectivité du bien et du mal, puisque le caractère moral d'un comportement ne reposait ni sur un caprice individuel ou culturel, ni même sur une révélation religieuse particulière, mais bien sur les catégories même de la raison pratique, dont Kant prenait pour acquis qu'elle était universellement la même.

Encore une fois, je tiens à souligner — comme je l'ai fait en abordant le texte de Platon — que mon intention n'est pas d'abord de rendre justice à l'éthique kantienne, mais bien de prendre prétexte d'un texte classique pour dessiner une problématique qui permettra de préciser les positions jungiennes. Lorsque Kant parle de la présence de la loi morale en chacun de nous, qui nous permet de savoir clai-

rement si le geste que nous voulons poser est moral ou non, il renvoie à l'expérience courante qui fait que quelqu'un a l'impression de prendre conscience du caractère moral objectif de ce geste. On découvre la valeur morale d'un comportement comme si cette valeur lui appartenait en propre, et n'était pas d'abord le fruit de notre intervention.

Je vais montrer, à l'occasion d'un texte de Kant, que la loi morale mise de l'avant par ce texte n'est pas toujours conforme à l'expérience de la conscience morale. Comme les hédonistes, Kant veut trop situer la découverte de la valeur morale au niveau exclusif de la raison, et semble oublier des éléments essentiels de l'expérience morale.

Imaginons la situation de Louise, une jeune femme aux prises avec un problème épineux: devrait-elle ou non se faire avorter? Elle ne se considère pas liée par la morale chrétienne, mais pour quelque raison, elle désire agir moralement, faire le bon choix. A-t-elle le droit de tuer cet enfant? Par hasard, elle tombe sur quelques pages des Fondements de la métaphysique des moeurs<sup>1</sup>, dans lesquelles Kant prétend fournir un critère clair de l'acte moral, critère qu'il veut à la portée de tous.

Le début du texte de Kant amène Louise à reconnaître les divers motifs susceptibles d'influer sur son choix. Tout d'abord, si elle a songé à l'avortement, c'est qu'elle n'a pas envie, mais pas du tout, d'être mère. Son inclination la porterait tout spontanément à se faire avorter. Une telle décision servirait de plus ses intérêts: elle est encore au collège, et la présence d'un bébé rendrait difficile la fin de son cours. Quant à son rêve de poursuivre ses études à l'université, il devra malheureusement être remis en question, du moins pour l'instant. Elle ne voit absolument pas comment organiser sa vie, en élevant un bébé, sans pour autant sacrifier la vie sociale qui commençait enfin à devenir plus riche et la carrière dont elle rêvait et dont elle sait déjà qu'elle serait très exigeante. Cet enfant va tout détruire!

---

<sup>1</sup> Kant, Fondements de la métaphysique des moeurs, p. 94-107.

Franchement, cela irait vraiment mieux sans lui! Bref, si Louise écoute ses intérêts et son inclination, elle opterait en faveur d'un avortement.

Mais, ajoute Kant dans tout cela, contrairement à ce qu'en disent les hédonistes du texte de Platon, il n'est encore aucunement question de la dimension morale de la vie. La conscience des intérêts n'est pas le fondement de la conscience morale. Pour agir moralement, un individu doit le faire uniquement par respect pour la loi morale inscrite en lui. Cependant, comme les hédonistes, Kant croit que l'on découvre cette loi morale par l'usage de la raison. Ni les intérêts ni les inclinations ne doivent entrer en ligne de compte. Mais alors, comment vais-je savoir ce que la loi morale exige de moi, demande Louise? Simplement, répond Kant, en identifiant le principe implicite sous-jacent à ton choix, et en en faisant une loi universelle. Car ce qui est moral pour un doit l'être pour tous! Ici, on pourrait, par exemple, accorder le statut de loi morale universelle à ton principe: une femme doit se faire avorter si ses intérêts et son inclination l'y poussent. Mais alors, ma mère ne m'aurait pas mis au monde? Et cette autre femme, qui a tout l'argent voulu pour élever un enfant, qui n'est ni malade, ni sérieusement remise en question par une grossesse indésirée, devrait se faire avorter, simplement parce qu'elle n'a pas envie de cet enfant, et que ça l'arrangerait de n'être pas enceinte? Pour Kant, il va de soi qu'une telle proposition ne saurait être universalisable. Elle ne relève donc pas de la loi morale, mais bien plus de la dimension des intérêts et/ou de l'inclination.

Ici encore, il faut remarquer que Kant est à la recherche d'un critère clair permettant à chacun de savoir si l'acte qu'il veut poser est ou n'est pas moral. Ce critère doit être à la disposition de chacun, et n'être pas réservé aux spécialistes. Pour Kant l'impératif catégorique est tel qu'il est inscrit à l'intérieur de la raison humaine; chacun peut le découvrir en faisant usage exclusivement de ses capacités naturelles de réflexion. Bien et mal sont en ce sens des critères objectifs: ils ne



relèvent aucunement de la fantaisie, des intérêts, des désirs ou des inclinations de chacun. Cela implique que la loi morale est universelle, identique en chacun, et qu'à moins de maladie, tout individu qui a la capacité de raisonner, est en principe apte à l'identifier. Agir moralement fait appel à la raison en exigeant que j'examine les conséquences prévisibles de l'universalisation du principe sous-jacent au comportement que je contemple, pour identifier son caractère moral ou immoral. C'est ainsi que Kant admet la nécessité morale de toujours dire la vérité, puisqu'on ne saurait universaliser le principe selon lequel un individu devrait mentir lorsque ses intérêts sont en jeu. Autrement, cela impliquerait que j'aurais l'obligation morale de mentir en cour, de me parjurer, et même de faire condamner un innocent pour un crime que j'aurais commis, puisqu'il y va de mes intérêts que je ne sois pas reconnu coupable. Et comme cette loi morale ne fait pas d'exception, Kant ira jusqu'à maintenir qu'on n'a pas moralement le droit de mentir même pour sauver la vie de quelqu'un.

Si Jung reconnaît sa filiation kantienne en ce qui concerne le cadre épistémologique d'ensemble de son oeuvre, il s'est vite distancié de Kant lorsqu'il a abordé le problème moral. Sans chercher à ramener au type de Kant (penseur introverti) son insistance sur le caractère universel de la loi morale, inscrite de façon identique en chacun de nous, Jung fait appel à la fois à son expérience clinique et à son expérience morale personnelle afin de nier la pertinence de miser exclusivement sur la raison pour identifier le caractère moral ou immoral d'un comportement.

A un premier niveau, il suffit de rappeler son objection aux hédonistes. Si la raison peut me guider dans l'évaluation de mes décisions en fonction de leur capacité à augmenter ou à diminuer le plaisir que j'escompte en retirer, il n'en demeure pas moins qu'une réaction spontanée, indépendante de ma volonté, peut m'entraîner à ressentir comme immorale une décision que ma raison me présentait comme profitable. L'hédoniste oubliait que le calcul rationnel des conséquences

gratifiantes de mes actes ne suffit pas à garantir leur caractère moral, puisque celui-ci peut être ressenti comme un facteur totalement indépendant de ma volonté et de mes intérêts.

L'entreprise kantienne prétend trouver un fondement objectif à la conscience morale. Si je sais que tel acte est mal, c'est d'abord, pour Kant, parce que ma raison me le laisse savoir. J'ai d'autant plus la confirmation de son caractère objectif que tous sont censés en arriver à la même conclusion, s'ils acceptent de bien se servir de leur raison. Dans son texte "Sur un prétendu droit de mentir par humanité", Kant a maintenu que la loi morale exigeait de tous, sans exception possible, qu'ils disent toujours la vérité, même dans l'hypothèse où cette vérité signifiait la condamnation à mort d'une autre personne. Même si mentir devait lui sauver la vie, ce serait là une défaillance par rapport à la loi morale qui ne saurait en aucun cas être vue comme morale.

Or, affirme Jung, mentir dans ce cas serait moral, et dire la vérité serait immoral:

Am I to tell the truth and thereby involve a fellow human being in catastrophe, or should I tell a lie in order to save a human life? In such dilemmas we are certainly not obeying our conscience if we stick obstinately and in all circumstances to the commandment: Thou shalt not lie. We have merely observed the moral code.<sup>1</sup>

Parfois, il faut mentir. "It would be futile to shrink from this with the excuse that I am a "moral" man. To the devil with such self-respect!"<sup>2</sup> Certains textes de Jung sur le discours rationaliste sont cinglants. Rechercher à tout prix la cohérence logique, quitte à sacrifier le caractère foncièrement irrationnel de l'expérience, c'est oublier que la raison n'est qu'une fonction de la psyché consciente.

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 837, p. 444.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 870, p. 461.

Il pourrait y avoir méprise sur la critique que Jung adresse à l'intellect. S'il affirme que l'intellect qui n'est pas au service de la vie symbolique rend névrotique, et que "c'est le diable"<sup>1</sup>, s'il considère que "si l'on est philosophe, on a exclusivement affaire à cette fameuse "raison" qui, de son côté, n'a rien à voir avec la vie"<sup>2</sup>, ces formulations ne rendent pas justice à l'importance réelle qu'il accorde, de fait, à la raison et à l'intellect:

Il serait à souhaiter à beaucoup qu'ils se souviennent encore à temps des possibilités de la réflexion scientifique ou philosophique de l'intellect tant décrié. On peut soupçonner quiconque décrie l'intellect de n'avoir pas encore vécu d'expérience susceptible de lui montrer à quoi cet intellect est bon et pourquoi, en un effort inouï, l'humanité s'est forgé cette arme. C'est témoigner d'un singulier éloignement de la vie que de ne pas le remarquer<sup>3</sup>.

Pour Jung, il ne s'agit aucunement "d'abandonner entièrement la précieuse acquisition de nos pères qu'est la différenciation intellectuelle de la conscience". L'essentiel, c'est plutôt "que l'homme prenne la place de l'intellect — non pas l'homme que le rêveur s'imagine être, mais quelqu'un de beaucoup plus élaboré et complet"<sup>4</sup>. La vérité s'adresse à cet homme dans sa totalité, et nulle science ne peut prétendre rendre compte de cette totalité.

Le reproche que Jung adresserait ici à Kant, c'est de ne tenir aucunement compte de la réaction morale de beaucoup de gens qui trouveraient, à l'encontre de toute son argumentation, que dans le scénario mis de l'avant par Kant, il serait immoral de dire la vérité. Si quelqu'un me demande de lui dire si X est bien dans la maison, et qu'il me fait part de sa ferme intention de tuer X s'il y est, il serait immoral, même si je le fais au nom de la loi morale qui exige de toujours dire la

---

<sup>1</sup> Voir C.W. 18, § 665, p. 284.

<sup>2</sup> Psychologie et orientalisme, § 883, p. 201.

<sup>3</sup> Psychologie et alchimie, § 119, p. 121.

<sup>4</sup> Psychologie et alchimie, § 84, p. 87.

vérité, de ne pas sauver la vie de X s'il est vrai qu'il suffit — dans le scénario kantien — que je réponde par la négative.

Quelqu'un pourrait toujours s'appuyer sur le principe moral selon lequel il faut toujours dire la vérité, et condamner ainsi X à la mort. Mais, à côté du principe, à côté de l'impératif catégorique, Jung reconnaît une réaction morale fréquente qui exigerait de reléguer le principe aux oubliettes: "We can refuse to obey this command by an appeal to the moral code and the moral views on which it is founded, though with an uncomfortable feeling of having been disloyal"<sup>1</sup>.

Au nom de la cohérence, Kant semble vouloir à tout prix refuser de nuancer la loi morale, et de l'incliner le moins possible vers la prise en considération des circonstances. Peut-être reprocherait-il à Jung sa préférence vers la casuistique lorsque celui-ci affirme, contrairement à Kant, que "we do not reach a solution in principle as to how we should always act. To want one is wrong"<sup>2</sup>. Alors que la recherche éthique de Kant voulait découvrir des règles morales universelles, Jung en arrive à rejeter la possibilité de trouver de telles lois. Qu'est-ce à dire?

Lorsqu'une personne s'interroge sur des décisions qu'elle voudrait morales, elle peut très bien être portée à vouloir savoir ce qu'en pensent d'autres personnes: des ami(e)s, des personnes respectées, des figures d'autorité, etc. Si on peut considérer cette démarche comme rien d'autre que le reflet du peu d'autonomie de l'individu en question, il se peut aussi qu'il s'agisse d'une recherche basée sur une croyance encore fort répandue à notre époque. Beaucoup de gens croient que ce qui est moral pour eux doit aussi l'être pour leur voisin. Si je n'ai pas le droit de voler, alors les autres ne l'ont pas non plus. Malgré le relativisme officiel de beaucoup de jeunes, aujourd'hui, plusieurs se comportent comme s'ils croyaient tout de même dans la possibilité de trouver des critères objectifs qui leur permettraient de

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 841, p. 445.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 871, p. 462.

déterminer si un comportement est moral ou non. Le relativisme fréquent à notre époque porte souvent sur des cas précis: dans ce cas-ci, c'est bien de tuer, mais pas dans celui-là. La personne qui soutient ces opinions peut très bien être convaincue de leur caractère évident et objectif, et ne pas remarquer qu'il y a anguille sous roche. Après tout, pourrait-on lui dire, ou bien ceci n'est que ton opinion personnelle — et dans ce cas, il te faudrait nuancer tes affirmations en ajoutant "d'après moi" à chacune de tes déclarations — ou bien ta position repose sur une base plus sérieuse, qui prétend affirmer que tel comportement est bien ou mal "en soi", bien qu'elle tienne alors compte des circonstances particulières entourant le comportement. Poussés à bout, certains seraient prêts à soutenir la thèse nihiliste selon laquelle "there are no moral facts, no moral truths and no moral knowledge", ou, de façon plus radicale, que la moralité "is simply an illusion: nothing is ever right or wrong, just or unjust, good or bad"<sup>1</sup>. D'autres devraient reconnaître que, sans trop savoir pourquoi, il leur arrive d'être frappés par le caractère autonome de leur réaction morale devant un comportement. Sans pouvoir justifier leur réaction, ils sentent qu'agir de telle façon serait immoral.

La position de Jung n'est certes pas celle du nihilisme radical, justement parce que l'expérience morale quotidienne lui paraît renvoyer à une dimension indépendante de la volonté individuelle. Pourrait-on alors supposer que Jung serait favorable à une formulation modérée du nihilisme, qui affirmerait que "the purpose of moral judgment is not to describe the world but to express our moral feelings"<sup>2</sup>?

C'est ce que j'examinerai dans le prochain chapitre, en suivant de près les seuls textes explicites dans lesquels Jung a élaboré sa conception de la conscience morale. Jusqu'ici, dans ce chapitre, j'ai montré tout d'abord que, pour Jung, la

---

<sup>1</sup> Harman, *The Nature of Morality*, p. 11.

<sup>2</sup> Harman, *The Nature of Morality*, p. 12.

dimension morale de l'existence était telle que des conflits à ce niveau constituaient une source importante de névrose chez des adultes dans la seconde partie de la vie. La solution à ces conflits résidait dans leur découverte du sentiment religieux, c'est-à-dire dans la capacité d'adopter une attitude de considération attentive à l'égard de l'inconscient. Cela se comprendra mieux lorsque je montrerai, dans le prochain chapitre, que les problèmes moraux, et plus particulièrement les problèmes éthiques, prennent leur source dans l'inconscient lui-même.

Dans la seconde partie de ce chapitre, j'ai mis de l'avant certaines objections que Jung pourrait avoir devant deux conceptions différentes de la moralité. Jung reprocherait aux théories qui misent sur la raison pour identifier le caractère moral ou immoral d'un acte, leur oubli de l'expérience de la conscience morale. Si le calcul rationnel des avantages à retirer d'un acte peut présenter cet acte comme moral, certaines personnes fort conscientes de ce calcul n'en ressentent pas moins des "problèmes de conscience" à l'idée de poser cet acte. Une théorie adéquate de la moralité doit tenir compte de cette expérience.

De même, Jung reprocherait à Kant son désir de fonder l'objectivité de la valeur morale d'un acte sur l'existence d'une loi universelle, identique chez tous. Ici encore, le reproche de Jung vise un oubli. La raison pratique dont parle Kant laisse de côté le fait qu'indépendamment des conclusions de cette raison, quelqu'un peut très bien ressentir des "problèmes de conscience" à l'idée d'obéir à l'impératif catégorique. L'expérience de la conscience morale semble, dans ces situations, être le noeud de l'expérience morale. Cela constituera la première partie du prochain chapitre.

## Chapitre 4

### LA CONSCIENCE

Jusqu'ici, les deux éléments de la critique jungienne que j'ai retenus sont les suivants. Tout d'abord, Jung maintient que la raison ne suffit pas toujours, à elle seule, à rendre compte de la totalité de l'expérience morale. S'il est vrai que l'expérience morale de plusieurs trouve son compte dans l'évaluation rationnelle des conséquences de leurs actes, il n'en demeure pas moins qu'il existe d'autres individus pour lesquels la valeur morale d'un acte exige parfois qu'ils aillent à l'encontre de leurs intérêts. Ces gens ont l'impression que la valeur morale d'un comportement s'impose à eux. Cependant, cette valeur morale ne se découvre pas d'abord par l'usage de la raison, mais bien dans l'intervention de ce qu'ils nomment leur "conscience".

A la vision kantienne de la valeur morale qui cherche à donner un fondement objectif à l'acte moral en exigeant de lui qu'il soit accompli par respect pour la loi morale identique en tous, Jung oppose l'expérience courante des perceptions diverses de ce qu'exige la loi morale. Alors que Kant prétendait que chacun sait très bien quel est le comportement qui est attendu de lui par la loi morale, Jung affirme que ce qui est attendu de chacun n'est pas toujours un comportement identique chez tous. En d'autres mots, ici aussi, la raison ne suffit pas. L'individu aux prises avec un problème moral ne peut pas toujours se fier à la raison pour découvrir la solution de son problème. La conscience morale peut m'imposer d'agir à l'encontre de mes intérêts, comme elle peut me donner l'impression qu'agir en fonction de l'impératif catégorique de Kant serait immoral.

Il est temps d'en arriver, maintenant, à examiner la conception que Jung présente de l'expérience morale, et d'en tirer quelques implications.

Dans cette partie de mon exposé, je vais serrer de près le texte le plus explicite<sup>1</sup> dans lequel Jung aborde sa conception de l'expérience morale, par le biais d'une analyse, qu'il veut phénoménologique, de la conscience morale. Pour faciliter la lecture de cette section, lorsque j'utiliserai une citation tirée de ce texte, j'indiquerai entre parenthèses, immédiatement après la citation, le numéro du paragraphe d'où elle est tirée. Les citations extraites des autres textes seront traitées comme d'habitude par des renvois en bas de page.

### 1. La conscience morale

Lorsqu'on parle, dans le langage courant, de la conscience<sup>2</sup>, on renvoie à une expérience que vivent bon nombre de gens, dans laquelle une personne a l'impression d'entendre une voix intérieure ("la voix de sa conscience") lui reprocher un geste qu'elle contemple, ou l'encourager à agir dans un sens précis. Pour d'autres, la conscience fera sentir sa présence non par le biais d'une voix, mais par un malaise (par exemple, des remords de conscience) ou une impression difficile à préciser, qu'il serait mieux d'agir dans un sens précis et non dans tel autre. A travers les âges, plusieurs interprétations ont été fournies de ce phénomène: voix divine et guide précieux pour les uns, sur-moi ou fardeau malencontreux pour les autres. Voyons comment il apparaît à Jung, et quel rôle il lui reconnaît dans l'expérience morale.

---

<sup>1</sup> Il s'agit de "A Psychological View of Conscience", in C.W. 10, § 825-857, p. 437-455.

<sup>2</sup> En français, une confusion peut naître du fait que le terme "conscience" renvoie parfois à la conscience morale ("conscience", en anglais), et parfois à la partie consciente ("consciousness") de l'individu. Dans ce chapitre, "conscience" renvoie à l'expérience décrite dans ce paragraphe (conscience). Lorsque je voudrai l'utiliser dans le sens de "partie consciente de l'individu", j'ajouterai la traduction anglaise (consciousness) entre parenthèses, à la suite du mot "conscience".



### a. Le sujet de la conscience morale

Dans une première approche de la notion de conscience, Jung commence par rappeler que, conformément à son étymologie allemande et latine, "conscience" renvoie à "savoir", à "être conscient". Puis il tente une première description de l'expérience de la conscience: "The peculiarity of "conscience" is that it is a knowledge of, or certainty about, the emotional value of the ideas we have concerning the motives of our actions" (§ 825). Ainsi, Marie peut très bien décrire son expérience de la conscience en affirmant qu'elle est maintenant sûre qu'elle ne doit pas se faire avorter, et qu'elle est arrivée à cette décision après avoir écouté attentivement la voix de sa conscience, d'après laquelle un tel comportement serait mal.

L'expérience de la conscience pour Marie comporte donc, d'un côté, un jugement fondé sur le sentiment que l'avortement serait mal, jugement qui s'enracine dans la perspective subjective de Marie. D'un autre côté, la conscience implique une impulsion à agir qui ne fournit aucune raison consciente à cette action autre que ce sentiment. La conscience incite Marie à ne pas se faire avorter, sans lui donner d'autres raisons que le sentiment selon lequel se faire avorter serait mal. C'est "an impulse to act for which no conscious reason can be given" (§ 825), mais qui apparaît auréolé de la certitude qu'agir en conformité avec les dictats de la conscience serait bien agir. Il faut donc distinguer deux niveaux dans cette expérience: il y a tout d'abord un événement psychique (le sentiment, l'impression que ressent Marie), et le jugement positif ou négatif de Marie devant cet événement (elle est en accord ou en désaccord avec ce sentiment).

Jung ajoute que l'expérience de la conscience peut être vécue de manières fort différentes: parfois, c'est une réflexion qui précède, accompagne ou suit certains événements psychiques. A d'autres moments, quelqu'un peut mettre l'accent sur l'ensemble des émotions qui accompagnent ces événements. Parfois même, la

conscience n'intervient que dans un rêve, et semble totalement absente de la vie éveillée de l'individu. On reconnaît cependant la conscience par le "specific feeling-tone of the accompanying ideas" (§ 828); on a "bonne" ou "mauvaise" conscience à l'idée de poser un geste précis.

Mais au-delà des diverses manières d'éprouver l'expérience de la conscience, Jung souligne que l'évaluation morale d'un acte peut se faire indépendamment de la partie consciente de l'individu chez qui elle se produit. Ce point est fondamental: Jung tient à montrer que l'évaluation morale de la conscience ne dépend pas de l'ego. Comme tout se passe en lui, Pierre peut très bien en conclure que c'est lui qui a décidé que voler cet argent serait mal. Mais, insiste Jung, puisque l'évaluation morale d'un acte peut se faire en rêve, et aller à l'encontre de l'évaluation consciente de l'individu, cela semble indiquer qu'il peut arriver qu'une partie inconsciente de la personnalité devienne le sujet responsable de cette évaluation morale.

En d'autres mots, le fait que Pierre a l'impression que tel acte est immoral ne signifie pas que Pierre soit la source de ce jugement. Parfois, comme dans le cas où c'est un rêve qui opère l'évaluation morale, Pierre peut ne se sentir aucunement responsable de cette évaluation, même si elle provient de son inconscient, et qu'en ce sens, elle vient de lui. Dans le langage courant, les gens se distinguent bien de leur conscience: c'est elle qui leur reproche tel geste, qui exige d'eux tel comportement pénible. Dans ces moments, leur conscience leur apparaît presque comme une voix qui réside de quelque manière en eux, mais avec laquelle ils ne s'identifient clairement pas.

On voit ici que la conception de la psyché comme totalité de la conscience (consciousness) et de l'inconscient remet en question le postulat qui rendrait l'individu responsable des évaluations morales qu'il pose. Dans la perspective jungienne, l'inconscient collectif ne m'appartient pas au sens où mes yeux sont à moi, ou au sens où l'inconscient personnel peut être dit mien. L'inconscient collectif est

une structure sous-jacente à toutes les psychés individuelles, et l'individu qui prend conscience de jugements venant de l'inconscient ne saurait en être tenu responsable. Comme le disait Jung, lorsqu'il défendait son hypothèse de la réalité psychique, l'individu n'est pas plus responsable des personnages rencontrés dans l'inconscient que de ceux qu'il rencontre dans une forêt. Si l'inconscient me laisse savoir, dans un rêve, qu'un tel comportement lui paraît immoral, c'est son jugement, et non le mien. L'expérience de la conscience illustre très bien ce phénomène.

Evidemment, une telle conception de la responsabilité du jugement moral diffère sensiblement de ce qui est concevable dans un univers où la conscience, même alourdie d'un inconscient personnel qui en serait dérivé, constituerait la totalité de la psyché, et où la raison apparaîtrait alors l'outil par excellence pour juger de la valeur morale d'un acte. La conception jungienne suppose aussi qu'il faille considérer l'inconscient comme doté d'une sorte de personnalité, agissant comme un sujet conscient, et apparemment capable de poser des jugements moraux. Qu'en est-il?

Jung rappelle que Freud expliquait ces cas d'évaluation morale issue des rêves par l'hypothèse de la répression. Hypothèse non valable dans ce cas, réplique Jung, puisque le sujet conscient ne voit rien de répréhensible dans le comportement que l'inconscient semble, lui, condamner: il n'y a donc pas de répression. La répression intervient lorsqu'une idée ou une émotion est incompatible avec l'attitude consciente. Or, ce n'est pas toujours le cas avec l'évaluation morale de l'inconscient qui peut donner à penser que le geste envisagé sans réserves aucunes par l'ego ne serait guère moral, que l'individu "se salirait les mains" (§ 826) en accomplissant son projet. Quant à identifier cette réaction de l'inconscient à une intervention du sur-moi, cela n'avance à rien. Car le sur-moi freudien apparaît à Jung comme identique au code moral — c'est-à-dire au code collectif, "the con-

sciously acquired stock of traditional customs" (§ 830) — et il resterait encore à expliquer pour quelle raison une partie de ce code est inefficace pour la partie consciente du sujet, alors que son inconscient en fait état pour condamner son comportement. La meilleure hypothèse, maintient Jung, est de reconnaître l'existence d'un inconscient autonome, indépendant de notre volonté, et capable d'influer sur le comportement humain par le biais des archétypes, ces modèles hérités du comportement humain. L'expérience de la conscience morale constituerait donc l'expérience d'un archétype.

Lorsque Jung parle de la conscience morale comme d'un archétype, "a natural and inherited part of the psyche's structure" (§ 830), comme d'un attribut universel de la psyché humaine, indépendant de tout code moral particulier, il considère que cette réaction morale de la conscience "exemplif[ies] the original behaviour of the psyche, while moral laws are a late concomitant of moral behaviour, congealed into precepts" (§ 837). Les premières réactions morales, c'est-à-dire les premières manifestations de la conscience, remontent aux débuts de l'humanité. On les retrouve, indépendamment de tout contenu particulier, à tous les niveaux de la culture humaine. Jung relie la réaction morale de chacun à la réaction émotionnelle très forte du primitif devant la moindre déviation par rapport à l'ordre établi. La réaction ne dépend pas de la volonté individuelle, mais s'impose à elle.

En ce sens, la conscience est une réaction psychique qu'on appelle morale parce qu'elle intervient spontanément en cas de déviation par rapport à la représentation collective du comportement attendu:

[i]t always appears when the conscious mind leaves the path of custom, of the mores, or suddenly recollects it. Hence in the great majority of cases conscience signifies primarily the reaction to a real or supposed deviation from the moral code, and is for the most part identical with the primitive fear of anything unusual, not customary, and hence "immoral" ( § 855).

Jung attribue donc la conscience à la partie inconsciente de la personnalité. Toute déviation par rapport à la norme entraîne une réaction autonome de l'inconscient, qui s'impose à l'individu, en l'amenant à identifier comme moral ce qui est conforme à la norme, et comme immoral, ce qui s'en distancie trop. Ceci explique l'impression qu'ont les individus de découvrir le caractère objectivement moral ou immoral d'un comportement. En ce sens, lorsque Pierre dit que "tuer est mal" ou que "la porte est brune", il croit poser un jugement aussi objectif sur la valeur morale de cet acte que sur la couleur de la porte. Il peut tenter de fonder, de diverses manières, ce caractère objectif de la moralité. Jung rattacherait cette impression au caractère reçu de l'évaluation morale que l'inconscient opère en chacun, et dont l'individu conscient n'est pas responsable. L'événement psychique que constitue la réaction morale de l'inconscient qu'on nomme la conscience, et le "feeling-tone" qui s'y rattache, suffisent à expliquer l'apparente objectivité du jugement moral.

Le phénomène de la conscience est donc une réaction de l'inconscient, un facteur psychique autonome qui, comme les complexes, s'imposent à l'individu et influent sur leur comportement. "Conscience is far from being the only instance of an inner factor autonomously opposing the will of the subject. Every complex does that" (§ 842). Si le psychologue peut parfois rencontrer des gens qui semblent ne pas avoir de conscience — phénomène que Jung n'explique malheureusement pas —, Jung reconnaît cependant que les animaux domestiques ont eux aussi des complexes et des réactions morales (§ 842), même s'il ne parle pas de conscience éthique dans leur cas.

Lorsque, après délibération, Marie décide de ne pas se faire avorter, parce que cela lui semble mal, sa décision a été influencée par sa conscience. Si l'avortement lui semble maintenant immoral, c'est que l'intervention de l'inconscient entraîne une charge émotive plus ou moins forte, qui est la source de la force de conviction de la conscience. C'est sur ces composantes émotives de la conscience

que repose "the real dynamics of the moral reaction. Without its emotional dynamism the phenomenon of conscience loses all meaning" (§ 841).

Si Jung a raison, l'impératif catégorique ne serait efficace que dans la mesure où il participe du caractère numineux propre à l'archétype. La nécessité d'obéir à la loi morale, ce que Kant nomme le respect de la loi morale, n'est efficace que dans la mesure où elle comporte une dimension qui la relie aux émotions de l'individu: le respect. La certitude de Marie, qui fait qu'elle est maintenant certaine qu'il serait mal pour elle de se faire avorter, vient de la numinosité de la conscience, c'est-à-dire de sa capacité d'activer une charge émotive qui convainc le sujet de la réalité et de la vérité de son expérience.

Mais si la conscience morale est le fait de l'inconscient collectif, dont Jung supposait qu'il était le même chez tous les humains, comment expliquer la grande variété des codes moraux? A première vue, la conscience morale de Pierre semble, au moins en partie, liée à son héritage culturel, au code moral dans lequel il a grandi. Nul ne nierait que plusieurs codes moraux fort différents se sont développés au cours des siècles, ni même que plusieurs codes moraux plus ou moins compatibles tentent de coexister à l'intérieur de nos sociétés contemporaines. Jung ne voit là aucune contradiction. C'est la moralité elle-même qui constitue "a universal attribute of the human psyche" (§ 833), et non un code moral spécifique. L'archétype de la mère est une prédisposition innée qui permet à l'enfant d'entrer en contact avec sa mère concrète, à l'intérieur du cadre social qui sera le sien, et qui autorise d'innombrables variations. L'archétype est un cadre vide, formel, qui structure la relation de l'enfant à sa mère; il n'est pas un contenu, mais un pattern de comportement. Aucun code moral ne peut prétendre être une partie intégrale de la structure de la psyché, mais tous sont rendus possibles par le fait que la psyché a un fonctionnement moral.

Mais qu'est-ce à dire? Doit-on conclure, du fait que les rêves semblent parfois condamner moralement certains comportements, que l'inconscient a des intentions morales à l'endroit de Pierre?

#### b. L'amoralité de l'inconscient

Le problème, pour Jung, consiste à distinguer la conscience morale du code moral, ou du sur-moi freudien. Si l'inconscient est de fait autonome, le code moral ne saurait l'influencer. Jung reconnaît que l'inconscient semble poser un jugement moral lorsqu'il condamne le comportement d'un individu par le biais de rêves. Par contre, à d'autres moments, l'inconscient peut produire les rêves les plus immoraux. On n'a qu'à penser aux fameuses tentations des Pères du désert, ou aux rêves dont saint Augustin se flattait de n'être pas tenu responsable. "Here the moral code plays the contrary role — if it plays any role at all" (§ 834).

Ces interventions tantôt morales, tantôt immorales — du point de vue du sujet qui les subit — de l'inconscient montrent bien que la réaction morale de l'inconscient ne se moule pas automatiquement sur le code moral de l'individu. La réaction "morale" issue de l'inconscient ne va pas toujours dans le sens du code moral conscient adopté par l'individu. L'observation des rêves permet plutôt de noter que les rêves "lead astray as much as they exhort", et que l'inconscient "pronounces moral judgments with the same objectivity with which it produces immoral fantasies" (§ 835). Ce qui expliquerait, en partie, le peu de sérieux accordé par bon nombre de gens à leurs rêves, qui peuvent parfois choquer leur sens moral. On imagine mal saint Augustin interpréter ses rêves immoraux comme un message moral venu de Dieu! Mais c'est là le paradoxe propre à la conscience morale vue comme une réaction de la personnalité totale. Observer les manifestations paradoxales de la conscience, c'est découvrir les contradictions internes de la

conscience qui peut se présenter comme une bonne conscience, ou comme une mauvaise conscience. Mais alors, comment l'individu se débrouille-t-il, devant ces contradictions internes? Quoi écouter? La conscience ou le code moral? La plupart du temps, constate Jung, c'est le code moral qui tranche. "As a rule one obeys only up to a certain point, which is determined in advance by the moral code. [...] only in a very few cases are they [moral conflicts] really decided by an individual act of judgment" (§ 835).

Pour la majorité des gens, les problèmes moraux trouvent leur solution dans le code moral de leur groupe. La conscience — c'est-à-dire la réaction morale issue de l'inconscient — qui ne va pas dans le sens du code moral, mais va clairement à l'encontre de celui-ci, est souvent mise de côté, sans plus. En d'autres termes, beaucoup de gens vivent les conflits moraux au seul plan du sur-moi, qui, "by definition [...] is not even a genuine conscience but merely human convention and tradition" (§ 842).

Mais, si tel est le cas, qu'ajoute la conscience au code moral? Quelle est sa fonction? Tout d'abord, Jung remarque qu'il serait erroné de conclure que la conscience morale constituerait un deuxième code moral différent ou supérieur venu de l'inconscient. Puisqu'elle est naturellement paradoxale, il faut éviter de lui attribuer une fonction que nous jugerions morale. Sa tâche n'est pas de nous rendre meilleurs:

[I]t seems doubtful whether what appears to be a judgment of conscience should be evaluated as such — in other words, whether we should attribute to the unconscious a function which appears moral to us (§ 835).

Seuls des gens peu critiques, croit Jung, peuvent vraiment croire que la conscience est un guide moral absolument fiable, qui pointe toujours en direction du bien. L'individu convaincu de cela a probablement éliminé de ses souvenirs toutes



les interventions — immorales à ses yeux — de sa conscience, ou les a attribuées à une source autre que sa conscience.

En fait, en tant qu'archétype, la conscience est un phénomène naturel, qui a "a morally ambivalent character, or rather, it possesses no moral quality in itself but is amoral, like the Yahwistic God-image" (§ 845), qui est à la fois juste et injuste, vindicatif et prompt au pardon. Un archétype est amoral:

The archetype is a pattern of behaviour that has always existed, that is morally indifferent as a biological phenomenon, but possesses a powerful dynamism by means of which it can profoundly influence human behaviour (§ 846).

Il y a donc un problème dans le fait que Jung parle de la conscience comme de la réaction "morale" de l'inconscient. Or, tout indique que l'inconscient réagit de façon tout à fait amoral, qu'il ne privilégie pas davantage les actes jugés moraux par nous que ceux qui nous semblent immoraux. La dynamique du conscient et de l'inconscient, dans le phénomène de la conscience dite "morale", semble être la suivante. Lorsque nous nous interrogeons à propos d'un acte, nous répétons à peu près automatiquement le jugement collectif qui nous vient du code moral de notre groupe. Dans la mesure où nous agissons conformément à ce code moral, il n'y a habituellement pas de réaction morale, c'est-à-dire pas d'intervention de la conscience. Mais si nous dévions trop par rapport à ce code, il se produit alors une réaction compensatoire de l'inconscient, réaction que nous nommons "morale" parce qu'elle intervient dans le cadre d'une déviation par rapport aux mœurs, pour rappeler le code moral. Si notre excès allait dans le sens d'une adhésion trop stricte au code moral (par exemple, des excès de puritanisme ou d'ascèse), la réaction de l'inconscient nous apparaîtra "immorale", puisqu'elle compensera notre rigidité morale par des rêves qui iront dans la direction "morale" opposée à notre comportement habituel. En dehors de ce contexte, on ne saurait imputer de réaction morale à l'inconscient, si par là on laisse entendre que celui-ci juge

nos actes à partir d'un code moral différent du nôtre. Le but visé par l'inconscient semble être un équilibre moral dans la vie de l'individu, équilibre qui est toujours relatif au code moral du groupe de cet individu. Jung envisage donc la moralité à l'intérieur de l'inconscient comme une tension sur un axe dont les pôles seraient la moralité d'un côté, et l'immoralité de l'autre. L'inconscient réagit en compensant, lorsque nécessaire, l'orientation trop unilatérale de l'individu vers un des pôles de cet axe. A première vue, il ne semble pas possible de prêter à l'inconscient l'intention de pousser l'humanité vers une vie plus morale, qui exclurait tous les comportements immoraux. Il ne semble pas non plus y avoir, dans l'inconscient, de critères absolus du "bien" et du "mal", qui l'amèneraient à qualifier comme immoral "en soi" un comportement spécifique, dans toutes les circonstances, indépendamment de la perspective de l'individu qui a ce comportement, et indépendamment du code moral de son groupe.

Jusqu'ici, Jung a montré que la conscience était un phénomène naturel, un pattern de comportement qui, chez l'homme primitif, entraînait automatiquement un sentiment de mauvaise conscience lorsqu'un individu déviait trop par rapport au comportement attendu de lui. La réaction morale qui provient de l'inconscient semble encore aujourd'hui répondre à cette dynamique. L'individu qui s'écarte trop — en bien ou en mal — du code moral de son groupe, subira une réaction de l'inconscient qui soulignera sa déviation. Le rêve franchement immoral du saint témoigne de sa trop grande distance par rapport à la norme, semblant condamner ses excès dans la direction du "bien", tout comme un autre rêve peut avertir un individu du caractère moralement louche d'une transaction qu'il envisage. C'est ce phénomène que Jung décrit habituellement en termes de fonction compensatoire de l'inconscient.

### c. La conscience comme voix divine

Est-ce à dire que l'inconscient n'ajuste ses réactions qu'en fonction du code moral? C'est ici, ajoute Jung, qu'il faut tenir compte d'une autre dimension de la conscience. Car la conscience est un facteur psychique autonome qui manifeste clairement son autonomie, lorsqu'elle réclame d'un individu qu'il rejette le code moral et qu'il lui obéisse. Parfois, l'expérience de la conscience revêt cet autre aspect. "Conscience is a demand that asserts itself in spite of the subject, or at any rate causes him considerable difficulties" (§ 842). L'expérience de la conscience n'est pas toujours celle décrite plus haut, celle où la réaction de l'inconscient se fait en fonction du code moral. Très tôt dans l'histoire de l'humanité, un autre aspect de la conscience est ressorti: "Conscience [...] commands the individual to obey his inner voice even at the risk of going astray" (§ 841).

La position de Jung est ici très claire. S'il nomme aussi "conscience" la réaction morale issue de l'inconscient, souvent relative au code moral, c'est dans cet autre aspect de la conscience que réside, à ses yeux, la caractéristique essentielle de la conscience. C'est dans la conscience considérée comme voix divine que se trouve "the true and authentic conscience, which rises above the moral code and refuses to submit to its dictates" (§ 838).

C'est un fait établi qu'à travers les âges, de nombreuses personnes ont interprété leurs rêves et la voix de leur conscience comme une intervention divine. C'est là l'hypothèse de la conscience comme voix de Dieu, hypothèse dont le psychologue ne saurait évidemment établir la vérité métaphysique. Mais comme c'est là une affirmation que la conscience fait à son propre sujet, le psychologue qui l'examine ne peut l'exclure de son examen sans rejeter l'essentiel. L'hypothèse de la conscience comme voix de Dieu constitue "another subjective exclamation, whose purpose it is to underline the numenous character of the moral reaction" (§ 845). Dans la me-

sure où la réaction morale issue de l'inconscient s'impose à l'individu avec force, il lui est presque impossible de la balayer du revers de la main. "The mythical assertion of conscience that it is the voice of God is an inalienable part of its nature, the foundation of its numen. It is as much a phenomenon as conscience itself" (§ 854).

Le caractère numineux de la conscience n'apparaît pas automatiquement à chaque intervention de la conscience. De même que l'amoureux transi subit toute la numinosité de l'archétype, tous ne vivent pas l'amour avec cette intensité. Mais dès qu'intervient la charge émotive parfois violente qui caractérise à certains moments l'intrusion de l'archétype dans la vie de l'individu, l'expérience véhicule sa propre certitude. Inutile de tenter de convaincre des amoureux de l'impossibilité de l'amour. De même, celui qui fait l'expérience de l'archétype divin ne peut la nier.

L'expérience d'un archétype constitue, pour Jung, la meilleure démonstration de sa réalité. Comme il s'agit pour lui de la réalité psychique, et qu'il affirme avoir renoncé à toute prétention métaphysique, l'expérience interne n'a pas besoin d'autre garantie. Ainsi, parlant de l'expérience religieuse, Jung peut affirmer qu'elle est "absolue. Elle est au sens propre indiscutable. On peut seulement dire qu'on n'a pas fait une telle expérience et l'interlocuteur répondra: "Je regrette, mais moi je l'ai faite". Et la discussion sera terminée"<sup>1</sup>.

Il en va de même de l'expérience de la conscience comme voix divine. La personne qui fait cette expérience vit une expérience réelle, même si elle est subjective. Par contre, le fait que cette expérience subjective se répète dans plusieurs sociétés, à travers les âges, garantit le caractère objectif de cette expérience, qui acquiert ainsi le statut de fait psychologique.

Pour Jung, donc, l'expérience de la conscience comme voix divine est une expérience qu'ont faite — et que font encore — bon nombre de personnes. Cela

---

<sup>1</sup> Psychologie et religion, p. 198.

suffit pour lui accorder le statut de fait psychologique, de réalité psychique. "Conscience as such, if regarded objectively, without rationalistic assumptions, behaves like a God so far as its demands and authority are concerned, and asserts that it is God's voice" (§ 853).

En ce cas, la conscience ne saurait plus être considérée exclusivement comme la réaction de l'inconscient devant une déviation du comportement individuel par rapport au code moral. Si, sous cet aspect, la conscience est une réaction compensatoire de l'inconscient devant la position morale du conscient, l'hypothèse de la conscience comme voix de Dieu transforme le problème.

Sous son aspect de la voix de Dieu, la conscience exige obéissance, à l'encontre même des exigences du code moral. Comment réagir devant une telle demande? Et, interroge Jung, d'où la conscience tire-t-elle sa justification?

Certains pourraient croire qu'il n'y a là aucun problème, du moins pour le croyant. Mais cela n'est pas si simple. Car l'expérience de la conscience renferme des paradoxes qui compliquent la question. Comment savoir si cette voix intérieure n'est pas une "false conscience, a self-deception" (§ 838)? Ou, pire encore, qu'est-ce qui garantit, même pour le croyant, l'authenticité de cette voix? Aux côtés de l'expérience de la voix intérieure vécue comme "man's daemon, genius, guardian angel, better self, heart, inner voice, the inner and higher man", plusieurs témoignent de l'expérience d'une voix intérieure qui s'est révélée "devil, seducer, tempter, evil spirit, etc." (§ 843). C'est ainsi qu'Ignace de Loyola exigeait de ses disciples qu'ils développent l'art du discernement entre les divers esprits qui agissent sur l'individu. Les témoignages abondent, dans les diverses religions, pour parler des tromperies induites par cette voix.

Il apparaît donc que ces deux aspects de la voix font partie de l'expérience même de la conscience:

[b]eside the positive, "right" conscience, there stands the negative, "false" conscience [...]. Everyone who examines his conscience is

confronted with this fact [...]. Only unconscious and wholly uncritical people can imagine it possible to abide in a permanent state of moral goodness (§ 843).

Et ceci vaut pour la personne qui aurait décidé de toujours suivre sa conscience. Rien ne saurait lui garantir que seule la "bonne" conscience — celle que notre code moral nous permettrait d'approuver — exigera de nous une soumission totale à ses exigences. Après tout, rien ne permettait à Abraham d'anticiper que Yahveh retiendrait son bras pour l'empêcher de sacrifier son fils, conformément à son ordre si peu moral! Et Jung de souligner que tout bon chrétien aurait avantage à ne pas oublier que, dans le Notre Père, le fidèle demande à Dieu de ne pas le laisser succomber à la tentation (§ 840). Ce n'est que dans la mesure où le christianisme a identifié Dieu avec la bonté absolue que le chrétien peut s'en remettre aveuglément à sa conscience. Mais, ajoute Jung, c'est là oublier une partie de l'expérience réelle de la conscience qui, parfois, s'avère trompeuse. Le manichéisme est, lui aussi, un fait psychologique qui reconnaît cette dualité de l'image divine.

L'inconscient est la source de la conscience. Par définition, il est tout ce qui est inconscient, l'inconnu par excellence. Présumer qu'il n'exigera de l'humain que des comportements moraux, c'est imaginer qu'il est soumis lui aussi à nos concepts du "bien" et du "mal". Or, affirme Jung, l'expérience clinique l'amènerait davantage à conclure à un inconscient foncièrement amoral, bien que renfermant ces deux opposés. Plus que tout autre, la conscience fait ressortir le dynamisme intime de l'inconscient, qui ne peut être expliqué qu'en termes énergétiques, "as a potential based on opposites" (§ 844). La conscience serait un moyen privilégié par lequel l'inconscient parvient à différencier ces deux pôles, à les rendre conscients. L'archétype "acquires moral qualities only through the act of cognition" (§ 845). Cette tâche est telle que "[e]ven if the moral reaction could be eliminated by training, the opposites would simply use a mode of expression other than the moral one" (§ 844).

Dans la mesure où la conscience présente un dilemme de ce genre à un individu, en lui demandant d'oublier le code moral pour se soumettre à elle, et dans la mesure où celui-ci n'élimine pas le dilemme en ayant simplement recours au code moral, la situation passe du plan de la conscience morale à celui de la conscience éthique. La conscience morale est un comportement instinctif, "and, at best, only partly the result of reflection" qui "can raise no claim to being ethical. It deserves this qualification only when it is reflective, when it is subjected to conscious scrutiny" (§ 855). Ce qui n'arrive, d'après Jung, que dans le cas de conflits de devoirs.

J'aurai à examiner plus attentivement les thèses contenues dans ces deux derniers paragraphes, lorsque j'aborderai, dans les sections suivantes, la conception que Jung se faisait de l'éthique. Pour l'instant, je me suis limitée à faire ressortir les éléments permettant de mieux comprendre la nature de la conscience qui semble au coeur de l'expérience morale individuelle. J'en ai précisé certaines caractéristiques. Dans un premier temps, diverses expériences de la conscience laissent entrevoir que l'ego n'en serait pas la source. A l'analyse, il ressort que la conscience est bien plutôt une réaction de l'inconscient qui intervient lorsque le comportement de l'individu dévie trop du code moral conscient adopté par lui, réaction habituellement conforme au code moral de son groupe. Cette réaction de l'inconscient ne semble pas avoir de visée proprement morale. Elle constitue à la base une réaction compensatoire de l'inconscient devant une position trop unilatérale de la personnalité consciente d'un individu. C'est ainsi que les rêves qui transmettent la réaction de l'inconscient par rapport au comportement de l'individu peuvent tout aussi bien condamner un comportement trop moral qu'un comportement immoral relativement au code moral conscient de l'individu.

La conscience est donc une réaction autonome de la psyché inconsciente. Dans la conception énergétique de la psyché mise de l'avant par Jung, "moral" et

"immoral" constituent deux des pôles énergétiques de la psyché. La conscience morale ou, en d'autres termes, la réaction de l'inconscient, est un archétype qui possède la force numineuse capable d'entraîner l'individu, par le biais de la charge émotive positive ou négative qui se rattache alors pour lui au comportement envisagé.

Mais cela n'explique pas la totalité de l'expérience de la conscience. Une des dimensions constantes de cette expérience est la prétention qu'a la conscience de se présenter comme la voix de Dieu, comme une autorité supra-humaine en matière de moralité. De plus, les témoignages concernant l'expérience humaine de la conscience soulignent le paradoxe de cette voix intérieure qui est tantôt le diable et tantôt Dieu. Et comme la conscience réclame alors de l'individu auquel elle s'adresse une soumission totale, même à l'encontre du code moral, cela crée de sérieux problèmes, qui forcent l'individu à se hisser au-delà du code moral et à trouver une solution, éthique, cette fois, au dilemme posé.

Je reviendrai, dans le reste de ce chapitre, sur ce développement de la pensée de Jung. Soulignons, pour terminer, que la conscience comporte donc deux aspects: une dimension morale, qui renvoie l'individu au code moral, et une dimension éthique, qui l'oblige à s'en distancier.

## 2. Le problème moral

Dans la section précédente, j'ai montré que, pour Jung, ce que l'on nomme "conscience" était un comportement instinctif, une réaction de l'inconscient qui s'impose à l'individu par le biais d'un sentiment de bonne ou de mauvaise conscience. C'est sur la base du "feeling-tone" qui se rattache à son comportement qu'un individu devient conscient de la réaction morale de l'inconscient. Celle-ci joue un rôle compensatoire par rapport à la position morale consciente de l'indi-



vidu. Le terme "moral" renvoie ici aux mores, à ce qui est conforme à la norme, aux coutumes du groupe.

Mais cette conception de la conscience morale comme un fait de la nature n'indique pas comment l'individu pourrait être aux prises avec un problème moral. Jusqu'ici, la description de Jung laisse de l'individu une image assez peu flatteuse: c'est une marionnette manipulée tant par le code moral que par la conscience, c'est-à-dire par la réaction que provoque, dans l'inconscient, toute déviation sensible de sa part par rapport au code moral. Où se situe donc ce fameux problème moral qui peut entraîner des névroses, et qui réclame qu'on le reformule à neuf? Répondre à cette question sera le but de cette section.

Pour y arriver, il me faudra revenir sur cette idée de la nature innée de la morale, en faisant davantage ressortir le lien entre la moralité et la conception que Jung se faisait de la nature énergétique de la psyché. Une fois établie l'image de la moralité comme canal privilégié permettant la circulation de l'énergie psychique, il me restera à montrer l'importance de la réflexion individuelle dans la solution du conflit des opposés à l'intérieur de la psyché. Ceci soulèvera la question de la subjectivité des jugements de valeur et permettra d'introduire la notion jungienne de conscience "éthique" par opposition à la conscience "morale".

#### a. Le conflit des opposés

Lorsque, après sa rupture avec Freud, Jung tente de préciser le concept de libido qu'il avait hérité de lui, il en arrive à formuler sa propre conception de l'énergie psychique dans des termes qui renvoient à la première loi de la thermodynamique, d'après laquelle toute énergie n'est concevable que dans la mesure où on présuppose une dynamique entre deux forces opposées.

A l'intérieur de la psyché, de tels opposés se retrouvent dans les divers couples: conscient et inconscient, féminin et masculin, bien et mal, jour et nuit, etc. A l'état naturel, dans l'inconscient, ces forces opposées semblent être indifférenciées. L'opposition du bien et du mal y est constante, et c'est sans préjugé favorable envers l'un ou l'autre de ces pôles que l'inconscient réagit devant la situation consciente de l'individu. Comme l'indique Jung, l'inconscient produit aussi bien des rêves édifiants que les fantasmes les plus sordides. Son intervention, à la base, ne remplit qu'une fonction compensatoire. Lorsque l'équilibre entre le conscient et l'inconscient est rompu, à la suite d'une position trop unilatérale du conscient, par exemple, l'harmonie éclate, et peut entraîner des troubles névrotiques sérieux. C'est ainsi que l'unilatéralité rationaliste contemporaine est un danger, dans la mesure où elle oublie que la totalité humaine ne se retrouve pas dans la raison:

The psyche is a phenomenon not subject to our will; it is nature and though nature can, by skill, knowledge, and patience, be modified at a few points, it cannot be changed into something artificial without profound injury to our humanity. Man can be transformed into a sick animal but not moulded into an intellectual ideal.<sup>1</sup>

Devant les excès du rationalisme, l'inconscient compensera en constellant des pulsions opposées à l'unilatéralité consciente. C'est lorsque l'individu se sent aux prises avec ces énergies opposées que commence, pour lui, le réveil de sa conscience (consciousness). Tant que n'intervient pas ce réveil de la réflexion, le problème moral se passe en lui, sans plus. Avec la réflexion naît la responsabilité morale de l'individu qui doit faire face aux forces inconscientes qui luttent en lui.

C'est ainsi que Jung souligne le problème posé à l'humanité occidentale à partir de la fin du XIXe siècle par le phénomène de la libération sexuelle. Au plan conscient, l'individu croit encore aux valeurs familiales traditionnelles, à la nécessité de sauver les apparences, à l'importance de l'autorité paternelle. La rigidité

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 831, p. 440-441.

morale puritaine du XIX<sup>e</sup> siècle a cependant entraîné une réaction dans l'inconscient, qui suscite chez l'individu des poussées qui vont à l'encontre de ses valeurs conscientes. Tant que l'individu peut accommoder sa vision consciente et les nouvelles exigences de l'inconscient, le problème n'est pas sérieux. Mais si la réaction consciente de l'individu et du groupe est de se figer davantage dans des valeurs de plus en plus rigides, cela ouvre toute grande la voie vers la névrose individuelle et/ou collective. Abandonner le point de vue conscient, sans plus, et céder aux pulsions de l'inconscient, n'est pas à long terme une solution plus viable, puisqu'elle finira par engendrer, plus tard, une autre réaction de l'inconscient devant cette nouvelle attitude qui deviendra, elle aussi, trop unilatérale. La solution exige que l'individu s'arrête et que commence en lui un effort de réflexion qui vienne de lui: "Behind a man's actions there stands neither public opinion nor the moral code, but the personality of which he is still unconscious"<sup>1</sup>. Le point tournant, c'est le moment où l'individu devient assez conscient de lui-même, et des forces qui agissent en lui, pour décider d'intervenir dans ce processus, et de sentir sa responsabilité personnelle dans la suite des événements.

Le problème moral causé par ce qu'on a nommé la révolution sexuelle est donc un problème posé aux individus et à la collectivité par une poussée de l'inconscient qui manifeste ici clairement son autonomie par rapport au code moral puritain. "These manifestations all go to show that the moral reaction is the outcome of an autonomous dynamism"<sup>2</sup>, dont les deux pôles s'appellent, au niveau du code moral, le bien et le mal. L'examen de l'expérience de la conscience individuelle permet de découvrir la présence de ces deux pôles à l'intérieur de la réaction morale de l'inconscient.

---

<sup>1</sup> C.W. 11, § 390, p. 258.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 843, p. 447.

Le conflit entre le bien et le mal est donc constitutif de l'inconscient lui-même:

There is scarcely any other psychic phenomenon that shows the polarity of the psyche in a clearer light than conscience. Its undoubted dynamism, in order to be understood at all, can only be explained in terms of energy, that is, as a potential based on opposites. Conscience brings these ever-present and necessary opposites to conscious perception. It would be a great mistake to suppose that one could ever get rid of this polarity, for it is an essential element in the psychic structure. Even if the moral reaction could be eliminated by training, the opposites would simply use a mode of expression other than the moral one. They would still continue to exist.<sup>1</sup>

Dans cette perspective, la fonction de la conscience éthique est de rendre conscient le conflit moral latent à l'intérieur de la structure psychique. Plus le niveau de conscience (consciousness) est élevé, plus clairement apparaît ce conflit: "A more developed consciousness brings the latent moral conflict to light, or else sharpens those opposites which are already conscious"<sup>2</sup>. Si Jung reconnaît plusieurs canaux possibles pour l'arrivée à la conscience de l'énergie psychique (biologique, spirituel), la moralité demeure, à ses yeux, une voie privilégiée qui fait clairement ressortir la polarité intime de l'inconscient, et qui interpelle l'individu à prendre position devant les poussées contradictoires issues de l'inconscient.

#### b. Le jugement moral

Lorsqu'un individu est interpellé par l'inconscient qui lui signifie par le biais d'un "feeling-tone" particulier son évaluation devant un comportement envisagé, il lui reste encore à poser un jugement devant ce sentiment moral qu'il découvre en lui. Si en contemplant la possibilité d'un avortement, Marie ressent, de quelque manière, le sentiment que cela serait mal, il se peut que cette découverte

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 844, p. 447.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 843, p. 447.

entraîne une décision compulsive et qu'elle se soumette, sans plus, à cette évaluation dont elle prend conscience. Il est probable qu'à ce moment, cette évaluation de l'inconscient soit celle qui se rapproche du code moral et le sentiment moral ressenti par Marie peut alors suffire à entraîner une adhésion jusque-là chambrante aux valeurs de son groupe. Il se peut même que cette décision ne la rende pas très heureuse, mais que le sentiment d'avoir bien agi suffise pour éviter une dissociation pouvant entraîner une névrose. A des ami(e)s qui l'interrogent sur sa décision, Marie peut expliquer qu'elle est convaincue qu'il serait mal de se faire avorter. Et si parmi ses interlocuteurs il y a des gens qui ne partagent pas cet avis, Marie aura à faire face à des jugements de valeur opposés aux siens sur ce point.

Lorsqu'il s'interroge sur nos jugements de valeur concernant le "bien" et le "mal", Jung opte carrément pour une approche empirique. Ce qui l'intéresse, c'est d'abord "the purely empirical aspect of good and evil which the therapist has to deal with as a concrete fact"<sup>1</sup>. S'il a consacré énormément de travail à l'aspect ontologique du problème (voir chapitre sept), il considère le problème du bien et du mal d'abord comme un problème concret soulevé par l'expérience quotidienne. La plupart des gens qui en parlent donnent l'impression d'utiliser des concepts clairs, et présument que leurs interlocuteurs savent de quoi ils parlent. "But I don't", réplique Jung. "When someone speaks of good or evil, it is of what he calls good or evil, or what he feels as good or evil"<sup>2</sup>.

La première caractéristique de nos jugements de valeur, c'est donc leur subjectivité, caractéristique de plus en plus évidente dans nos sociétés contemporaines multiculturelles, qui ont à faire face aux conflits résultant de la coexistence plus ou moins pacifique de divers codes moraux. Mais même à une époque où ce pluralisme moral et culturel ne constituait pas une donnée quotidienne, Jung rejetait la

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 858, p. 456.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 858, p. 456.

possibilité de trouver des critères universels permettant de décider de la valeur morale ou immorale d'un geste particulier. Lorsque je dis "tuer mon voisin est mal", je n'atteins aucunement la valeur morale "en soi" de cet acte, je ne peux prétendre reconnaître quelque attribut qui lui appartiendrait en propre. Le jugement éthique ne fonctionne pas comme un jugement empirique du type: "cette feuille de papier mesure 8 1/2 X 11", où il suffirait de vérifier empiriquement si la mesure "8 1/2 X 11" correspond effectivement aux dimensions réelles de cette feuille. Il est facile, dans ce cas, d'identifier des opérations intersubjectives permettant à tous de vérifier mes affirmations. Mais qu'en est-il d'une proposition morale du genre de celle que j'ai nommée plus haut? Comment vérifier le sens de celle-ci, tout d'abord, et ensuite, comment faire pour savoir si elle est vraie? Quel type de vérification, ou quel genre d'opérations, seraient possibles, ici? Jung ne s'astreint pas à répondre directement à ces questions, à peu près étrangères à son univers. Son épistémologie l'amène à reconnaître que les jugements de valeur ne sont pas des descriptions de faits extérieurs au sujet. Les jugements de valeur portent sur la reconnaissance du caractère moral ou immoral d'un acte, et constituent au moins en partie une description d'un sentiment moral, qui est la réaction de l'inconscient à l'endroit de cet acte. Comme vu plus haut, la conscience est la réaction de l'inconscient, qui provoque en moi un sentiment de bonne ou mauvaise conscience me permettant d'identifier le caractère moral ou immoral d'un acte. La vérité de mon jugement moral ne saurait, dans cette perspective, être contrôlée par autre chose que la réaction de mon organisme à mon jugement moral. Comme indiqué plus haut, quelqu'un peut devenir névrosé si ses jugements de valeur conscients — tout rationnels soient-ils — ne tiennent pas compte de la position de l'inconscient. La raison seule ne rejoint pas la totalité consciente et inconsciente de la personne.

Une des premières raisons qui pousse Jung vers un relativisme moral, c'est le fait que l'expérience humaine est tellement complexe qu'il lui semble impossible

de la fixer définitivement dans l'un de ces termes. C'est là, d'après Clarke, le premier argument de Jung à l'appui de son relativisme éthique: "[...] human life is too complex, and the questions we face too paradoxical"<sup>1</sup>. Et si tel est le cas, il est impossible de formuler des règles universelles pour guider nos actes: "there is no decision-procedure that enables us to formulate a single set of moral rules". Ce qui constitue le deuxième argument de Jung. Comment pourrait-on décider, par exemple, qu'il faut toujours éviter de faire du tort à son voisin? Car si, à première vue, une telle règle semble aller de soi, de nombreux contre-exemples démontreraient rapidement qu'elle n'est ni claire, ni toujours valide. Car si je fais un tort sérieux à Pierre, mais que ce tort tourne finalement, dix ans plus tard, en un avantage fort apprécié de lui, ai-je bien ou mal agi? Est-ce seulement mon intention qui compte pour déterminer le caractère moral de mon geste? Et si je détruis le bonheur de quelqu'un avec les meilleures intentions du monde, j'agis bien ou mal? Comment d'ailleurs évaluer mes motivations?

No one can guarantee that he has only noble motives. We know — some of us — far too much about ourselves to pretend that we are one hundred percent good and not egotists to the marrow. Always behind what we imagine are our best deeds stands the devil, patting us paternally on the shoulder and whispering, "Well done!"<sup>2</sup>

Jung précise que les concepts du bien et du mal renvoient à des jugements de notre part: " "good" and "evil" are only our judgment in a given situation"<sup>3</sup>. Le "only", ici, insiste tant sur la modestie de nos jugements moraux, sur leurs limites intrinsèques, que sur leur inéluctable subjectivité. Tout jugement moral que je porte est irrémédiablement subjectif, puisque entaché de mon point de vue. Jung récuse toute possibilité, pour la morale, comme d'ailleurs pour les sciences physi-

---

<sup>1</sup> Clarke, *In Search of Jung. Historical and Philosophical Enquiries*, p. 166.

<sup>2</sup> *Vol. 10*, § 837, p. 444.

<sup>3</sup> *Vol. 10*, § 883, p. 467.

ques, de trouver un quelconque point d'Archimède, un point de vue impartial à partir duquel je poserais un jugement objectif, neutre, sur le réel. Les affirmations métaphysiques, ici comme ailleurs, outrepassent les limites de la connaissance humaine légitime. Si cela ne nous empêche cependant pas de faire, régulièrement, de telles affirmations, cela exige de nous une modestie qui relativise les jugements du genre: "Tuer est mal", "Marie a commis un geste immoral en se faisant avorter, en divorçant, en commettant cet adultère, en se prostituant, etc." La prétention à la vérité de telles affirmations se limite au fond à n'affirmer rien de plus que: "c'est là ce que je crois, ce qu'il me semble; c'est là ma vérité à moi, qui est peut-être de fait partagée par plusieurs, ou même, si je suis chanceux, par la quasi totalité des gens qui m'entourent". Mais cela n'en fait pas une vérité absolue, ni même un critère que je puis imposer aux autres. "I should be prepared to make transcendental statements, but on one condition: that I state at the same time the possibility of their being untrue"<sup>1</sup>.

C'est là une première réserve sur les prétentions courantes du jugement moral à avoir une portée universelle et objective. Une autre restriction porte sur la relativité des jugements moraux individuels. Si mon voisin considère que "X est mal", et que moi, je pense plutôt que "X est bien", et si je me rappelle que le jugement moral ne peut, en principe, revendiquer une valeur absolue, faut-il en conclure que mon jugement est arbitraire, qu'il s'agit là seulement d'une opinion, sans fondement, bref d'un simple caprice?

A première vue, on pourrait croire que Jung reprend à son compte cette conception relativiste, fort courante aujourd'hui, du jugement moral. S'appuyant sur son expérience clinique, Jung rappelle qu'un choix peut être moral pour un analysé, et lui permettre de fait de se guérir, mais être immoral pour un autre, et risque de le détruire. Le psychologue ne saurait imposer son jugement de valeur,

---

<sup>1</sup> Vol. 18, § 1584, p. 703.



relevant de sa perspective personnelle, de son éducation, de ses valeurs, de ses croyances, à un client dont la perspective est autre.

Un des problèmes que rencontre toute vision qui parle de la subjectivité du jugement moral est de démarquer la subjectivité de l'arbitraire. Cela est relié, dans le cas de Jung, à une tentative de reprendre à neuf le problème des liens entre l'objectivité et la subjectivité. L'impérialisme de la notion empirique, vérifiable, opérationnalisable, de l'objectivité, semblait renvoyer du côté de l'arbitraire tout ce qui, parce que non objectif dans ce sens précis, devenait, par le simple jeu du langage, subjectif. Les deux termes y sont, à première vue, mutuellement exclusifs et incompatibles. Malgré son insistance théorique sur les opposés, le travail de Jung veut redéfinir ces notions autrement, en les considérant davantage comme deux aspects de la même réalité, et non plus comme des pôles ennemis sur un axe unique. La difficulté vient de ce que la dimension objective n'y est découverte qu'à "l'intérieur" de l'individu, après un long détour nécessaire dans les méandres de son expérience. Ce qui est objectivement moral, dans ce cas, n'est certes pas ce qui est vérifiable par tous. L'expérience individuelle amène seule la certitude de faire face à de l'altérité. L'inconscient est pour Jung la psyché objective, c'est-à-dire autonome, indépendante de la psyché individuelle où elle se manifeste.

Jung donne de l'être humain l'image d'un individu habituellement inconscient des forces qui le font marcher, un individu qui ignore qu'il n'est qu'un acteur dans un drame dont il ne tire pas toutes les ficelles. Ce qui est bien ou mal ne relève aucunement d'une décision de sa part. Je ne peux que reconnaître que tel comportement m'apparaît, à moi, comme totalement immoral. Le caractère subi, passif de cette reconnaissance est à l'origine de l'idée de la nature objective du bien et du mal. Ici, "objectif" s'oppose en fait à "arbitraire". Mais, en même temps, il me faut reconnaître aussi que ce qui me frappe comme objectivement immoral (c'est-à-dire indépendamment de moi), peut frapper mon voisin comme étant objec-

tivement moral. C'est ici que ressort l'aspect subjectif de mon jugement; c'est ce qui m'arrive à moi, et peut-être même à la plupart de ceux qui m'entourent; mais rien ne garantit que mon jugement puisse être universalisé. "Objectif" et "subjectif" ne s'opposent pas ici absolument. Ainsi, lorsque je vois ce tableau vert, et que je dis "il est vert", c'est là un jugement subjectif, dans la mesure où il relève de ma constitution propre: c'est ainsi que mes yeux me permettent de voir cette réalité. En ce sens, ce jugement peut différer d'un individu à l'autre puisque certains sont daltoniens, et ne peuvent faire autrement que de le voir brun. Ce même jugement, d'un autre point de vue, peut être dit "objectif", puisqu'il ne dépend pas de ma volonté, ni d'un caprice de ma part. Il constitue en fait la seule description fidèle possible de ce qui m'arrive réellement.

L'individu ne peut que découvrir le caractère moral ou immoral d'un comportement. Il ne lui appartient pas de décréter que tel geste est, "en soi", moral ou non, exactement comme il ne peut décréter que ce tableau est vert, "en soi", uniquement parce qu'il le voit vert! Il sait, en ce sens, qu'il n'est pas lui-même le créateur de ce caractère moral, mais qu'il le reçoit, le subit, ou le reconnaît. Il a même parfois l'impression de le découvrir sur le comportement lui-même. S'il est un peu critique, il sait aussi que cette découverte n'est pas nécessairement la même chez tous les individus, — peut-être y a-t-il des daltoniens sur le plan moral! — ou même, à ses propres yeux, à tous les moments de sa vie. Mais comme une telle réaction provient d'un inconscient autonome, il y aurait alors un sens clair à dire que ce comportement est objectivement moral pour moi, tout en maintenant qu'il pourrait aussi être objectivement immoral pour un autre. Ici, "objectivité" n'implique pas universalité; le caractère individuel de la conscience ne la réduit pas automatiquement à l'arbitraire.

Ainsi, pour Jung, l'individu qui pose un jugement de valeur sur un comportement serait fort avisé de reconnaître qu'en le qualifiant de "bien" ou de "mal", il

ne dit rien sur le comportement lui-même, mais bien davantage sur l'évaluation morale issue de sa personnalité totale. Le jugement de valeur est nécessairement relatif à l'individu qui le pose — et il serait erroné de chercher dans l'universalité des valeurs un critère en démontrant la validité ou l'objectivité.

"We know only the surfaces of things, only how they appear to us"<sup>1</sup>. Le jugement que je porte actuellement sur le caractère moral d'un acte pourrait fort bien changer si j'avais d'autres informations sur les circonstances dans lesquelles cet acte a été posé. Ce qui me semble bien à ce moment-ci — indépendamment de ma volonté, c'est ainsi qu'il m'apparaît — pourrait, dans une heure, me sembler mal. "[M]oral judgements, like all judgements, are constrained by the psychological perspective of the individual making them"<sup>2</sup>. Jung se plaît à se rappeler de nombreuses anecdotes soulignant la relativité de nos jugements sur le bien et le mal.

Mais ce relativisme de nos jugements subjectifs n'entraîne pas, pour Jung, la relativisation du bien et du mal eux-mêmes:

because I take an empirical attitude it does not mean that I relativize good and evil as such. I see very clearly: this is evil, but the paradox is just that for this particular person in this particular situation at this particular stage of development it may be good.<sup>3</sup>

Ceci laisse entendre, tout d'abord, que ce qui m'apparaît mal pourrait être bien pour le voisin. Ici, il n'est pas question de critères hédonistes: ce n'est pas parce que mon voisin se sentira mieux que cela est bien. Le terrain sur lequel se meut Jung est ici très mouvant. L'expérience lui montre que telle solution qui lui semblait morale entraîne des objections de l'inconscient lorsqu'un de ses clients cherche à se l'approprier. Mais ce n'est pas parce qu'il est malade que cette solution

---

<sup>1</sup> Vol. 10, § 865, p. 459.

<sup>2</sup> Clarke, *In Search of Jung. Historical and Philosophical Enquiries*, p. 166.

<sup>3</sup> Vol. 10, § 866, p. 459.

n'est pas bien. C'est parce qu'elle ne reçoit pas l'approbation de l'inconscient. Une autre possibilité, que Jung jugerait immorale, peut être acceptée par l'inconscient de son client avec facilité, sans que cette assimilation aisée garantisse le bonheur de son client. Peut-être cette solution l'entraîne-t-elle dans des déboires de toutes sortes, qu'il préférerait consciemment éviter, mais que l'inconscient semble, lui, accepter et même poursuivre. La réaction de l'inconscient constitue, pour Jung, un critère fondamental pour savoir si j'agis bien ou mal.

La situation se complique lorsqu'on se rappelle que Jung croyait dans un destin moral pour certains individus. Certains semblent destinés au bien, d'autres, au mal. Et tant qu'ils respectent cette orientation fondamentale de leur inconscient, ils ne sont pas névrosés.

We must admit that our best results, whether in education or treatment, occur when the unconscious co-operates, that is to say when the goal we are aiming at coincides with the unconscious trend of development, and that, conversely, our best methods and intentions fail when nature does not come to our aid.<sup>1</sup>

Dans le cas des individus ayant une vocation au mal, accomplir ce que la plupart des gens considèrent immoral serait bien. C'est peut-être là une hypothèse à examiner pour expliquer l'amoralité foncière dont certaines personnes semblent faire la preuve.

Mais ceci exige des précisions. A un premier niveau, cela reprend, sans plus, ce qui a été dit de la conscience. "Tuer est mal", ou "tuer est bien", pour moi, si c'est là la réaction autonome de l'inconscient en moi. Cette réaction s'impose à moi, je n'y suis, en un sens, pour rien, je n'en porte pas la responsabilité, pas davantage que je ne suis responsable de la couleur naturelle de mes yeux ou de mes cheveux. Le bien et le mal "are only our judgment"<sup>2</sup>, cela signifie que c'est mon

---

<sup>1</sup> Vol. 10, § 832, p. 441.

<sup>2</sup> Vol. 10, § 883, p. 467.

jugement à moi, et non celui de mon voisin, En ce sens, ce sont des concepts essentiellement subjectifs. Mais cela ne signifie pas pour Jung qu'ils relèvent d'un caprice ou d'un arbitraire personnel. Lorsque nous évaluons une situation comme morale ou immorale, c'est que "certain "principles" have taken possession of our judgment"<sup>1</sup>. Ces forces autonomes interviennent dans la vie individuelle, à la manière des complexes, et sont les véritables sujets de la plupart des jugements moraux.

Ainsi, pour Jung, un jugement moral est nécessairement individuel et subjectif, dans la mesure où il relève toujours de la perspective de l'individu qui l'énonce. Par contre, la réaction morale sur laquelle repose le jugement ne relève pas du caprice individuel. Elle provient de l'inconscient, que Jung nomme psyché objective, signifiant par là qu'elle est une réalité autonome, indépendante de la volonté de l'individu. Le jugement moral qui n'est pas seulement le résultat d'une évaluation rationnelle de la partie consciente de l'individu, mais qui provient de la totalité de l'individu, est objectif.

Pour Jung, est subjectif tout ce qui relève de la perspective individuelle. Contrairement à Popper, cela ne pointe pas d'abord vers les émotions. Le jugement rationnel de l'individu, hors de toute influence des émotions, ne l'empêche pas de poser des jugements subjectifs, puisque la raison n'est qu'une des fonctions afférentes à une personnalité dont elle ne peut se détacher.

L'objectivité ne réside alors ni dans l'absence d'émotions, ni dans la possibilité de faire des tests inter-subjectifs, ni dans le caractère universel et logique d'une proposition. "Objectivité" signifie d'abord pour Jung, ce qui est issu de l'inconscient, et ne relève pas de ma subjectivité. Un jugement moral sera, dans un tel cadre, toujours objectif et subjectif, relevant à la fois de l'inconscient et de ma situation personnelle.

---

<sup>1</sup> Vol. 10, § 883, p. 467.

Ce que j'ai décrit, jusqu'ici, relève davantage du jugement moral que l'individu forme à peu près passivement, comme résultat d'une double influence: celle du sentiment moral issu de l'inconscient (sa conscience) et celle du code moral. Comme indiqué plus haut, pour Jung, la plupart des jugements moraux sont presque réflexes, n'exigeant que très peu l'intervention réfléchie du sujet. Or, c'est justement à partir du moment où le sujet intervient activement dans ce processus de formation du jugement moral, plutôt que de le subir, que naît la dimension éthique de la conscience.

### 3. La conscience éthique

Jusqu'ici, dans ce chapitre, j'ai montré que, pour Jung, la conscience morale est d'abord la réaction de l'inconscient devant l'attitude consciente de l'individu, et qu'elle constitue la plupart du temps un rappel du code moral, soulignant toute déviation trop marquée de l'attitude consciente par rapport à ce code. Puis, j'ai souligné que, dans cette perspective, nos concepts du bien et du mal sont nos jugements de valeur qui s'appuient sur le code moral et sur la conscience. Ils reposent à la base sur une réaction objective de l'inconscient devant un comportement, et varient sensiblement d'un individu à l'autre. La conscience constituerait donc le cadre a priori de mes perceptions morales. En ce sens, les jugements moraux sont objectifs, puisqu'ils ne dépendent pas de moi. Mais comme la réaction de l'inconscient varie sensiblement d'un individu à l'autre, les jugements moraux sont aussi éminemment subjectifs.

Mais cette mécanique n'explique pas totalement l'expérience de la conscience. Au-delà de cette conscience morale, c'est-à-dire de la réaction de l'inconscient en fonction du code moral, la conscience exige parfois de l'individu qu'il délaisse complètement le code moral et qu'il se soumette entièrement à elle. L'expé-

rience de cette voix, dans des situations de ce genre, comporte une dimension numineuse rattachée au fait que la voix est alors perçue comme la voix de Dieu.

Jung rappelle, dans ses mémoires<sup>1</sup>, sa première expérience de ce genre où il sentait clairement qu'il devait résister à l'émergence en lui d'une pensée qu'il savait immorale. Par contre, il croyait aussi fermement qu'il n'était pas la source de cette idée, qu'elle voulait s'imposer à lui, et qu'il lui appartenait de l'accepter, ou de la rejeter. D'où pouvait-elle venir, sinon de Dieu ou du diable? La joie qu'il ressentit après avoir accepté de laisser l'idée devenir consciente lui fournit la conviction que Dieu impose de telles épreuves aux individus, qu'il leur demande parfois de laisser de côté le code moral, et d'accepter de se soumettre entièrement, mais librement, à sa volonté.

Cette expérience établit le pattern sous-jacent à l'expérience éthique, qui pour Jung, constitue toujours une confrontation entre l'ego et l'inconscient, entre la volonté individuelle et celle de Dieu. La dimension éthique se vit toujours "in grim confrontation with the Absolute, in striking out on a path condemned by current morality and the guardians of the law"<sup>2</sup>. Dans la perspective jungienne, la conscience éthique n'existe que dans le cadre des conflits de devoirs; elle exige l'intervention de la réflexion individuelle pour que, grâce à la collaboration entre le conscient et l'inconscient, la fonction transcendantale puisse trouver une solution qui sorte l'individu du dilemme moral dans lequel l'inconscient l'avait plongé.

---

<sup>1</sup> Ma vie, p. 56-61.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 869, p. 461.

### a. Les conflits de devoirs

Marie est amoureuse de Pierre qui est marié. D'un côté, Marie est convaincue que son amour est sacré, qu'il serait mal de le nier, de le réprimer<sup>1</sup>. Elle peut trouver cette impression bizarre; elle peut même savoir qu'elle est aux prises avec l'archétype de l'amour qui auréole toute son expérience d'une dimension numineuse. Ce savoir ne change rien à son expérience, qui s'impose à elle avec force. Mais elle sait aussi que Pierre aime sa femme, qu'il juge de son devoir de lui être fidèle, et qu'il n'est pas question, pour lui, de retourner l'amour que Marie lui porte. Lorsqu'elle pense à elle, Marie revendique le droit de vivre son amour; lorsqu'elle pense à Pierre qu'elle aime, Marie ne saurait cependant vouloir que Pierre nie ce qui, à ses yeux, est aussi sacré que son amour aux yeux de Marie. Que faire?

C'est ce genre de situation qui constitue ce que Jung appelle un conflit de devoirs. En Marie, deux devoirs contradictoires et incompatibles s'opposent. Nier son amour, y renoncer, le réprimer, tous ces conseils que lui donnent certains de ses proches lui semblent une solution immorale. Son amour est un cadeau des dieux, une grâce qu'elle ne saurait refuser sans plus. Par contre, pour obtenir ce qu'elle désire, il lui faudrait amener Pierre à faire l'équivalent, c'est-à-dire à agir immoralement. Il lui semble immoral de renoncer à son amour, ce que Pierre semble attendre d'elle; mais il lui semble aussi immoral d'exiger de Pierre qu'il renonce à son point de vue, puisqu'elle sait que sa fidélité représente pour Pierre un devoir aussi sacré que son amour pour Marie.

Beaucoup de romans et de films tournent autour de scénarios de ce genre. Un autre exemple classique de conflit de devoirs serait le conflit historique de Thomas More qui se considérait lié autant par son devoir religieux que par son devoir politique. Certes, quelqu'un pourrait réduire l'amour de Marie et son dilem-

---

<sup>1</sup> Voir C.W. 7, § 206-217, p. 128-135.



me à des composantes biographiques moins nobles, et interpréter l'opposition de More comme l'entêtement orgueilleux d'un fanatique religieux. Mais ces réductions ont pour effet de nier l'expérience telle qu'elle est vécue, avec la signification toute subjective qu'elle véhicule, pour Marie et pour More, sous prétexte de trouver des motifs plus vrais, cachés derrière leurs rationalisations plus ou moins conscientes. A cela, Jung répliquerait que le conflit de devoirs est celui que vit l'individu confronté à des devoirs certes subjectivement contraignants, et cela, indépendamment de toute interprétation que de l'extérieur on pourrait en donner. De plus, comment en arriver à identifier ces "vrais" motifs? Car,

Often even the person doing the action does not discern its inner moral quality, the sum of all the conscious and unconscious motives underlying it, and how much less those who judge the action but see it only from the outside, only its appearance, not its deepest essence.<sup>1</sup>

En d'autres mots, il est impossible d'aller au fond des choses. "To see through a concrete situation to the bottom is God's affair alone"<sup>2</sup>.

Un problème éthique est donc un problème qui naît "when two decisions or ways of acting, both affirmed to be moral and therefore regarded as "duties", collide with one another"<sup>3</sup>. Ces deux comportements semblent moraux aux yeux de la personne impliquée par le conflit de devoirs, mais aussi d'après le code moral. Un sujet doit obéissance à son roi: c'est un devoir reconnu subjectivement par More et conforme au code moral. Un croyant doit obéir à sa conscience, qui est pour lui la voix de Dieu: ce principe aussi est un devoir reconnu par More et par le code moral. Le problème, c'est que dans le cas de More, ces deux devoirs sont incompatibles, puisque sa conscience lui demande expressément de ne pas obéir au

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 871, p. 462.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 862, p. 457.

<sup>3</sup> C.W. 10, § 856, p. 454.

roi, qui exige de lui un comportement qu'elle refuse catégoriquement. "In these cases, not foreseen by the moral code because they are mostly very individual, a judgment is required which cannot properly be called "moral" or in accord with custom. Here the decision has no custom at its disposal on which it could rely"<sup>1</sup>.

Les conflits de devoirs sont inévitables, puisque le code moral est un code général, qui ne peut prévoir toutes les situations individuelles:

Conventional morality is exactly like classical physics: a statistical truth, a statistical wisdom. The modern physicist knows that causality is a statistical truth, but in practice he will always ask what law is valid in this particular case. So it is in the realm of morality.<sup>2</sup>

Devant des conflits de ce genre, la tentation habituelle est de chercher à tout clarifier, et par le biais d'une analyse rationnelle, de dénouer les ambivalences et de réduire les paradoxes. Mais cela ne saurait fonctionner dans le domaine de la moralité.

The trouble is that we are so accustomed to thinking these problems out until everything is as clear as twice two makes four. But in practice it does not work like that, we do not reach a solution in principle as to how we should always act. To want one is wrong.<sup>3</sup>

L'impossibilité de définir des règles de comportement qui seraient valides dans tous les cas est une croyance que Jung a partagée toute sa vie. La complexité des humains et de la vie est telle qu'il lui semble illusoire de tenter de mettre sur pied autre chose que des jalons et des balises reconnues comme temporaires. A des thérapeutes qui lui demandaient quelle serait la meilleure attitude à adopter lorsqu'un patient est aux prises avec des problèmes moraux, Jung répond:

You are tempting me to lay down a rule. But I would rather advise: do the one thing or do the other according to circumstances, and in

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 856, p. 454.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 871, p. 462.

<sup>3</sup> C.W. 10, § 871, p. 462.

your therapeutic work, do not act on any a priori, but in each case listen to what the concrete situation demands. Let that be your only a priori. [...] Therefore I say to the young psychotherapist: learn the best, know the best — and then forget everything when you face the patient.<sup>1</sup>

Les conflits de devoirs naissent donc dans les circonstances où le code moral fait défaut, où l'individu ne peut trouver de solution à son dilemme en se repliant sur la sagesse collective. En d'autres mots, le problème éthique naît des limites du code moral, et exige un dépassement de celui-ci. Evidemment, cela ne signifie pas que tout problème éthique entraîne automatiquement une remise en question du code moral, ou aboutisse dans son élargissement sur d'autres valeurs. Très souvent, plutôt que de subir le déchirement entre les deux devoirs, l'individu tranche et opte en faveur d'un des devoirs, en niant l'autre. Marie peut chercher à séduire Pierre ou trouver mille façons de tuer son amour pour Pierre. More aurait pu céder au roi, et se justifier en se disant que sa conscience ne pouvait pas vraiment exiger qu'il meure, alors que tous les autres s'étaient rangés du côté du roi. C'est là l'issue fréquente: "these conflicts of duty are solved very often and very conveniently by a decision in accordance with custom, that is, by suppressing one of the opposites"<sup>2</sup>. Il est fort probable que beaucoup d'avortements et de divorces aient commencé par ce genre de conflits, et aient été résolus de cette façon.

#### b. Un drame héroïque

Il me semble important d'insister sur cette vision presque tragique de la conscience éthique mise de l'avant par Jung. Je reviendrai, dans le chapitre sept, sur

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 880 et 882, p. 465-466.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 856, p. 454-455.

les raisons qui l'ont amené à proposer une telle image conflictuelle de la conscience éthique. Pour l'instant, je veux préciser davantage cet aspect du problème.

La conscience éthique naît des conflits de devoirs, dans des situations qui font clairement ressortir, chez l'individu aux prises avec le conflit, l'insuffisance du code moral qui, dans ce cas particulier, ne fournit pas le moyen de trancher dans le dilemme. Caractéristique essentielle, le conflit n'est réel que dans la mesure où les deux devoirs sont à peu près aussi contraignants.

A situation like this can be "solved" only by suppressing one moral reaction, upon which one has not reflected till now, in favour of another. In this case the moral code will be invoked in vain, and the judging intellect finds itself in the position of Buridan's ass between two bundles of hay.<sup>1</sup>

C'est cette tension apparemment sans issue qui apparaît centrale à Jung. Ce n'est que parce que son devoir politique était aussi impérieux que son devoir religieux que More vivait son conflit personnel. (J'élimine ici l'hypothèse selon laquelle c'est la lâcheté ou sa peur de la mort seule qui le faisait hésiter à obéir à son devoir religieux). S'il avait pu relativiser la force des revendications de sa conscience, et n'y voir que le résultat de scrupules exclusivement personnels, il aurait pu faire comme bon nombre de ses pairs, et se soumettre au roi. De même, si Marie n'accordait pas une égale valeur à l'amour de Pierre pour sa femme et à son propre amour pour Pierre, la solution naîtrait d'elle-même. Si son amour avait plus de valeur à ses yeux, elle chercherait à séduire Pierre. Si, au contraire, l'amour de Pierre pour sa femme lui paraissait plus sacré que sa propre passion, son devoir serait de sacrifier sa passion. Il n'y a, pour Jung, de conflit éthique réel que dans la mesure où l'individu est tiraillé entre deux devoirs incompatibles qui s'imposent à lui avec une force égale.

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 855, p. 454.

C'est cette hypothèse même que Jacoby<sup>1</sup> oublie, lorsqu'il décrit une situation qui, à ses yeux, représente un conflit de devoirs. Ayant à fournir une lettre de recommandation à une jeune femme qui désire poursuivre ses études, un analyste s'abstient consciemment de révéler que celle-ci a déjà fait un séjour comme patiente dans un institut psychiatrique. A ses yeux, la jeune femme était guérie, et il la considérait tout à fait apte à faire ces études. Craignant les préjugés sociaux courants concernant les maladies mentales, et évaluant par conséquent le risque que cette jeune femme se voie refuser la possibilité de réaliser ses projets à cause de préjugés qu'il estimait non valides, il a tu la vérité à ce sujet. Il affirme qu'il y a là un conflit de devoirs: d'un côté, il faut dire la vérité, de l'autre, son devoir l'incite à donner à la jeune fille la chance à laquelle il juge qu'elle a droit.

Il semblerait pourtant que cette situation relève davantage du problème réel, mais non tragique, d'une hiérarchisation de valeurs que d'un conflit de devoirs du type décrit par Jung. Rien dans le texte où il décrit ce problème ne laisse entrevoir qu'il y ait eu là un conflit intérieur le moins prononcé. Aucun déchirement, aucune remise en question ne ressort de cela. Le thérapeute ne fait qu'évaluer le meilleur moyen pour atteindre son objectif: fournir une lettre de recommandation qui soit efficace, c'est-à-dire dont le contenu ait comme résultat chez ceux qui vont la lire qu'ils puissent juger la candidate apte à poursuivre ses études. Révéler un fait qui n'est pas pertinent à ses yeux pour évaluer les capacités de la candidate, et qui, dans le contexte social qu'il devine, constituerait un jugement négatif de sa part, cela ne saurait vraiment se présenter comme un devoir! Taire un fait n'est pas automatiquement mentir. Rien, dans le texte mentionné, n'indique que le thérapeute partage la vision kantienne sur l'immoralité fondamentale de tout mensonge. Cette situation aurait pu incarner pour un kantien un dilemme moral mais cela semble peu probable dans le cas décrit par Jacoby.

---

<sup>1</sup> Jacoby, Longing for Paradise. Psychological Perspectives on an Archetype, p. 168.

Lorsque Jung reproche à Kant son insistance sur l'absolue nécessité morale de toujours dire la vérité, il tient à rappeler que ce précepte kantien n'a rien à voir avec la dimension éthique. C'est là pure et simple soumission à un élément du code moral: "Tu ne mentiras point". Obéir à la conscience, cependant, c'est laisser de côté la sécurité de l'obéissance au code: "if we obey the judgment of conscience, we stand alone and have hearkened to a subjective voice, not knowing what the motives are on which it rests. No one can guarantee that he has only noble motives"<sup>1</sup>. Dans l'exemple de Jacoby, il ne semble pas y avoir cet appel de la conscience à aller à l'encontre du code moral, mais bien plus une évaluation entre deux préceptes du code moral incompatibles à ce moment mais seulement dans la mesure où on les considère comme des absolus. Jacoby juge, ici, qu'un des préceptes est supérieur à l'autre dans cette situation. Lorsque le destinataire de la lettre communique avec lui, à ce sujet, quelque temps plus tard, en lui reprochant d'avoir tu cette information litigieuse, Jacoby n'a aucun mal à le convaincre du bien-fondé de sa décision, en l'amenant à partager son évaluation relativisante du précepte qui voudrait qu'on dise toujours la vérité.

Or, pour Jung, la conscience éthique n'a pas pour effet de relativiser une hiérarchie de valeurs de manière à lui permettre de tenir compte de circonstances particulières. Obéir à la conscience représente, pour Jung, le saut dans l'inconnu, l'abandon de toutes les balises déjà aperçues. Un conflit de devoirs, c'est presque un guet-apens dans lequel l'inconscient fait tomber un individu.

That is how the "principles," the "primordial powers," approach a person — they put him in a numinous situation where there is no rational solution, where he does not feel himself the maker and master of the situation, but rather that it is God. No one can then foresee what will happen.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 837, p. 444.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 883, p. 467.

Le problème avec cette vision tragique, ou héroïque, de la conscience éthique, c'est qu'elle ramène l'expérience morale à n'être qu'une des deux expériences suivantes: ou bien cette confrontation avec l'inconscient, ou bien un banal rappel à l'ordre, un retour en force du code moral. Dans l'expérience de la conscience morale, l'individu perçoit une réaction issue de l'inconscient, condamnant une de ses attitudes ou décision qui s'éloigne trop du chemin collectif tracé par le code moral. La conscience ne semble constituer ici qu'un rappel à l'ordre en faveur du code moral. Dans l'expérience de la conscience éthique, l'inconscient place l'individu dans l'inconfortable position d'avoir à choisir entre deux devoirs qui lui sont présentés, tous deux, comme aussi valides l'un que l'autre, et qui ne sauraient se réduire au code moral. Peut-être l'exemple de Jacoby cité plus haut veut-il rappeler que l'expérience morale n'est pas vécue seulement sur ces deux registres, mais qu'elle fluctue tantôt dans une direction, tantôt vers l'autre, et qu'il faudrait envisager une gamme d'harmoniques inconnue dans le cadre d'analyse mis de l'avant par Jung?

J'affirmais, plus haut, que l'exemple de Jacoby relevait moins du conflit de devoirs, dans toute sa configuration héroïque décrite par Jung, que du problème d'une hiérarchisation de valeurs. Mais, dans le cadre jungien, il ne semble pas y avoir de place pour ce genre de problème. Dans un autre exemple<sup>1</sup>, Jacoby décrit le dilemme vécu par un homme qui ne sait s'il doit garder chez lui sa vieille mère malade, ou l'envoyer dans un centre d'accueil pour personnes âgées. Son devoir est de prendre soin de sa mère de son mieux. Par contre, la présence de sa mère suscite de sérieux troubles dans sa famille, puisque sa femme ne s'entend guère avec sa belle-mère. Ici aussi, il se sent le devoir de ne pas nuire à sa vie conjugale. La situation n'est pas résolue, elle non plus, par une analyse purement rationnelle

---

<sup>1</sup> Jacoby, Longing for Paradise. Psychological Perspectives on an Archetype, p. 166-167.

des devoirs impliqués par la situation. Ici aussi, le code moral s'avère, très souvent, insuffisant.

Jacoby considère ces deux exemples comme des conflits de devoirs puisque, dans les deux cas, les individus sont pris entre des ensembles de valeurs positives à leurs yeux, et qu'ils cherchent une solution qui leur permettra de n'en sacrifier aucune. Le contexte moral qu'il décrit se veut plus large que celui auquel Jung limite l'expérience éthique, peut-être indûment.

La description jungienne des conflits de devoirs est davantage héroïque. Il lui arrive d'ailleurs de comparer la lutte de l'individu avec l'inconscient, lors de tels conflits, avec celle du héros:

In critical situations the hero always mislays his weapon, and at such moments, as before death, we are confronted with the nakedness of this fact. And one does not know how one got there. A thousand twists of fate all of a sudden land you in such a situation. This is symbolically represented by Jacob's fight with the angel at the ford.<sup>1</sup>

Si Jung insiste sur cette dimension héroïque de la conscience éthique, c'est parce que le conflit de devoir lui semble être le lieu par excellence de la coopération entre le conscient et l'inconscient, entre l'ego et le soi, entre l'individu et Dieu. De même que l'expérience de la loi morale garantissait, pour Kant, la liberté humaine, de même, pour Jung, la conscience éthique est le lieu de la liberté. C'est ce qui ressortira plus clairement dans la section suivante.

### c. La fonction transcendante

En 1957, Jung a revu, pour fins de publication, un article qu'il avait rédigé en 1916, portant sur la fonction transcendante. Il y décrit sa technique de l'imagi-

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 869, p. 461.



nation active, qui facilite la coopération avec l'inconscient, mais dont un des dangers viendrait de la tentation fréquente d'en intellectualiser ou d'en esthétiser les résultats. Or l'essentiel, c'est d'établir, avec l'inconscient, une coopération qui entraîne une tâche morale:

The meaning and value of these fantasies are revealed only through their integration into the personality as a whole — that is to say, at the moment when one is confronted not only with what they mean but also with their moral demands.<sup>1</sup>

L'inconscient n'est pas un quelque chose qui arrive dans la vie individuelle, sans plus. C'est là le cas de malades chez qui l'inconscient produit, souvent, de très belles fantaisies, fort élaborées, mais qui, ne rencontrant pas de dialogue avec la conscience individuelle chez qui elles se manifestent, retombent à néant. Cependant, dans le cas de conflits de devoirs, le déchirement que vit l'individu favorise la collaboration avec l'inconscient, et permet l'éclosion de la fonction transcendante.

Dans la perspective jungienne, le conflit de devoirs ne résulte pas de l'initiative de l'individu. "Without wishing it, we human beings are placed in situations in which the great "principles" entangle us in something, and God leaves it to us to find a way out"<sup>2</sup>. C'est Dieu qui demande à Abraham de sacrifier son fils, et le met dans l'obligation de commettre un acte immoral pour obéir à sa conscience; c'est Dieu qui envoie au jeune Jung de onze ans une idée impie: "You don't know that God wants to force me to do wrong, that He forces me to think abominations in order to experience His grace"<sup>3</sup>. L'initiative vient de l'inconscient, mais la suite dépend de l'attitude consciente de l'individu: c'est à lui qu'il appartient de trouver une issue hors du conflit de devoirs.

---

<sup>1</sup> C.W. 8, p. 68.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 869, p. 461.

<sup>3</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 42.

Qu'est-ce qui est attendu de lui? "Here a man can do nothing but stand his ground. It is a situation that challenges him to react as a whole man"<sup>1</sup>, c'est-à-dire de réagir comme personne totale. Lorsqu'un de ses patients semble aux prises avec des conflits de ce genre, et qu'il cherche désespérément de l'aide, Jung opte clairement pour l'attente. L'analyste ne possède pas la solution du problème. La clé se trouve chez le client et, pour la découvrir, il n'y a qu'une possibilité: "We have to put our trust in the higher powers"<sup>2</sup>. Ce qui, concrètement, signifie se mettre à l'écoute de l'inconscient: "Well, let's wait and see what the dreams turn up, or whether higher powers will intervene, perhaps through illness or death. In any case, don't decide. You and I are not God"<sup>3</sup>. Il ne s'agit plus de décider. Dans un conflit de devoirs, les deux possibilités m'apparaissent aussi valides l'une que l'autre. Trancher, à ce moment, serait m'évader du conflit, opter arbitrairement pour l'une ou l'autre des positions, ce que je ne saurais faire sans nier un des devoirs qui m'interpelle, lui aussi. Si, déroutée par l'intensité de son conflit, Marie se range du côté du code moral qui lui défend d'aimer un homme marié, et qu'elle sacrifie ainsi son amour, il est probable qu'elle ait ainsi perdu l'occasion de tenir ferme. De même, si elle cherche à nier la valeur que représente l'amour de Pierre pour sa femme, elle cède aussi devant une des dimensions du conflit, en supprimant l'autre. Or, pour Jung, la tâche morale consiste à supporter le déchirement, à garder entier le dilemme, sans nier l'un des opposés.

Le but de cette pratique, à première vue inutile et presque masochiste, c'est de permettre à la fonction transcendante de se manifester. "If one is sufficiently

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 869, p. 461.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 883, p. 467.

<sup>3</sup> C.W. 10, § 884, p. 467.

conscientious the conflict is endured to the end, and a creative solution emerges"<sup>1</sup>. Une fois confrontée au conflit de devoirs que lui impose l'inconscient, la tâche de la personne impliquée est de tenir ferme. "This is the second and more important stage of the procedure, the bringing together of opposites for the production of a third: the transcendent function. At this stage it is no longer the unconscious that takes the lead, but the ego"<sup>2</sup>.

Il importe que l'ego ne se laisse pas gagner, sans plus, par l'une ou l'autre des possibilités, qu'il ne se laisse emporter ni par le code moral, ni par l'exigence de la conscience. Se soumettre, sans plus, à la conscience, n'est pas la solution recherchée: "It must be reckoned a psychic catastrophe when the ego is assimilated by the self. The image of wholeness then remains in the unconscious"<sup>3</sup>. Le processus de développement rendu possible par le conflit de devoirs, prend brusquement fin. Aucun accroissement de conscience n'est possible. Marie doit maintenir vivante la tension entre son amour pour Pierre et l'amour de celui-ci pour sa femme. Ces deux valeurs, ce sont les deux principes qui la déchirent, et la tirent tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. Dans la mesure où un dialogue s'établit entre l'ego et l'inconscient, comme entre deux personnes ayant les mêmes droits, "each of whom gives the other credit for a valid argument and considers it worth while to modify the conflicting standpoints by means of thorough comparison and discussion"<sup>4</sup>, dans cette mesure, la tension issue de cette confrontation crée la solution du conflit, "a living, third thing — not a logical stillbirth [...] but a move-

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 856, p. 455.

<sup>2</sup> C.W. 8, § 181, p. 87.

<sup>3</sup> C.W. 9ii, § 45, p. 24.

<sup>4</sup> C.W. 8, § 186, p. 89.

ment out of the suspension between opposites, a living birth that leads to a new level of being, a new situation"<sup>1</sup>.

La solution issue de cette collaboration entre le conscient et l'inconscient — que Jung nomme fonction transcendante — n'élimine pas automatiquement le problème, mais lui confère une signification autre qui le transforme. "The nature of the solution is in accord with the deepest foundations of the personality as well as with its wholeness; it embraces conscious and unconscious and therefore transcends the ego"<sup>2</sup>.

Dans la mesure où l'individu accepte d'être pris entre les opposés (bien/mal, moral/immoral), et entreprend un dialogue conscient avec eux, il parvient à se séparer d'eux, et n'est plus la marionnette ballottée de l'un à l'autre. Le dialogue entre bien et mal, moral et immoral, qui s'opère par la médiation de l'individu aux prises avec un conflit de devoirs, produit une situation particulière dans laquelle l'individu voit "les deux côtés"<sup>3</sup>, et apprend à se tenir "judgingly between the opposites"<sup>4</sup>. Cette expérience, pour Jung, est l'expérience du soi, la totalité du conscient et de l'inconscient. L'ego n'est pas celui qui se tient au milieu des opposés. Cette expérience lui permet de réaliser, dans la terminologie orientale fréquemment utilisée par Jung, que: "I am he through whom good and evil are spoken. The one who is in me, who voices the principles, uses me as a means of expression. He speaks through me"<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> C.W. 8, § 189, p. 90.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 856, p. 455.

<sup>3</sup> C.W. 10, § 872, p. 462.

<sup>4</sup> C.W. 10, § 872, p. 463.

<sup>5</sup> C.W. 10, § 873, p. 463.

J'aurai à revenir plus loin, sur cette notion du soi (voir chapitre 8). Pour l'instant, je souligne que si le conflit de devoirs aboutit à l'expérience du soi, c'est cette expérience qui rend possible la liberté individuelle. "Se tenir entre les opposés", c'est s'élever au-dessus des illusions de Maya, c'est ne plus être la victime inconsciente des opposés qui, de l'inconscient, ballottent les individus d'un pôle à l'autre: "I can master their polarity only by freeing myself from them by contemplating both, and so reaching a middle position. Only there am I no longer at the mercy of the opposites"<sup>1</sup>. Mais pour vivre cette expérience du soi, dont l'initiative semble dépendre non de l'ego, mais de l'inconscient, il est nécessaire que l'individu soit aux prises avec une situation déchirante: "a conscious situation of distress is needed in order to activate the archetype of unity"<sup>2</sup>. Le conflit de devoirs, dans sa forme héroïque décrite par Jung, incarne l'exemple idéal d'une situation de détresse qui active la fonction transcendante. C'est une des raisons pour lesquelles Jung met l'accent sur la dimension éthique de la conscience, comme voie d'accès privilégiée vers une augmentation de la conscience (consciousness), et qu'il ne conçoit l'expérience éthique que dans la perspective héroïque de conflits de devoirs.

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 875, p. 464.

<sup>2</sup> C.W. 14, § 772, p. 540.

## Chapitre 5

### LA MORALE CHRETIENNE

Jusqu'ici, j'ai montré que, pour Jung, une bonne partie des névroses contemporaines, principalement dans la seconde partie de la vie, était provoquée par la situation morale de l'individu qui ne sait plus trancher dans des conflits moraux. S'il ne sait plus le faire, c'est que, depuis des siècles, "l'esprit traditionnel [...] régleme la vie psychique de l'extérieur au moyen d'institutions ainsi que par la raison"<sup>1</sup>. Ainsi, depuis le début de l'ère chrétienne, l'Eglise constituait l'autorité morale, et se présentait comme un guide sûr qui permettait au fidèle d'identifier clairement les comportements moraux. Depuis que l'influence de l'Eglise est allée diminuant ces derniers siècles, la raison philosophique a prétendu, par exemple avec Kant, être à même de fournir des balises claires pour jalonner la vie éthique des individus et des nations. Mais, affirme Jung, la découverte moderne de l'inconscient, et de la réalité psychique, transforme le problème. ""Quiconque reconnaît la psyché dans sa réalité et l'élève, à tout le moins, à la dignité de facteur éthique co-déterminant offense l'esprit traditionnel"<sup>2</sup>. Dorénavant, la vie morale ne peut plus se régler de l'extérieur, et la raison ne suffit plus, s'il est vrai que la conscience n'est pas la totalité de la psyché. En d'autres mots, la situation psychique est telle, aujourd'hui, que pour se guérir de ses névroses, l'individu doit absolument tenir compte de l'intervention de la psyché objective, de l'inconscient.

J'ai montré, dans le quatrième chapitre, que lors des décisions morales, l'individu faisait l'expérience d'une conscience, et que celle-ci n'était ni la raison ni la partie consciente de l'individu. Lorsqu'il examine le phénomène de la con-

---

<sup>1</sup> Psychologie et alchimie, § 93, p. 99.

<sup>2</sup> Psychologie et alchimie, § 93, p. 99.

science, Jung en arrive à distinguer la conscience morale de la conscience éthique. Si la conscience est une réaction de l'inconscient devant un comportement particulier, la conscience morale semble ne jouer qu'un rôle compensatoire, visant à rétablir un équilibre entre l'évaluation morale consciente de l'individu et la situation globale, tenant compte du code moral du groupe auquel appartient l'individu. En ce sens, la conscience morale se distingue difficilement du code moral et du surmoi freudien. Quant à la conscience éthique, elle n'apparaît que dans le cas où un conflit de devoirs déchire l'individu aux prises avec deux devoirs qui l'interpellent avec une force égale. La conscience revêt alors l'aspect de la voix divine, qui réclame de l'individu une obéissance aveugle, au détriment de sa fidélité au code moral. Mais la dimension éthique de l'expérience de la conscience implique la participation active de l'individu qui ne peut plus se soumettre aveuglément ni au code moral ni à la voix intérieure, sans nier une partie importante de son expérience. Subir cet écartèlement entraîne l'activation de l'archétype de l'unité, le soi, et suscite finalement une solution au dilemme moral, en donnant naissance à une relation nouvelle entre l'ego et le soi.

Dans ce chapitre, je vais laisser de côté la notion de conscience, et examiner l'impuissance actuelle du christianisme à guérir ces névroses. Il me faudra montrer pour quelles raisons la morale chrétienne est maintenant inadéquate, et comment la découverte de l'inconscient la rend caduque. Pour y arriver, je vais d'abord m'attarder à la conception que Jung se faisait du christianisme comme système de guérison psychique, en essayant de comprendre comment un système d'une telle envergure a pu sombrer dans l'apparente inanité que lui reproche Jung.

## 1. La conception jungienne du christianisme

Il suffit de lire l'autobiographie de Jung pour réaliser à quel point sa vie fut un long dialogue, sinon une lutte incessante, avec le christianisme: "Jung [...] spent his whole life struggling with Christianity. He worked on the repression [of sexuality] by extending Christianity downwards with Mercurius, earth, matter, shadow"<sup>1</sup>. Son premier rêve, le rêve prémonitoire de la prime enfance, oppose à l'image de la divinité chrétienne lumineuse, celle d'un dieu sombre, caché dans les profondeurs de la terre, et adoré en cachette. Sa première expérience de la grâce, vers onze ans, est liée à l'image de Dieu qui défèque sur sa cathédrale. Son adolescence est marquée par le conflit religieux de son père, conflit que Jung attribue à l'intermédiaire de la foi qui privait son père de l'expérience immédiate et salvatrice de Dieu. Son rapport avec le christianisme fut toujours entaché du fardeau de la souffrance paternelle. Mais au-delà de cette dimension personnelle, l'intérêt de Jung pour les religions, et donc pour le christianisme, s'enracine dans sa conception de l'inconscient comme réalité première d'où serait issue la conscience. Si l'inconscient est premier, si la réalité psychique constitue un au-delà de la conscience humaine, le psychologue doit examiner les principaux faits psychologiques à travers lesquels se vit l'expérience de l'inconscient. Or les religions en constituent une des plus importantes manifestations et ce, tout au long de l'histoire de l'humanité. D'où, pour Jung, leur intérêt psychologique: "il convient de se concentrer sur la seule question importante: Que signifie, au fond, la religion?"<sup>2</sup>

Si Jung s'est intéressé tant aux manifestations religieuses dans la vie primitive qu'aux grandes religions (islam, christianisme, bouddhisme), son effort d'analyse et de compréhension a porté de manière toute spéciale sur le christia-

---

<sup>1</sup> Hillman, Inter Views, p. 75.

<sup>2</sup> Psychologie et orientalisme, p. 285.



nisme, qui a donné sa forme propre à la civilisation occidentale des deux mille dernières années. "We are rooted in Christian soil"<sup>1</sup>, affirme-t-il: "Un coup d'oeil à l'histoire de l'esprit médiéval le montre, toute notre mentalité, toute notre spiritualité modernes sont préformées par le christianisme"<sup>2</sup>.

L'examen des rêves et des fantaisies de ses patients l'amène à conclure que leur inconscient travaille encore aujourd'hui à l'intérieur des balises propres au christianisme, et que notre "époque est l'enfant du Moyen Age et ne peut renier ses parents"<sup>3</sup>. Par contre, après ces deux mille ans d'influence chrétienne, le constat de Jung en est un d'échec: "La civilisation chrétienne s'est révélée creuse à un degré terrifiant: elle n'est qu'un vernis extérieur; l'homme intérieur est resté à l'écart et, par conséquent, inchangé"<sup>4</sup>. Le christianisme a échoué lamentablement à transformer les humains: derrière le vernis de surface survit encore le paganisme. Le résultat de ces deux mille ans de christianisme est donc à première vue, pitoyable: "Etouffement de la personnalité, d'une part, et un christianisme impuisant, peut-être mortellement blessé, d'autre part: tel est, dans sa vérité crue, le bilan de notre époque"<sup>5</sup>. Par contre, aussi étrange que cela puisse paraître, cela ne signifie pas qu'il faille reléguer le christianisme aux oubliettes. "This is not to say that Christianity is finished"<sup>6</sup>. Au contraire, c'est dans une révision du christianisme que Jung croit pouvoir trouver une ligne prometteuse de développement

---

<sup>1</sup> C.W. 9ii, § 273, p. 176.

<sup>2</sup> Psychologie et alchimie, § 191, p. 197.

<sup>3</sup> Psychologie et alchimie, § 432, p. 416.

<sup>4</sup> Psychologie et alchimie, § 12, p. 15.

<sup>5</sup> Psychologie et alchimie, § 559, p. 603.

<sup>6</sup> C.W. 10, § 542, p. 279.

pour l'occidental, qui redonnerait au christianisme ses lettres de créance comme système thérapeutique efficace.

a. Le christianisme comme système thérapeutique

De nombreuses religions se sont développées, à travers l'histoire humaine, chacune étant "une expresssion spontanée d'un certain état psychique général". Le christianisme a constitué, quant à lui, "l'expression et la formule d'un état psychique qui prédomina au début de notre ère, ainsi que pendant la série des siècles ultérieurs"<sup>1</sup>. La diversité des systèmes religieux témoigne de la grande variété des états psychiques possibles. Jung considérait

the great cultural and doctrinal diversity of the world's religions, not as a hopeless cackle of discordant voices, but as so many different manifestations of underlying unconscious impulses that were common to mankind and pointed towards an underlying unity.<sup>2</sup>

L'interprétation jungienne du christianisme et de l'état actuel de la civilisation occidentale repose sur le postulat de l'unité d'origine des manifestations diverses de l'inconscient et, finalement, sur la croyance de Jung dans un développement organique de la conscience humaine à travers les siècles. Le problème éthique contemporain est l'aboutissement d'un phénomène de croissance qui dépasse le cadre de la vie individuelle dans lequel il se pose. Je montrerai, dans le prochain chapitre, que l'insistance de Jung sur les conflits de devoirs comme caractéristique essentielle de la conscience éthique repose, en fin de compte, sur sa vision de l'histoire comme développement de la conscience. Ce n'est que dans ce cadre que se comprend l'idée selon laquelle l'individuation constitue la tâche éthique moderne de l'individu. Pour le moment, je limiterai mon examen à sa conception du chris-

---

<sup>1</sup> Psychologie et religion, p. 189. En italique dans le texte.

<sup>2</sup> Clarke, In Search of Jung. Historical and Philosophical Enquiries, p. 55.

tianisme comme système thérapeutique, et aux raisons qui expliquent son échec actuel.

Comme toutes les religions, le christianisme repose à la base sur la reconnaissance de la dimension irrationnelle de l'expérience humaine. Ce que Jung entend par "dimension irrationnelle" de l'existence n'a pas grand chose en commun avec le sens courant de ce terme. Alors que la plupart des gens entendent par "irrationnel" ce qui va à l'encontre de la raison, Jung utilise ce mot pour parler des forces qui existent indépendamment de la volonté individuelle (Peut-être "a-rationnel" serait-il un terme plus juste pour parler de cette dimension "au-delà" de la raison). La nature est, en ce sens, irrationnelle, puisque non soumise à la volonté humaine. L'expérience humaine est, par principe, irrationnelle, et Jung récuse toute tentative qui prétendrait la cerner par une analyse purement rationnelle. L'attitude religieuse implique "the careful observation and taking account of certain invisible and uncontrollable factors"<sup>1</sup>. C'est une attitude instinctive de l'être humain qui reconnaît la présence de facteurs indépendants de la volonté humaine, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'individu. Le but premier des religions est de maintenir un équilibre psychique chez l'individu qui ne peut ignorer ces forces. Que ces forces soient perçues comme des démons qui prennent possession de l'âme, qu'elles soient identifiées comme des complexes qui réduisent à néant les efforts de volonté ou comme des dérèglements électro-chimiques à l'intérieur du cerveau, toutes ces interprétations n'en renvoient pas moins à la même expérience: "something objectively psychic and strange to us, not under our control, is fixedly opposed to the sovereignty of our will"<sup>2</sup>. Jung remarque que la perspective scientifique moderne semble indûment rassurer l'individu qui verrait, s'il était un peu

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 512, p. 259.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 309, p. 146.

plus critique, que la différence de nom ne change pas l'expérience, mais qu'elle trahit bien plutôt notre ignorance réelle de la nature de ce qui nous affecte.

It is amazing how people get caught in words. They always imagine that the name postulates the thing — just as if we were doing the devil a serious wrong when we call him a neurosis! [...] But what is behind the devil or the neurosis does not bother about the name we give it.<sup>1</sup>

Car, au fond, rappelle Jung, nous n'avons aucune connaissance de la nature de la psyché. Dans un vocabulaire différent, on pourrait dire qu'à l'intérieur de systèmes de croyances différents, les objets prennent des noms et des valeurs différentes. Si certains systèmes de croyances sont plus efficaces que d'autres d'un point de vue particulier, il n'y a cependant pas moyen de décider de leur vérité "en soi". De même, nommer "Dieu", "démon", "psyché" ou "inconscient", l'inconnu psychique qui s'oppose à la volonté individuelle ne nous apprend, en définitive, rien sur la nature de cette entité.

Naturally we do not know what the psyche is. We speak of the "unconscious" merely because we are not conscious of what it is in reality. We know this as little as the physicist knows what matter is. He simply has theories about it, certain views, picturing it now in one way and now in another. For a time the picture fits, then a new discovery brings quite a different view. But that has no effect on matter.<sup>2</sup>

Si nous ignorons la nature de cette dimension irrationnelle qui fait parfois irruption dans la vie de l'individu, celui qui en fait l'expérience ne peut en nier l'autonomie, la force, et le danger qu'elle représente pour lui. A travers l'histoire, les religions sont des systèmes divers mis en place pour contenir et apprivoiser ces forces. Au-delà de leurs différences, les divers rites, dogmes et institutions religieuses ont en commun leur volonté de tenir compte de cette dimension de l'expérience humaine. Mais cela ne signifie pas que les institutions, les rituels et les images naï-

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 311, p. 147.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 311, p. 147.

traient de l'effort rationnel d'un individu ou d'une société, ni qu'ils soient la création consciente d'un individu ou d'un groupe. Au contraire, comme les mythes, ils constituent un effet autonome de la psyché objective:

[t]hey came into being before man had learned to use his mind purposively. Before man learned to produce thoughts, thoughts came to him. He did not think — he perceived his mind functioning. Dogma is like a dream, reflecting the spontaneous and autonomous activity of the objective psyche, the unconscious.<sup>1</sup>

Les religions sont donc des systèmes produits par l'activité autonome de l'inconscient, activité qui ne s'exerce pas seulement dans la psyché d'un individu isolé, mais dans celle de tous les individus d'un groupe, créant ainsi "l'esprit du temps" propre à une époque, et à un groupe donné. Je reviendrai plus loin sur ce qui caractérise l'état psychique propre au christianisme. Pour l'instant, notons que le rôle des religions est de favoriser la prise en considération de la dimension irrationnelle de la vie par les individus, en instituant des rites, des dogmes, et des croyances qui servent d'intermédiaire entre l'individu et les forces en question. Depuis deux mille ans, "we find the institutions of the Christian Church taking over a mediating and protective function between these influences and man"<sup>2</sup>.

L'utilité première des religions est de servir de tampon, d'intermédiaire protecteur entre l'individu et ces forces irrationnelles qui peuvent le détruire. Elles fournissent un cadre précis dans lequel l'individu apprend à reconnaître ces forces, et à poser des gestes propitiatoires approuvés par le groupe. En ce sens, les religions permettent la prise en considération des forces irrationnelles à l'oeuvre dans l'univers, mais en leur fixant des limites: "[s]ince the dawn of humanity, there has been a marked tendency to limit this unruly and arbitrary "super-

---

<sup>1</sup> C.W. 11, § 81, p. 46.

<sup>2</sup> C.W. 11, § 32, p. 19.

natural" influence by means of definite forms and laws"<sup>1</sup>. Les dogmes et les rituels religieux contribuent à l'hygiène mentale<sup>2</sup> de l'individu, en le protégeant de l'expérience immédiate de la divinité, qui pourrait le submerger. C'est ainsi que Jung recommandait à ses patients de retourner aux pratiques religieuses de leur enfance, lorsque cela leur était encore possible. "If the patient is a practising Catholic, I invariably advise him to confess and to receive communion in order to protect himself from immediate experience, which might easily prove too much for him"<sup>3</sup>.

Cette position intermédiaire des religions entre les forces irrationnelles d'un côté et l'individu de l'autre a eu comme résultat de permettre à l'individu de quitter l'état de participation mystique qui caractérise, d'après Jung, les sociétés primitives: "the great psychotherapeutic systems we know as the religions [...] seek to create an autonomous consciousness by weaning mankind away from the sleep of childhood"<sup>4</sup>. Grâce à elles, l'ego individuel peu à peu se bâtit, devient relativement autonome par rapport aux forces inconscientes qui, à l'origine, submergeaient la plupart du temps la conscience individuelle.

Cet effet, bénéfique en termes de développement de la conscience, engendre cependant un effet secondaire qui, au XXe siècle, laisse entrevoir les risques d'une telle entreprise. En se glissant entre l'individu et les forces irrationnelles de la vie, les grandes religions ont certes permis à l'individu d'échapper au contrôle absolu de ces forces. Dogmes et rites lui garantissent un lien avec l'inconscient et maintiennent ouvert l'accès à l'énergie contenue dans la psyché objective. Mais l'intermédiaire des religions ferme la porte à l'expérience individuelle:

---

<sup>1</sup> C.W. 11, § 32, p. 19.

<sup>2</sup> Voir C.W. 11, § 79, p. 45.

<sup>3</sup> C.W. 11, § 76, p. 44.

<sup>4</sup> C.W. 5, § 553, p. 35.

Christianity, like every closed system of religion, has an undoubted tendency to suppress the unconscious in the individual as much as possible, thus paralyzing his fantasy activity. Instead, religion offers stereotyped symbolic concepts that are meant to take the place of his unconscious once and for all.<sup>1</sup>

Dans le christianisme, l'Eglise s'est arrogée le droit de juger de l'authenticité des communications de l'inconscient avec l'individu, et d'interpréter la volonté divine, éloignant ainsi l'individu de l'expérience directe avec Dieu, et l'amenant à ne tenir compte que de l'expérience religieuse médiatisée par l'institution. Cette dynamique rappelle celle décrite par Dostoïevsky dans sa légende du Grand Inquisiteur. Pour beaucoup d'individus, comme pour le père de Jung, le christianisme a comme effet de leur fermer l'accès à l'expérience immédiate de l'inconscient.

Imaginons, par exemple, comment une personne ayant intégré cette conception de l'Eglise comme intermédiaire nécessaire entre elle et Dieu, pouvait concrètement savoir si elle agissait bien ou mal. Marie vit au Québec, en 1900, dans un milieu catholique. Elle est mariée, et de nouveau enceinte. Pour diverses raisons, qui ne relèvent pas, à ses yeux, d'un simple caprice, elle ne veut vraiment pas de cet enfant. Elle a les moyens financiers d'aller à l'étranger, et de se faire avorter, comme le font une minorité de femmes dans sa situation. S'il n'en tenait qu'à son désir actuel, et à ses intérêts immédiats, elle opterait pour un avortement. Cependant, l'éducation catholique qu'elle a reçue influe sur sa façon de poser le problème. Un élément important entre en jeu: conformément à l'enseignement religieux qui a marqué son enfance, elle croit fermement en l'existence de Dieu, et se représente la vie comme une épreuve lui permettant de se mériter ou non le paradis à sa mort. Il est clair que son intérêt à long terme, c'est de se gagner une éternité heureuse au paradis. Son but premier, atteindre le ciel, change l'équation pre-

---

<sup>1</sup> C.W. 6, § 80, p. 53.

mière des intérêts à court terme, et il se peut fort bien qu'elle renonce à l'avortement souhaité dans le but d'éviter la punition de l'enfer.

Je ne soutiens pas ici que seule cette visée à long terme peut amener Marie à cette décision ni, surtout, que le christianisme n'a représenté pour l'ensemble des chrétiens qu'une sorte d'assurance-vie particulière, dans laquelle la prime à payer consistait à mener une vie honnête, et à assister à la messe le dimanche. Il est fort probable, cependant, que telle fut la situation pour nombre de croyants. Tous les individus éduqués dans une religion n'entretiennent pas pour autant une relation avec Dieu:

The Church is not concerned only with people who have a religious life of their own, but also with those from whom no more can be expected than that they should hold a tenet to be true and confess themselves satisfied with this formula. Probably the great majority of "believers" do not get beyond this level. For them dogma retains its role as a magnet and can therefore claim to be the "final" truth.<sup>1</sup>

Jung distingue les croyants qui vivent une expérience religieuse de ceux qui partagent une croyance, sans plus: "A creed gives expression to a definite collective belief, whereas the word religion expresses a subjective relationship to certain metaphysical, extramundane factors"<sup>2</sup>. Ce n'est évidemment que dans la mesure où Marie est impliquée dans une relation avec Dieu que Jung accepterait de parler de problème éthique: "From this basic fact, all ethics is derived, which without the individual's responsibility before God can be called nothing more than conventional morality"<sup>3</sup>. Sans responsabilité devant une autorité supérieure au code moral, l'individu ne peut vivre de problème éthique, puisque, pour Jung, le conflit éthique est celui qui met l'individu devant l'impasse de choisir entre son devoir tel que défini par la moralité conventionnelle, et un autre devoir dont il pressent qu'il

---

<sup>1</sup> C.W. 9ii, p. 178, note 5.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 507, p. 257.

<sup>3</sup> C.W. 10, § 507, p. 257.



prend peut-être sa source dans une intervention divine. Or, rappelle Jung, le christianisme tend à réduire la croyance dans ce type d'intervention divine, et remplace l'expérience immédiate de l'inconscient par la foi et la reconnaissance de l'Eglise comme intermédiaire nécessaire entre l'individu et Dieu.

Comme beaucoup de croyants, Marie n'a peut-être jamais remis en question le cadre de référence qu'elle a intégré, enfant, et qui lui a fait accepter comme valide l'enseignement religieux qui transpire dans la culture environnante. En cas de conflit entre ses intérêts et la moralité collective, elle s'en remet à ce qu'elle croit savoir, et qui est véhiculé par le milieu ambiant, par le code moral propre à son groupe et à sa religion. Si cela ne lui permet pas de trancher, son réflexe ne sera pas de s'en remettre à son jugement personnel, mais bien d'aller chercher conseil auprès de l'autorité compétente en matière de morale, l'Eglise, de la même manière qu'elle irait consulter un médecin pour des problèmes de santé, et un avocat ou un notaire pour obtenir des avis juridiques. Le directeur de conscience, dans le catholicisme, avait pour tâche de guider l'âme de ses dirigés, en conformité avec l'enseignement de l'Eglise. Le dirigé devait s'en remettre à son directeur qui incarnait la voix de Dieu pour lui. L'Eglise était chargée d'interpréter la volonté divine, et la conscience individuelle devait se soumettre à ses enseignements. C'est d'ailleurs en partie parce qu'il considérait cette pratique comme une intrusion induite d'un tiers dans l'échange entre l'individu et son Dieu que le protestantisme a attaché plus de valeur à la conscience individuelle qu'aux institutions.

Pour Marie, est bien ce que l'Eglise affirme être bien. Est péché ce que l'Eglise classe comme péché. L'Eglise est, à ses yeux, la personne morale autorisée à interpréter et à traduire pour elle la volonté divine. L'avortement est mal, la contraception qu'elle souhaiterait pouvoir pratiquer est mal, parce que c'est là ce que Dieu, par l'intermédiaire de l'Eglise, a décrété. Il peut lui être utile de se dire que si c'est mal, c'est parce que la vie est sacrée. Mais elle ne l'est que parce qu'elle est

sacrée aux yeux de Dieu, qui seul peut disposer de la vie d'un individu. Bien et mal sont en ce sens des critères objectifs: ils ne dépendent aucunement de l'individu, de ses désirs, de ses intérêts, ni même de l'Eglise, qui est censée traduire fidèlement la volonté de Dieu, et non l'incliner dans un sens qui servirait ses intérêts. En cas de conflit entre sa conscience et l'interprétation officielle de l'Eglise, le chrétien est censé faire preuve d'humilité et s'en remettre au jugement de l'Eglise. En résumé, pour ce type de chrétien, bien et mal sont des critères objectifs, dont la source est extérieure à l'individu: la volonté divine. C'est par le biais de l'enseignement de l'Eglise et dans la soumission aux autorités religieuses que le fidèle apprend à connaître ces critères.

Dans le domaine éthique, le christianisme a donc réglementé de l'extérieur la vie individuelle. La voix de la conscience n'était reconnue comme voix divine que dans la mesure où elle était conforme aux enseignements de l'Eglise. "Bien" et "mal" sont devenus des critères objectifs, fondés sur la volonté divine. La tâche morale de l'individu était d'agir moralement, en tout temps, c'est-à-dire de faire le bien et d'éviter le mal. La perfection considérée comme l'élimination du mal dans la vie individuelle devenait l'idéal moral du fidèle, et l'impossibilité concrète d'éviter tout mal renforçait la conscience de la faute. Or, celle-ci

a cet avantage [...] qu'elle permet changement et amélioration. Ce qui demeure plongé dans l'inconscient [...] ne se transforme jamais. Ce n'est que dans la conscience que s'opèrent les rectifications, les corrections psychologiques<sup>1</sup>.

L'éducation chrétienne développait la conscience de la faute chez l'individu incapable de renoncer totalement au monde, ce qui avait l'avantage d'éviter la répression totale d'un des opposés, en maintenant le conflit sur un plan conscient. Le conflit demeurait, mais l'Eglise avait institué des rituels qui permettaient périodi-

---

<sup>1</sup> Aspects du drame contemporain, p. 186.

quement à l'individu de remettre ce fardeau entre les mains de Dieu: "one lightens one's burden by surrendering it to God, to whom all solutions are known"<sup>1</sup>. Le christianisme encourageait la suppression de l'inconscient, mais en maintenant vivante la conscience de la faute, cherchait à éviter la répression du conflit entre les dimensions matérielles et spirituelles.

Suppression amounts to a conscious moral choice, but repression is a rather immoral "penchant" for getting rid of disagreeable decisions. Suppression may cause worry, conflict and suffering, but it never causes a neurosis. Neurosis is always a substitute for legitimate suffering.<sup>2</sup>

Ainsi, comme la plupart des grandes religions, le christianisme entraîne non une plus grande ouverture individuelle à l'expérience immédiate des forces irrationnelles, mais bien la suppression de cette expérience individuelle, qui est remplacée par l'expérience du groupe, de l'institution. Tant que la collectivité trouve dans les rituels qu'elle pratique, et dans les croyances qu'elle professe, une voie d'accès appropriée au flux d'énergie issu de l'inconscient, il n'y a pas de problèmes majeurs. La suppression par la religion de l'inconscient entraîne au contraire un accroissement de conscience:

the unconscious was suppressed. Psychologically, the suppression consists in a withdrawal of libido. The libido thus gained promotes the growth and development of the conscious attitude, with the result that a new picture of the world is gradually built up.<sup>3</sup>

Si le christianisme est devenu, il y a deux mille ans, la principale religion en Occident, c'est qu'il correspondait à l'état psychique de l'époque. Et, s'il fait aujourd'hui problème, c'est que son développement est à l'origine d'une nouvelle configuration psychique qui appelle une solution différente. La section suivante examine-

---

<sup>1</sup> C.W. 5, § 95, p. 61.

<sup>2</sup> C.W. 11, § 129, p. 75.

<sup>3</sup> C.W. 6, § 83, p. 57.

ra cette évolution du christianisme, pour mieux comprendre les raisons de sa mort — au moins apparente — au XXe siècle.

#### b. L'apport du christianisme

Le christianisme est né, en Occident, affirme Jung, parce que le paganisme ne nourrissait plus adéquatement la psyché de l'époque. Au "Dieu est mort" de Nietzsche annonçant la fin du christianisme, Jung fait correspondre le cri annonçant la mort de Pan<sup>1</sup> et la fin de l'époque païenne, car les dieux n'interpellaient plus les fidèles et les excès de violence et d'immoralité démontraient l'inanité morale du paganisme.

Rappelons que, pour Jung, cette évolution est totalement indépendante de la volonté individuelle et collective. L'initiative de ces changements appartient à l'inconscient, qui semble obéir à des règles encore inconnues de la conscience humaine.

Non pas que l'instinct irrationnel se rebelle contre l'ordre solidement établi; en vertu de sa propre loi interne, il est lui-même la structure la plus solide et, de plus, la cause première créatrice de tout ordre contraignant. [...] Contre toute apparence extérieure, l'établissement de l'ordre et la dissolution de ce qui a été établi échappent en définitive à l'arbitraire humain<sup>2</sup>.

Je reviendrai, dans le prochain chapitre, sur la conception que Jung se faisait de l'évolution de la conscience, et sur les fondements de cette conception. Qu'il suffise, pour l'instant, d'accepter comme point de départ du christianisme ces années problématiques où toute une civilisation était aux prises avec une nouvelle image du monde:

---

<sup>1</sup> Nietzsche's Zarathoustra, I, p. 36-37.

<sup>2</sup> Psychologie et alchimie, § 93, p. 99.

The old idea of a *μεσίτης*, of a mediator in whose name new ways of love would be opened, became a fact, and with that human society took an immense stride forward. This was not the result of any speculative, sophisticated philosophy, but of an elementary need in the great masses of humanity vegetating in spiritual darkness. They were evidently driven to it by the profoundest inner necessities, for humanity does not thrive in a state of licentiousness.<sup>1</sup>

Le christianisme est donc un pas en avant pour la société humaine. Il permet une plus grande différenciation de la conscience, en insistant sur le conflit entre l'homme naturel, soumis à ses sens et au monde, et l'homme chrétien, qui vit pour Dieu. L'influence de Paul dans le christianisme, de même que l'importance de l'ascèse dans les premiers siècles chrétiens, soulignent la place prépondérante que prit la lutte contre la chair, contre la nature, contre le monde de la matière. Pour Paul, un chrétien ne saurait se baser exclusivement sur le fonctionnement de sa raison pour identifier ce qui est bien et ce qui est mal. Car l'homme naturel, qui se fie à ses sens, à son jugement, aux valeurs sociales et culturelles apprises depuis l'enfance, est incapable de bien voir la réalité. L'univers de Paul diffère ici fondamentalement de l'univers païen. Alors que pour un Grec l'injustice attribuable à certains individus ne remet pas en cause la rectitude originale du cosmos, pour le Juif qu'était Paul, l'homme naturel est constamment déchiré entre les exigences de sa nature corporelle et celles de son âme. Laissé à ses seuls moyens, il est soumis aux lois naturelles, aux passions, aux diktats du corps, et ceci l'entraîne inévitablement au mal. Faire le mal que l'on ne veut pas, et ne pas faire le bien que l'on veut, ainsi se résume la situation de base de tout individu. Il doit laisser la place au nouvel homme, au chrétien transformé par sa relation à Dieu. Seule l'intervention de Dieu lui permet de s'élever au-dessus de cette mêlée des affects pour vivre la vie de l'âme, et non celle de la chair. C'est grâce à l'irruption de la grâce dans sa vie que Paul est devenu chrétien. C'est elle qui lui a littéralement et symboliquement ouvert les yeux. La conversion chrétienne exigera, dans

---

<sup>1</sup> C.W. 5, § 104, p. 70.

les siècles suivants, que l'individu tourne son regard non vers la terre, mais vers le ciel. Il lui faut choisir la foi, non la raison, l'âme, non la chair.

Certes, la lutte contre l'instinct animal n'est pas propre au christianisme. Jung rappelle entre autres que le culte païen de Mithra exigeait déjà le sacrifice symbolique de l'animal et la domestication des instincts. Mais le christianisme allait plus loin, exigeant le sacrifice de l'individu total:

the Christian idea of sacrifice is symbolized by the death of a human being and demands a surrender of the whole man — not merely a taming of his animal instincts, but a total renunciation of them and a disciplining of his specifically human, spiritual functions for the sake of a spiritual goal beyond this world.<sup>1</sup>

Cette dépréciation du monde matériel, en faveur d'un idéal lointain, non visible, fut responsable du développement de la conscience "which would have been quite out of the question but for this training"<sup>2</sup>. Un des effets secondaires de cette discipline fut la différenciation de la pensée, maintenant libérée de l'asservissement aux sens.

The struggle with the world of the senses brought to birth a type of thinking independant of external factors. Man won for himself that sovereignty of the idea which was able to withstand the aesthetic impact, so that thought was no longer fettered by the emotional effect of sense-impressions, but could assert itself and even rise, later, to reflection and observation.<sup>3</sup>

Si le christianisme représente cette poussée de l'inconscient qui contra l'asservissement de l'individu à ses sens<sup>4</sup>, il n'en demeure pas moins qu'à l'intérieur même du christianisme, divers groupes cherchaient à garder le contact avec la dimension plus matérielle de la vie. Jung voit dans le gnosticisme et dans l'alchimie, un

---

<sup>1</sup> C.W. 5, § 674, p. 435.

<sup>2</sup> C.W. 5, § 674, p. 435.

<sup>3</sup> C.W. 5, § 113, p. 76.

<sup>4</sup> C.W. 5, p. 81, note 5.

autre état psychique, minoritaire, qui refusait l'abandon du matériel en faveur du spirituel, et qui maintenait vivants les idéaux du paganisme, "the pagan currents that were clearly present in alchemy and had remained alive beneath the Christian surface ever since the days of antiquity"<sup>1</sup>. C'est d'ailleurs à l'alchimie et au gnosticisme que Jung se rattache lorsqu'il envisage une révision du christianisme qui ne serait pas un simple retour au paganisme. L'essentiel de son effort était, conformément à son rêve du dieu caché, de permettre au christianisme de renouer avec la terre, qu'il avait oubliée, par la force des choses.

Le christianisme a cherché à transformer l'être humain, Mais, jusqu'ici, à peu près sans succès: "the astounding, or rather the terrifying fact remains that despite civilization and Christian education, [man] is still, morally, as much in bondage to his instincts as an animal, and can therefore fall victim at any moment to the beast within"<sup>2</sup>. La raison première de cet échec, c'est que si l'Eglise a permis à des millions d'individus de vivre une vie qui était signifiante à leurs yeux, elle ne l'a réussi qu'en les unissant dans une communauté de croyants. Le christianisme a mis sur pied une civilisation chrétienne, qui permettait aux croyants de sentir qu'ils participaient à un drame sacré, que leur vie avait un sens. Mais, "[a]s experience unfortunately shows, the inner man remains unchanged however much community he has. His environment cannot give him as a gift something which he can win for himself only with effort and suffering"<sup>3</sup>. Tant que la foi de l'individu a trouvé un appui sûr dans le consensus d'opinion propre à son époque, il importait assez peu que le christianisme ait supprimé l'expérience religieuse individuelle, l'expérience immédiate de Dieu. Mais à partir du moment où les bases de l'univers

---

<sup>1</sup> C.W. 9ii, § 274, p. 176.

<sup>2</sup> C.W. 14, p. xviii.

<sup>3</sup> C.W. 10, § 537, p. 276-277.

chrétien se sont écroulées, la foi de l'individu ne reposant plus sur l'expérience immédiate s'est avérée sans fondement.

Le christianisme a donc favorisé l'accroissement de la conscience, en permettant à l'humanité occidentale de différencier davantage les fonctions de la pensée et de la sensation qui sont maintenant nettement séparées. Cette différenciation est le résultat de l'insistance chrétienne sur la distinction entre le spirituel et le matériel, avec une forte propension à dénigrer le second comme un obstacle à surmonter pour parvenir au premier. L'importance du sacrifice dans le christianisme renforçait le fossé entre la raison et les instincts: l'éducation chrétienne favorise la "rupture of the natural course of instinct, which is what the Christian process of sacrifice appears to be"<sup>1</sup>. Si cet accroissement de la conscience constitue le résultat positif du christianisme, celui-ci ne put malheureusement se limiter à la suppression de l'inconscient, mais entraîna une ère de répression des instincts. Comme l'indique Hillmann:

I mean look at the Church and the repression of sexuality. Imagine a culture whose main God-image has no genitals and whose Mother is sexually immaculate, whose Father did not sleep with his Mother. This is a collective image, a representation collective that rules the culture and leaves a psychological heritage.<sup>2</sup>

C'est cet aspect négatif du christianisme qu'il me faut maintenant examiner, pour comprendre l'échec du christianisme au XXe siècle. S'il a facilité un accroissement de la conscience, le christianisme n'en demeure pas moins la source d'un poids énorme pour l'humanité occidentale: "My problem is to wrestle with the big monster of the historical past, the great snake of the centuries, the burden of the human mind, the problem of Christianity"<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> C.W. 6, § 28, p. 18.

<sup>2</sup> Hillman, Inter Views, p. 75.

<sup>3</sup> C.W. 18, § 279, p. 127.



## 2. L'insuffisance du christianisme

J'ai déjà souligné que le christianisme coupait l'individu de l'expérience immédiate de l'inconscient. S'il a ainsi créé une communauté de croyants qui avaient accès à l'inconscient par les dogmes et des rituels de l'Eglise, il n'a cependant ajouté qu'un vernis extérieur qui n'a pas transformé le païen réprimé en chaque chrétien. L'Occidental demeure en conséquence aussi asservi à ses instincts que l'animal. Le choix chrétien qui a considéré le monde des instincts comme la part néfaste de la nature qu'il fallait surmonter a peut-être entraîné un accroissement de conscience, mais au prix d'une répression des instincts qui s'avère maintenant dangereuse.

### a. La situation à la fin de l'ère chrétienne

Lorsque Jung décrit la situation morale et religieuse de l'Occident au XX<sup>e</sup> siècle, le ton est presque cynique:

[W]hat is now welling up from the unconscious as the end-result of the development of Christian consciousness through the centuries [...] is a true antimimon pneuma, a false spirit of arrogance, hysteria, woolly-mindedness, criminal amorality, and doctrinaire fanaticism, a purveyor of shoddy spiritual goods, spurious art, philosophical stutterings, and Utopian humbug, fit only to be fed wholesale to the mass man of today. That is what the post-Christian spirit looks like.<sup>1</sup>

Remarquons, encore une fois, que ceci est le résultat du développement du christianisme, et que Jung arrive à un tel bilan en examinant autant les événements dans le monde extérieur que les communications de l'inconscient à ses nombreux pa-

---

<sup>1</sup> C.W. 9ii, § 67, p. 35.

tients, et ce par le biais de l'analyse de leurs rêves. Jung a toujours postulé un lien entre les événements visibles sur la scène internationale et certaines images de l'inconscient dans la vie de l'individu. "It is, to my mind, a fatal mistake to regard the human psyche as a purely personal affair and to explain it exclusively from a personal point of view"<sup>1</sup>. C'est la même psyché inconsciente qui dirige la vie de l'individu aussi bien que celle des sociétés, et nulle part l'individu n'est maître en sa demeure. Les guerres du XXe siècle sont des épidémies psychiques: "The madman and the mob are both moved by impersonal, overwhelming forces"<sup>2</sup>. L'individu ne contrôle pas sa destinée: "It is not I who create myself, rather I happen to myself"<sup>3</sup>. De même, les grands mouvements politiques, sociaux, religieux, philosophiques, peuvent être examinés sous la perspective psychologique, d'après laquelle l'initiative dépend toujours de la psyché inconsciente.

Lorsqu'il examine l'état de l'Europe dans la seconde moitié du XXe siècle, Jung est frappé d'abord par la montée de "l'homme de masse", et son corrélat, la disparition de l'individu. La force de conviction de l'utopie communiste, la scission en deux de l'Europe par le mur de Berlin, la disparition du beau dans l'art contemporain, et la transformation que cela opère dans la sensibilité, l'omniprésence de la violence dans les grandes villes, l'inanité de la philosophie qui ne constitue plus "a way of life, as it was in antiquity; it has turned into an exclusively intellectual and academic exercise"<sup>4</sup>, la préoccupation contemporaine pour la psychologie, tout cela constitue, pour Jung, des indices qui pointent vers une crise profonde: l'insuffisance de notre vision du monde actuelle, et partant, le risque pour l'hu-

---

<sup>1</sup> C.W. 11, § 24, p. 15.

<sup>2</sup> C.W. 11, § 25, p. 15.

<sup>3</sup> C.W. 11, § 391, p. 259.

<sup>4</sup> C.W. 10, § 550, p. 284.

manité de perdre complètement contact avec les instincts essentiels qui résident dans l'inconscient.

Only when conditions have altered so drastically that there is an unendurable rift between the outer situation and our ideas, now become antiquated, does the general problem of our Weltanschauung, or philosophy of life, arise, and with it the question of how the primordial images that maintain the flow of instinctive energy are to be reoriented or readapted.<sup>1</sup>

Il n'est évidemment pas question de s'en remettre à la seule rationalité scientifique pour trouver cette avenue nouvelle. Ce qui doit renaître, c'est un nouveau contact avec l'inconscient, qui permette à l'Occident de retrouver un lien avec les éléments que le christianisme a réprimés pendant deux mille ans. Et si Jung admet qu'il ignore d'après quelle nécessité interne procède en définitive l'inconscient, sa conclusion demeure: "I only know [...] that the present is a time of God's death and disappearance"<sup>2</sup>. C'est ainsi que Jung interprète le fait qu'il retrouve de plus en plus souvent un humain au centre des mandalas de ses patients qui n'ont plus la foi. Et si la civilisation occidentale est actuellement en mauvais état, Jung trouve cependant dans le Faust de Goethe et dans le Zarathoustra de Nietzsche la promesse d'une issue conforme aux aspirations de la psyché.

Si le christianisme est apparu à un moment particulier de l'histoire humaine, c'est qu'il répondait à un état psychique précis. L'ascendant de l'ascétisme au début de l'ère chrétienne souligne l'importance que le christianisme attachait à la répression des instincts animaux:

Ascetism occurs whenever the animal instincts are so strong that they need to be violently exterminated. [...] To all appearances the ascetics were ethical people who, disgusted with the melancholy of the age which was merely an expression of the disruption of the

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 549, p. 284.

<sup>2</sup> C.W. 11, § 149, p. 90.

individual, put an end to their lives in order to mortify an attitude that was itself obsolete.<sup>1</sup>

Le christianisme a favorisé l'accroissement de la conscience, en réprimant ces instincts. Mais, deux mille ans plus tard, l'impasse semble aussi grande. Et l'individu n'a pas été changé en profondeur: "[c]eci provient d'une constitution psychique demeurée archaïque et qui n'a même pas été effleurée par le christianisme"<sup>2</sup>. A maintes reprises, Jung souligne que les découvertes scientifiques ont maintenant donné aux humains la possibilité de détruire physiquement leur univers. La situation est explosive, et pourrait forcer l'humanité à devenir consciente des forces encore inconnues qui la manipulent.

Avant de préciser les avenues de cette nouvelle évolution qu'entrevoit Jung, il me faudra, dans la prochaine section, expliquer comment le christianisme a pu passer de son état de grâce aux débuts de l'ère chrétienne, à la situation catastrophique du XXe siècle.

#### b. L'évolution du christianisme

La volonté de reléguer à l'arrière-plan la dimension physique de l'existence pour en accentuer la dimension spirituelle caractérise le christianisme de ses débuts à la fin du Moyen Age: "His [Christ's] kingdom is not of this earth. It is a spiritual, transdendental kingdom in the future [...]; the emphasis is on the spiritual side. The body will be curtailed"<sup>3</sup>. L'effort moral du chrétien a longtemps consisté à surmonter les tentations de la chair, à se détourner du monde. Ce qui relevait de la matière devait être dominé, asservi à l'esprit, qui seul comptait. Mais

---

<sup>1</sup> C.W. 5, p. 81, note 5.

<sup>2</sup> Psychologie et alchimie, § 12, p. 15.

<sup>3</sup> Nietzsche's Zarathoustra, I, p. 400.

une telle insistance unilatérale ne pouvait que produire une réaction compensatoire de l'inconscient:

the fatality inherent in the Christian disposition itself, which leads inevitably to a reversal of its spirit — not through the obscure workings of chance but in accordance with psychological law. The ideal of spirituality striving for the heights was doomed to clash with the materialistic earth-bound passion to conquer matter and master the world.<sup>1</sup>

Cette préoccupation pour la matière n'avait pas été totalement éliminée par l'option chrétienne en faveur du spirituel. Toutes les tentatives pour la supprimer n'ont abouti qu'à sa disparition officielle, alors que reléguée à l'arrière-plan de la pensée dominante, elle survivait tant bien que mal dans l'alchimie et le gnosticisme, pointant périodiquement le bout du nez à travers des hérésies vite réprimées. Mais la suppression d'une dimension aussi essentielle de l'existence ne saurait durer toujours, et, "finally the body has asserted itself"<sup>2</sup>.

La première secousse en profondeur de l'édifice chrétien fut la Renaissance. Le résultat de ce mouvement ne fut pas tant de ressusciter l'esprit de l'Antiquité que de transformer le visage du christianisme:

the spirit of medieval Christianity [...] underwent strange pagan transformations, exchanging the heavenly goal for an earthly one, and the vertical of the Gothic style for a horizontal perspective (voyages of discovery, exploration of the world and of nature).<sup>3</sup>

Ces premiers soubresauts de la matière, qui revendique l'attention qui lui est due, n'eurent pas immédiatement le succès escompté: "Of course, it led right away into the great Reformation. Because the body had made that attempt to break through, the severe moral restrictions in early Protestantism followed"<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> C.W. 9ii, § 78, p. 43.

<sup>2</sup> Nietzsche's Zarathoustra, I, p. 400.

<sup>3</sup> Nietzsche's Zarathoustra, I, p. 400.

<sup>4</sup> Nietzsche's Zarathoustra, I, p. 401.

La Renaissance a inauguré, pour Jung, une régression<sup>1</sup> vers le paganisme, qui croît depuis cette époque. Le paganisme dont il est ici question, c'est le retour à la matérialité qui prédominait à l'époque pré-chrétienne, et qui est à l'origine du préjugé matérialiste si répandu à notre époque: "in materialism we have the full triumph of matter"<sup>2</sup>.

Ce retour à la matière est non un progrès, mais une régression, parce que l'humanité n'a pas, entre-temps, intégré suffisamment la leçon que le christianisme aurait pu lui enseigner. "Les grands événements de notre monde, tels que l'homme les conçoit et les exécute, ne respirent pas tant l'esprit du christianisme, mais bien davantage celui d'un paganisme sans fard"<sup>3</sup>. Le christianisme n'a pas permis à l'homme intérieur d'intégrer l'essentiel du message chrétien. L'humanité moderne est dans un état de division intérieure: "l'homme intérieur est resté à l'écart et, par conséquent, inchangé. L'état de son âme ne correspond pas à la croyance qu'il professe"<sup>4</sup>.

Le problème vient de ce que, malgré l'effritement du cosmos du Moyen Âge, le chrétien n'a pas suivi les changements qui se sont passés dans le monde extérieur et demeura asservi à une vision des choses qui n'a plus de fondement. Maintenant comme alors, pour lui, "everything is to be found outside — in image and in word, in Church and Bible — but never inside. Inside reign the archaic gods, supreme as of old"<sup>5</sup>. La projection de l'expérience de la divinité sur une image extérieure a pour résultat de nier la possibilité de transformation inhérente à toute

---

<sup>1</sup> C.W. 6, § 124, p. 83.

<sup>2</sup> Nietzsche's Zarathoustra, I, p. 401.

<sup>3</sup> Philosophie et alchimie, § 12, p. 15.

<sup>4</sup> Philosophie et alchimie, § 12, p. 15.

<sup>5</sup> C.W. 12, § 12, p. 12.

confrontation entre l'individu et l'inconscient, ce qui expliquerait le peu de prise que deux mille ans de christianisme eurent sur "l'homme intérieur":

In an outward form of religion where all the emphasis is on the outward figure [...], the archetype is identical with externalized ideas but remains unconscious as a psychic factor. When an unconscious content is replaced by a projected image to that extent, it is cut off from all participation in and influence on the conscious mind. Hence it largely forfeits its own life, because prevented from exerting the formative influence on consciousness natural to it; what is more, it remains in its original form — unchanged, for nothing changes in the unconscious.<sup>1</sup>

Pour Jung, l'individu moyen du XXe siècle n'a pas encore intégré la révolution kantienne et est par conséquent incapable de saisir ce qui lui semble en être la conséquence: la notion de réalité psychique. De même, la majorité des gens ne réalisent pas encore les suites de l'affirmation de Nietzsche annonçant la mort de Dieu. Mais il n'y a plus de Dieu, à l'extérieur, dans un quelconque dehors, présidant au destin de chacun, cela n'est que la mort d'une projection de la divinité. Seul celui qui identifie encore le mot et la chose, l'image et la réalité, peut croire que nier Dieu fait disparaître la réalité psychique que ce mot recouvrait: "God is actually the strongest and most effective "position" the psyche can reach"<sup>2</sup>.

The datum which is called "God" and is formulated as the "highest good" signifies, as the term itself shows, the supreme psychic value. In other words it is a concept upon which is conferred, or is actually endowed with, the highest and most general significance in determining our thoughts and actions.<sup>3</sup>

Retirer Dieu de l'univers métaphysique où il était projeté depuis des millénaires ne détruit pas la réalité psychique "Dieu", mais la déplace de l'extérieur vers l'intérieur:

---

<sup>1</sup> C.W. 12, § 12, p. 11.

<sup>2</sup> C.W. 11, § 142, p. 86.

<sup>3</sup> C.W. 6, § 67, p. 46.

C'est une loi psychologique immuable, qu'une projection devenue caduque fait retour à sa source; si donc quelqu'un en arrive à l'étrange conception que Dieu est mort ou que Dieu n'est pas, l'image psychique "Dieu" qui procède d'une certaine structure psychologique et dynamique, fait retour à l'intérieur du sujet pensant<sup>1</sup>.

Ce qui était projeté à l'extérieur de la psyché, et qui était psychique dès l'origine, doit maintenant être restitué à la psyché.

Lorsque Jung décrit ce qui devrait, à ses yeux, constituer l'état psychique idéal de l'individu vivant au XXe siècle, il est tout à fait conscient qu'il ne décrit là qu'une minorité de gens. Devant Beebe qui lui reproche le "proud elitism"<sup>2</sup> auquel mènerait une éthique centrée sur le soi, Jung hausserait probablement les épaules, en affirmant que la nature elle-même est élitiste. Tous les individus ne vivent pas au même niveau de développement psychique. "There are people who, psychologically, might be living in the year 5000 B.C."<sup>3</sup>. A l'intérieur d'un même individu peuvent cohabiter diverses couches de développement psychique: au plan scientifique, un individu peut être rendu au XIXe siècle, tout en demeurant au plan moral tout à fait médiéval. "How much the Middle Ages are still with us can be seen [...] from the fact that such a simple truth as the psychic quality of metaphysical figures will not penetrate into people's heads"<sup>4</sup>. De même, beaucoup de chrétiens n'ont pas encore abandonné l'univers métaphysique du Moyen Age. On ne peut leur demander davantage que de croire à l'enseignement de l'Eglise. "Probably the great majority of "believers" do not go beyond this level. For them

---

<sup>1</sup> Aspects du drame contemporain, p. 183-184.

<sup>2</sup> Beebe, "Discussion on: A. Samuels' Original Morality in a Depressed Culture", in Mattoon, The Archetype of Shadow in a Split World, p.85.

<sup>3</sup> C.W. 11, § 463, p. 308.

<sup>4</sup> C.W. 11, § 463, p. 309.



dogma retains its role as a magnet and can therefore claim to be the "final" truth"<sup>1</sup>.

L'Eglise elle-même est responsable de l'état psychique de beaucoup d'individus demeurés à ce niveau de développement. De tous temps, elle a insisté non sur le Dieu à l'intérieur de chacun, mais sur le Dieu extérieur, sur le Dieu historique. Loin de Jung l'idée de lui reprocher ces efforts: "This is a wise attitude, which takes realistic account of the primitiveness of man's consciousness, then as now"<sup>2</sup>.

Qu'est-ce à dire? D'un côté, Jung constate que l'insistance sur le Dieu extérieur est en partie responsable du piteux état du monde au XXe siècle:

Christ only meets them from without, never from within the soul; that is why dark paganism still reigns there, a paganism which, now in a form so blatant that it can no longer be denied and now in all too threadbare disguise, is swamping the world of so-called Christian civilization.<sup>3</sup>

Lorsque Jung parle de la marée du paganisme qui déferle sur la civilisation chrétienne, il pense entre autres à la brutalité des guerres mondiales, aux camps de concentration et à l'holocauste nazi, tous reliés à la montée du dieu Wotan dans l'inconscient collectif allemand.

[W]ho throws Christianity overboard and with it the whole basis of morality, is bound to be confronted with the age-old problem of brutality. We have had bitter experience of what happens when a whole nation finds the moral mask too stupid to keep up. The beast breaks loose, and a frenzy of demoralization sweeps over the civilized world.<sup>4</sup>

Dans son refus de l'ivresse païenne, dionysiaque, en faveur du "culte et [de] l'éthique essentiellement apollinienne", la solution chrétienne au problème de la ma-

---

<sup>1</sup> C.W. 9ii, p. 178, note 5.

<sup>2</sup> C.W. 11, § 446, p. 293.

<sup>3</sup> C.W. 12, § 12, p. 12.

<sup>4</sup> C.W. 5, § 341, p. 231.

tière "n'a pu qu'ouvrir toutes grandes les portes de l'enfer"<sup>1</sup>, puisqu'elle n'a pas changé l'attitude de l'individu devant ces forces issues de l'inconscient.

Devant de telles conséquences, comment peut-il être encore question de la sagesse de l'Eglise qui a mis l'accent sur le Dieu extérieur?

Pour répondre à cela, il faut rappeler que, comme toutes les grandes religions, le christianisme sert d'intermédiaire entre l'individu et l'inconscient. Cet intermédiaire résulte d'un besoin réel des individus qui craignent, avec raison, la confrontation avec l'inconscient. Lorsque cela était possible, Jung essayait de renvoyer ses clients en qui subsistaient quelques relents de foi dans le giron de leur Eglise, pour qu'ils y trouvent la protection qui leur permettrait d'éviter l'expérience directe des forces que contient l'inconscient. Jung rappelle qu'il n'est guère agréable de tomber aux mains du Dieu vivant, et que la crainte de Dieu est une attitude tout à fait appropriée dans de telles circonstances.

Aux yeux de Jung, les hôpitaux psychiatriques regorgent de personnes qui font la preuve des risques encourus par quiconque tenterait cette expérience. C'est pour éviter entre autres ce genre de problèmes que les dogmes, symboles et rituels religieux existent. Mais ceci n'explique pas pour quelles raisons Jung appelle sagesse l'attitude de l'Eglise qui, devant le caractère primitif de la conscience humaine, a préféré miser sur la projection extérieure plutôt que sur le développement d'une culture psychologique qui eût favorisé l'assimilation de cette projection. Peut-être s'agit-il davantage d'une sagesse instinctive que d'une conscience aigüe du problème et de ses conséquences. Jung n'avait-il pas l'impression de défricher des terres sauvages lorsqu'il s'est aventuré sur le terrain de la réalité psychique?

Une des conséquences de la Renaissance fut le démantèlement des assises conceptuelles de l'univers métaphysique médiéval. Descartes revendiquait l'émancipation de la raison humaine devant l'édifice religieux sur lequel s'élevait la civi-

---

<sup>1</sup> Psychologie et alchimie, § 182, p. 188.

lisation chrétienne. S'il cherchait encore dans la bonté divine le garant de la validité de cette raison, c'est là un détour dont Kant fit l'économie, quelques siècles plus tard. Alors que jusque-là les divers systèmes philosophiques reconnaissaient, dans leur ensemble, l'autonomie de forces supra-personnelles, le siècle des Lumières et le rationalisme scientifique ont ramené la psyché à n'être rien d'autre que la conscience. C'est là ce qui caractérise l'état psychique de l'Occident depuis quelques siècles. "L'oubli de la dangereuse autonomie de l'inconscient et sa définition purement négative comme absence de conscience reflète l'hypertrophie moderne du conscient"<sup>1</sup>. Il n'y a plus d'autre psyché que le moi, que la conscience individuelle. Ce qui eut comme résultat de provoquer deux problèmes fort sérieux: tout d'abord une dissociation de la personnalité et, ensuite, une inflation de la conscience.

Commençons par examiner le phénomène de dissociation que Jung retrouve partout dans le monde occidental. A plusieurs reprises, Jung a souligné combien symbolique fut le triomphe de la déesse de la Raison lors de la Révolution française. Eliminer la dimension irrationnelle de la vie, la remplacer par la consécration de la raison, cela n'est pas un geste neutre. "Hence it is quite natural that with the triumph of the Goddess of Reason a general neuroticizing of modern man should set in, a dissociation of personality analogous to the splitting of the world today by the Iron Curtain"<sup>2</sup>. Ce geste signifiait la répression de l'instinct religieux. Or cet instinct, c'est la "dependance on and submission to the irrational facts of experience"<sup>3</sup>. Si la conscience devient la totalité de la psyché, et si la psyché, déjà réduite lors de la Renaissance à n'être rien de plus que l'Esprit, n'est plus recon-

---

<sup>1</sup> Psychologie et religion, p. 168.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 544, p. 280.

<sup>3</sup> C.W. 10, § 505, p. 256.

nue que comme Raison, certaines dimensions de l'existence humaine disparaissent, créant d'inévitables dérèglements de la psyché. Hillman parle de "perte d'âme", et qualifie le travail de la psychologie comme "soul-making", pour souligner la perte de ces dimensions. Un des indices de cet appauvrissement, c'est la démission de la philosophie, aujourd'hui réduite au seul travail intellectuel académique. Un autre est le fossé qui s'est creusé entre "savoir" et "croire". Alors que pour le fidèle du Moyen Age, le dogme traduisait de façon symbolique l'expérience qui lui était accessible à travers les rituels de son Eglise, aujourd'hui, pour la plupart des croyants,

the bridge from dogma to the inner experience of the individual has broken down. Instead, dogma is "believed" [...] . [It] no longer formulates anything [...] ; it has become a tenet to be accepted in and for itself, with no basis in any experience that would demonstrate its truth. Indeed, faith has itself become that experience.<sup>1</sup>

Il est évident que le ressentiment de Jung à l'endroit de cette foi perçue comme un empêchement à l'expérience immédiate de Dieu, et jugée par lui responsable des angoisses religieuses de son père, n'est pas totalement absent de son analyse. Il faut cependant ajouter que, par ailleurs, Jung reconnaît que cette foi est, en elle-même, un présent des dieux: "it is a lucky man who can believe"<sup>2</sup>, puisque cette foi lui permet de donner sa juste place à l'instinct religieux. Mais pour que la foi ait un sens, pour que croire soit psychiquement valable, il lui faut s'enraciner dans l'expérience individuelle que l'Eglise a justement banalisée pendant des siècles. Mais, au XXe siècle, l'individu a de plus en plus de difficulté à réconcilier le dogme qu'on lui demande de croire avec l'univers scientifique moderne. Ce qui manque, c'est une vision du monde unifiée, qui lui permette de vivre harmonieuse-

---

<sup>1</sup> C.W. 9ii, § 276, p. 178.

<sup>2</sup> C.W. 11, § 516, p. 337.

ment l'ensemble des dimensions de l'expérience humaine qui se trouvent actuellement dissociées entre divers langages incompatibles.

En plus de cette division interne devant laquelle peut se tarir le flot vital de l'énergie psychique, l'époque moderne se caractérise aussi par le danger d'inflation qui guette la conscience individuelle. Une fois décrétée la mort de Dieu, où va l'énergie psychique contenue dans la projection de Dieu ? Dans l'univers rationaliste qui est le nôtre, dans lequel il n'y a d'autre psyché que la conscience, "il était inévitable que le moi s'identifiât aux contenus provenant du retrait des projections"<sup>1</sup>. L'inflation qui en résulte effraie Jung:

elle provoque une sorte de ressemblance à la divinité, une quasi-divinisation du Moi, Moi qui portera désormais toutes ces qualités qui n'appartenaient qu'aux détraqués, qu'aux fous, et qui, par suite, ne peuvent mener qu'à la catastrophe<sup>2</sup>.

Jung voit des indices de cette inflation dans les armements nucléaires qui, pour la première fois, donnent à l'humanité le pouvoir de détruire toute vie sur la terre, pouvoir réservé, jusqu'à maintenant aux divinités. Dans la vie de Nietzsche, principalement dans son Zarathoustra et dans sa folie définitive, Jung retrouve un cas-type de cette inflation:

The tragedy of Zarathoustra is that, because his God died, Nietzsche himself became a god; and this happened because he was no atheist. He was of too positive a nature to tolerate the urban neurosis of atheism. It seems dangerous for such a man to assert that "God is dead": he instantly becomes the victim of inflation.<sup>3</sup>

Le Dieu qui présidait aux destinées de l'Occident médiéval est mort. Son autorité peut reparaître dans le surhomme, le fou, le danseur de corde, ou dans l'Etat qui récupère à son avantage l'énergie psychique rendue disponible. Mais lorsque l'Etat

<sup>1</sup> Psychologie et alchimie, § 562, p. 604.

<sup>2</sup> Aspects du drame contemporain, p. 184.

<sup>3</sup> C.W. 11, § 142, p. 85-86.

se déclare de droit l'héritier légal du Dieu mort, cela donne naissance à la "spiritual and moral darkness of State absolutism"<sup>1</sup>, condamnant l'humanité à vivre sous la coupe de la masse, et détruisant toute individualité.

L'horreur que Jung ressentait devant toute forme de totalitarisme — social ou religieux — s'enracine au moins partiellement dans le préjugé culturel de sa Suisse natale en faveur des consensus politiques et de la démocratie. Mais, plus profondément, cette réaction viscérale tient à l'importance que Jung accordait aux individus. L'évolution de la conscience humaine passe non par les groupes, mais par le développement des individus. L'échec du christianisme vient en partie de sa démission devant les individus, et de son insistance sur la communauté de croyants. Nombreux sont ceux qui n'ont pas eu accès à l'expérience immédiate de Dieu, mais qui ont adopté la croyance chrétienne. En ce sens, le christianisme comme institution ne diffère pas sensiblement du marxisme:

Both [the State religion of the Marxists and the State religion of the Church] demand unqualified submission to faith and thus curtail man's freedom, the one his freedom before God and the other his freedom before the State, thereby digging the grave for the individual.<sup>2</sup>

La mort de Dieu et le triomphe du rationalisme rendent ainsi l'individu vulnérable à l'influence destructrice et omniprésente de la psychologie de masse, sans le contrepoids que représentait la croyance en Dieu. La religion apprenait à croire en l'existence d'une autorité "opposed to that of the "world". The doctrine of the individual's dependance on God makes just as high a claim upon him as the world does"<sup>3</sup>. Une fois Dieu mort, aucune force ne fait plus le poids devant les revendications du monde. Et seule la découverte de la dimension religieuse permet à quelqu'un de

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 488, p. 247.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 522, p. 266.

<sup>3</sup> C.W. 10, § 507, p. 256.



s'immuniser contre l'état de participation mystique propre aux collectivités. L'élément religieux, autrefois sauvegardé dans le christianisme, donne à l'individu une base qui l'ancre dans une réalité différente de celle de la masse:

The individual who is not anchored in God can offer no resistance on his own resources to the physical and moral blandishments of the world. For this he needs the evidence of inner, transcendent experience which alone can protect him from the otherwise inevitable submersion in the mass.<sup>1</sup>

It is not ethical principles, however lofty, or creeds, however orthodox, that lay the foundations for the freedom and autonomy of the individual, but simply and solely the empirical awareness, the incontrovertible experience of an intensely personal, reciprocal relationship between man and an extramundane authority which acts as a counterpoise to the "world" and its "reason."<sup>2</sup>

Le christianisme qui présentait Dieu comme l'autorité suprême à l'extérieur de l'humanité, dans un quelconque univers métaphysique, est définitivement mort. Sur ce point, Jung n'entrevoit aucun retour en arrière. Les églises se vident, et les dieux ne reviennent jamais habiter les demeures qu'ils ont abandonnées. Le christianisme prêchait le renoncement au monde, et le courant matérialiste dominant de notre époque propose plutôt la soumission au monde. C'est là le retour au paganisme pré-chrétien, qui constitue pour Jung, une régresssion dangereuse pour l'humanité. Deux mille ans de christianisme ont cependant favorisé un accroissement de la conscience humaine qui annonce le besoin d'une réponse différente. De même qu'au plan épistémologique, il n'est plus question de choisir entre l'esprit et la matière, de même, maintenant que les deux aspects de la question se présentent clairement à l'humanité, la possibilité d'un développement nouveau apparaît: "a content can only be integrated when its double aspect has become conscious and

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 511, p. 258.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 509, p. 258.

when it is grasped not merely intellectually but understood according to its feeling-value"<sup>1</sup>.

Il faut ici se rappeler que l'initiative de tels développements appartient à l'inconscient, et non aux groupes ni aux individus. Jung reconnaît dans l'intérêt moderne pour la psychologie, de même que dans les bouleversements psychologiques de plus en plus nombreux chez des gens de tous les âges, le signe d'une activation inhabituelle de l'inconscient, qui pourrait déboucher sur une Weltanschauung mieux adaptée aux besoins psychiques de notre époque. "Psychological treatment, taken in its widest sense, seeks the values that satisfy the psychic needs of contemporary man, so that he shall not fall victim to the destructive influence of mass psychology"<sup>2</sup>. Ni le christianisme ni le paganisme ne sauraient suffire:

What makes Goethe's Faust so profoundly significant is that it formulates a problem that had been brewing for centuries, just as Oedipus did for the Greek sphere of culture: how to extricate ourselves from between the Scylla of world-renunciation and the Charybdis of its acceptance.<sup>3</sup>

### Résumé de la deuxième partie

Dans cette deuxième partie, j'ai tout d'abord montré l'importance que Jung accordait au problème moral, responsable d'une bonne partie des névroses contemporaines. Le problème moral est à ses yeux lié au développement insuffisant de l'attitude religieuse chez un individu, qui entraîne la perte, ou simplement, l'absence du sens de l'existence. Privé de cette dimension, l'individu est ouvert aux névroses et ne sait plus décider en cas de problème moral.

---

<sup>1</sup> C.W. 9ii, § 58, p. 30-31.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 901, p. 475.

<sup>3</sup> C.W. 5, § 121, p. 83.



J'ai ensuite montré que les tentatives pour trouver, dans la raison, un guide sûr qui réglerait les conflits moraux, étaient condamnées à l'échec, puisqu'elles oubliaient un élément essentiel de la dynamique du conflit moral, c'est-à-dire l'expérience de la conscience.

Le quatrième chapitre s'est attardé à l'examen de la notion de conscience mise de l'avant par Jung. Il en est ressorti que la conscience différait du code moral collectif, et qu'elle était une réaction issue de l'inconscient, totalement indépendante de la volonté de l'individu chez qui elle se manifeste. Jung distingue ensuite deux dimensions très différentes de la conscience. Dans sa dimension morale, la conscience n'est que la réaction compensatoire de l'inconscient foncièrement amoral devant toute déviation trop accentuée du comportement par rapport au code moral environnant. Ce n'est cependant que dans sa dimension éthique — qui constitue au fond, pour Jung, la seule véritable conscience — que la conscience révèle son importance dans le processus du développement de l'inconscient. J'ai montré que si Jung insistait tant sur la dimension héroïque des conflits de devoirs comme caractéristique première de la conscience authentique, c'est que ces conflits constituent le lieu de contact privilégié entre l'inconscient et une conscience individuelle, ayant pour but la mise en branle de la fonction transcendante, et du soi.

Dans le cinquième chapitre, j'ai examiné le rôle de la morale chrétienne dans l'Occident, pour mieux saisir la critique que Jung en fait. Si le christianisme a représenté, pendant plus de deux millénaires, un système thérapeutique efficace, c'est qu'il était conforme à l'état psychique de l'époque. Cependant, les bouleversements produits par l'inconscient durant les derniers siècles, ont abouti à la reconnaissance par plusieurs de la mort du Dieu chapeautant l'édifice mental du christianisme, ramenant à l'avant-scène le paganisme pré-chrétien, avec son insistance sur la matière, et les problèmes reliés à la résurgence de la psyché animale. Jung interprète ces difficultés comme une remise en question de la Welt-

anschauung chrétienne, et la recherche de la part de l'inconscient, d'une nouvelle vision du monde mieux adaptée à l'état psychique actuel.

## **TROISIEME PARTIE**

### **VERS UNE NOUVELLE ETHIQUE**

Après avoir établi les assises conceptuelles sur lesquelles repose la pensée jungienne, dans la première partie, j'ai précisé, dans la deuxième partie, les raisons qui amenaient Jung à trouver insuffisantes les morales anciennes. Sous ce vocable, Jung entend à la fois la morale d'inspiration chrétienne, dans laquelle l'Eglise jouait un rôle primordial, et l'ensemble des systèmes moraux qui ont tenté de substituer à l'influence décroissante de l'Eglise, celle de la raison. Ce qui ressort, de cette deuxième partie, c'est l'importance de replacer l'analyse de Jung dans le cadre de sa conception plus générale de l'histoire, considérée comme un processus de développement qui, sous l'initiative de l'inconscient, vise des niveaux de conscience plus élevés.

Cette troisième partie développera, dans cette perspective, la conception que Jung se faisait de la nouvelle éthique maintenant requise par l'inconscient. Le chapitre six présentera les caractéristiques essentielles de cette éthique, et son rôle dans l'évolution de la conscience. Le chapitre sept se penchera sur le fameux problème du mal à l'intérieur de ce cadre, et montrera qu'il prend tout son sens lorsque rattaché à celui-ci. Puis, dans le chapitre huit, j'examinerai la notion d'individuation, présentée comme la tâche morale de l'individu choisi par l'inconscient pour participer directement à ce processus.

## Chapitre 6

### LA NOUVELLE ETHIQUE

Le chapitre quatre a fait ressortir l'insistance de Jung à attribuer à l'inconscient l'initiative dans la vie morale des individus. Il a de plus montré que Jung accordait à la dimension éthique de la conscience une faveur particulière, considérant qu'elle seule constituait la conscience authentique. J'ai démontré que l'insistance de Jung à définir la dimension éthique de la conscience par les conflits de devoirs reposait sur l'importance qu'il attachait à l'activation de la fonction transcendante que ces conflits provoquaient.

Lorsque Jung parle de l'éthique ancienne<sup>1</sup>, pour la comparer à la nouvelle éthique requise par l'inconscient, il insiste d'abord sur une différence fondamentale: l'éthique ancienne réglementait la vie psychique de l'extérieur, par le biais de l'autorité de l'Eglise, ou par celle de la raison universelle. Mais, cette différence, essentielle à ses yeux, ne justifierait pas une attitude iconoclaste qui viserait à remplacer dorénavant l'éthique ancienne par la nouvelle. Si cette éthique ancienne est rendue désuète par la découverte de l'inconscient, il serait cependant erroné de la mettre aux poubelles. La voie de l'individuation n'est pas ouverte à tous. Pour beaucoup de gens, l'éthique ancienne est celle qui répond adéquatement à leurs besoins, et correspond au niveau de développement psychique qui est le leur. Leur imposer l'éthique subjective à laquelle songe Jung serait une erreur, comme l'était l'imposition du christianisme aux sociétés primitives.

Dans ses rencontres cliniques, Jung considérait que l'éthique ancienne liait encore à juste titre la plupart des individus. Ce n'est que dans la mesure où l'in-

---

<sup>1</sup> C'est ainsi que je traduis les termes "old ethics" utilisés par Jung et par Neumann.

conscient lui-même exige d'un individu qu'il dépasse la morale collective, en le prenant au piège d'un conflit de devoirs, que cet individu devra accéder à la dimension éthique de la vie.

Mais qu'est-ce au juste que cette nouvelle éthique? En quoi diffère-t-elle des éthiques plus anciennes? La première partie de ce chapitre dessinera son portrait. Dans la partie suivante, j'examinerai la conception que Jung se faisait de l'évolution de la conscience. Il s'agira tout d'abord d'expliquer le statut même de cette conception; j'aurai alors à préciser le sens du mythe dans l'oeuvre de Jung, puis à identifier les sources de cette idée d'évolution. Je présenterai ensuite un survol des étapes de l'évolution de la conscience, dans l'intention de situer le problème moral de notre époque dans le contexte plus général qui lui confère son sens.

### 1. Caractéristiques de la nouvelle éthique

Je vais commencer par illustrer la différence entre les deux types d'éthique. Reprenons l'exemple de l'avortement, et voyons comment une jeune fille du Québec pourrait se poser aujourd'hui, en cette fin du XXe siècle, la question de l'avortement. On pourrait facilement imaginer une personne sur qui l'influence de la morale explicitement chrétienne n'est pas évidente, qui ne se définit pas comme croyante, et qui depuis l'enfance a souvent entendu parler ouvertement de libération de la femme, de contraception, et d'avortement, sans que ne s'y attache automatiquement un soupçon d'opprobre moral.

Johanne est enceinte, et spontanément, elle ne désire pas garder l'enfant. Ne sachant trop comment agir, elle discute de son problème avec des ami(e)s. Rapidement, elle réalisera qu'il n'y a pas de consensus sur le caractère moral ou immoral de l'avortement. Contrairement à son arrière-grand-mère qui aurait vite réalisé, en 1920, que le geste qu'elle désirait poser ne recevait pas l'approbation

morale de la plupart des gens de son milieu, Johanne fera face à une diversité de réponses, et parfois même à un relativisme plutôt déroutant. Certains lui rappelleront qu'elle demeure, en définitive, la seule juge de ses actes, et qu'elle seule est à même de décider si cela est bien ou mal. Si elle est assez critique, elle prendra conscience du fait que la plupart des raisons invoquées en faveur de l'avortement relèvent du domaine des intérêts, sans trancher sur la valeur intrinsèquement morale de l'acte posé. Par exemple, quelqu'un lui dira qu'il vaut mieux qu'elle se débarrasse de l'enfant. Après tout, le garder ruinerait sa vie! Elle a droit à sa jeunesse, à des études, à une carrière intéressante, que gâcherait inévitablement cet enfant! D'autres lui rappelleront que, comme elle ne désire pas cet enfant, elle ne saurait l'aimer: l'enfant serait irrémédiablement condamné à vivre une vie d'enfer, il serait inévitablement malheureux. Il vaut donc mieux, pour lui, qu'elle ne le garde pas! Ici encore, pour ces gens, comme dans le texte de Platon, le critère du bien et du mal, c'est le bonheur entrevu comme résultat de cette décision.

Si, insatisfaite de ce critère, Johanne cherchait à lire sur le sujet, elle trouverait immédiatement que le débat public sur l'avortement oppose principalement deux groupes: les pro-choix, et les pro-vie. Les tenants du choix revendiquent le droit à l'auto-détermination, considérant que la décision d'avorter ou non relève exclusivement du droit d'une femme à disposer de son propre corps, et que ni le gouvernement, ni l'Eglise, ni même le conjoint, n'ont le droit d'imposer la moindre limite à ce droit. Les opposants à cette vision des choses affirment qu'au-dessus de ce droit qu'a une personne de disposer de son corps, il faut placer le respect de toute vie. Celle-ci est, à leurs yeux, une valeur sacrée, antérieure à tout autre droit. Une femme ne saurait donc, au nom de son droit à la libre disposition de son corps, détruire le droit à la vie du fœtus qu'elle porte.

Dans le fond, ces deux positions n'aideront pas Johanne à prendre une décision. Si elle vit un dilemme, c'est qu'elle est aux prises avec des réactions internes

qui la font hésiter: quelque chose lui semble bien ou mal. Peut-être cette réaction interne s'oppose-t-elle à ses intérêts. Mais quelle voix écouter? Le débat pro-choix/pro-vie est d'abord un débat politique, dont l'enjeu pour les tenants du choix est non de décider de la valeur morale d'un comportement particulier, mais bien des limites juridiquement acceptables de ce comportement. Cette position tient à maintenir séparées les dimensions politique et éthique du problème. La question de la légalisation de l'avortement ramène sur la scène publique le débat de plus en plus complexe sur la tolérance à l'égard de positions éthiques incompatibles. Certains cherchent même à réduire ce débat moral sur la tolérance au débat légal et politique des droits de la personne, dont le fondement leur apparaît moins douteux. Quant à eux, les pro-vie cherchent à ramener le débat sur un plan qu'ils jugent moral, en faisant appel au caractère sacré de toute vie, soumettant la politique à leur sentiment éthique, et refusant le débat sur la tolérance. Mais, devant les interrogations sur la pertinence de reconnaître à un fœtus, ou même à un embryon, le statut juridique de personne humaine, ils ont fréquemment recours à la croyance religieuse, pas toujours partagée par l'ensemble de la population, selon laquelle la vie est sacrée aux yeux de Dieu, dans l'intention claire de donner une assise à cette valeur fondamentale pour eux. Les pro-choix font quant à eux appel au droit à l'auto-détermination de chaque personne, jouant ainsi sur la sensibilité très contemporaine reliée à la croyance dans les droits individuels.

Mais, indépendamment de ses allégeances politiques ou de ses sympathies spontanées, à moins d'être convaincue par l'argument religieux ou d'être entraînée par l'appel à ses droits, Johanne ne trouvera pas, dans ces discours, de critères lui permettant de savoir si se faire avorter constituerait, dans son cas personnel, un comportement moral ou immoral. Cette situation est propre à une civilisation dans laquelle la dimension morale a perdu ses assises séculaires. La décision de Johanne n'a rien à voir avec celle d'un individu qui, il y a quelques siècles, pou-



vait lucidement choisir de commettre un acte qu'il savait mal. Il ne s'agit plus de commettre ou non un péché, mais bien de savoir si un comportement envisagé est ou n'est pas moral.

La morale chrétienne traditionnelle prétendait connaître la réponse à ce dilemme, qui n'en constituait pas réellement un aux yeux de la personne convaincue de l'autorité morale de la volonté divine. Les tenants d'une morale fondée sur l'autorité de la raison présentent divers arguments pour montrer que leur interprétation des diktats de la raison est la seule ou, en tout cas, la plus valide dans les circonstances. Pour Jung, le problème éthique ne trouve de solution que dans un "Connais-toi toi-même" renouvelé, dans une prise de conscience éminemment personnelle, et valide seulement subjectivement. La solution de Johanne ne sera jamais que la sienne, et ne saurait en aucun cas prétendre constituer une réponse valide universellement.

Dans le chapitre quatre, j'ai montré que, pour Jung, la réaction morale de l'individu devant un comportement s'enracinait dans celle de l'inconscient, ou qu'elle se conformait simplement à la réaction collective qui, elle-même, provenait de l'inconscient. Il faudrait conclure de la situation conflictuelle entourant la question de la légalisation de l'avortement qu'il y a des groupes de personnes en qui la réaction de l'inconscient provoque une forte indignation morale lorsqu'il est question de l'avortement, alors qu'en d'autres groupes, ce même inconscient détermine le désir d'une tolérance plus grande envers la décision individuelle des personnes confrontées à ce problème. On pourrait avancer l'hypothèse selon laquelle l'avortement constitue un de ces conflits de devoirs choisis par l'inconscient pour susciter une plus grande différenciation du bien et du mal. Car l'essentiel, c'est toujours de rendre conscients tous les aspects d'un problème moral: "[t]he unconscious conversion of instinctual impulses into religious activity is ethically worth-

less"<sup>1</sup>. Le fait que beaucoup de femmes se soient soumises aveuglément, pendant des siècles, aux normes sociales et religieuses, n'a eu aucun effet réel en termes de clarification du problème moral. Ce à quoi les tiraillements actuels pourraient peut-être remédier. "Ethical decision is possible only when one is conscious of the conflict in all its aspects"<sup>2</sup>. Alors que l'ancienne éthique trouvait à l'extérieur des individus l'autorité régissant la vie morale, l'éthique nouvelle met l'accent sur l'expérience individuelle. Paraphrasant un commentaire de Jung à propos du protestantisme, on peut dire de la nouvelle éthique qu'elle confère à l'individu "responsibility for himself and [leaves] him alone with his God. Herein lies the advantage and also the danger of [this new ethic]"<sup>3</sup>.

#### a. Le subjectivisme moral

De tout ce qui précède, il ressort clairement que la nouvelle éthique se caractérise principalement par son caractère subjectif. Dans cette section, je poursuivrai l'analyse de ce thème abordée dans le chapitre quatre. Je montrerai que malgré sa perspective subjective, Jung n'a jamais opté pour une conception nihiliste de la morale. De plus, j'aurai à montrer que même si les jugements moraux ne sont pas, pour Jung, des jugements à propos du monde, mais bien des affirmations concernant la valeur qu'un individu attache à un comportement précis, il ne saurait être question de réduire sa position à la conception émotiviste de la morale.

Dans le chapitre quatre, j'ai montré que, pour Jung, un jugement moral ne saurait jamais prétendre à l'universalité. L'affirmation "tuer son ennemi est mal"

---

<sup>1</sup> C.W. 5, § 106, p. 72.

<sup>2</sup> C.W. 5, § 106, p. 72.

<sup>3</sup> C.W. 11, § 543, p. 350.

n'est pas un jugement portant sur la nature morale objective du fait de tuer son ennemi. Ce jugement ne vaut qu'à l'intérieur du code moral propre à l'individu qui l'énonce et au groupe dans lequel il vit. Les valeurs morales varient en effet d'une société à l'autre: ce qui est bien dans l'une, est mal dans l'autre. Les théories éthiques anciennes cherchaient un fondement objectif à ces valeurs, dans l'espoir de trouver des critères permettant de juger de la validité de ces jugements moraux, de discerner le jugement moral erroné du jugement vrai. Ce même désir d'objectivité se retrouve, au XXe siècle, dans la recherche d'un fondement objectif au contrat social. Rawls croit l'avoir trouvé dans son artifice du voile de l'ignorance permettant idéalement à chacun de se hausser au-delà de ses intérêts du moment, dans un lieu quelconque susceptible d'en faire un spectateur impartial. La Raison, ici, remplace la Volonté de Dieu comme fondement du jugement vrai. Or la position épistémologique de Jung nie la possibilité du spectateur impartial, de cet hypothétique point d'Archimède donnant prise à une vision qui nierait l'inéluctable intrusion de l'observateur.

Pour Jung, il ne saurait être question de vérité ou de fausseté du jugement moral, sauf peut-être dans la mesure où quelqu'un s'interroge sur l'authenticité du jugement posé. Pierre dit-il vrai lorsqu'il affirme que "tuer est mal"? Cette question ne peut trouver de réponse si elle cherche à évaluer la valeur de vérité de ce jugement. Aucun critère ne permettra jamais de décider de cela en toutes circonstances. Par contre, cet énoncé peut être faux pour Pierre et vrai pour Jean. Un jugement moral est vrai ou faux en fonction de la personne qui l'énonce, soulignant ainsi le caractère subjectif de cet énoncé.

Il va de soi, comme le démontre particulièrement bien l'intransigeance de plusieurs tenants du courant pro-vie aux Etats-unis, que l'individu subjectivement convaincu de la vérité de son jugement ("l'avortement est immoral") a tendance à croire aussi dans la valeur universelle de ce jugement. Ce qui a amené plusieurs

penseurs à insister sur cette dimension psychologique du jugement moral. Plusieurs voient dans le jugement moral une directive que je ne me contente pas de m'adresser, mais que je prétends imposer aux autres. Cependant, cette propension, fort répandue, à juger valable pour tous ce qui l'est pour nous, ne saurait en aucun cas garantir la validité de la croyance qui lui est sous-jacente, c'est-à-dire la croyance dans la validité universelle du jugement moral. Elle ne constitue peut-être pas non plus une caractéristique essentielle du jugement moral lui-même, mais plutôt une caractéristique liée à des cultures habitées par le rêve de l'objectivité et de l'universalité. Cette attitude témoigne cependant du sentiment intense de découvrir indépendamment de soi, sur l'acte lui-même, une valeur objective, et la certitude de ne pas être soi-même le créateur ou la source de cette valeur. La difficulté de beaucoup de gens à relativiser les jugements moraux est du même type que celle qui les empêche de relativiser d'autres jugements. Pierre voit le tableau vert et est alors porté à penser que son expérience garantit la vérité de son jugement "le tableau est vert". Lorsqu'il rencontre Jean, qui voit ce même tableau brun, il pourra, fort de son assurance de voir le tableau "comme il faut", c'est-à-dire comme la grande majorité des gens de son groupe, refuser toute valeur au jugement de Jean, selon lequel "le tableau est brun". Le jugement de Jean sera invalidé, sous prétexte que Jean est daltonien, qu'il est handicapé, et qu'il ne voit pas bien. Seul un effort prolongé de réflexion permettra à Pierre de réaliser que le recours au consensus n'est pas un argument convaincant en ce qui a trait à l'objectivité de son jugement.

La plus ou moins grande universalité d'un jugement ne prouve pas son objectivité. Dans les deux cas — le jugement sur la couleur du tableau, et le jugement sur la valeur morale de l'avortement — l'individu qui porte un jugement éprouve de la difficulté à opérer une nécessaire distanciation entre l'expérience subjective réelle qu'il vit, et la valeur du jugement qui s'impose à lui. Pierre et

Jean ont tous deux l'impression de constater sur l'objet devant eux la couleur qu'ils perçoivent comme lui appartenant en propre. S'ils croyaient la créer, ou intervenir de quelque manière dans sa production, ils auraient l'impression de trahir la réalité, et de réduire leur connaissance, sinon au plus pur arbitraire, du moins à un subjectivisme déroutant.

Il en va de même pour le subjectivisme moral que défend Jung. Souvent même, avant d'examiner les arguments en sa faveur, plusieurs personnes le récusent au nom de ses conséquences prévisibles. Que signifierait encore le terme "moralité" s'il devait dépendre des caprices de chacun de décider si un acte est moral ou immoral? Les plus cyniques pourraient même rapporter ce texte dans lequel Hannah expliquait les raisons que lui avait présentées Jung pour expliquer sa relation amoureuse avec Toni Wolff, alors même qu'il était marié:

[Jung] knew from his practice how necessary [his sexual involvement with Toni Wolff] was, for he had already seen all too often the untold damage that fathers can do to their daughters by not living the whole of their erotic life, which is seldom completely contained in marriage, and the father's unlived life is then unconsciously displaced onto the daughters. [...] he slowly realized that if he refused to live the outside attraction that had come to him entirely from the unconscious against his will, he would inevitably ruin his daughter's eros.<sup>1</sup>

Voilà où mène le subjectivisme moral, ajouteraient-ils! Au lieu de trouver dans des critères objectifs, c'est-à-dire indépendants des désirs, des intérêts, et des caprices des individus, les règles impartiales du comportement, le subjectivisme moral permet de justifier de telles rationalisations. C'est laisser la porte ouverte au pire laxisme, où chacun ne respectera plus que ses pires désirs, auréolés du sceau d'un relativisme moral déjà trop à la mode!

Une telle position qui relativise le jugement moral jusqu'à en faire l'opinion du sujet qui l'énonce, et qui ajoute que, pour ce genre d'opinions, on ne peut trou-

---

<sup>1</sup> Hannah, Jung, His Life and Works, p. 119.

ver de critères universels permettant d'en évaluer la valeur de vérité, ressemble étrangement à la position nihiliste, selon laquelle il n'y aurait pas de faits moraux, les comportements n'étant ni bien ni mal, et le jugement moral n'étant que la description des réactions d'un sujet à leur propos, sans la moindre portée cognitive.

Telle n'est cependant pas la position de Jung. S'il reconnaît, avec Hume, que les jugements moraux ne sont pas des jugements qui portent sur le monde, il n'est cependant pas prêt à ne leur reconnaître qu'un statut proche de l'arbitraire. Le fait qu'un jugement moral peut être vrai pour Pierre, et faux pour Marie, signifie seulement que ce jugement n'est valide que subjectivement. En d'autres mots, qu'il ne saurait prétendre à l'universalité. Et si quelqu'un pouvait, par hypothèse, constater qu'un jugement moral recevait l'aval de tous les individus d'un groupe, ou même de tous les individus vivants à un moment précis, cela ne lui enlèverait pas son statut subjectif. Il faudrait peut-être rappeler la distinction husserlienne entre une évidence de fait et une évidence de droit. Jung ne saurait nier qu'il y eut des époques où un consensus moral ne faisait pas autant problème. Mais cela ne prouve pas davantage la vérité objective de ces jugements que ne le faisait le consensus médiéval sur le géocentrisme.

Le point essentiel, c'est de distinguer l'arbitraire du subjectif. Si, dans le langage courant, cela revient à peu près à la même chose, c'est que les deux notions partagent le même préjugé non examiné selon lequel ce qui relève du point de vue individuel vaut moins que ce qui relève de l'universel. On peut rappeler ici la définition kantienne de l'objectivité comme caractéristique du jugement qu'approuverait tout individu ayant l'usage de sa raison. Tout facteur subjectif disparaît pour que naisse le jugement objectif, seul valable. La raison, identique en chaque individu, ne pourra, lorsque appliquée correctement à une situation, qu'en arriver à une conclusion unique, indépendamment de l'âge, du sexe, et des croyances des sujets raisonnants. Par la suite, Popper a formulé sa définition d'objectivité en con-

formité avec Kant, en termes de tests intersubjectifs. La notion d'intersubjectivité exige des sujets qu'ils soient totalement interchangeable, s'il est vrai que l'on désire éliminer toute trace de subjectivité. Alors que Heisenberg insistait, comme Jung, sur l'inévitable intrusion de l'observateur dans toute expérience, jetant ainsi un doute sur la possibilité d'atteindre la réalité en elle-même, la terminologie de Popper réduit le problème de la subjectivité à l'élimination des émotions. Le terme subjectif, en science, renvoie exclusivement, dans le contexte poppérien, aux émotions ressenties par le savant lors de son travail. Il n'est pas question de paradigmes, d'équation personnelle, d'esprit du temps qui, à divers titres, pourraient souligner la dimension subjective inhérente à toute réflexion, même scientifique.

Il ne s'agit pas ici de défendre l'idée selon laquelle toute distinction entre objectivité et subjectivité serait inutile, puisqu'on ne saurait éliminer totalement l'intrusion du sujet et de son équation personnelle dans toute connaissance. Mais dans l'épistémologie jungienne, objectivité ne signifie pas absence de subjectivité. Il appartient à chaque discipline du savoir de bâtir une méthodologie lui permettant de réduire la part de subjectivité dans ses activités. Mais reconnaître que la psychologie de Kant a joué un rôle essentiel dans sa Critique de la raison pure, ou reconnaître que le point de vue extraverti est à l'oeuvre, dans les sciences occidentales, n'est pas rejeter le criticisme kantien ni l'ensemble des sciences occidentales du côté de l'arbitraire, du non-justifié, du pur caprice. C'est, cependant, relativiser leur prétention à la vérité et identifier le biais culturel qui justifie à leurs yeux leur impérialisme. Au plan moral, récuser les prétentions du jugement moral individuel ou collectif à avoir une portée universelle, ce n'est pas automatiquement ramener le jugement moral au caprice individuel.

Si Jung est à l'aise dans sa défense du subjectivisme moral, c'est que le véritable jugement moral ne repose aucunement, à ses yeux, sur le caprice individuel, mais sur la psyché objective, sur l'inconscient. D'où son insistance pour souligner

que la conscience morale n'est pas le code moral, ni même le surmoi freudien. D'où, aussi, son insistance sur la réalité psychique. L'expérience personnelle est un fondement valable, dans le domaine moral, dans la mesure où elle s'enracine dans la psyché objective. La réaction morale subjective de chaque individu est un fait psychique, ayant une dimension objective, qui lui confère toute sa valeur, malgré sa validité limitée à l'individu qui en fait l'expérience.

Cette conclusion ne va cependant pas de soi. Elle n'est pas d'abord une déduction, mais simplement l'expression d'une expérience subjective. Elle n'est valable que pour la personne chez qui une conversion du regard s'est déjà produite. "No one, of course, who has not experienced it himself will be convinced that there could be any independant psychic activity outside consciousness, and certainly not an activity that takes place not only in me but simultaneously in all men"<sup>1</sup>. Cette conversion est le résultat attendu de l'analyse jungienne, qui cherche à permettre un lien conscient entre l'individu et l'inconscient. A l'extérieur de ce cadre, Jung reconnaît comme naturel le scepticisme de ceux qui, n'ayant pas fait l'expérience de l'objectivité de la psyché inconsciente, ne sauraient évidemment considérer d'un oeil sympathique le recours tout à fait subjectif aux diktats de la conscience individuelle pour justifier un comportement incompatible avec le code moral.

C'est dans la perspective d'une morale subjective que Jung reprend à Kant l'idée de l'importance de délaisser une morale de l'action pour passer à une morale de la conviction. La morale de l'action est celle qui évalue le comportement, les actes, en leur imposant une grille d'analyse préalable qui classe les actes du côté du bien ou du mal. Mentir est mal, comme le sont voler, violer, tuer, tricher, etc. Agir moralement consiste alors à agir conformément aux règles préétablies de comportement. C'est là ce que Jung appelle réglementer la vie morale de l'exté-

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 307, p. 146.



rieur. La morale de la conviction abandonne l'espoir de jamais décider a priori de ce qui est bien ou mal. Certes, une moralité de l'action est un guide précieux, qui résume la sagesse morale de notre société. Mais dans la mesure où elle prétend savoir, dans toutes les circonstances, juger du bien et du mal, elle se leurre et réduit à néant la responsabilité éthique individuelle. La morale de l'action n'est qu'une morale statistique, qui oublie l'incommensurable variété de l'expérience individuelle. C'est ce qu'exprime Jung dans le texte suivant, déjà partiellement cité:

[W]e do not reach a solution in principle as to how we should always act. To want one is wrong. It is the same here as with the laws of nature, which we also think of as valid everywhere. Conventional morality is exactly like classical physics: a statistical truth, a statistical wisdom. The modern physicist knows that causality is a statistical truth, but in practice he will always ask what law is valid in this particular case. So it is in the realm of morality.<sup>1</sup>

A cette morale statistique qui prétend établir des critères universels du bien et du mal, Jung préfère une morale de la conviction qui renvoie la responsabilité de la décision éthique du côté de chaque individu avec, pour seul et unique guide, son expérience intérieure. Il lui faut, dans ces cas, "face his inner experience without the protection and guidance of dogma and ritual, which are the very quintessence of Christian as well as of pagan religious experience"<sup>2</sup>.

Si Jung reprend l'image du Christ comme modèle de l'agir moral, c'est parce qu'à ses yeux, le mythe du Christ est celui de l'individu qui a basé sa vie sur ses convictions personnelles: "[...] are not Jesus and Paul prototypes of those who, trusting their inner experience, have gone their individual ways in defiance of the world?"<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 871, p. 462.

<sup>2</sup> C.W. 11, § 33, p. 21.

<sup>3</sup> C.W. 10, § 536, p. 276.

Quelle différence, alors, entre l'imitation du Christ à laquelle Jung invite l'Occidental contemporain, et celle qui a fleuri dans la chrétienté, à une époque plus ancienne? Dans l'esprit médiéval, imiter le Christ, c'était copier ses gestes, agir comme lui l'aurait fait. Je laisse de côté le problème des interprétations diverses de ce qui constitue en propre le message chrétien. L'essentiel, c'est que le chrétien, comme le musulman moderne, avait devant les yeux un guide qui devait influencer son comportement, en lui montrant comment il devait agir. L'interprétation classique de l'imitation du Christ signifie, d'après Jung, que "we should copy his life, and, if I may use the expression, ape his stigmata"<sup>1</sup>. C'est l'exemple même d'une morale qui s'impose de l'extérieur, niant l'importance de l'expérience intérieure. Or, reprend Jung, revaloriser cette expérience, opter pour une morale de la conviction, ne serait-ce pas plutôt

in the deeper sense that we are to live our own proper lives as truly as he [Christ] lived his in its individual uniqueness? It is no easy matter to live a life that is modelled on Christ's, but it is unspeakably harder to live one's own life as truly as Christ lived his.<sup>2</sup>

J'aurai à revenir sur les implications de cet accent, lorsque j'examinerai le processus d'individuation comme tâche éthique. Pour l'instant, mon but était de relier morale subjective et morale de la conviction. Mais parler de conviction morale peut poser problème.

#### b. Le sentiment moral

Depuis le début du XXe siècle, dans la philosophie morale d'origine anglo-saxonne non limitée à la seule théorie de l'action, il a souvent été question de la

---

<sup>1</sup> C.W. 11, § 522, p. 340.

<sup>2</sup> C.W. 11, § 522, p. 340.

morale comme d'une dimension de la vie qui n'avait aucune valeur cognitive. Harman formule ainsi le problème: "To value something is to be in an emotional state, not a cognitive state"<sup>1</sup>. Lorsqu'il est question d'une morale de la conviction, le soupçon naît très rapidement selon lequel la conviction relève d'abord des émotions individuelles. Après tout, pour Jung, le jugement moral est la réaction de l'inconscient qui s'impose à l'individu par le biais d'un "feeling-tone" particulier, d'après lequel l'individu considérera bien ou mal le comportement sur lequel s'exerce son jugement. Et tout "feeling-tone" implique un affect:

Every psychic process has a value quality attached to it, namely its feeling-tone. This indicates the degree to which the subject is affected by the process and how much it means to him [...]. It is through the "affect" that the subject becomes involved and so comes to feel the whole weight of reality.<sup>2</sup>

Il y a donc un sens à dire que le jugement moral repose sur les émotions du sujet, et que le jugement moral dépend, en dernière analyse, des émotions ressenties par un individu devant un comportement particulier. Mais on ne saurait, sans trahir la pensée de Jung, réduire le jugement moral à cette dimension émotive, et à lui récuser, à cause de cela, toute portée cognitive.

Très tôt après sa rupture avec Freud, Jung en vint, dans Les types psychologiques, à formuler une hypothèse pour expliquer les divergences théoriques à première vue incompatibles entre Freud, Adler et lui-même. Rappelons que, dans cette typologie, en plus de la distinction maintenant classique entre les attitudes d'extraversion et d'introversion, Jung reconnaît quatre types qui constituent le cadre a priori de la conscience individuelle. Ces types sont, avec les deux attitudes, les filtres inéluctables qui permettent à un individu de percevoir et d'organiser son monde.

---

<sup>1</sup> Harman, The Nature of Morality, p. 28.

<sup>2</sup> C.W. 9ii, § 61, p. 32-33.

Dans la typologie jungienne, le sentiment [feeling] constitue, avec la pensée, les deux fonctions rationnelles. "In Jungian terms, it is a rational function — ratio: order, calculation, reason — a function which establishes order and which judges, saying this is good and this is bad, this agreeable and this disagreeable to me"<sup>1</sup>. Quant aux deux fonctions irrationnelles (la sensation et l'intuition), elles permettent un accès à l'univers extérieur et intérieur, mais sans que s'y rattache l'évaluation qui, comme activité rationnelle, appartient en propre au sentiment. "Feeling is a rational function, perhaps not always logical yet always reasonable"<sup>2</sup>. Si la raison organise l'expérience individuelle à l'aide, entre autres, des catégories du vrai et du faux, le sentiment, lui, organise les données de l'expérience à l'aide de catégories diverses, dont la catégorie morale du bien et du mal.

La distinction que Jung cherche à établir entre fonctions rationnelles et fonctions irrationnelles ne repose pas sur l'usage courant de ces mots. L'intuition et la sensation sont irrationnelles, en ce qu'elles donnent accès à l'univers qui est, lui-même, irrationnel, c'est-à-dire un donné non réductible à la volonté individuelle: "reality has predominantly the character of irregularity"<sup>3</sup>. L'ordre, les lois physiques ou psychologiques, les régularités, ce sont là le fruit de l'activité de la conscience humaine surimposée à un donné qui ne lui est pas réductible. Mais le sentiment, comme la pensée, évalue ce donné de façon rationnelle. Si Harman peut nier toute valeur cognitive au jugement moral, c'est que pour lui, comme pour bon nombre de penseurs, parler de valeur, c'est perdre l'impartialité de la raison, et s'enliser dans des états émotifs.

---

<sup>1</sup> Von Franz, "The Inferior Function", p. 52.

<sup>2</sup> Hillman, "The Feeling Function", p. 99.

<sup>3</sup> C.W. 10, § 494, p. 250.

Cette position de Harman, répliquerait Jung, n'est pas un fait, mais une constatation psychologique tout à fait exacte, tant que le sujet de cette observation a la sagesse de ne pas généraliser sa perspective personnelle, erreur que commet Harman. C'est là s'ouvrir tout grand à la critique psychologique que Jung adresse fréquemment aux philosophes qui ont la naïveté de considérer que leur tempérament personnel est doté d'une validité universelle.

Pour Jung, le lien entre le sentiment — fonction rationnelle qui évalue l'expérience individuelle — et les émotions est un lien accidentel, qui caractérise en propre le type de personne dont la fonction première est la raison. C'est ce qu'affirme, du moins, M.-L. von Franz: "I have been asked whether emotion and feeling are connected? The answer is, only when it is a case of inferior feeling. Emotion and feeling are connected in a thinking type"<sup>1</sup>. C'est ainsi qu'à ses yeux les Allemands — en majorité des types "pensée" — ont un vocabulaire qui utilise plusieurs mots pour parler du sentiment, mais leur terminologie maintient malheureusement la confusion avec les émotions. Les Français, beaucoup plus près du type "sentiment", utilisent le terme "sentiment" d'une manière qui "conveys nothing of emotion, not a shade of it"<sup>2</sup>. La fonction émotive est toujours la fonction inférieure d'un individu, la fonction primitive, archaïque, non différenciée, qui laisse la porte grande ouverte aux affects. L'affect ne touche pas la fonction supérieure d'un individu ni d'un groupe. "Emotion can be aroused in everyone at the same time if you bring up the inferior function, because [...] that is the emotional function"<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Von Franz, "The Inferior Function", p. 68.

<sup>2</sup> Von Franz, "The Inferior Function", p. 68.

<sup>3</sup> Von Franz, "The Inferior Function", p. 68.

Jung affirme, par ailleurs, que la conscience morale se manifeste habituellement par le biais de la fonction supérieure de la personne: "[moral conscience] manifests itself according to temperament, seeing that it usually accompanies the most differentiated function, as in the case of a "thinking" or a "feeling" morality"<sup>1</sup>. Ceci n'est pas tout à fait exact. Si l'évaluation appartient en propre aux fonctions rationnelles, il ne saurait alors y avoir de moralité-sensation ou de moralité-intuition. Il faudrait plutôt ajouter que la conscience morale accompagne la fonction supérieure lorsque celle-ci est une des deux fonctions rationnelles. Sinon, chez les personnes de type sensation ou intuition, elle accompagnera la fonction rationnelle auxiliaire. Rappelons que la typologie jungienne regroupait les fonctions par couples, selon qu'elles étaient rationnelles (pensée-sentiment) ou irrationnelles (sensation-intuition). Un individu développe d'abord une première fonction, dite supérieure. Une deuxième fonction, dite auxiliaire, sera nécessairement une fonction prise dans l'autre couple, et la troisième sera la seconde fonction de ce même couple. La quatrième fonction, dite fonction inférieure, était toujours, pour Jung, celle qui complétait le premier couple, avec la fonction supérieure.

Dans cette perspective, on pourrait comprendre qu'un philosophe introverti de type pensée, tel Kant, puisse trouver dans l'impératif catégorique la réaction morale conforme à son type. Son refus d'accorder de l'importance aux sentiments dans la vie morale serait aussi en conformité avec son type. Un penseur, tel Harman, qui identifie "émotion" et "sentiment" ne serait pas porté à accorder quelque valeur que ce soit à une morale basée sur le sentiment, et chercherait plutôt du côté de la raison pour trouver des assises solides à la moralité. Par contre, une personne qui aurait d'abord développé sa fonction "sentiment" trouverait arides les morales fondées sur la raison. C'est ainsi que Gilligan en est venue à remettre en question les étapes du développement moral de Kohlberg en montrant que, chez

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 843, p. 447.

beaucoup de femmes, le sentiment moral subjectif a plus d'importance que les principes rationnels universalisables. Sans tomber dans le piège d'identifier sentiment et féminité, raison et masculinité, son hypothèse reconnaît l'influence des stéréotypes prédominants dans les sociétés occidentales, qui mettent l'accent sur un développement spécialisé des fonctions en relation avec le sexe des individus.

Le but de cette section n'est pas de rappeler la philosophie contemporaine à plus de modestie, mais d'examiner l'hypothèse jungienne selon laquelle la morale, même lorsque reliée au sentiment, est une morale rationnelle. Evidemment, Jung ne signifie pas, par là, une morale dénuée de toute émotivité. Mais comme la raison, lorsque utilisée par une personne chez qui elle constitue la fonction inférieure, est transformée par les affects, de même le sentiment n'est coloré par les affects qu'en tant que fonction inférieure. Peut-être la difficulté de beaucoup de philosophes contemporains à reconnaître quelque valeur à une moralité du sentiment viendrait-elle de leur incapacité à séparer sentiment et émotion, et relèverait-elle finalement du préjugé propre à leur type psychologique?

Il faut reconnaître que Jung n'a pas toujours respecté sa propre distinction entre sentiment et émotion. Ainsi, dans l'expérience de la conscience morale, il affirme que le "feeling-tone" de bonne ou mauvaise conscience qui s'attache à un comportement est le signe d'une émotion sur laquelle repose finalement l'efficace de la conscience. Sentiment, "feeling-tone", émotion et affects ne sont pas toujours clairement séparés.

Peut-être peut-on expliquer, au moins en partie, cette confusion, en rappelant qu'après la publication des Types psychologiques, Jung n'est plus revenu sur sa typologie pour la corriger ou la compléter. Une autre hypothèse viendrait de l'application de cette grille d'analyse typologique à Jung. Jung était un penseur de type intuitif, chez qui le sentiment était la fonction inférieure. Si le sentiment de Jung était une fonction archaïque, primitive, peu différenciée, cela constituait chez

lui le lieu privilégié pour la poussée des affects. L'efficace de la conscience morale chez lui pouvait, dans ce cas, être lié à la numinosité du sentiment moral.

La distinction n'est certes pas absolue. Les efforts des jungiens et des post-jungiens ont eu comme résultat de diminuer sensiblement l'idée d'une polarisation systématique des fonctions le long de deux axes. Sur la distinction entre pensée et sentiment, tout n'est pas clair. Ainsi, M.-L. von Franz identifie fonction morale et sentiment<sup>1</sup>, ce que refuse Jung, qui parlait d'une morale reliée à la pensée, en plus d'une morale liée au sentiment. Alors qu'elle affirme que l'intuition "presents facts with no valuation"<sup>2</sup>, conformément à la typologie jungienne classique, Jung parle parfois de l'évaluation qui provient de l'intuition. Ainsi, lorsqu'il souligne l'urgent besoin pour notre société de retrouver une Weltanschauung qui rejoigne la totalité de l'être humain, il reproche à la philosophie son abandon de cette tâche qui lui revenait en propre, et son insistance pour accentuer la dimension purement intellectuelle et académique. Cet accent ne vaut, au fond, que pour les individus de type pensée:

intellectual understanding is by no means indispensable in all cases, but is called for only when evaluation through feeling and intuition does not suffice, that is to say, in the case of people for whom the intellect carries the prime power of conviction.<sup>3</sup>

L'intellect travaille avec des concepts, et ceux-ci "commit us to nothing"<sup>4</sup>. Or, au plan éthique, l'individu est interpellé en profondeur, et se retrouve aux prises avec des dilemmes que les concepts seuls ne peuvent résoudre. Cette situation fait appel à la totalité de l'humain, non seulement à la pensée.

---

<sup>1</sup> Von Franz, "The Inferior Function", p. 14.

<sup>2</sup> Von Franz, "The Inferior Function", p. 52.

<sup>3</sup> C.W. 10, § 550, p. 285.

<sup>4</sup> C.W. 9ii, § 60, p. 32.



L'importance que Jung accorde au sentiment vient de ce que la dimension de la valeur ne saurait être exclue de la psychologie, alors que les autres sciences se sont constituées globalement sur la base de son exclusion: "Psychology is the only science that has to take the factor of value (feeling) into account, since it forms the link between psychic events on the one hand, and meaning and life on the other"<sup>1</sup>. La dimension morale de l'existence ne saurait, elle non plus, exclure le sentiment. "The function of value — feeling — is an integral part of our conscious orientation and ought not to be missing in a psychological judgment of any scope"<sup>2</sup>.

A Harman qui refusait toute valeur cognitive au jugement moral, nécessairement lié à l'évaluation, et partant, au sentiment, Jung reconnaîtrait sans problème que le jugement moral ne saurait passer le sentiment sous silence. Mais il lui reprocherait cependant sa définition réductrice de la connaissance.

Thinking can claim only a third or a fourth part of the total significance, although in its own sphere it possesses exclusive validity — just as sight is the exclusively valid function for the perception of light waves, and hearing for that of sound waves. Consequently a man who puts the unity of idea on a pinnacle, and for whom "feeling-sensation" is something antipathetic to his personality, can be compared to a man who has good eyes but is totally deaf and suffers from anaesthesia.<sup>3</sup>

Dans la mesure où les philosophes ne peuvent plus, au nom de la raison, intégrer la dimension de la valeur dans leur effort de compréhension, ils se déclarent eux-mêmes incompetents en matière d'éthique, et doivent laisser aux psychologues (ou aux religions) le soin d'aider leurs contemporains à mieux vivre cette dimension morale. Comme les conflits de devoirs représentent pour Jung le type même de l'expérience proprement éthique, leur solution "cannot be contrived by

---

<sup>1</sup> C.W. 18, § 596, p. 260.

<sup>2</sup> C.W. 9ii, § 61, p. 32.

<sup>3</sup> C.W. 6, § 158, p. 99-100.

reason, it can only be created through living"<sup>1</sup>. L'éthique doit permettre à un individu de s'engager consciemment, contrairement à la raison qui, trop souvent, sert d'alibi au désengagement. "Anything can be settled by an intellect that is not subject to the control of feeling"<sup>2</sup>. Le sentiment est cette fonction qui met l'individu en contact avec la valeur que prennent, dans l'ensemble de sa vie psychique, un geste, une décision, une attitude, alors que laissée à elle-même, la pensée compartimente la vie. "No one has any obligations to a concept; that is what is so agreeable about conceptuality — it promises protection from experience. The spirit does not dwell in concepts"<sup>3</sup>. La critique que Williams fait de la réflexion éthique contemporaine en philosophie ouvre peut-être une porte sur la reconnaissance des limites de la raison en éthique.

## 2. L'enracinement dans le mythe

Si la raison ne suffit pas, c'est qu'elle n'est qu'une partie de la psyché consciente, malgré ses prétentions fréquentes à dominer l'ensemble de la vie psychique. On peut se rappeler la métaphore de Socrate d'après laquelle un corps sain n'est possible que dans la mesure où toutes les parties du corps se soumettent à l'autorité suprême de la tête. Seulement alors peut-il y avoir une collaboration harmonieuse où chacune trouve à la fois sa dignité et sa place. Une autre métaphore platonicienne est celle de l'individu qui, comme un conducteur de chariot, doit contrôler ses deux montures. Laisseries à elles-mêmes, sans chef, elles iraient chacune de leur côté, et briseraient l'harmonie de l'équipage. Dans The Myth of Analysis, Hillman décrit le processus qui, depuis le siècle des Lumières, a cherché à réduire

---

<sup>1</sup> C.W. 6, § 169, p. 105.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 145.

<sup>3</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 144.

l'idée grecque de la psyché à celle de la raison. Il souligne par la même occasion l'originalité de Jung qui a tenté de redonner ses lettres de créance à la notion d'âme ("soul"), définissant la psychologie comme l'étude de la psyché, de l'âme, à une époque où ce mot avait perdu à peu près tout son sens.

Plusieurs post-jungiens ont insisté sur les dimensions de l'oeuvre de Jung qui permettent de l'inclure parmi les post-modernes. Fidèlement à ses positions épistémologiques, Jung ne croyait pas présenter une conception définitive de la psyché. Ses théories ne sont qu'approximatives, condamnées d'avance à être un jour reléguées aux oubliettes de l'histoire, comme portrait désuet du monde. Ses points de vue subjectifs sur la psyché, sur l'éthique, sur le christianisme, tout peut se ramener à la perspective subjective d'un individu, et ne vaut que dans la mesure où cela correspond de quelque manière, aux points de vue tout aussi subjectifs d'un certain nombre d'autres individus. C'est dans cette perspective que se comprend l'importance que Jung attachait à l'idée de mythe, outil important de la psychologie, mais méprisé par la philosophie rationaliste oublieuse de son passé, et de l'imaginaire.

#### a. L'importance du mythe

L'autobiographie de Jung débute sur ces mots: "My life is a story of the self-realization of the unconscious"<sup>1</sup>. C'est une des nombreuses histoires possibles, qui se répète avec d'innombrables variations chez les individus, dans les sociétés, les civilisations. C'est un mythe personnel, qui raconte une histoire dans le langage nécessaire à l'expression de la vie intérieure: "What we are to our inward vision, and what man appears to be sub specie aeternitatis, can only be expressed by way of myth"<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 3.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 3.

Le narrateur du mythe, ce n'est pas seulement l'individu dans sa dimension consciente; c'est l'individu que l'inconscient inspire, en qui le vieil homme parle, mais sans jamais prendre totalement la place du sujet humain qui raconte son histoire. Le mythe naît de la collaboration de la conscience et de l'inconscient.

S'ils sont parfois éminemment personnels, les mythes constituent aussi le cadre à travers lequel se déroule la vie des civilisations. Ils insufflent vie aux sociétés, ils orientent la démarche affective et rationnelle de chacun. Hillman se plaît, en ce sens, à parler du mythe scientifique contemporain. Kolb examine de même le mythe de la connaissance élaboré par Socrate. Même si la plupart des penseurs ont rejeté la métaphysique de Socrate, "they have accepted his story of the path of inquiry"<sup>1</sup>. Ce chemin part de l'ignorance et va vers la connaissance. Récusant l'obscurité, pénétrant jusqu'aux principes de base, le sujet cherche l'illumination dans un univers structuré de telle sorte que la connaissance est possible. Le refus de l'opinion, le désir de certitudes fondées, l'interrogation qui débusque les préjugés et les implicites, en vue d'une vérité commune établie dans un dialogue constant, sont certains traits caractérisant le mythe socratique du savoir.

It gives professional identity to groups who tell it to themselves — a story which has become the official identity of science and philosophy, woven into our intellectual institutions and practice. What would a university or a laboratory look like without the Socratic story of ever firmer grounds and more total vision?<sup>2</sup>

Ce mythe n'est pas le seul possible, même en Occident. Kolb rappelle des histoires différentes, concurrentielles, qui coexistent, mais avec moins d'impact, dans nos sociétés: celle de Heidegger et du dévoilement partiel de l'être, celle de Nietzsche, qui introduit la dimension de la perspective et celle de l'herméneutique qui insiste sur les conflits d'interprétations.

---

<sup>1</sup> Kolb, *Socrates and Stories*, p. 179.

<sup>2</sup> Kolb, *Socrates and Stories*, p. 181.

Ces mythes sont essentiels. Ce sont eux qui donnent un sens à nos efforts, une direction à nos vies:

The myths are not facts about future events to be taken into account in some utilitarian calculation, but stories about the movement of life. They turn moral theories into life plans. The myths encourage us to emphasize and link together feelings and episodes we may have not noticed or had considered marginal: feelings of emptiness and insecurity or impurity, desires for wholeness and harmony, desires for more than the senses provide.<sup>1</sup>

Lorsque Jung insiste sur l'importance du mythe, il veut souligner leur efficace qui provient de leur capacité à rejoindre l'être humain non seulement au plan rationnel, mais dans toutes ses dimensions. Les mythes sont des formes anciennes de la science<sup>2</sup>, à l'époque où l'effort pour comprendre l'univers impliquait encore la reconnaissance du caractère vital du sens dans la vie individuelle. Seule la signification permet de supporter à peu près n'importe quoi. Sans elle, "meaninglessness inhibits fullness of life and is therefore equivalent to illness"<sup>3</sup>. La quête d'une nouvelle Weltanschauung est celle d'un nouveau mythe qui donne un sens à la vie des individus.

The need for mythic statements is satisfied when we frame a view of the world which adequately explains the meaning of human existence in the cosmos, a view which springs from our psychic wholeness, from the co-operation between conscious and unconscious.<sup>4</sup>

Le mythe est précisément "the natural and indispensable intermediate stage between unconscious and conscious cognition"<sup>5</sup>. Il n'est pas une invention de l'individu, mais le fruit d'une initiative de l'inconscient.

---

<sup>1</sup> Kolb, Socrates and Stories, p. 182. J'ai souligné.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 304.

<sup>3</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 340.

<sup>4</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 340.

<sup>5</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 311.

L'insistance que Jung porte au mythe ne lui fait pas perdre de vue toute distinction entre mythe et savoir. Il ne saurait être question d'oublier la recherche scientifique, de la remplacer par la pensée mythique. Mais les mythes sont le sous-bassement sur lequel doit reposer toute pensée fertile: "they give the probing intellect the raw material which is indispensable for its vitality. Cut off the intermediary world of mythic imagination, and the mind falls prey to doctrinaire rigidities"<sup>1</sup>. Le mythe est un sol nourricier dans lequel s'enracine la conscience. Dans la mesure où l'énergie circule entre les deux niveaux, l'individu est sain. Une image fréquente, chez Jung, est celle du rhizome. A ses yeux, la vie est comme une plante. Nous ne voyons d'elle que ce qui pousse au-dessus du sol: "What we see is the blossom, which passes. The rhizome remains"<sup>2</sup>. L'essentiel est l'invisible. Individus et sociétés ne vivent pleinement que dans la mesure où la sève coule sans trop d'interruption, du rhizome aux feuilles.

Le rationalisme, inauguré par le siècle des Lumières, espère encore débusquer le mythe dans tous les recoins où il se cache, pour le détrôner et le remplacer par la connaissance objective, neutre. Mais ce type de connaissance "undeniably useful in its own field [...] is a great cheat and illusionist outside of it whenever it tries to manipulate values"<sup>3</sup>. L'intellect scientifique produit un savoir statistique, qui ne rejoint aucunement la dimension individuelle impliquée par l'appel aux valeurs. Plusieurs ont tendance à rejeter le mythe comme phantasme infantile, comme trait propre à la mentalité primitive. S'il est vrai que le mythe habite presque l'ensemble de la conscience primitive, et que l'évolution de la conscience dans le monde occidental a produit une plus grande autonomie de l'ego moderne par

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 316.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 4.

<sup>3</sup> C.W. 9ii, § 60, p. 32.

rapport à l'inconscient, il serait erroné d'oublier que la mentalité primitive constitue une couche inférieure de la psyché moderne, et qu'il est non seulement impossible mais aussi fort dangereux de la supprimer entièrement. Le mythe demeure "a creative impulse"<sup>1</sup> dont la destruction signifierait le déracinement total de l'individu, son éloignement des instincts qui ne peut mener qu'à la névrose.

the man who thinks he can live without myth, or outside it, is an exception. He is like one uprooted, having no true link either with the past, or with the ancestral life which continues within him, or yet with contemporary human society. He does not live in a house like other men, does not eat and drink like other men, but live a life of his own, sunk in a subjective mania of his own devising, which he believes to be the newly discovered truth. This plaything of his reason never grips his vitals.<sup>2</sup>

Il faut ici ajouter que cet éloge du mythe n'est pas un espoir nostalgique de voir l'Occidental abandonner la recherche scientifique et se reconvertir aux vieux mythes de service. Ce serait là une mélancolie inutile, et sans avenir. Il ne s'agit pas de retourner en arrière, et de ressusciter par la volonté une adhésion à un mythe qui fut naguère significatif. S'il ne l'est plus, c'est qu'une fois mort, il représente une étape psychique terminée, et est maintenant inutile. Les anciens mythes se métamorphosent en concepts métaphysiques dont on ne peut plus rien attendre. Ils ont perdu leur lien avec l'expérience, avec les processus psychiques universels qui leur insufflaient vie. "Once metaphysical ideas have lost their capacity to recall and evoke the original experience they have not only become useless but prove to be actual impediments on the road to wider development"<sup>3</sup>. La nostalgie jungienne ne vise pas les vieux mythes, mais bien le rêve de voir naître un nouveau mythe qui,

---

<sup>1</sup> C.W. 5, § 30, p. 25.

<sup>2</sup> C.W. 5, p. xxiv.

<sup>3</sup> C.W. 9ii, § 65, p. 34.

respectant la totalité psychique des individus, fournisse à la civilisation occidentale ce que la mort du mythe chrétien lui a dérobé: le sens de l'existence.

#### b. Le mythe du sens

Jaffé a écrit un livre intitulé The Myth of Meaning, dans lequel elle insiste sur l'importance du sens dans la vie et l'oeuvre de Jung. Je ne reprendrai pas ici son argumentation. Ce qui m'intéresse, c'est de replacer la conception de l'évolution de la conscience à l'intérieur du mythe jungien du sens. Pour y arriver, je vais présenter, dans cette partie de mon travail, des éléments susceptibles de cerner le mythe directeur de la pensée jungienne.

Dans son autobiographie, Jung raconte qu'après sa rupture avec Freud, il s'est retrouvé isolé, défait. Il venait de publier les Symbols of Transformation, dans lequel il examinait le mythe classique du héros, "the myth in which man has always lived"<sup>1</sup>. Le mythe chrétien, qui a inspiré la civilisation occidentale depuis deux mille ans, est, à ses yeux, une des nombreuses variantes de ce mythe héroïque. Il rapporte ensuite le dialogue interne qui orienta ses recherches dans les années suivantes:

"do we no longer have any myth?"

"No, evidently we no longer have any myth."

"But then what is your myth — the myth in which you do live?"<sup>2</sup>

N'ayant pas de réponse à cette question, Jung en ressentit très vite le caractère vital:

I took it upon myself to get to know "my" myth, and I regarded this as the task of tasks, for — so I told myself — how could I, when treating my patients, make due allowance for my personal factor,

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 171.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 171.



for personal equation, which is yet so necessary for a knowledge of the other person, if I was unconscious of it? I simply had to know what unconscious or preconscious myth was forming me, from what rhizome I sprang.<sup>1</sup>

Le mythe constitue la paire de lunettes inconsciente qui oriente la perception; c'est l'étampe personnelle inéluctable d'après laquelle un individu comprend, ressent, perçoit le monde tant intérieur qu'extérieur. C'est un facteur indépendant de la volonté individuelle, qui s'enracine dans la psyché inconsciente. Et lorsqu'un mythe est florissant, dans une société, il constitue le point de vue commun des individus de ce groupe, l'esprit du temps que l'on acquiert malgré soi, presque en respirant.

Jung croyait le mythe chrétien sinon défunt, du moins agonisant, mortellement blessé, sans espoir de guérison. Lorsqu'un symbole perd son pouvoir numineux, aucun retour en arrière ne peut le raviver. Si le mythe chrétien avait perdu son efficacité en Jung, il lui fallait en conclure qu'un autre mythe vivait en lui, remplissant la même fonction. Ce n'est qu'à l'époque de sa confrontation avec l'inconscient qu'il découvrit, au-delà de sa propension à se croire maître de son destin, qu'une autre main tirait les ficelles de sa vie. "I did not know that I was living a myth, and even if I had known it, I would not have known what sort of myth was ordering my life without my knowledge"<sup>2</sup>. Quelques années plus tard, un rêve lui fournit l'idée que le soi était le principe et l'archétype du sens, de l'orientation: "Out of it emerged a first inkling of my personal myth"<sup>3</sup>.

Il n'est évidemment pas question d'une découverte ex nihilo qui transforma totalement sa vie. Comme je l'ai souligné, en parlant de sa découverte de la réalité psychique, il s'agit davantage de la prise de conscience et de l'explicitation d'idées

---

<sup>1</sup> C.W. 5, p. xxv.

<sup>2</sup> C.W. 5, p. xxv.

<sup>3</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 199.

déjà actives chez Jung, présentes, au moins en filigrane, tout au long de sa vie. Jung a toujours été intimement convaincu de l'importance du sens pour l'équilibre psychique de chacun. Adolescent, il plaignait son père de ne pouvoir vivre l'expérience immédiate de Dieu qui, croyait-il, l'aurait guéri de ses angoisses religieuses. Très jeune, il était convaincu d'avoir une mission à remplir. Dans les Zofingia Lectures, il défend avec véhémence l'importance du sens à l'encontre du positivisme de son époque. Mais dire que le mythe directeur de la vie de Jung était celui du sens est insuffisant. C'est la fonction d'un mythe de donner un sens. Le sens dont il s'agit n'est pas le résultat d'un raisonnement, mais une expérience personnelle numineuse, efficace, qui confère un sens à la vie de l'individu qui la subit: "meaning only lives when we experience it in and through ourselves"<sup>1</sup>.

Comprendre le mythe d'un individu, c'est le suivre dans les méandres des événements et des expériences subjectives qui ont moulé sa vision du monde. "If I want to understand an individual human being, I must lay aside all scientific knowledge of the average man and discard all theories in order to adopt a completely new and unprejudiced attitude"<sup>2</sup>. Cela ne saurait évidemment conférer au point de vue subjectif une portée universelle. Le mythe dont il sera question ici, c'est d'abord le mythe de Jung. Qu'il se soit élevé sur des bases fragiles, Jung le reconnaît volontiers, mais n'y voit là aucune objection sérieuse quant à sa vérité subjective, puisque ce besoin d'identifier son mythe était un élément constitutif de son équation personnelle. C'est même un indice de sa mission:

In my case it must have been primarily a passionate urge toward understanding which brought about my birth. For that is the strongest element in my nature. This insatiable drive toward understanding has, as it were, created a consciousness in order to know what is

---

<sup>1</sup> C.W. 3, § 398, p. 183.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 495, p. 250.

and what happens, and in order to piece together mythic conception from the slender hints of the unknowable.<sup>1</sup>

Cette théorie des indices de Jung lui permettait d'accorder une valeur subjective à des idées qui s'imposaient à lui, même lorsqu'elles ne pouvaient être considérées comme des données objectives. Le psychologue qui veut établir des faits objectifs se préoccupe d'enraciner ses observations individuelles sur des bases plus larges. Un fait psychologique est un fait qui se répète régulièrement, chez bon nombre d'individus. Mais cela, c'est faire oeuvre de scientifique, c'est rechercher un savoir scientifique. Autre est la tâche du médecin qui, pour soigner un individu, doit comprendre son univers subjectif. Dans ce contexte, rejeter a priori quelque idée que ce soit lui semble arbitraire:

one must accept the thoughts that go on within oneself of their own accord as part of one's reality. The categories of true and false are, of course, always present; but because they are not binding they take second place. The presence of thoughts is more important than our subjective judgment of them.<sup>2</sup>

J'ai déjà souligné comment l'épistémologie jungienne transformait les notions de vérité et de fausseté. Abandonnant totalement la conception de la vérité comme correspondance entre un jugement et la réalité qu'elle décrit, il a adopté une conception pragmatique de la vérité. Est vrai ce qui marche pour tel individu, ce qui le maintient en santé physique et psychique. Une idée est vraie, subjectivement, non parce qu'elle me plaît, ou qu'elle fait mon affaire, mais parce qu'elle représente le point de vue adapté à ma situation psychique globale du moment. Le critère ultime, c'est encore une fois la réaction objective — c'est-à-dire autonome — de l'inconscient.

Plusieurs expériences et rêves jalonnent les années durant lesquelles Jung prit conscience du mythe directeur de sa vie. Son autobiographie raconte ce mythe,

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 322.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 298.

les étapes de son dévoilement, les images et symboles directeurs qui se sont succédé livre après livre, rêve après rêve. Jung a surtout insisté sur l'importance de l'imperfection de l'image chrétienne de Dieu, comme élément central de son mythe. Je vais défendre ici l'hypothèse selon laquelle cette problématique ne prend tout son sens qu'à travers un autre mythe beaucoup plus englobant, qui présente l'histoire de la conscience humaine comme un drame supra-humain: la lutte que mène l'inconscient pour devenir conscient. Je reviendrai dans le prochain chapitre sur l'élément chrétien du mythe personnel de Jung, qui semble second par rapport à celui-ci.

### 3. Le sens de la vie et l'évolution de la conscience

Le mythe de l'évolution de la conscience est fondamental dans l'oeuvre de Jung dans la mesure où c'est lui qui fournit à l'être humain les assises de sa place et de sa valeur dans l'ensemble de l'univers: "it raises the human individual to the dignity of a metaphysical factor"<sup>1</sup>. C'est, en d'autres mots, ce qui confère un sens à l'existence humaine. A plusieurs reprises, Jung a insisté sur l'importance du sens et de l'instinct religieux pour la santé des individus et des sociétés. "The decisive question for man is: Is he related to something infinite or not? That is the telling question of his life"<sup>2</sup>. Seul l'appel de l'infini peut autoriser le recul nécessaire devant les exigences du monde matériel et devant la pression des collectivités. L'insistance de Jung à condamner le totalitarisme sous toutes ses formes — le communisme, certes, mais aussi l'importance accrue de l'Etat dans les sociétés occidentales — repose sur le lien qu'il établit entre la montée de l'homme

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 253.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 325.

de la masse et la perte de l'individualité. "Overvalued reason has this in common with political absolutism: under its dominion the individual is pauperized"<sup>1</sup>.

Jung ne prétend pas que le mythe qui est le sien est le seul valable. Les mythes sont nécessaires pour incarner le sens, mais aucun n'est spécifiquement requis. C'est ainsi que parce qu'introverti, l'Orient a développé des mythes qui ne sauraient satisfaire l'Occidental, plus extraverti. L'Occidental "projects the meaning and considers that it exists in objects", alors que l'Oriental "feels the meaning in himself"<sup>2</sup>. Jung croyait la plupart des Occidentaux incapables de supporter l'absurdité d'un univers sans but: "To Western man, the meaninglessness of a merely static universe is unbearable. He must assume that it has meaning"<sup>3</sup>, alors que l'Oriental est à l'aise dans une vision du monde "as an eternal wheel rolling on forever without a goal"<sup>4</sup>. Peut-être y a-t-il aujourd'hui plus d'individus capables de tolérer l'absence de sens, capables, comme Camus, d'imaginer Sisyphe heureux. Il n'y a pas de consensus, "no unanimous feeling"<sup>5</sup>, à ce sujet. Mais, pour Jung, le sens est une nécessité vitale: "making "theory" of this sort is as much a part of me, as vital a function of mine, as eating and drinking"<sup>6</sup>.

Quel est donc ce mythe qui répond de façon satisfaisante, pour Jung, à cette quête de sens? C'est l'idée de l'évolution de la conscience, l'histoire conçue comme l'accession de l'inconscient à la conscience, la lutte des ténèbres pour trouver — ou produire — la lumière: "Only here, in life on earth, where the op-

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 302.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 317.

<sup>3</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 317.

<sup>4</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 316.

<sup>5</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 317.

<sup>6</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 327.

posites clash together, can the general level of consciousness be raised. That seems to be man's metaphysical task — which he cannot accomplish without "mythologizing".<sup>1</sup> Le but de l'existence individuelle, et partant, la tâche éthique de chacun, c'est de collaborer à cette entreprise, pour laquelle l'aide de chacun est requise:

As far as we can discern, the sole purpose of human existence is to kindle a light in the darkness of mere being. It may even be assumed that just as the unconscious affects us, so the increase in our consciousness affects the unconscious.<sup>2</sup>

D'où provient ce mythe? On peut évidemment songer à l'évangile de saint Jean, que Jung connaissait très bien<sup>3</sup>, à cette représentation classique en Occident de Dieu comme la lumière qui luit dans les ténèbres. Les thèses évolutionnistes ne lui étaient pas étrangères, et font partie du *Zeitgeist* du XXe siècle. Qu'il suffise de rappeler l'engouement de beaucoup pour les théories de Teilhard de Chardin, qui voyait dans l'évolution de la conscience, une complexification dirigée de la matière entraînant la spiritualisation du cosmos.

Il y eut plusieurs étapes dans la formation de ce mythe chez Jung. Je vais m'attarder, principalement, sur deux moments: d'abord sur l'intuition de la responsabilité humaine dans la sauvegarde de la conscience, et deuxièmement, sur le contact de Jung avec les mentalités primitives, qui joua un rôle central dans la gestation de cette hypothèse.

---

<sup>1</sup> *Memories, Dreams, Reflections*, p. 311.

<sup>2</sup> *Memories, Dreams, Reflections*, p. 326.

<sup>3</sup> Voir *Memories, Dreams, Reflections*, p. 87: "my beloved Gospel according to St. John".

### a. La responsabilité humaine

A l'époque où il s'interrogeait sur le choix d'une carrière, Jung formulait son dilemme de deux manières. A un premier niveau, il s'agissait de choisir entre son goût pour les sciences — zoologie ou médecine — qui représentaient quelque chose de réel, de concret, et son intérêt pour les humanités — histoire, philosophie, archéologie. A un niveau plus important, il s'agissait, pour lui, d'un choix plus compromettant, plus exigeant, entre les deux parties de lui qu'il avait en secret nommées personnalités no. 1 et no. 2. Le no. 1 était le personnage banal qu'il incarnait dans le quotidien, et sur lequel le no. 2 formait un jugement sévère. "No. 2 regarded No. 1 as a difficult and thankless moral task"<sup>1</sup>. Le no. 2 était le Vieil homme millénaire, intéressé à l'histoire des idées, à la philosophie. "Here were meaning and historical continuity"<sup>2</sup>. Le no. 1 était isolé, et regardait le no. 2 "as a region of inner darkness [...] in secret accord with the Middle Ages"<sup>3</sup>. A cette époque, dans sa lecture de Goethe, Jung avait déjà découvert qu'une telle division intérieure jusque-là gardée secrète, presque honteusement, n'était pas une monstruosité, mais bien le propre de certaines personnes. Un rêve lui permit de comprendre cette division non comme un accident de parcours, ou une curiosité de son tempérament, mais comme une responsabilité personnelle.

Il rêva qu'il avançait péniblement, dans un lieu inconnu, à travers un brouillard épais. Dans ses mains, une mince flamme vacillait, qui constituait la seule barrière entre lui et la noirceur environnante, sa seule défense contre les ténèbres, que menaçaient dangereusement de fortes bourrasques de vent. Derrière

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 86.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 87.

<sup>3</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 87.

lui, une gigantesque ombre noire qui le suivait. L'impression dominante du rêve, c'était le besoin impérieux de protéger la flamme, à tout prix, contre la nuit et les vents. Tout dépendait de son succès à maintenir vivante cette fragile étincelle.

A son réveil, Jung saisit l'importance de ce rêve pour lui. "This dream was a great illumination for me [...] My view of the world spun around another ninety degrees"<sup>1</sup>. A ses yeux, la lumière représentait clairement sa conscience: "the only light I have. My own understanding is the sole treasure I possess, and the greatest"<sup>2</sup>. Le no. 1 devenait le porteur de la lumière, et le no. 2 était cette ombre gigantesque, qui menaçait sans cesse d'engloutir la conscience. Le no. 1 avait une tâche à remplir: sauvegarder, à tout prix, la lumière de la conscience. Jung en conclut qu'il devait maintenant choisir en faveur du no. 1, en faveur de son insertion "into the limitations and darkness of three-dimensionality"<sup>3</sup>.

A cela s'est ajoutée la reconnaissance, chargée d'une évidence hors de tout doute, du no. 2 comme source du rêve: "I knew it emotionally beyond a doubt"<sup>4</sup>. Cette certitude est à l'origine d'un schisme profond: à partir de ce moment, il lui faudrait assumer le no. 1 comme porteur de son identité personnelle. Le no. 2 devenait une entité mystérieuse plus englobante, plus intelligente, avec laquelle il ne pouvait plus s'identifier: "He played the role of a factor in the background of my no. 1 existence, never clearly defined but yet definitely present"<sup>5</sup>.

Si le no. 2 pouvait encore s'appeler Dieu, ce n'était plus dans le sens chrétien habituel. Le contact de Kant, de Nietzsche et de Schopenhauer avait fait son oeuvre,

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 88.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 88.

<sup>3</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 88.

<sup>4</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 89.

<sup>5</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 90.



et "Dieu" ne signifiait plus le Père aimant, le Dieu bienfaisant, mais bien davantage "the darkness of the abyss, the cold impassivity of infinite space and time, and the uncanny grotesqueness of the irrational world of chance. "God," for me, was everything — and anything but "edifying.""<sup>1</sup>

Ce rêve véhicule déjà en germe l'idée développée davantage en Afrique, selon laquelle la survie et le développement de la conscience relèvent de la responsabilité individuelle, responsabilité qui se découpe sur l'arrière-plan d'une entité plus englobante bien que mystérieuse. L'idée d'un inconscient est déjà préfigurée ici, comme guide menaçant, qui peut engloutir la conscience individuelle, mais dont il faut néanmoins toujours tenir compte. La conscience sera comprise par Jung dans les années ultérieures, conformément à ce rêve, comme conscience de surface, fragile, éphémère, une île flottant sur un océan inconnu et incommensurable. Dans ce rêve, réside aussi l'identification problématique entre l'ego, source d'identité personnelle, et la conscience individuelle.

Déjà à cette époque, Schopenhauer constituait une influence marquante dans la conception que Jung se faisait de Dieu. Tout jeune, l'image d'une providence "all-good and all-wise"<sup>2</sup> lui semblait un mensonge qui masquait l'expérience quotidienne de la souffrance dans l'univers. L'explication de Schopenhauer lui paraissait plus fidèle à l'expérience: derrière l'histoire humaine, il y avait "the blindness of the world-creating Will"<sup>3</sup>. Si Jung acceptait pleinement le pessimisme de Schopenhauer, comme un verdict basé sur des faits, il rejetait cependant sa conception du rôle de l'intellect dans le renversement de la Volonté aveugle. "I was puzzled that Schopenhauer should ever have been satisfied with such an inade-

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 72.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 69.

<sup>3</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 69.

quate answer"<sup>1</sup>. Jung retint de sa lecture de Schopenhauer l'idée d'une force aveugle qui avait besoin de la collaboration humaine pour arriver à la conscience d'elle-même, idée qui se précisa lors de ses voyages en Afrique et aux Etats-Unis.

#### b. Les mentalités primitives

Quelques années plus tard, après ses études, vinrent les années de travail à la clinique du Burghölzli, années qu'il décrit comme son entrée dans le monastère du monde, "a submission to the vow to believe only in what was probable, average, commonplace, barren of meaning, to renounce everything strange and significant, and reduce anything extraordinary to the banal"<sup>2</sup>. Ce furent des années consacrées à des recherches empiriques et statistiques, où l'amitié avec Freud et les premières publications scientifiques donnèrent des assises plus concrètes au no. 1, et amenèrent un quasi-oubli du numéro 2. Puis, la rupture avec Freud, et la confrontation avec l'inconscient ramenèrent à l'avant-scène le problème de ce no. 2 avec lequel il lui fallait maintenant composer.

La confrontation avec l'inconscient a provoqué chez Jung un surgissement de fantaisies, d'images et de rêves assez similaires à ceux de ses malades du Burghölzli, et apparemment incompatibles avec l'univers "réel", concret, "non imaginaire" des gens sains d'esprit. Les discussions intérieures avec Philémon confirmèrent, à ses yeux, l'existence de deux pôles de la réalité: un pôle matériel, et un pôle spirituel, que nous ne connaissons qu'à travers notre expérience psychique. Mais comment réconcilier ces deux univers? "I saw only an irreconcilable contradiction between "inner" and "outer.""<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 70.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 112.

<sup>3</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 194.

C'est pour donner des assises objectives à ce qui, à première vue, relevait exclusivement de son univers personnel, et pour ancrer ses fantaisies subjectives dans l'univers des faits psychiques plus ou moins universels, que Jung commença à chercher des antécédents similaires dans l'histoire de l'humanité:

it was clear to me from the start that I could find contact with the outer world and with people only if I succeeded in showing [...] that the contents of psychic experience are real, and real not only as my own personal experiences, but as collective experiences which others also have.<sup>1</sup>

Ce fut le début de ses recherches sur les mandala, qui aboutirent à sa rencontre avec Richard Wilhelm et avec la pensée chinoise, et finalement, plusieurs années plus tard, à ses longues recherches sur les textes alchimiques. Ce ne sera qu'avec Mysterium Coniunctionis qu'il eut l'impression d'avoir terminé ce travail d'ancrage de sa psychologie dans la réalité objective. L'oeuvre était accomplie, ayant rejoint, à ses yeux, les limites du savoir scientifique, et débouchant sur des problèmes sur lesquels la science ne pouvait rien dire.

Une étape essentielle de ce cheminement de Jung eut lieu lors de voyages qui le mirent en contact avec ce qu'il nomme la mentalité primitive. Jung fait remonter son intérêt pour la psychologie des primitifs à un rêve qui, à l'époque de son amitié avec Freud, lui fit, pour la première fois, soupçonner l'existence de couches primitives de la psyché, sous-jacentes aux couches modernes, chrétiennes, païennes (gréco-romaines), et apparentées de quelque manière aux mythologies anciennes. Ce n'est cependant qu'en 1920 qu'il prit contact avec des groupes d'individus incarnant, à ses yeux, cette mentalité primitive.

Lorsque Jung parle de mentalité primitive et de primitifs, ces termes apparemment techniques recouvrent une variété d'expériences et de contenus assez surprenante. Entrent dans la catégorie des primitifs les Noirs américains qu'il

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 194.

examine, lors de son séjour avec Freud aux Etats-Unis, en 1909; les Arabes et les Berbères rencontrés en 1920, lors de son voyage en Tunisie; les Indiens Pueblos du Nouveau-Mexique chez qui il séjourna quelque temps; les Noirs de l'Ouganda et du Kenya qu'il visita en 1925. L'impression première, c'est que Jung appelle "primitifs" tous ceux qui ne sont pas de culture européenne. Mais ceci est inexact: s'il reconnaît que l'Inde, visitée en 1938, a une culture hautement différenciée, de même que la Chine, c'est qu'il y a là des gens cultivés capables de traduire leur culture en mots. Cette capacité de verbaliser sa propre culture semble constituer un critère pour différencier les mentalités plus évoluées de la mentalité primitive, indiquant par là l'importance que revêtait à ses yeux la différenciation de la fonction "pensée" dans une société. Ce critère permet aussi de noter qu'à l'intérieur des sociétés plus "évoluées", plus différenciées, résident de nombreux individus chez qui le niveau de développement de la pensée les identifierait à la mentalité primitive.

L'intérêt premier de Jung pour ces voyages résidait dans son désir d'objectiver sa perception d'Occidental, pour ainsi devenir davantage conscient de ses propres préjugés culturels. Voyager en Europe lui avait permis de comprendre, de l'extérieur, les caractéristiques nationales des Suisses. Son séjour aux Etats-Unis lui avait permis de prendre conscience de son caractère européen. Voyager en Afrique et en Orient l'amena à réaliser "how completely [...] [he] was still caught up and imprisoned in the cultural consciousness of the white man"<sup>1</sup>.

Parmi les découvertes de Jung, il faut noter sa réalisation de l'autonomie plus grande de l'ego européen, qui a su, au cours des siècles, rendre disponible une certaine quantité d'énergie et la soumettre à la volonté individuelle. Les peuples primitifs lui sont apparus davantage soumis à leurs affects:

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 247.

These people live from their affects, are moved and have their being in emotions. Their consciousness takes care of their orientation in space and transmits impressions from outside, and it is also stirred by inner impulses and affects. But it is not given to reflection; the ego has almost no autonomy.<sup>1</sup>

Si par comparaison, l'Européen jouit d'une plus grande autonomie personnelle, due à une certaine quantité de volonté, il en paie cependant le prix: "What we lack is intensity of life"<sup>2</sup>.

Une deuxième découverte de Jung fut celle d'une complicité interne avec la mentalité primitive, comme si une partie de lui non seulement subissait les assauts de l'inconscient, mais allait à sa rencontre avec empressement. Une impression marquante était celle d'un "déjà vu", d'une reprise de contact avec une partie de lui-même oubliée, enterrée profondément en lui, mais toujours vivante et singulièrement fascinante. En Afrique Centrale, il exprime la force de l'émotion qui l'assaille devant certaines scènes:

It was as if I were this moment returning to the land of my youth, and as if I knew that dark-skinned man who had been waiting for me for five thousand years. [...] I knew only that his world had been mine for countless millenia.<sup>3</sup>

Dans les pages où il raconte son expérience africaine, Jung utilise le langage de la poésie, des réminiscences. C'est lors de cette aventure que prit forme, en lui, l'idée du lien entre la conscience et l'évolution de l'inconscient, l'hypothèse selon laquelle "the development of consciousness does not refer to a process outside of the world, but to a process in which the world itself comes into being in that human light called consciousness"<sup>4</sup>. La conscience humaine devint, pour Jung, à partir de ce moment, la Nature consciente d'elle-même.

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 242.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 242.

<sup>3</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 254-255.

<sup>4</sup> Brooke, Jung and Phenomenology, p. 55.

Cette idée unifie deux thèmes chers à Jung. Au plan épistémologique, il a constamment défendu la thèse selon laquelle la psyché était la source de toute réalité. La vraie réalité est d'abord psychique, et l'existence physique pourrait, sans aller à l'encontre de l'expérience, être considérée comme une inférence, puisque nous ne connaissons la matière que par le biais de nos représentations. C'est là à ses yeux, l'essentiel de la révolution kantienne. Les découvertes du XX<sup>e</sup> siècle en physique et surtout l'hypothèse de l'indéterminisme de Heisenberg, lui permettent de penser que voilà enfin reconnu le fait "that without an observer there is no world and consequently no truth, for there would be nobody to register it. The one and only immediate guarantor of reality is the observer"<sup>1</sup>. L'expérience de Jung à Nairobi est, à première vue, banale. S'étant éloigné de ses compagnons de voyage, il contemplait un paysage sauvage, lorsque l'idée s'imposa à lui que ce monde n'existait seulement lorsqu'une conscience humaine lui permettait d'émerger de l'état de non-être qui est le sien: "This was the stillness of the eternal beginning, the world as it had always been, in the state of non-being; for until then no one had been present to know that it was this world"<sup>2</sup>. L'être humain est l'agent qui crée le monde, qui le rend réel, dans la mesure où par le biais de la réflexion humaine le monde accède à la conscience de soi. Cette expérience émotivement intense est à l'origine de ce que Jung appelait son intuition de la signification cosmique de la conscience:

man is indispensable for the completion of creation; [...] he himself is the second creator of the world, who alone has given to the world its objective existence — without which [...] it would have gone on in the profoundest night of non-being down to its unknown end. Human consciousness created objective existence and meaning, and man found his indispensable place in the great process of being.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> C.W. 11, § 465, p. 309.

<sup>2</sup> *Memories, Dreams, Reflections*, p. 255.

<sup>3</sup> *Memories, Dreams, Reflections*, p. 256.

Le séjour de Jung sur le mont Elgoni les semaines suivantes, lui permit de relier, "in a timeless ecstasy"<sup>1</sup>, l'intensité émotive qu'il ressentait devant le lever du soleil aux mythes du soleil, à celui d'Horus, et à la signification symbolique qu'ils recouvraient: "within the soul from its primordial beginnings there has been a desire for light and an irrepressible urge to rise out of the primal darkness. [...] The longing for light is the longing for consciousness"<sup>2</sup>.

La première idée, c'est donc que la conscience humaine participe au dévoilement de l'univers. La seconde, qui lui est intimement reliée, c'est que la tâche de chaque individu consiste à favoriser l'accroissement de la conscience. Il ne s'agit pas là d'un travail qui se limiterait à la saisie intellectuelle du processus. "Insight into [this process] must be converted into an ethical obligation"<sup>3</sup>. C'est là le sens de la vie individuelle, le sens de toute existence humaine. L'humanité est une expérience de la Nature, dont le but est de lui permettre de devenir consciente d'elle-même. Je reviendrai dans le prochain chapitre sur ce processus. Pour l'instant, je veux insister sur le fait que pour Jung, la découverte de cette hypothèse n'est pas d'abord celle d'une hypothèse intellectuelle, mais d'un mythe qui rend la vie humaine — individuelle et collective — signifiante.

Quelques années auparavant, lors de son séjour chez les Pueblos du Nouveau-Mexique, Jung avait été particulièrement frappé par la dignité de ses hôtes, par leur sérénité, leur calme intérieur. Il eut la surprise de réaliser, durant son séjour, que cette dignité s'enracinait dans le fait que les Pueblos se disaient les Fils du Soleil, et que leur existence revêtait une importance particulière à leurs yeux. Par leurs prières, tous les matins, ils aidaient le Soleil à se lever. Si leur société

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 268.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 269.

<sup>3</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 193.

disparaissait, après quelques années, la noirceur s'installerait sur la terre, puisque, sans leur appui, le soleil ne se lèverait plus.

La réaction de Jung ne fut pas de banaliser ces images, de rire de ces superstitions primitives, au nom de sa conception plus évoluée, scientifique, de l'univers. Ce qui le frappait, c'était au contraire la richesse d'une vie "cosmologically meaningful"<sup>1</sup>, comparée à l'aridité de la civilisation occidentale. L'être humain qui sent que son existence participe à un drame divin a trouvé sa juste place dans l'univers. C'est là la source de l'efficacité thérapeutique du christianisme chez l'individu qui peut rattacher sa souffrance à celle du Christ, à l'intérieur du mythe de la rédemption du monde par la souffrance du Dieu incarné. Si le rationalisme occidental a déraciné l'individu du mythe qui conférait un sens à sa vie, il a eu comme résultat de l'appauvrir, de l'amputer d'une dimension essentielle. "Knowledge does not enrich us; it removes us more and more from the mythic world in which we were once at home by right of birth"<sup>2</sup>.

#### 4. L'éthique et la liberté

Dans ce chapitre, j'ai tout d'abord montré que dans la nouvelle éthique un jugement de valeur ne saurait revendiquer un statut autre que subjectif. Dans la mesure où il est posé conformément aux poussées de l'inconscient, Jung lui reconnaît cependant un fondement objectif, puisqu'il est alors indépendant de la volonté individuelle. Les deux autres sections ont constitué un détour nécessaire pour montrer comment le choix éthique d'un individu s'insérerait dans une dynamique autre que celle de ses intérêts. Jung conçoit en effet la décision éthique, c'est-à-dire

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 252.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 252.



celle qui est l'issue d'un conflit de devoirs, comme une ouverture de l'individu à l'inconscient. La tâche éthique est celle qui replace la vie individuelle et ses projets dans le sillon des projets de la psyché totale. L'individu n'est pas maître de son destin: "We can well think all our lives long that we are following our own noses, and may never discover that we are, for the most part, supernumeraries on the stage of the world theater"<sup>1</sup>. Cette dimension que Jung découvre en filigrane derrière toutes les décisions, éthiques ou autres, c'est la présence de l'inconscient comme metteur en scène. A ce niveau, la raison ne suffit plus, et pour choisir, l'individu a besoin d'un mythe directeur qui seul peut canaliser l'énergie de l'inconscient en quantité suffisante pour favoriser le développement sain de l'individu. La deuxième partie de ce chapitre a clarifié le rôle du mythe dans la pensée jungienne, et la dernière partie a précisé deux composantes centrales du mythe directeur de la vie de Jung.

Dans cette section, je vais revenir sur la conception de la conscience éthique que j'ai présentée dans le quatrième chapitre, pour la rattacher plus explicitement au mythe de l'évolution de la conscience. Je montrerai que c'est ce mythe qui permet de comprendre l'insistance de Jung à considérer la conscience éthique, entendue comme conflits de devoirs, comme la seule conscience authentique.

Plusieurs des commentateurs de Jung ont critiqué sa distinction entre conscience morale et conscience éthique. Le reproche qui lui est le plus souvent adressé, c'est le peu d'éclairage qu'une telle distinction peut jeter sur le processus moral, sur le développement de la moralité. Jung a beaucoup insisté pour que les thérapeutes aident leurs clients à prendre conscience des valeurs qui dirigent leur vie; il a soutenu que les névroses étaient majoritairement le résultat de conflits moraux, et/ou de la perte de sens — et partant de la dimension religieuse — dans la vie individuelle. Son analyse de la conscience morale comme un rappel à l'ordre

---

<sup>1</sup> *Memories, Dreams, Reflections*, p. 91.

de l'inconscient à l'occasion de déviations trop prononcées par rapport au code moral ne peut sembler que fort insuffisante. Dans le contexte des sociétés multiculturelles, moralement pluralistes, de notre époque, plusieurs personnes ne perçoivent pas certains conflits moraux comme un choix entre bien et mal, mais plutôt comme un choix entre divers codes moraux. Une personne peut très bien avoir subi l'influence de codes moraux incompatibles, qui cohabitent plus ou moins pacifiquement à l'intérieur d'une même société, et parfois, à l'intérieur d'une même personne. Il n'est d'ailleurs pas évident que l'analyse jungienne de la conscience morale comme réaction d'un inconscient amoral, en fonction du code moral, soit suffisante même dans le cadre d'une société plus monolithique. S'il est vrai que plusieurs réagissent dans une situation morale problématique en se repliant presque aveuglément sur le code moral qui leur est familier, limitée à cette seule réaction, la compréhension de la dimension morale de l'existence paraît indûment restrictive.

Si Jung passe aussi rapidement sur la conscience morale, c'est qu'elle ne suscite pas son intérêt. La préoccupation contemporaine des post-jungiens pour le développement de la moralité lui est tout à fait étrangère. Si Jung ne s'attarde pas sur ces questions, c'est que toute son énergie est canalisée par la dimension éthique de la conscience. Ce qui l'interpelle, c'est une dimension de la conscience où les conflits ne se ramènent pas à la remise en question d'une hiérarchie personnelle de valeurs. Si Jacoby souligne qu'il y a des situations morales dans lesquelles la conscience intérieure n'est pas l'ennemi irréductible du code moral, dans lesquelles la sensibilité morale individuelle et le code moral peuvent se compléter<sup>1</sup>, Jung répliquerait que ce n'est pas là l'essentiel. Le plus important, c'est le conflit de devoirs, c'est la dimension numineuse, de la conscience comme voix divine.

---

<sup>1</sup> Jacoby, *Longing for Paradise. Psychological Perspectives on an Archetype*, p. 167.

Dans le chapitre quatre, j'ai montré que l'utilité des conflits de devoirs réside dans le fait qu'ils permettent l'activation de la fonction transcendante, de l'archétype du soi.

Mais qu'y a-t-il de si important dans cela? Pourquoi cette expérience semble-t-elle accaparer toute l'attention de Jung, au point de laisser dans l'ombre des dimensions de la vie morale que d'autres auteurs trouvent essentielles?

Brièvement, c'est que la conscience éthique, authentique, est le moyen privilégié par lequel l'inconscient en arrive à un degré de conscience supérieur. Alors que la conscience morale laisse l'individu aux prises avec ses intérêts, son déterminisme, son équation personnelle, le conflit de devoirs l'élève au-dessus de cette dimension quotidienne, et le rend libre. C'est seulement dans le domaine éthique que l'être humain atteint ses plus hautes possibilités, puisque ce n'est qu'à ce niveau qu'il lui est possible d'être libre.

La lecture de Jung laisse clairement entrevoir qu'il concevait l'être humain comme une marionnette presque totalement déterminée, de l'intérieur comme de l'extérieur, par toutes sortes de forces, conscientes et inconscientes. L'influence de l'esprit du temps est déterminante: "we are yet in large measure the representatives, the victims and promoters of a collective spirit whose years are counted in centuries"<sup>1</sup>. La découverte de l'inconscient semble enliser l'individu dans un déterminisme sans fin:

Not only is "freedom of the will" an incalculable problem philosophically, it is also a misnomer in the practical sense, for we seldom find anybody who is not influenced and indeed dominated by desires, habits, impulses, prejudices, resentments, and by every conceivable kind of complex. [...] Bondage and possession are synonymous. Always, therefore, there is something in the psyche that takes possession and limits or suppresses our moral freedom.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 91.

<sup>2</sup> C.W. 11, § 143, p. 86.

Jung n'ignorait pas la conception maintenant classique de la liberté comme absence de contraintes. Dans la mesure où la découverte de l'inconscient souligne la présence de contraintes intérieures innombrables, il ne croyait pas que la réflexion philosophique puisse aboutir ailleurs que dans la constatation du déterminisme.

Mais au-delà des arguments de la raison, un fait psychologique demeure: de nombreux individus sont incapables d'accepter cette idée d'un déterminisme absolu. Contre toutes les démonstrations rationnelles, la plupart maintiennent qu'ils sont libres. Le fait que cette croyance demeure vivante au cours des siècles, lui confère le statut de fait psychologique objectif. S'il ne prouve pas la réalité de la liberté humaine, cela suffit cependant à montrer que la psyché est préoccupée par la liberté ressentie comme un besoin fondamental. Une affirmation qui

springs from a collectively present dynamic pattern [...] should not be classed as subjective, but as psychologically objective, since an indefinite number of individuals find themselves prompted by an inner impulse to make an identical statement, or feel a certain view to be a vital necessity.<sup>1</sup>

La croyance répandue en la liberté provient alors non des individus eux-mêmes, mais de la psyché objective qui s'exprime à travers cette croyance. Il faut ici rapprocher cette idée de Jung à la thèse de Kant selon laquelle l'être humain doit pouvoir être libre, puisqu'il ressent la loi morale en lui.

L'expérience interne de la loi morale implique le fait de la liberté. Dans l'expérience jungienne, la liberté n'apparaît que dans le contexte éthique. Lors d'un conflit de devoirs, l'individu a la possibilité de s'élever au-dessus de ces forces qui le manipulent. Le conflit de devoirs est un conflit entre les principes opposés du bien et du mal qui, tous les deux, tirent l'individu de leur côté. La personne qui, dans cette situation, tient son bout, apprend à ne succomber à rien, ni au bien ni

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 352.

au mal<sup>1</sup>. Elle se tient entre les deux et dans cette tension naît une nouvelle situation. L'ego perd sa place comme centre de la personnalité et cède la place au soi, sans pour autant disparaître:

the once unequivocal ego looses the prerogative of being merely the prosecutor; it must also learn the role of defendant. The ego becomes ambivalent and ambiguous, and is caught between hammer and anvil. It becomes aware of a polarity supraordinate to itself.<sup>2</sup>

La confrontation avec les opposés du bien et du mal favorise, plus que toute autre situation, la croissance de la conscience: "[T]he inner world has gained that much weight by being raised to the rank of a tribunal for ethical decisions"<sup>3</sup>. L'univers intérieur reprend ses droits. Le code moral, projection de la polarité interne sur le monde extérieur, est renvoyé à sa véritable source, et le conflit éthique confère à l'expérience interne l'objectivité qui lui manque habituellement. Le conflit entre les opposés "demonstrates [...] ad oculos the presence of something alien and more powerful than himself in his own most personal domain, where he thought himself the master"<sup>4</sup>.

Mais en quoi la découverte de la réalité objective du monde intérieur garantit-elle ou rend-elle possible la liberté individuelle? On pourrait, au contraire, supposer que la présence des principes dans le monde intérieur ajoute un atout supplémentaire à la vision déterministe. Après tout, ce n'est peut-être plus l'ego qui décide, apparemment seul, ignorant des forces en jeu, mais l'ego qui, conscient de la présence du soi, subit une décision à laquelle il a participé, mais qui n'est pas seulement la sienne.

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 329.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 345.

<sup>3</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 345.

<sup>4</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 344.

La liberté ne semble pas, pour Jung, consister dans le fait qu'un individu constitue le seul point de départ de sa décision, en dehors de toute contrainte intérieure ou extérieure. La tension éthique permet à l'individu de vivre l'expérience du soi, de découvrir une réalité supra-humaine. L'expérience de la fonction transcendante, c'est l'expérience d'une dimension intermédiaire, d'un lieu entre les opposés: "Once one has experienced a few times what it is like to stand judgingly between the opposites, one begins to understand what is meant by the self"<sup>1</sup>.

Pour expliquer cette dynamique, Jung a recours à des images empruntées à l'Orient. Le conflit des opposés permet de découvrir Maya, c'est-à-dire le caractère illusoire de ce que nous appelons habituellement la réalité. C'est derrière cette illusion que se trouve la vraie réalité, "[b]ehind the opposites and in the opposites"<sup>2</sup>: le soi. La conscience individuelle peut alors réaliser qu'elle est autre que ce qu'elle pense: "I am he through whom good and evil are spoken. The one who is in me, who voices the principles, uses me as a means of expression. He speaks through me"<sup>3</sup>. Le soi, c'est non l'ego mais la totalité psychique qui est en tous et en toutes choses.

A un premier niveau, la liberté consiste à voir clair, à quitter la noirceur de l'illusion, à ne plus simplement subir les opposés en nous. Alors que la vie quotidienne est le résultat d'influences de toutes sortes, dont nous sommes la plupart du temps inconscients, l'expérience du soi élève l'individu au-dessus du jeu de Maya, au-dessus de la lutte des opposés. "I can master their polarity only by free-

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 872, p. 463.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 873, p. 463.

<sup>3</sup> C.W. 10, § 873, p. 463.

ing myself from them by contemplating both, and so reaching a middle position. Only there am I no longer at the mercy of the opposites"<sup>1</sup>.

Jung présente ici l'image d'un centre sur lequel n'agissent plus les forces opposées, rendant ainsi possible la liberté. C'est là la stratégie habituelle dans une vision du monde qui reconnaît l'inévitable force du déterminisme, tout en voulant accorder un sens aux aspirations à la liberté. Si toutes sortes de facteurs jouent sur nos décisions, ou si, dit autrement, nos décisions sont le résultat des forces variées qui s'exercent sur nous, comment la liberté est-elle encore possible? Il faut alors postuler — ou reconnaître — une dimension de l'existence qui constitue un noyau, un centre, hors de la portée de ces forces. C'est là ce que fait Jung. Une décision libre est alors une décision qui ne dépend pas de ces forces, mais d'une autre chose, distincte de l'ego qui me donne habituellement mon identité. Cela ne signifie cependant pas que la décision libre est une décision arbitraire. Dans le conflit éthique, une fois que l'individu a fait l'expérience du soi, le conflit de devoirs qui était à l'origine de la crise éthique finit par trouver une solution dans une perspective nouvelle qui confère un nouveau sens à la situation. Tôt ou tard, une solution apparaît: "the decision is simply there, the product, it would seem, of some kind of short-circuit. Practical life cannot be suspended in an everlasting contradiction"<sup>2</sup>. La solution apparaît d'elle-même, convaincante, ressentie comme une grâce. C'est un symbole, un mélange de facteurs conscients et inconscients. De problème purement subjectif, éminemment personnel, le conflit prend une dimension autre:

the subjective conflict is only a single instance of the universal conflict of opposites. Our psyche is set up in accord with the structure of the universe, and what happens in the macrocosm likewise happens in the infinitesimal and most subjective reaches of the psyche.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 875, p. 464.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 346.

<sup>3</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 335.

Le problème éthique individuel trouve sa solution dans une collaboration entre le conscient et l'inconscient. La liberté ne permet pas à l'individu de se hausser au-dessus de l'influence de l'inconscient. "Being a part, man cannot grasp the whole. He is at its mercy. [...] he is always caught up by it and enclosed within it. He is dependant upon it and is sustained by it"<sup>1</sup>. La liberté, qui résulte de la prise de conscience de cette altérité, est toujours relative à celle-ci: "He may assent to it, or rebel against it", mais la liberté n'empêche pas la dépendance, la sujétion par rapport à l'inconscient.

Malgré la liberté humaine, l'inconscient possède toujours l'initiative. C'est lui qui détermine le destin individuel, qui condamne l'un à être roi, un autre mendiant, et un dernier, criminel. Si chacun est condamné à ne devenir que ce qu'il est déjà, si le destin appelle, et que nul ne peut échapper à son sort, pourquoi parler encore de liberté? Quelle importance peut-elle encore avoir?

Si Jung décrit la possibilité de la liberté comme ouverture à l'inconscient qui parle à travers l'individu, avec le consentement de celui-ci, c'est qu'il considère essentiel que l'individu se décentre de l'ego. L'ego n'est pas le tout de la psyché individuelle; il lui faut s'effacer librement devant le soi, sans cependant renoncer à son point de vue, sans jamais disparaître complètement. L'inconscient est certes le plus "fort". Jung n'a jamais cessé de répéter que la crainte du Dieu vivant était une attitude tout à fait appropriée devant l'inconscient. Mais la valeur même de l'existence humaine, la raison de cette expérience de l'inconscient, c'est la capacité de chacun à maintenir sa position propre, même devant Dieu.

La réponse, pour Jung, réside dans le fait que, même forcé à plier l'échine, l'individu ne cède pas sans réserve mentale. Dans un rêve, Jung se prosternait, mais pas totalement: le front arrêta à quelques millimètres du sol. Et c'est là l'es-

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 354.



sentiel. "Man always has some mental reservation, even in the face of divine decrees. Otherwise, where would be his freedom? and what would be the use of that freedom if it could not threaten Him who threatens it?"<sup>1</sup> Ce sont ces quelques millimètres qui font de la conscience un élément si précieux dans le processus qui vise le plus haut degré de conscience possible. Sans cette capacité de l'individu à se rebiffer, à maintenir son point de vue, même devant les décrets divins, il n'y aurait pas d'accroissement de conscience.

Ici apparaît clairement le préjugé de Jung en faveur de la liberté, parce que seule celle-ci confère un sens au phénomène humain. De son propre aveu, Jung reconnaîtrait le déterminisme absolu comme la conclusion qu'imposent la plupart des faits observables. Mais si le déterminisme est vrai, alors la conscience n'a pas de sens, croit-il. Conclusion: le déterminisme est faux.

Ce raisonnement est cependant celui — explicite — que l'on retrouve dans le texte suivant:

if man were merely a creature that came into being as a result of something already existing unconsciously, he would have no freedom and there would be no point in consciousness. [...] Despite the causal nexus man does enjoy a feeling of freedom, which is identical with autonomy of consciousness. However much the ego can be proved to be dependent and preconditioned, it cannot be convinced that it has no freedom. An absolutely preformed consciousness and a totally dependant ego would be a pointless farce, since everything would proceed just as well or even better unconsciously. The existence of ego consciousness has meaning only if it is free and autonomous.<sup>2</sup>

La liberté existe, parce que sans elle, le fait de la conscience est absurde. Il va de soi, pour Jung, que l'absurde n'est pas une prémisse acceptable, alors qu'il l'était pour Camus. Le préjugé en faveur du sens est un postulat sous-jacent à la pensée jungienne. Jung peut tenter de justifier ce préjugé à partir de sa valeur heuris-

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 220.

<sup>2</sup> C.W. 11, § 391, p. 259.

tique: "there are no "purposeless" psychic processes; that is to say, it is a hypothesis of the greatest heuristic value that the psyche is essentially purposive and directed"<sup>1</sup>. Il reconnaît cependant que de telles propositions sont au fond métaphysiques, et que leur contraire est aussi vrai, et tout aussi subjectif: "Which element we think outweighs the other, whether meaninglessness or meaning, is a matter of temperament"<sup>2</sup>. Or, le tempérament de Jung le porte à interpréter la réalité comme sensée. "If meaninglessness were absolutely preponderant, the meaningfulness of life would vanish to an increasing degree with each step in our development. But that is — or seems to me — not the case"<sup>3</sup>. Comme toutes les questions métaphysiques, "both are true: Life is — or has — meaning and meaninglessness"<sup>4</sup>. Seul l'espoir permet d'opter davantage pour l'un ou pour l'autre.

Cette possibilité de choix souligne à la fois les limites de la connaissance humaine et la dépendance de l'être humain par rapport à un mystère sur lequel il repose. "We are a psychic process which we do not control, or only partly direct"<sup>5</sup>. Sur l'arrière-plan de ce mystère, la vie individuelle se déroule d'elle-même: "I exist on the foundation of something I do not know"<sup>6</sup>. La liberté ne consiste pas tant à s'élever au-dessus de cette noirceur qu'à accepter les indices qui pointent dans un sens plutôt que dans un autre. L'ignorance du soubassement de toute vie, que Jung nomme "Dieu" comme signe de l'inconnu par excellence, "is a confession of

---

<sup>1</sup> C.W. 5, § 90, p. 58.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 358-359.

<sup>3</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 359.

<sup>4</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 359.

<sup>5</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 4.

<sup>6</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 358.

[man's] subjection, his imperfection, and his dependence; but at the same time a testimony to his freedom to choose between truth and error"<sup>1</sup>.

Cette liberté interpelle l'individu dans sa totalité consciente et inconsciente. Elle exige des humains que nous recherchions, en nous-mêmes, et non dans les autres, "the creative resolve to entrust our life to this or that hypothesis. In other words, this is where the ethical problem begins, without which a Weltanschauung is inconceivable"<sup>2</sup>.

En résumé, la conscience éthique impliquée par un conflit de devoirs représente pour Jung le biais par lequel la vie individuelle prend une dimension mythique qui lui confère un sens. Le conflit de devoirs ouvre l'individu à la réalisation du soi, d'une réalité plus englobante dans laquelle il s'insère, bon gré mal gré. Dans sa confrontation avec l'inconscient, l'individu se hisse au niveau d'une collaboration avec l'inconscient. Dans la perspective jungienne, cette collaboration vise l'augmentation de la conscience, à laquelle le prochain chapitre sera consacré.

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 354.

<sup>2</sup> C.W. 8, § 740, p. 381.

## Chapitre 7

### LE MYTHE CHRETIEN ET LE PROBLEME DU MAL

Dans le dernier chapitre, j'ai montré que l'insistance de Jung à considérer la conscience éthique comme la seule conscience authentique s'enracinait dans le fait qu'il considérait la signification comme une dimension essentielle de la vie psychique. Le mythe à travers lequel la psyché objective véhicule cette signification varie d'une culture à l'autre, et même d'un individu à l'autre. Dans la vie de Jung, le mythe central, à partir duquel rayonnent d'autres mythes secondaires, est celui de la conscience:

les temps modernes et le présent apparaissent comme des épisodes d'un drame qui commença dans les temps les plus reculés et qui s'étend par-delà les siècles jusque dans un futur éloigné. Ce drame est une Aurora consurgens [aurore qui se lève] — la naissance de la conscience dans l'humanité<sup>1</sup>.

La conscience humaine est l'expérience qui permet à la Nature de prendre conscience d'elle-même. A l'intérieur de ce mythe, la conscience éthique occupe une place privilégiée, dans la mesure où elle seule permet à l'individu, par le biais des conflits de devoirs, de se hausser au-dessus des forces conscientes et inconscientes qui le déterminent habituellement, et d'agir librement. L'acte libre est essentiel parce qu'il permet précisément l'intégration d'une nouvelle synthèse du bien et du mal. Il implique l'avènement d'un symbole neuf qui, issu de la collaboration de la conscience individuelle et de l'inconscient, est le signe d'une réconciliation nouvelle des opposés moraux et ce, à un niveau de conscience supérieur.

---

<sup>1</sup> Psychologie et alchimie, § 556, p. 598.

Ce mythe est le cadre général sur lequel se découpera un autre mythe de Jung, celui qu'il a retenu comme son mythe personnel, bien qu'il le supposait à l'oeuvre un peu partout, en sourdine, dans la civilisation chrétienne:

Ce que j'éprouve comme résultante des vies de mes ancêtres ou comme karma acquis dans une vie antérieure personnelle pourrait peut-être tout aussi bien être un archétype impersonnel qui tient aujourd'hui le monde entier en haleine et qui m'a particulièrement saisi; par exemple, le développement séculaire de la triade divine et sa confrontation avec le principe féminin, ou la réponse, encore à trouver, à la question des gnostiques sur l'origine du mal, en d'autres termes, l'imperfection de l'image chrétienne de Dieu<sup>1</sup>.

L'imperfection de l'image chrétienne de Dieu constitua un cheval de bataille favori de Jung dans sa lutte avec le christianisme, lutte dont le point culminant demeurerait, à ses yeux, la publication de sa Réponse à Job. Dans ce chapitre, je vais préciser la place que Jung reconnaît au christianisme comme moment de l'évolution de la conscience, avant d'examiner le reproche central de Jung à l'endroit du christianisme: l'imperfection de l'image chrétienne de Dieu. En d'autres mots, il s'agira du fameux problème du mal. La dernière partie de ce chapitre examinera ensuite la Réponse à Job considérée comme une illustration de la conception de l'histoire mise de l'avant par Jung. Le personnage de Job servira de transition avec le prochain chapitre dans lequel l'individuation sera présentée comme la tâche éthique nouvelle de l'individu appelé par l'inconscient à collaborer à son oeuvre d'accroissement de la conscience.

### 1. Les processus de l'évolution de la conscience

Avant d'examiner l'étape de développement de la conscience qu'incarnait le christianisme, il peut être utile de faire un bref survol de quelques étapes antérieu-

---

<sup>1</sup> Ma vie, p. 362.

res du christianisme. Le but d'un tel survol est de mieux cerner le sens de cette évolution que Jung croit découvrir comme moteur de l'histoire.

Lorsqu'il est question d'évolution de la conscience, et plus particulièrement d'une conception de l'histoire comme phénomène évolutif, il importe de préciser ce que recouvrent ces expressions. Jung ne concevait pas l'évolution de la conscience humaine comme le déroulement d'un plan pré-établi par quelque conscience supérieure. L'histoire n'est pas l'enchaînement d'étapes nécessaires dont le résultat pourrait être prévu à l'avance. Jung ne décrit ni n' imagine aucune parousie, aucune apothéose finale, comme résultat de ce processus. Si Clarke peut comparer les thèses de Jung à celles de Hegel, c'est dans la mesure seulement où les deux auteurs

conceived the psyche, not as some static substance, but rather as a continually evolving process which arises from unconscious roots in nature, and, which retaining all the marks of its origins in unconscious nature, is nevertheless engaged in a struggle to rise to a higher state of fulfillment and self-expression.<sup>1</sup>

Cette évolution est un processus dont rien ne garantit la réussite. "Neither biology nor psychology can offer reasons why Homo Sapiens should not follow unnumbered other species into extinction"<sup>2</sup>. Rien ne permet de savoir si l'entreprise n'aboutira pas finalement à la catastrophe, comme le laisserait parfois entrevoir bon nombre de textes fort pessimistes de Jung sur la situation de la psyché européenne au XXe siècle. Certains analystes vont parfois aller jusqu'à faire reposer le sort du monde sur la capacité d'individuation plus ou moins grande des Occidentaux. C'est ainsi que M.-L. von Franz conclut un article sur ces mots: "How many

---

<sup>1</sup> Clarke, In Search of Jung. Historical and Philosophical Enquiries, p. 65.

<sup>2</sup> Grinnell, "In Praise of the "Instinct for Unholiness"", p. 181. Voir aussi Memories, Dreams, Reflections, p. 340.

heroes will [...] set out upon the great adventure of individuation [...] ? The fate of our Western culture depends, if I am right, on the answer to this question"<sup>1</sup>.

Quoi qu'il en soit de ces appels aux armes, Jung concevait l'évolution de la conscience sur le modèle d'un retrait progressif des projections. Reprenant à Lévy-Bruhl sa conception de la mentalité primitive comme une participation mystique, Jung postule à l'origine de la conscience un état d'inconscience à peu près universel et constant d'où la conscience humaine surgit avec peine, comme une faible lumière qui réussirait, seulement par moments, à percer un épais brouillard. La mentalité primitive en est une d'immersion dans le collectif: "The further we go back into history, the more we see personality disappearing beneath the wrappings of collectivity"<sup>2</sup>. D'où l'importance de l'individu au plan éthique, puisqu'il est le porteur de cette étincelle. D'où aussi l'hostilité de Jung à l'endroit de tous les systèmes politiques susceptibles d'enliser à nouveau les individus dans la collectivité.

Si le primitif se distingue à peine du groupe dans lequel il se fond, là ne s'arrêtent pas les effets de son immersion dans l'inconscient. Pour Jung, l'inconscient est synonyme de non-différencié, archaïque, primitif. L'univers du primitif lui semble être comparable à celui d'un jeune enfant: "He is like a child, only half born, still enclosed in his own psyche as in a dream, in a world not yet distorted by the difficulties of understanding that beset a dawning intelligence"<sup>3</sup>. Les affects dominent sa vie, et seule une augmentation de l'affect le stimule à agir, puisque son ego n'a pas encore de contrôle sur une quantité suffisante d'énergie disponible pour lui permettre de réaliser des objectifs personnels. La volonté est inconnue du primitif, et constitue une acquisition incommensurable issue de l'augmentation de

---

<sup>1</sup> Von Franz, "Le cri de Merlin: Jung's Myth", p. 35.

<sup>2</sup> C.W. 6, § 12, p. 10.

<sup>3</sup> C.W. 8, § 682, p. 354.

la conscience. Pensée, intuition et sentiment ne sont pas encore séparés. Cette identité des fonctions fait que l'univers du primitif diffère sensiblement de l'univers de l'Occidental plus évolué, c'est-à-dire plus différencié:

When the primitive "thinks," he literally has visions, whose reality is so great that he constantly mistakes the psychic for the real. [...] For the primitive, thought is visionary and auditory, hence it also has the character of revelation.<sup>1</sup>

Seule une évolution de la conscience, reliée à la différenciation des fonctions, permettra la distinction entre réalité psychique interne et réalité physique extérieure, étape à laquelle l'humanité s'ouvre à peine, au XXe siècle. Mais le primitif, lui, est encore incapable de séparer pensée et sensation. "We only "think" of the dead, but the primitive actually perceives them because of the extraordinary sensuousness of his mental images"<sup>2</sup>.

Cette conception de la mentalité primitive permet à Jung de rappeler que toute réalité est d'abord psychique: "all immediate experience is psychic and [...] immediate reality can only be psychic"<sup>3</sup>. Le primitif ne peut que confondre les deux, puisqu'il n'a pas encore appris à distinguer les deux sources de son expérience: l'univers spirituel et l'univers matériel. Pour lui, il n'y a qu'une réalité, celle de son expérience immédiate.

C'est ici qu'intervient la notion de projection. Puisque le mort vu par le primitif n'existe pas vraiment dans le monde physique extérieur, il restait à comprendre le mécanisme qui permet à quelqu'un de considérer comme extérieur à lui ce qui, en réalité, prend sa source en lui. C'est ce mécanisme naturel que Jung appelle projection.

---

<sup>1</sup> C.W. 6, § 46, p. 30.

<sup>2</sup> C.W. 6, § 46, p. 30.

<sup>3</sup> C.W. 8, § 682, p. 354.



A proprement parler, on ne fait jamais une projection; elle se produit, elle est simplement là. Dans l'obscurité de quelque chose d'extérieur, je découvre, sans la reconnaître, ma propre vie intérieure ou psychique"<sup>1</sup>.

Cette notion de projection est maintenant passée dans le langage courant, et renvoie principalement à ce mécanisme qui me fait voir dans les actes de mon voisin le racisme que je refuse de reconnaître en moi. Elle est surtout utilisée dans son rapprochement avec la notion d'ombre: je projette sur autrui les aspects de moi que je suis incapable d'accepter en moi.

Cela ne recouvre cependant qu'une partie du sens de cette notion puisqu'elle constitue le mécanisme premier de toute prise de conscience. La conscience existe d'abord en projetant, et ne prend conscience d'elle-même que dans la mesure où elle devient consciente de ses projections: "the development of consciousness requires the withdrawal of all the projections we can lay our hands on"<sup>2</sup>. L'enfant projette d'abord sur sa mère — et sur l'univers — ses besoins, ses souffrances, et ce n'est que dans la mesure où il apprend à se différencier d'elle et du reste de l'univers, en récupérant comme sienne une partie de ses projections premières, qu'il prend conscience de lui-même, et que se développe son ego.

Cette idée fait cependant problème. On retrouve ici encore l'hésitation constante de Jung devant la question du statut ontologique de la réalité. Toute expérience est psychique, mais rien ne permet de conclure que toute réalité n'est que psychique. Si le monde est d'abord une représentation du monde alourdie par nos projections individuelles et collectives, que restera-t-il du monde une fois toutes les projections retirées? "Le monde est tel qu'il a toujours été, mais notre conscient subit de singuliers changements. [...] C'est par le retrait des projections que la con-

---

<sup>1</sup> Psychologie et alchimie, § 346, p. 318-319.

<sup>2</sup> C.W. 11, § 141, p. 85.

naissance consciente s'est lentement développée"<sup>1</sup>. Encore une fois, l'image sous-jacente à cette conception des choses est empreinte du dualisme cartésien. Il y a un univers sur lequel nous projetons idées et sentiments. L'introjection de ces projections ne change rien à cet univers lui-même, mais notre conscience, elle, se transforme lentement, s'alourdit des caractéristiques qui lui appartiennent en propre, et que l'humanité a longtemps projetées sur l'univers extérieur. La dynamique du retrait des projections que décrit Jung laisserait presque entrevoir l'idée d'une matière enlisée, à l'origine, dans une gangue psychique de laquelle la connaissance, idéalement, pourrait l'extraire. La conscience ne devient consciente d'elle-même que par le biais de cette lutte qui lui permet de s'arracher à l'emprise de la matière.

Ce processus de retrait des projections est "un processus historique de déspiritualisation de l'Univers"<sup>2</sup>. L'animisme implique l'omniprésence des projections. Le primitif peuple montagnes, rivières, animaux, et phénomènes naturels, avec les projections de sa psyché. Tout accroissement de la conscience passe par le retrait de ces projections: les religions polythéistes, puis monothéistes, ont sécularisé l'univers, et ont débouché sur le matérialisme et l'athéisme des derniers siècles, qui proclament la mort de Dieu. Depuis ce cri de Nietzsche, la situation psychique est la suivante:

l'homme est parvenu — pour la première fois depuis le fond des âges — à réintégrer en lui toute l'âme, primitivement diffuse dans la nature [...]. Nous vivons aujourd'hui pour la première fois dans une nature exorcisée, privée d'âme et de dieux"<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Psychologie et religion, p. 164.

<sup>2</sup> Psychologie et religion, p. 169.

<sup>3</sup> Aspects du drame contemporain, p. 177.

Tout ce qui était projeté — démons, dieux, esprits — dans l'univers, ou dans un réel métaphysique, doit maintenant retourner à l'intérieur de l'être humain. En ce sens, le travail scientifique des derniers siècles, en Occident, constitue la suite de ce processus: "The development of individuality, with the consequent psychological differentiation of man, goes hand in hand with the de-psychologizing work of objective science"<sup>1</sup>. Ce qui ne signifie pourtant pas que la science échappe aux projections: "Les démons, en réalité, n'ont pas pour autant disparu; ils n'ont fait que changer de forme: ils sont maintenant devenus des puissances psychiques inconscientes"<sup>2</sup>. La réalité elle-même demeure une inconnue. Seule la conscience humaine a changé, chez quelques individus sensibles à la dimension psychologique. Pour les autres, la grande majorité, les sciences constituent une autre source de projection:

with what passion people today believe that psychological complications can be made magically to disappear by means of hormones, narcotics, insuline shocks, and convulsion therapy. The alchemists were as little able to perceive the symbolical nature of their ideas of the arcanum as we to recognize that the belief in hormones and shocks is a symbol.<sup>3</sup>

Mais le changement est radical, pour beaucoup de gens. Incapables de projeter l'image de la divinité dans un quelconque réel métaphysique, de nombreux individus ressentent l'activation de l'inconscient suscitée par le retrait et l'introjection de l'image divine, avec tous les risques que cela comporte: "ils se trouvent dans un réel danger d'inflation et de dissolution de leur personnalité"<sup>4</sup>. Leur sort

---

<sup>1</sup> C.W. 6, § 12, p. 10.

<sup>2</sup> Aspects du drame contemporain, p. 177.

<sup>3</sup> C.W. 14, § 680, p. 477.

<sup>4</sup> Psychologie et religion, p. 186.

rappelle à Jung celui de Nietzsche, qui, ayant opté en faveur "d'un spasme héroïque de la conscience"<sup>1</sup>, subit l'effondrement annoncé dans le Zarathoustra.

## 2. Le christianisme et le problème du mal

Cet effondrement n'est pas, pour Jung, un accident de parcours. Il l'interprète au contraire comme le piège tendu à l'humanité, au XXe siècle, par l'inconscient: "Man is merely instrumental in carrying out the divine plan"<sup>2</sup>.

Depuis l'époque de l'animisme, l'humanité a appris à différencier la fonction pensée, et à la séparer de la sensation: "it is the great psychological achievement of both classical and medieval nominalism that it completely abolished the primitive, magical, mystical identity of the word with the thing"<sup>3</sup>. Comme indiqué au chapitre cinq, l'humanité a réussi, grâce aux efforts du christianisme pour détacher l'humanité de l'emprise de la sensation, à dé-sensualiser l'image psychique, et à penser abstraitement<sup>4</sup>. Cette augmentation de la conscience, encore une fois, est le but visé par l'inconscient: "By virtue of his reflective faculties, man is raised out of the animal world, and by his mind he demonstrates that nature has put a high premium precisely upon the development of consciousness"<sup>5</sup>.

Lorsque Jung essaie de donner des bases plus concrètes à cette conception du monde, il a recours à la mythologie, à l'alchimie, et à des comparaisons avec certaines idées courantes en Orient. Dans l'ensemble de ses oeuvres, il présente diver-

---

<sup>1</sup> Psychologie et alchimie, § 201, p. 203.

<sup>2</sup> C.W. 18, § 1660, p. 734.

<sup>3</sup> C.W. 6, § 73, p. 49.

<sup>4</sup> Voir C.W. 6, § 46, p. 30.

<sup>5</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 338.

ses versions de cette évolution, mettant tantôt l'accent sur la plus grande différenciation des fonctions, tantôt sur le retrait des projections, tantôt sur la version de l'histoire du point de vue de l'inconscient.

Le christianisme est un mythe qui a ceci de particulier: "in its system of dogma it anticipates a metamorphosis in the divinity, a process of historic change on the "other side.""<sup>1</sup> Comme le mythe n'est pas une création d'un individu, mais bien le résultat d'une communication de la psyché objective, il n'y a là rien de très surprenant à ce qu'un mythe décrive un processus de développement propre à la divinité. Jung présente souvent l'inconscient non comme une entité, mais comme un processus qui se transforme lentement dans la mesure où l'ego entretient un rapport conscient avec les contenus issus de l'inconscient. Cette dynamique transparaît dans l'analyse des rêves et des fantaisies éveillées de ses clients. Dans la mesure où l'individu leur prête une écoute attentive, les rêves évoluent et se développent en une série de rêves qui se répondent, se complètent et se corrigent. Par contre, chez la personne qui ne leur accorde aucune attention, chez le névrosé ou le rationaliste, les rêves produisent des fantaisies qui retombent à plat, sans transformation, ni dans l'inconscient ni dans le conscient. Dans la vie des collectivités, les divers systèmes religieux évoluent, les symboles se modifient, et c'est dans ces changements que Jung découvre les traces de l'évolution de l'inconscient. D'où l'importance qu'il attache à l'analyse de l'évolution de l'image de Dieu dans les sociétés occidentales, évolution qui témoigne des transformations de l'archétype divin, de l'inconscient lui-même: "The God-image is, from the psychological point of view, a manifestation of the ground of the psyche"<sup>2</sup>. En ce sens, l'évolution du mythe chrétien, ses racines dans l'Ancien Testament, ses ressemblances avec

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 327.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 334.

d'autres mythes à d'autres époques, jusqu'à l'addition du dogme de l'Assomption de Marie au XXe siècle, tout cela constitue, aux yeux de Jung, les indices qui lui permettent d'interpréter l'orientation du processus de transformation à l'intérieur même de l'inconscient.

Quelle interprétation Jung fait-il de ce donné? Comme mentionné plus haut, le monothéisme lui apparaît comme le résultat du processus de retrait des projections. Contrairement à Hillman qui favorise un retour au polythéisme, Jung a toujours manifesté un faible pour le monothéisme, qui, à ses yeux, représente un pas en avant dans le processus de déspiritualisation de l'univers. "The original chaos of multiple gods evolves into a sort of monarchy, and the archetype of the self slowly asserts its central position as the archetype of order in chaos"<sup>1</sup>. Un seul Dieu règne, en dehors de l'humanité. Mais le mythe hébreu de la création laissait déjà entrevoir les premiers signes de dissension au ciel: le serpent avait poussé Adam et Eve à la désobéissance, en leur promettant de devenir comme des dieux, capables de connaître le bien et le mal. La désobéissance était nécessaire, puisqu'elle était la condition sine qua non de l'augmentation de la conscience. Satan, l'ennemi des hommes, est le catalyseur du processus, et sa présence pose déjà le problème du mal. Qui est au fond responsable de la faute? Déjà, à onze ans, la réponse lui paraissait évidente: "God in His omniscience had arranged everything so that the first parents would have to sin. Therefore it was God's intention that they should sin"<sup>2</sup>.

Cette intuition du mal comme responsabilité de la divinité n'était pas compatible avec la conception chrétienne la plus courante qui attribue à l'être humain la responsabilité du mal dans le monde. Jung voit dans cette intuition non une décou-

---

<sup>1</sup> C.W. 18, § 1660, p. 734.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 38.

verte accidentelle, mais bien la marque de son destin. Déjà, vers trois ou quatre ans, il avait fait un rêve — le premier dont il se rappelle, et qu'il considère comme le rêve prémonitoire de l'enfance — qui soulignait la nécessité d'ancrer dans les profondeurs de la terre, de la noirceur, l'image lumineuse d'une divinité trop éthérée: "Through this childhood dream I was initiated into the secrets of the earth. [...] It was an initiation into the realm of darkness. My intellectual life had its unconscious beginnings at that time"<sup>1</sup>. L'enfance de Jung fut par la suite marquée du soupçon que derrière l'image du Seigneur Jésus, plein de bonté, se cachait un mystère terrifiant, dont les adultes ne parlaient pas, mais qu'il lui faudrait un jour amener à plus de clarté. C'est sur cet arrière-plan que se découpe la lutte de Jung avec la notion chrétienne du Dieu-Amour, du Summum Bonum, ou, en d'autres termes, avec le problème du mal dans le christianisme.

#### a. Le problème du mal

Nagy affirme que l'importance du problème du mal chez Jung provient de son incompréhension de l'idée du Summum Bonum, et repose finalement sur son incapacité à saisir la doctrine aristotélicienne de la substance et des accidents<sup>2</sup>. Ce problème, et toute l'attention qu'il a suscitée, principalement chez les théologiens, ne seraient au fond que des "false leads": "I make so bold as to say that the issues which have arisen around Jung and Evil are not so interesting as they appear to be on the surface"<sup>3</sup>. Sans discuter son analyse de l'erreur d'interprétation qu'elle attribue à Jung, je vais montrer, dans cette section, que loin d'être des "false leads", ce problème constitue la trame de fond du débat constant de Jung avec le

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 15.

<sup>2</sup> Nagy, Philosophical Issues in the Philosophy of C.G. Jung. p. 46.

<sup>3</sup> Nagy, Philosophical Issues in the Philosophy of C.G. Jung. p. 46.

christianisme. Si Jung insiste tant sur l'incomplétude de la notion chrétienne de la divinité, ce n'est pas tant parce qu'il en veut à la théologie chrétienne d'avoir défini Dieu en termes de Bien, mais parce qu'il voit dans cette conception une étape même dans le processus du développement de la conscience, étape qu'il faut maintenant surmonter. Le christianisme qui définissait Dieu comme un être absolument bon répondait, à ses yeux, à un besoin psychique particulier. Par contre, le développement même du mythe chrétien, de même que l'état du monde au XXe siècle, lui donnaient l'impression que l'étape actuelle du développement de la conscience se caractérisait par l'omniprésence du problème du mal. Il voyait là le chemin privilégié par lequel l'inconscient forçait l'humanité à faire face à la question du mal, et cherchait à lui imposer la tâche de trouver une solution au conflit des opposés qui risquait maintenant de la détruire. C'est dans cette perspective que se comprend pleinement l'insistance de Jung sur l'aspect éthique de l'individuation, et sur la nécessité pour chacun d'intégrer l'ombre.

Contrairement à la majorité des philosophes contemporains, Jung ne se contente pas d'interroger la dimension éthique du problème du mal, mais il se hasarde aussi, tout psychologue qu'il est, à poser la question de sa dimension ontologique. A un premier niveau, "mal" est un jugement, et comme tel, relatif à l'être humain. Mais "bien" et "mal" sont aussi des "principes" et, comme tels, antérieurs à l'être humain. Jung se situe, en ce sens, dans la suite de la philosophie chrétienne traditionnelle qui, jusqu'à Kant, reliait globalement le problème du mal à la théodicée, et attribuait la source du mal à l'être humain et à son libre-arbitre, puisque Dieu était conçu comme souverainement bon. Comme Jung, la philosophie chrétienne posait la question du mal non seulement au plan éthique, mais aussi au plan ontologique. Malgré quelques tentatives, vite réprimées à titre d'hérésies, d'attribuer au Diable — ou encore plus témérairement à Dieu lui-même — la responsabilité du mal, la plupart des écrits sur cette question respectaient la



perspective traditionnelle du christianisme: un Dieu souverainement bon a créé un univers où tout était bon. Lorsque le mal entre en ligne de compte, il apparaît comme le fait des humains, qui ont désobéi à Dieu. Que cette désobéissance soit le résultat d'une tentation alléchante, bien orchestrée par Satan, laisse cependant soupçonner que celui-ci a un rôle plus actif qu'il n'y paraît à première vue, et que ses rapports avec Dieu méritent un examen approfondi. Le christianisme a eu, très tôt, tendance à séparer le bien et le mal de façon absolue, transformant ainsi le problème du mal. Alors que le Dieu de l'Ancien Testament était le juge suprême en matière de moralité, il agissait de façon à laisser soupçonner son peu de réflexion morale personnelle et son ambivalence morale. Yahveh représente, pour Jung, une étape où l'image de Dieu était encore amorale: Yahveh était un Dieu vengeur, colérique, jaloux, qui exigeait qu'on l'honore comme Dieu juste. Ce n'est qu'avec l'arrivée du christianisme que bien et mal furent polarisés de telle sorte qu'en Dieu il n'y eut plus aucune trace du mal. Par contre, l'image de Satan prit de plus en plus d'importance: "the devil attains his true stature as the adversary of Christ, and hence of God, only after the rise of Christianity, while as late as the Book of Job he was still one of God's sons and on familiar terms with Yahweh"<sup>1</sup>.

Si le premier millénaire chrétien était marqué par une insistance sur le plan spirituel, au détriment de la dimension matérielle de l'existence, cela eut pour effet de favoriser une plus grande différenciation entre pensée et sensation. En forçant les individus à assujettir leurs instincts aux exigences d'une vie morale qui leur garantirait le salut éternel, en niant toute valeur à la dimension animale de l'existence humaine, le christianisme a eu pour effet d'entraîner une plus grande différenciation entre bien et mal. Dans Depth Psychology and a New Ethic, Neumann s'efforce de décrire les mécanismes de répression et de suppression qui,

---

<sup>1</sup> C.W. 9ii, § 77, p. 42.

au nom de l'idéal de perfection chrétienne, ont provoqué un accroissement du niveau de conscience en Occident. Précisons tout de suite que la plus grande différenciation consciente entre bien et mal qui résulte de deux mille ans de christianisme ne signifie pas que le chrétien moyen agisse plus moralement que son frère païen d'il y a deux mille ans. L'un comme l'autre sont à la merci de leurs instincts, car leur répression dans le christianisme n'a pas changé l'homme intérieur chez qui ces instincts demeurent inconscients, non différenciés, archaïques. Mais tant que régnait dans les cieux un Dieu juge suprême du Bien et du Mal, qui pouvait contenir les forces du mal représentées par Satan, tant que les rituels du christianisme permettaient au fidèle de se repentir de ses fautes, le problème n'était pas urgent. La situation a cependant changé avec l'annonce de la mort de Dieu:

Tel est le grand problème qui intéresse toute la chrétienté: où s'est égarée, qu'est devenue l'autorité qui détenait l'instance du Bon et du Juste, instance qui était jusqu'à présent solidement ancrée dans les espaces métaphysiques?<sup>1</sup>

Comme la projection de cette autorité dans un ciel métaphysique ne remplit plus sa tâche, l'univers chrétien doit maintenant faire face au problème de la brutalité que contenait jusque-là l'autorité divine. Comme Nietzsche, "he who seriously criticizes the basic attitudes of Christianity also forfeits the protection which these bestow upon him. He delivers himself up unresistingly to the animal psyche"<sup>2</sup>. En rejetant la moralité chrétienne, en préconisant le surhomme qui se situe au-delà du bien et du mal, Nietzsche ouvrait la porte aux forces psychiques souterraines que la morale chrétienne canalisait et contenait tant bien que mal depuis plusieurs siècles.

---

<sup>1</sup> Aspects du drame contemporain, p. 184.

<sup>2</sup> C.W. 7, § 40, p. 32.

Nietzsche était particulièrement conscient des limites de la moralité chrétienne. Jung lui reprocherait cependant d'avoir oublié que "bien" et "mal" ne sont pas exclusivement des jugements qui relèvent des individus, mais bien des forces inconscientes, des principes antérieurs aux individus. "Dieu" et Satan" sont des mots, des noms, certes. Mais ce sont des mots qui pointent vers des énergies psychiques autonomes, ayant leur propre dynamisme. Derrière ces mots, il y a des inconnus réels, qui peuvent blesser, envahir la conscience humaine et la détruire. Lorsque Nietzsche affirmait qu'il était le premier psychologue, il ne semblait pas partager la conception jungienne de la psyché: comme une source d'énergie autonome, objective, et extrêmement dangereuse.

Pour Jung, il n'est pas question de rejeter du revers de la main le résultat de millénaires d'histoire. Il trouve au contraire urgent d'identifier la fonction psychique que remplissait l'insistance chrétienne sur le bien et le mal. S'il reconnaît, comme Nietzsche, l'effet paralysant de la morale chrétienne, s'il reconnaît que la préoccupation de la sainteté exclut l'inconscient collectif et l'expérience immédiate<sup>1</sup>, s'il condamne lui aussi la morale du troupeau, il n'en demeure pas moins que le problème du bien et du mal n'est pas d'abord celui des consciences individuelles, mais le signe d'une lutte supra-personnelle. Le symbole chrétien de la croix lui paraît, en ce sens, un indice essentiel:

This great symbol tells us that the progressive development and differentiation of consciousness leads to an ever more menacing awareness of the conflict and involves nothing less than a crucifixion of the ego, its agonizing suspension between irreconcilable opposites.<sup>2</sup>

La critique de Nietzsche n'est pas à prendre à la légère. Elle souligne certaines caractéristiques de la situation présente, touche au problème du mal tel

---

<sup>1</sup> Voir *Visions Seminar*, I, p. 38.

<sup>2</sup> *C.W. 9ii*, § 79, p. 44.

qu'il se pose à l'individu sans Dieu, qui a introjecté l'image de la divinité, et est aux prises avec un problème d'inflation dont Jung retrace les origines jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Le gigantisme de la conscience contemporaine vient de son refus de toute transcendance. Cela lui apparaît non comme une erreur, mais comme la conséquence logique du message central du christianisme: l'idée de l'incarnation de la divinité. L'histoire du monde occidental, depuis le début de l'ère chrétienne, est celle de l'incarnation de plus en plus grande d'un Dieu qui veut se faire homme, et qui doit, pour réussir ce projet, se dépouiller de toutes ses caractéristiques divines.

Une parenthèse s'impose ici. Si Jung s'est très longuement intéressé à d'autres religions que le christianisme, pour comprendre le rôle et la nature des religions, l'essentiel de sa réflexion éthique et historique se limite au cadre du christianisme. Le problème du bien et du mal ne se pose pas de la même façon en Orient qu'en Occident. Si Jung considère que l'histoire occidentale s'explique par le drame de l'incarnation divine, quelqu'un pourrait très bien s'interroger sur le sens de ces deux mille ans en Orient. Question à laquelle Jung ne semble guère sensible. S'il entrevoit la nécessité d'un mariage Est-Ouest, qui favorise l'intégration de l'extraversion et de l'introversion, il n'en demeure pas moins qu'à le lire, un lecteur aurait l'impression que le sens de l'existence, depuis plusieurs milliers d'années, se réalise d'abord — sinon exclusivement — dans le drame chrétien de l'incarnation. On pourrait supposer ici que c'est le subjectivisme de Jung, son préjugé proprement occidental et chrétien, qui constitue une tache aveugle, et qui fait passer le sens de la vie dans le type de conscience développé d'abord par le monde occidental, sans même qu'il prenne la peine d'examiner ce postulat.

En résumé, le drame de l'accroissement de la conscience vit, depuis deux mille ans, sous un visage chrétien, et implique la différenciation du bien et du mal:

---

<sup>1</sup> C.W. 9ii, p. 82 et suiv.

It seems to me to be the Holy Spirit's task and charge to reconcile and reunite the opposites in the human individual through a special development of the human soul. The soul is paradoxical like the Father; it is black and white, divine and demon-like, in its primitive and natural state. By the discriminative function of its conscious side it separates opposites of every kind, and especially those of the moral order personified in Christ and Devil. Thereby the soul's spiritual development creates an enormous tension, from which man can only suffer.<sup>1</sup>

#### b. Le Summum Bonum

Lorsque Jung critique le christianisme, il insiste sur la conception chrétienne de Dieu comme Summum Bonum. C'est là une conception qu'il attribue principalement à saint Augustin, à laquelle il reproche de nier toute réalité au mal.

Plusieurs commentateurs ont cherché à défendre la conception chrétienne du Summum Bonum contre les attaques de Jung, en montrant que Jung n'avait rien compris à cette notion, ou en soulignant qu'il luttait contre des moulins à vent. Mon but n'est pas ici de trancher dans cette polémique, mais de montrer que cette conception de la bonté absolue de Dieu coïncidait fort bien avec l'interprétation jungienne du drame de l'incarnation et avec son lien constitutif avec le problème du bien et du mal.

Brièvement, pour Jung, la notion de Summum Bonum implique que Dieu est conçu comme un être absolument bon, en qui aucune trace de mal n'est concevable. Si Dieu est conçu comme la totalité de l'être, de la perfection, le mal ne peut alors être conçu que comme privation de bien, comme absence de bien, sans réalité propre. Or, affirme Jung, ce monothéisme apparent cause plus de problème qu'il n'en résout. L'expérience du mal ne saurait être vécue comme l'expérience d'un vide, d'une absence de bien. La douleur que cause un cancer n'est pas seulement l'absence de la santé, mais un quelque chose qui fait mal, et qui tue. A plusieurs

---

<sup>1</sup> C.W. 18, § 1553, p. 689.

reprises, entre autres dans sa correspondance sur ce thème avec le père White, Jung s'est défendu de ne critiquer ici qu'une conception philosophique ou théologique.

Ce n'est pas le concept théologique lui-même qui l'intéresse, ni même le problème philosophique. A ce niveau, l'attitude de Jung est plutôt gavroche. Il désire surtout asseoir ses intuitions sur des faits, quitte à laisser à ses héritiers spirituels le soin d'organiser et de clarifier ses intuitions en un modèle plus cohérent et plus élégant. Il reconnaît explicitement les limites de son travail à ce niveau: "From a philosophical standpoint my empirical concepts would be logical monsters, and as a philosopher I should cut a very sorry figure"<sup>1</sup>. Au-delà de ses préoccupations scientifiques, de ses revendications au statut d'empiriste, Jung n'a jamais renié l'orientation typiquement introvertie qui fut la sienne, et qui fait de toute son oeuvre la confession subjective propre à son tempérament. Les faits sont nécessaires pour confirmer que l'expérience subjective, évidente pour la personne impliquée, n'est pas une illusion, mais qu'elle relève bien de la psyché objective, puisqu'elle se répète chez de très nombreux individus. Le détour par les faits empiriques est une concession nécessaire au langage prédominant de l'époque scientifique. Malgré toute leur force de conviction, auprès des autres, ils demeurent cependant seconds par rapport à l'expérience individuelle.

Or, d'après les aveux de plusieurs patients de Jung, il appert que pour beaucoup de chrétiens l'idée de Dieu implique celle d'un être souverainement bon. L'effort moral est compris comme tension vers le bien et entraîne le désir de détruire tout ce qui, dans l'individu, représente une tendance au mal. L'idéal de sainteté et de perfection qui sous-tend la préoccupation éthique chrétienne amène l'individu à vouloir surmonter tout ce qui en lui est considéré comme incarnant une propension au mal. Evidemment, cette lutte du bien contre le mal reconnaît

---

<sup>1</sup> C.W. 11, § 460, p. 306.

implicitement la force du mal. S'il est question des forces de Satan, et si toute la chrétienté est imbibée de l'idée d'un bien et d'un mal objectifs, indépendants de la volonté individuelle, le christianisme officiel a souvent craint le dualisme manichéen, et a cherché le moyen de refuser à Satan le statut de principe co-responsable de l'état du monde. La chrétienté a mis l'accent sur le bien, et a tenté de supprimer le mal. L'illustration la plus claire de ceci est l'idée, presque caricaturale aux yeux de Jung, du mal comme privatio boni. L'important n'est pas de savoir si Jung a, oui ou non, bien interprété cette notion. L'essentiel, c'est de voir que son objection à cette notion signifie son refus de considérer le mal comme quelque chose qu'il faut surmonter, nier, refouler ou supprimer. "The criterion of ethical action can no longer consist in the simple view that good has the force of a categorical imperative, while so-called evil can resolutely be shunned"<sup>1</sup>. Que Jung ait ou non bien compris la notion de Summum Bonum importe peu, s'il est vrai que, pour la plupart des chrétiens, la tâche morale a consisté à agir le mieux possible, en éliminant les mauvaises pensées, les mauvais penchants, et en se concentrant sur le bien, comme si le mal était quelque partie malsaine qu'il leur incombait d'extirper, à la manière d'un membre gangréneux dont il faudrait les amputer.

Encore une fois, cette insistance sur le bien a eu son utilité, en provoquant une croissance de l'ego et, partant, de la conscience dans l'humanité. Mais Jung considère que l'humanité est maintenant rendue au seuil d'une autre étape, dans laquelle il n'est plus question de réglementer la vie psychique de l'extérieur, serait-ce au nom de Dieu lui-même. Le processus de retrait des projections a fini par vider de tout contenu le ciel métaphysique, et renvoie du côté de la psyché intérieure l'autorité morale chargée d'évaluer les comportements individuels. Il faut se rappeler que la décision éthique résulte maintenant, en dernier lieu, non du

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 329.

code moral, mais de la collaboration entre l'inconscient et l'ego remis en question par un conflit de devoirs. "We must, therefore, no longer succumb to anything at all, not even to good. A so-called good to which we succumb loses its ethical character"<sup>1</sup>, puisqu'il n'y a là aucun accroissement de conscience. Si imiter le Christ c'est agir dans une circonstance particulière d'après ce que l'on suppose être bien, parce que conforme à notre représentation de ce qu'aurait été le comportement du Christ, cela est encore agir à partir de l'extérieur, en fonction d'une morale des actes: "those who imitate Christ are themselves fish — that is, unconscious souls"<sup>2</sup>.

Lorsque Jung a voulu trouver, dans le monde extérieur, des assises sur lesquelles faire reposer ses intuitions, il s'est intéressé à l'alchimie, qui lui est apparue comme un précurseur de sa psychologie de l'inconscient. Brièvement, Jung soutient que les alchimistes projetaient à l'extérieur, dans la recherche d'une pierre philosophale, leur compréhension des processus psychologiques que Jung décrit, lui, comme le processus d'individuation. Dans l'alchimie, et dans la gnose qu'elle maintenait en vie, Jung trouve encore vivante la préoccupation de la matière et de la nature que le christianisme reléguait au second plan. De même, l'astrologie lui semble constituer une des premières sciences, c'est-à-dire une des premières tentatives pour récupérer les projections premières propres à l'animisme et à la mentalité primitive:

la science commença par les étoiles et l'humanité découvrit en elles les dominantes de l'inconscient, les "dieux", ainsi que les singulières qualités psychologiques du zodiaque: projection d'une doctrine complète du caractère humain. L'astrologie est une expérience primordiale semblable à l'alchimie<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 329.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 216.

<sup>3</sup> Psychologie et alchimie, § 346, p. 319.



Si les mythes sont des formulations issues de l'inconscient, Jung ne trouve rien d'étrange à considérer l'astrologie non seulement comme la première tentative de typologie, mais aussi comme symbole issu de l'inconscient. Tout se tient, et comprendre l'évolution de la conscience exige qu'on déchiffre, partout où ils se trouvent, les indices de ce processus. Lorsqu'il cherche à justifier cette propension à relier à sa vision du monde des domaines aussi peu scientifiques que l'alchimie et l'astrologie, Jung rappelle l'ancienne hypothèse d'une unité profonde des choses, d'un unus mundus sous-jacent à la diversité des phénomènes observés:

This feeling of unity, in the form of the correspondence theory and the sympathy of all things, dominated philosophy until well into the seventeenth century and is now, after a long period of oblivion, looming up again on the scientific horizon.<sup>1</sup>

Et si, des siècles durant, la psyché a affirmé l'unité de l'ensemble, et que cette idée refait surface, elle constitue, elle aussi, un fait psychologique dont la psychologie doit tenir compte: "The material of analytical psychology, its principal facts, consist of statements — of statements that occur frequently in consistent form at various places and at various times"<sup>2</sup>.

Jung a trouvé important de noter que d'après l'astrologie occidentale, le christianisme a vécu à l'ère du Poisson, qui s'achève présentement. Le poisson symbolise l'inconscient, et le symbole des deux poissons signifie qu'un processus dualiste est activé, durant cette période, dans l'inconscient. Il lui paraissait essentiel de montrer comment le Christ avait été prédit par l'astrologie, et comment le développement interne du christianisme pouvait aussi y être aperçu.

Dans la perspective globale de Jung, l'idée du Summum Bonum est l'idée naïve, mais utile à une époque où la conscience individuelle était trop peu développée, selon laquelle il y a un bien objectif et universel que les humains peuvent réa-

---

<sup>1</sup> C.W. 11, § 443, p. 290.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 217.

liser, et que le mal peut être surmonté. Une fois détruite l'illusion du bien objectif, le mal, objet de répression active depuis des siècles, reprend des forces, surgit de l'inconscient où il avait été enfermé, et revendique sa place au soleil. Aux yeux de Jung, les catastrophes des deux guerres mondiales, les horreurs de l'holocauste, de même que la montée de la violence et de la brutalité dans les sociétés civilisées de l'Occident, constituent la preuve de la présence croissante du mal. Les découvertes de la technologie moderne rendent le danger encore plus imminent. L'humanité a maintenant entre les mains la puissance nécessaire pour éliminer toute vie de la planète.

Comme je l'ai déjà mentionné, l'inconscient constitue, pour Jung, le véritable moteur de l'histoire. Si l'inconscient met entre les mains de l'humanité des armes d'une telle portée, c'est qu'il vise un développement ultérieur de croissance. Jung interprète ce développement en affirmant que, bon gré mal gré, les excès du XXe siècle et l'intérêt croissant pour la psychologie, forceront l'humanité à s'interroger sur sa capacité au mal, à abandonner l'illusion que le mal peut être surmonté parce que supprimé. Bref, l'humanité devra prendre le risque d'investir dans le "Connais-toi toi-même", ou périr.

Le dualisme réel qu'implique la lutte des chrétiens contre le mal, et confirmé par la place que le christianisme a presque toujours réservée à Satan et aux forces du mal, doit se résorber. L'idée du mal comme privatio boni, de même que l'idée correspondante de Dieu comme Summum Bonum doivent disparaître. C'est à une révision de la conception chrétienne de Dieu que Jung fait appel:

The myth must ultimately take monotheism seriously, and put aside its dualism, which, however much repudiated officially, has persisted until now and enthroned an eternal dark antagonist alongside the omnipotent God. Room must be made within the system for the philosophical complexio oppositorum of Nicholas of Cusa and the moral ambivalence of Jacob Boehme; only thus can the One God be

granted the wholeness and the synthesis of opposites which should be His.<sup>1</sup>

Satan devient la main gauche de Dieu, et la divinité n'est plus scindée entre bien et mal. L'inconscient a cependant besoin de la réflexion humaine — et des conflits de devoirs — pour réaliser cette nouvelle union des opposés, cette fois-ci à un niveau conscient.

La disparition du dualisme chrétien, reliée à la mort de l'idée du Summum Bonum, c'est, pour Jung, la prochaine étape du mythe chrétien, déjà annoncée dans l'idée de l'incarnation de Dieu, mais jusqu'ici projetée dans un univers extérieur:

the [...] decisive stage of the myth, however, is the self-realization of God in human form, in fulfillment of the Old Testament idea of the divine marriage and its consequences. As early as the period of primitive Christianity, the idea of the incarnation had been refined to include the intuition of "Christ within us."<sup>2</sup>

Si le premier millénaire du christianisme a dépouillé la divinité de son ombre, en la projetant dans le personnage de Satan, il a laissé incomplète l'incarnation de Dieu. Sans son ombre, comment le Christ pourrait-il prétendre au statut d'humain? Sans le péché, l'image du Christ était celle d'une incarnation inachevée: ni Dieu, ni homme. Depuis lors, le deuxième millénaire du christianisme a eu comme résultat de détruire les bases de l'univers métaphysique qui reposait sur une divinité extérieure à l'homme. Pour Jung, les efforts des sciences contemporaines semblent aller dans le sens même du mythe chrétien, favorisant l'incarnation la plus totale de la divinité dans la matière.

Il est évident, à partir de ce qui précède, que la lutte de Jung avec le christianisme ressemble davantage à celle d'un ardent réformateur qu'à celle d'un ennemi irréductible. Le mythe chrétien doit, pour survivre, évoluer, se transformer et

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 338.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 328.

rejoindre le niveau de compréhension rationnelle propre à l'époque scientifique. Si saint Paul devait prêcher la Bonne Nouvelle à un auditoire cultivé de Hyde Park, croit Jung, il lui faudrait "accomodate his language to the intellectual faculties of the modern English public"<sup>1</sup>. La kérygmatique chrétienne agonise parce qu'elle s'accroche à une langue morte, et parce qu'elle ne rejoint, au mieux, que l'inconscient de ses auditeurs. Mais le message chrétien n'est pas mort. Il peut encore marcher, "if one knows how to combine her [the Church] language, ideas, and customs with an understanding of the present"<sup>2</sup>. C'est là la tâche que remplit, au XXe siècle, la psychologie analytique de Jung:

At no point has he [the modern psychologist] explained the mystery itself, thereby causing it to fade. He has merely, in accordance with the spirit of Christian tradition, brought it a little nearer to individual consciousness, using the empirical material to set forth the individuation process and show it as an actual and experienceable fact.<sup>3</sup>

Si le christianisme peut survivre, il doit cependant reconnaître que notre époque, depuis le cri de Nietzsche, en est une qui se caractérise par la mort de Dieu. C'est là un vieux mythe: le dieu disparaît, pour renaître transformé. L'incarnation est de plus en plus possible, maintenant que le christianisme peut se libérer de l'illusion d'un Dieu extérieur, souverainement bon. Il lui reste cependant à comprendre autrement l'idée d'incarnation.

### 3. La réponse à Job

La Réponse à Job est une oeuvre assez curieuse. Elle fut rédigée rapidement presque dans une transe, un peu comme le Zarathoustra de Nietzsche. Jung en

---

<sup>1</sup> C.W. 9ii, § 275, p. 177.

<sup>2</sup> C.W. 9ii, § 274, p. 176.

<sup>3</sup> C.W. 11, § 448, p. 296.

parle comme d'un texte qui s'imposait à lui, de l'intérieur, comme d'un travail qu'exigeait de lui, impérieusement, un daimon fort peu soucieux de ses craintes et de ses réserves: "I could not help being gripped by the problem, in all its urgency and difficulty, and I found myself compelled to give an answer"<sup>1</sup>. Plus que tout autre texte, c'est une oeuvre écrite sous le sceau de l'émotion. Plus que jamais, Jung désirait présenter une confession subjective, qui ne se basait pas d'abord seulement sur des faits empiriques, mais bien bien sur sa réaction personnelle lors de sa lecture de la Bible: "Since I shall be dealing with numinous factors, my feeling is challenged quite as much as my intellect. I cannot, therefore, write in a coolly objective manner, but must allow my emotional subjectivity to speak if I want to describe what I feel when I read certain books of the Bible"<sup>2</sup>.

Son espoir était de susciter la réflexion de son public sur le problème du mal. S'il s'agit là d'une confession personnelle, "the utterance of a single individual"<sup>3</sup>, Jung croyait cependant rejoindre une préoccupation répandue chez nombre de ses contemporains: "I know that I also speak in the name of many who had similar experience" (§ 559). Que sa confession soit entachée d'éléments auto-biographiques, purement personnels, bref, qu'elle relève au moins partiellement de son équation personnelle, cela va de soi, sans pour autant faire problème. La poésie elle aussi — Jung ajouterait souvent "de même que la philosophie" — repose sur une confession personnelle. Dans la mesure, cependant, où l'artiste est réceptif, ouvert à l'inconscient, la poésie qui en résulte n'est pas seulement subjective, mais rejoint une couche objective de la psyché. "Ideas of this kind are never invented, but enter the field of inner perception as finished products, for instance in dreams. They are

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 216-217.

<sup>2</sup> C.W. 11, § 559, p. 363. Pour alléger le texte, dans cette section, j'indiquerai à l'intérieur du texte les références à "Answer to Job".

<sup>3</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 217.

spontaneous phenomena which are not subject to our will, and we are therefore justified in ascribing to them a certain autonomy" (§ 557). Jung semble avoir été convaincu, sa vie durant, de l'intrusion constante de l'inconscient dans ses rêves, et dans son oeuvre. Lorsque ses patients se plaignaient d'obstacles rencontrés sur le chemin de projets personnels, Jung leur rappelait que les bâtons dans les roues proviennent toujours de forces inconscientes supérieures, qui semblent prendre plaisir à brimer la volonté individuelle. Cette présence de forces implacables, il l'a lui-même ressentie comme son daimon: "There was a daimon in me, and in the end its presence proved decisive. It overpowered me [...]. I had to obey an inner law which was imposed on me and left me no freedom of choice"<sup>1</sup>.

La pression intérieure pour rédiger sa Réponse à Job lui est apparue, elle aussi, comme l'indice d'une irruption de l'inconscient. Quelque chose en lui exigeait la parole. Aussi subjectif que soit le résultat de ce travail, Jung n'en croyait pas moins qu'il pouvait rejoindre des éléments objectifs. En ce sens, même les fantasmes de ses patients du Burghölzli lui étaient apparus comme significatifs, puisqu'ils provenaient de la couche objective de la psyché:

The insane person is a faithful reflection of this reality. His solutions are unsatisfying illusions, his cure a temporary relinquishing of the problem, which yet goes on working unsolved in the depths of the unconscious, and at the appointed time rises again to the surface and creates new illusions with new scenery — the history of mankind writ small.<sup>2</sup>

La différence essentielle entre les divagations d'un malade et le travail d'un poète ou celui de Jung, c'est que le malade est submergé par l'inconscient, et qu'il laisse s'éteindre la flamme de la conscience. "In the realm of psychic processes criticism and discussion are not only permissible but are unavoidable" (§ 558). Le rôle de l'humanité, c'est d'amener à l'état conscient ce qui est, à l'origine, inconscient.

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 356-357.

<sup>2</sup> C.W. 3, § 355, p. 170.

Le problème que Jung cherche à éclairer, à amener à la lumière de la conscience, dans la Réponse à Job, c'est le drame du développement de l'image de Dieu et la place prépondérante du mal dans ce drame. Jung se défend, évidemment, de parler dans ce texte du Dieu transcendant, métaphysique, sur lequel la psychologie ne peut rien dire, puisque c'est là un domaine qui dépasse l'expérience. Tout son texte, prétend-il, ne se préoccupe que de l'archétype de la divinité, que de l'image de Dieu telle qu'elle fut vécue, à travers les siècles, par la plupart des individus. L'accusation de psychologisme — Dieu n'est que l'image psychique vécue par l'humanité sous divers visages — lui paraît injuste, et résulte de l'incompréhension, par ses critiques, de la notion de réalité psychique.

Qu'il y ait un inconscient autonome, indépendant de ma conscience personnelle, cela n'est pas, pour Jung, une affirmation métaphysique. Que cet inconscient ait été appelé Dieu, Bouddha, Tao, etc., cela est un fait historique. La découverte de la réalité psychique, c'est précisément pour Jung la découverte d'une psyché objective, autonome, et réelle, existante. C'est ainsi que Jung peut affirmer, sans quitter le plan empirique, qu'il n'a pas à croire que Dieu existe, mais qu'il le sait. Tout comme le physicien sait, lorsqu'il travaille sur la matière, qu'il s'interroge sur une réalité indépendante de lui. Jusqu'ici, pour Jung, il n'y a aucun saut métaphysique. Le problème se pose seulement lorsqu'un théologien, ou un physicien, prétend que sa représentation de cette réalité autonome décrit fidèlement cette réalité. Or, argumente Jung, la réalité est, et demeure, une inconnue à propos de laquelle nos expériences nous permettent de développer des images changeantes, des portraits divers. Mais toute représentation demeure psychique, et il n'y a aucun moyen de comparer notre représentation de la réalité avec la réalité elle-même.

Ainsi, parler de l'évolution de l'image de Dieu, c'est parler, évidemment, de la transformation de nos représentations de la divinité. Ces transformations ne

sont pas des inventions des individus ou des groupes, mais bien des changements qui prennent leur source dans les images issues de la psyché objective. Que ces transformations atteignent la divinité elle-même, de quelque manière, est une hypothèse fondée sur la constatation des transformations de l'inconscient lors des analyses individuelles. Cela n'autorise cependant personne, ajoute Jung, à postuler que l'inconscient n'est que ce que nous en percevons. Ces affirmations de Jung rejoignent, en partie, l'ancienne notion de théologie négative: ce que nous connaissons de Dieu ne saurait limiter Dieu à n'être que cela. Si le christianisme a conçu Dieu comme Summum Bonum, il lui faudrait cependant développer la modestie d'ajouter, presque en même temps, que Dieu est peut-être, en lui-même, autre chose que cela. Dans cette section, je vais brièvement reprendre quelques-uns des éléments de l'analyse que Jung fait de l'évolution de l'archétype divin dans sa Réponse à Job. Mon intention n'est pas de présenter l'ensemble de son argumentation, ni de faire ressortir la richesse de son interprétation. Je vais me contenter d'indiquer, dans quelques-unes de leurs grandes lignes, les principales étapes de la transformation de l'archétype divin, en insistant principalement sur les éléments reliés au thème du mal.

Le coeur de la Réponse à Job, c'est le scandale du mal. Scandale qui ne semblait pas très présent chez les Grecs, pour lesquels le cosmos était essentiellement bon. Le jugement humain seul faisait apparaître certains événements comme justes ou injustes, sans que cela ne remette en question la rectitude première de l'univers:

It never occurred to any Greek philosopher that the eternal world order, the cosmos, might require justification merely because mortal man foments disorder within his petty world of the polis, because human society is unjust and not as well ordered as the eternal cycles of the celestial world.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Löwith, "The Philosophical Concepts of Good and Evil", p. 212.



Il fallait le cadre biblique pour que naisse la préoccupation, et même l'obsession du mal. Si Dieu a créé l'univers, et que Dieu est tout-puissant, et si en plus Dieu est considéré comme souverainement bon, d'où provient le mal? Evidemment il n'est pas seulement question de la dimension éthique du mal, c'est-à-dire du mal que je fais, dont je suis personnellement responsable, mais aussi de la dimension ontologique du mal. D'où vient le mal que je subis, les catastrophes, les volcans, la mort? Pourquoi le mal? Et qui en est responsable?

Le problème du mal ne revêtait pas une dimension scandaleuse, chez les Grecs. "The Greeks had no Devil; each form of consciousness had its specific component of wrong-doing and tragedy. Evil was not a separate component, but a strand [...] woven throughout everything"<sup>1</sup>. Il a de fait fallu une plus grande différenciation du bien et du mal, propre surtout au christianisme, pour que le mal soit ressenti comme scandale. La révolte d'Ivan Karamazov devant la souffrance des innocents n'est possible que dans un cadre de référence qui imagine Dieu capable d'empêcher cette souffrance, et refusant de le faire.

L'image chrétienne de Dieu apparaît comme une transformation de la conception juive de Dieu. Dans Réponse à Job, Jung commence par démontrer que dans l'Ancien Testament, Yahveh était une figure encore ambivalente. S'il exigeait de son peuple fidélité et obéissance à ses commandements, Yahveh était lui-même infidèle à sa parole. Lorsque soumis à des rages de jalousie et de colère contre son peuple, Yahveh commettait les crimes qu'il défendait à ses fidèles. Dans le Livre de Job, c'est apparemment sans la moindre hésitation, et sans le moindre scrupule moral, que Yahveh autorise Satan à persécuter Job qui, pourtant, n'a commis aucun crime, aucune infidélité envers son Dieu. Dans ce livre, Yahveh apparaît comme un être irréfléchi, très peu conscient de lui-même, et à peu près incapable de réflexion sur la portée et la valeur morale de ses gestes:

---

<sup>1</sup> Hillman, "Psychology: Monotheistic or Polytheistic", p. 203.

"Such a condition is only conceivable either when no reflecting consciousness is present at all, or when the capacity for reflection is very feeble and a more or less adventitious phenomenon. A condition of this sort can only be described as amoral" (§ 560).

Jung fait reposer l'évolution ultérieure de l'image de la divinité sur la prise de conscience, par Yahveh, de la supériorité morale de Job. Le conflit entre Job et Yahveh met Job en position de juger Yahveh. Job fait appel, auprès de la divinité, et lui demande justice contre l'injustice de Yahveh. Or Yahveh semble insensible, absolument inconscient d'autre chose que de sa propre puissance. Jung voit dans ce texte le signe d'un scandale qui prenait naissance à l'époque où il fut écrit: "Yahweh's dual nature had been revealed" (§ 608). Car tout nouvel écrit, ressenti par une époque comme une révélation de Dieu, et retenu par elle à ce titre, est considéré par Jung comme un indice d'une transformation de l'archétype divin lui-même. Dans la mesure où sa Réponse à Job s'enracine, de fait, dans la psyché objective, Jung pouvait supposer qu'il constituait de même le signe d'une nouvelle étape de ce processus.

Ce que laissait entrevoir le Livre de Job, c'était l'ambivalence morale de la divinité: "At one moment Yahweh behaves as irrationally, as a cataclysm; the next moment he wants to be loved, honoured, worshipped, and praised as just" (§ 604). Cette découverte mit le monothéisme en sérieux danger d'éclatement. Le Dieu unique se divisa par la suite en un Dieu principe du bien, et en Satan, le principe du mal. Cette division est propre au christianisme, et n'a pas son pendant, par exemple, en Orient.

la réforme chrétienne de la conception juive de Dieu: Yahveh, figure moralement équivoque, devint un Dieu exclusivement bon en face duquel le diable réunit en lui tout ce qu'il y a de mauvais. On dirait qu'un développement plus accentué du sentiment chez l'homme occidental l'aurait acculé à cette décision qui coupe moralement en deux la divinité. En Orient, par contre, l'attitude intellectuelle intuitive prédominante n'a concédé aucun droit de décision aux valeurs

du sentiment, et c'est pourquoi les dieux ont pu conserver sans être troublés la nature morale pleine de paradoxes qu'ils avaient à l'origine<sup>1</sup>.

Eviter cette division était alors impossible: "a relativization of God was utterly unthinkable at that time, and remained so for the next two thousand years" (§ 607). L'évolution du christianisme a cependant créé les conditions propices à cette relativisation.

La confrontation avec Job signale, dans l'inconscient humain, la mise en branle d'un processus qui aboutit à l'incarnation. Pour comprendre ce mouvement en avant, Jung remarque qu'à l'époque de la rédaction du livre de Job, est revenu sur la scène religieuse consciente du judaïsme, le personnage de Sophia, la sagesse de Dieu, l'aspect féminin de la divinité, oublié par Yahveh. Le rôle de Sophia fut de favoriser, en Yahveh, la réflexion, et entraîna la prise de conscience de la supériorité morale de Job. "Yahweh must become man precisely because he has done man a wrong. He, the guardian of justice, knows that every wrong must be expiated, and Wisdom knows that moral law is above even him. Because his creature has surpassed him he must regenerate himself" (§ 640). Peut-être l'intervention de Sophia dans la psyché collective du judaïsme a-t-elle aussi un impact sur le développement du sentiment chez l'homme occidental dans les siècles ultérieurs, favorisant cette scission en deux de la divinité?

Dieu est responsable du mal. Consciemment ou non, il a laissé Satan semer la discorde au paradis, et la désobéissance entraîne, dans le mythe hébreu, l'ensemble des maux qui, depuis, frappent les humains. Lors de sa confrontation avec Job, Yahveh réalise le tort qu'il leur a causé, et dont il est, au fond, responsable. Il lui faut se faire pardonner ses fautes, laisser sa divinité de côté, et prendre chair. Cette interprétation du mythe apparaît, aux yeux de Jung, plus conforme aux faits que la thèse du Dieu cruel qui doit sacrifier son Fils pour pouvoir accorder de nou-

---

<sup>1</sup> Les racines de la conscience, p. 122.

veau sa grâce à une humanité fautive. Cette version traditionnelle est celle qui conserve vivante l'idée d'une divinité dangereuse qu'il faut rendre propice par des prières et des sacrifices, et n'a au fond que peu de rapprochement avec l'idée d'un Dieu-Amour. Le mythe chrétien de la Rédemption comporte, lui aussi, l'ambivalence première que cherchait à éliminer la notion du Summum Bonum.

Derrière le Dieu-Amour que prêche le Christ, la figure amoral de Yahveh fait périodiquement surface. Jung insiste fréquemment sur la nécessité pour le chrétien, dans le Notre Père, de demander à Dieu de ne pas le laisser succomber à la tentation. Quel père aimant aurait besoin d'un tel rappel? "Judged by any human standards, it is after all unfair, indeed extremely immoral, to entice little children into doing things that might be dangerous for them, simply in order to test their moral stamina!" (§ 651). L'archétype prédominant de la divinité dans le monde occidental, malgré l'artifice du Summum Bonum, n'a donc pas vraiment surmonté l'ambivalence morale de la figure de Yahveh. Elle s'est contentée de l'accentuer.

L'incarnation représente donc, pour Jung, l'expiation divine: "Just as man must suffer from God, so God must suffer from man. Otherwise there can be no reconciliation between the two" (§ 657). Le problème, cependant, c'est que la réconciliation n'est pas terminée avec l'incarnation du Christ, "because Christ, owing to his virgin birth and his sinlessness, was not an empirical human being at all" (§ 657). Lorsque Dieu s'est incarné, toutes les précautions sont prises pour éliminer l'influence du mal: Satan est exilé du ciel, Marie naît sans le péché. Mais le mal n'est pas pour autant mort — et l'exil de Satan doit un jour prendre fin. C'est là le mythe chrétien de l'Antéchrist, qui doit régner lors du deuxième millénaire de l'ère des Poissons, et dont le retour est annoncé dans l'Apocalypse de Jean, dans la vision du cataclysme dans lequel Yahveh exaspéré détruira l'humanité, à l'exception de quelques milliers d'élus.

Pour Jung, l'ambivalence de la figure divine vient de ce que l'archétype divin semble composé des forces opposées du bien et du mal. C'est là le symbole de la croix, du Christ suspendu entre deux voleurs dont un va au ciel et l'autre en enfer. Mais cette opposition entre bien et mal n'a pas à être interprétée comme une opposition entre un Dieu-Amour et une humanité pécheresse, mais bien comme le besoin d'intégration du mal et du bien à un niveau conscient. C'est là l'indice d'une suite de l'incarnation, du travail de l'Esprit-Saint qui permette à Dieu d'incarner non seulement son aspect lumineux, mais son côté sombre.

La divinité cherche à devenir humaine, à s'incarner totalement, alors que dans le Christ, elle n'a incarné que son aspect de lumière. Jung interprète la prédominance du mal, et de la violence, dans nos sociétés comme l'indice de l'importance du mal, à ce moment-ci du drame de l'incarnation. Depuis le deuxième millénaire du christianisme, le Christ a cédé le pas à Satan, et le principe du mal a pris de l'importance. Les découvertes de la science ont dépouillé les cieux de la présence divine, et la conscience humaine rejette tout recours à la transcendance comme une illusion. Pour poursuivre l'incarnation, l'homme moderne est l'outil de choix:

The guilty man is eminently suitable and is therefore chosen to become the vessel for the continuing incarnation, not the guiltless one who holds aloof from the world and refuses to pay his tribute to life, for in him the dark God would find no room (§ 746).

En résumé, Jung interprète les deux mille ans du christianisme comme le lieu privilégié de l'évolution de la conscience. S'il ne se penche pas sur le rôle de l'Orient dans ce même processus, cela semble une omission qui relève peut-être de sa tache aveugle, de son parti-pris franchement occidental. Dans les limites de cette perspective, le problème du mal représente le moteur du drame divin. Dans le livre de Job, Dieu découvre la supériorité morale des humains et décide de s'incarner, pour acquérir cette capacité de réflexion qui lui est inconnue. Comme

la conscience procède par différenciation croissante des opposés, la première étape de l'incarnation met l'accent sur l'opposition entre bien et mal. Jésus incarna le bien, et Satan, le mal. Dans la symbolique astrologique du Poisson, Jung retrouve cette même division. Jésus règne lors du premier millénaire; l'accent est mis sur la perfection, la sainteté, l'au-delà. Au XI<sup>e</sup> siècle, Satan refait surface. L'accent porte maintenant sur la matière, sur ce monde-ci. La recrudescence du mal, de la violence, et la capacité nouvelle de l'humanité à l'auto-destruction, sont les signes de la mainmise actuelle de Satan, l'archétype du mal, sur l'histoire. La prochaine étape de ce drame, c'est l'intégration du mal, en vue d'une nouvelle réconciliation, à un plan conscient, des opposés qui en Yahveh, coexistaient dans un état indifférencié. C'est là la tâche éthique que Jung considère être celle de l'humanité actuelle, et qu'il a nommée "individuation". Ce sera l'objet du prochain chapitre.

## Chapitre 8

### L' INDIVIDUATION

Cette troisième partie a, jusqu'ici, rattaché la conception jungienne de l'éthique au mythe général de l'évolution de la conscience, en passant par le mythe chrétien de l'incarnation et par le problème du bien et du mal qui lui est intimement relié. Mon objectif était de montrer que, chez Jung, la dimension morale ne prend tout son poids que dans la mesure où elle s'insère dans la question générale du sens de l'existence humaine.

Ce dernier chapitre examinera la notion jungienne d'individuation. Avec son complément nécessaire, le soi, le concept d'individuation constitue la clé de voûte de l'édifice jungien. Je ne tiens pas tant, ici, à décrire les étapes de ce processus psychique, qu'à en faire ressortir le lien avec la dimension éthique. Mon but est d'identifier en quoi l'individuation est une tâche éthique. Je montrerai que cette notion décrit un processus psychique qui renvoie à la dimension du sens et à la tâche morale à laquelle certains individus sont appelés par l'inconscient. Elle constitue au fond la réponse à l'interrogation centrale de Jung sur la nature de la personnalité, et c'est dans cette mesure que l'individuation constitue un devoir éthique. J'examinerai ensuite la notion d'intégration de l'ombre sur laquelle plusieurs analystes ont insisté, croyant y trouver l'essentiel de la tâche morale de l'humanité moderne, alors que ce n'est là que l'étape première d'un processus beaucoup plus large d'accroissement de la conscience. Je terminerai sur quelques remarques visant à situer le sens de la tâche individuelle dans le contexte plus large des liens entre individus et société.

## 1. L'individuation

La découverte de l'individuation constitue, aux yeux de Jung, "la notion-clé de toute [s]a psychologie"<sup>1</sup>. Il entend par individuation un processus naturel de différenciation, résultant du conflit entre le conscient et l'inconscient, et visant le développement maximum de l'individu. C'est l'expérience fréquente, chez ses patients, de dilemmes apparemment insolubles au plan de la raison qui l'amena à supposer, derrière ces conflits, l'existence d'une orientation, d'un processus, et même d'une intentionalité. Indépendamment de toute intervention extérieure, quelque mécanisme semblait se mettre de lui-même en branle, et suscitait une solution inattendue. La répétition de ce processus l'amena à formuler "l'hypothèse qu'il existait, dans la psyché, un processus tendant vers un but final et, pour ainsi dire, indépendant des conditions extérieures"<sup>2</sup>. Jung appela "fonction transcendante" cette coopération de la conscience réflexive et de l'inconscient qui, par le biais d'un symbole, unit les opposés. L'étude des mandalas, puis celle de l'alchimie, l'amènèrent ensuite à réaliser que "la fonction transcendante ne se déroule pas au hasard, mais amène la révélation des noyaux humains essentiels cachés au coeur du sujet. [...] Ce dont il s'agit, c'est d'établir et d'épanouir la totalité potentielle originelle"<sup>3</sup>. L'alchimie lui parut alors un précurseur de sa psychologie, dans la mesure où il devint possible d'y retrouver la projection des mécanismes psychologiques que Jung appelait individuation dans les phénomènes de transformation chimique qui intéressaient les alchimistes.

---

<sup>1</sup> Dialectique du moi et de l'inconscient, p. 11.

<sup>2</sup> Psychologie et alchimie, § 4, p. 5.

<sup>3</sup> Psychologie de l'inconscient, p. 203-204.



Le processus obscur et mystérieux dont il est question est "celui des processus de centralisation formateurs de la personnalité dans l'inconscient"<sup>1</sup>.

Ces processus sont mystérieux,

dans la mesure où ils posent une énigme à l'entendement humain, énigme que ce dernier s'efforcera encore pendant longtemps, et peut-être en vain, de résoudre. Car, en dernière analyse, on peut douter que la raison soit l'instrument qui convienne à cette recherche [...]. [Ce sont là des] processus créateurs que l'intellect peut décrire, mais que seule l'expérience vécue peut réellement saisir<sup>2</sup>.

Car, comme les religions qu'elle remplace chez les gens n'ayant pas accès à la foi religieuse, l'individuation est un processus transformateur qui unit le conscient et l'inconscient dans la totalité nouvelle du soi. Le soi, c'est ce que le vocabulaire religieux nomme "Dieu-en-nous", qui constitue une expérience numineuse, coïncidant avec celle de la divinité, et que la raison ne peut prouver. Ce n'est pas une croyance, ou l'objet d'une foi religieuse, mais bien une expérience que cherchent à exprimer les symboles. Or les symboles du soi et ceux de la divinité sont identiques, et le soi récupère ainsi le problème chrétien de l'incarnation: "Dieu est de façon absolue le réel; étant toute la réalité, en premier comme en dernier lieu, forcément et au maximum, Il n'en est pas moins homme. La compréhension de cette donnée de base est un processus séculaire"<sup>3</sup>.

Il est clair que, dans la pensée jungienne, le soi est un concept qui dépasse les limites de ce que la science peut dire. Mais c'est un postulat heuristique nécessaire "because without this postulate I could give no adequate formulation of the psychic processes that occur empirically. At the very least, therefore, the self can claim the value of an hypothesis analogous to that of the structure of the atom"<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Psychologie et alchimie, § 564, p. 607.

<sup>2</sup> Psychologie et alchimie, § 564, p. 607-608.

<sup>3</sup> Réponse à Job, p. 98.

<sup>4</sup> C.W. 7, § 405, p. 240.

Les descriptions et définitions du soi sont souvent identiques à celles que Jung utilise pour parler de l'inconscient et de la psyché. A ce niveau, les mots n'ont d'autre fonction que de nommer un inconnu: "the concept of the unconscious posits nothing, it only designates my unknowing"<sup>1</sup>. Conscient, soi, inconscient, anima/animus: ces termes ne cherchent pas à dresser une carte topographique de la réalité, mais à différencier ce qui est connu du reste:

Je pourrais aussi bien parler de "Dieu" ou de "démon", si je voulais m'exprimer de façon mythique. Dans la mesure où je m'exprime mythiquement, c'est en pleine conscience que "mana", "démon", "Dieu" sont synonymes d'inconscient, car nous savons des premiers exactement tout autant ou tout aussi peu que du dernier<sup>2</sup>.

L'hypothèse de l'inconscient, c'est l'affirmation d'un au-delà du conscient, dont nous ne savons pas grand chose, sinon qu'il entoure la conscience de toutes parts, sans que nous soyons à même d'évaluer les limites que cela lui impose. La reconnaissance de l'inconscient, c'est l'hypothèse selon laquelle "we are a psychic process which we do not control, or only partly direct"<sup>3</sup>. Au mieux, c'est la découverte d'une altérité, à mes côtés: "je sais seulement que je suis né, et que j'existe; et c'est comme si j'éprouvais le sentiment d'être porté. J'existe sur la base de quelque chose que je ne connais pas"<sup>4</sup>. Tout le reste, les sciences, la psychologie, ne sont que des approximations, des hypothèses, des projections, que nous n'avons pas le moyen d'évaluer. Si l'expérience de l'analyse amène Jung à postuler un principe centralisateur de la personnalité à l'intérieur de l'inconscient, il n'en demeure pas moins que celui-ci demeure mystérieux.

---

<sup>1</sup> Letters, Vol. 1, 8 Feb. 1946, p. 411.

<sup>2</sup> Ma vie, p. 382-383.

<sup>3</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 4.

<sup>4</sup> Ma vie, p. 408.

Jung rappelle qu'une fois activée, la fonction transcendante permet à un individu, jusque-là aux prises avec un dilemme insurmontable, de trouver en lui-même la source d'un nouveau développement. La personnalité se décentre alors de sur l'ego; l'individu réalise la présence en lui d'une dimension autre, supra-personnelle. Un nouveau centre se développe: le soi, non exclusivement relié à la conscience, mais situé théoriquement à mi-chemin entre le conscient et l'inconscient:

If the unconscious can be recognized as a co-determining factor along with consciousness, and if we can live in such a way that conscious and unconscious demands are taken into account as far as possible, then the centre of gravity of the total personality shifts its position. It is then no longer in the ego, which is merely the centre of consciousness, but in the hypothetical point between conscious and unconscious. This new centre might be called the self.<sup>1</sup>

Ce soi est à la fois le centre et la périphérie; les langages mythiques et religieux sont plus appropriés pour en parler que le langage scientifique ou le langage philosophique, qui ne peuvent que tenter de traduire en concepts une expérience numineuse qui s'exprime spontanément par des images et des symboles. Le résultat de cette expérience, c'est non la disparition de l'ego, mais une plus grande modestie, car "the individuated ego senses itself as the object of an unknown and supra-ordinate subject"<sup>2</sup>.

Si l'individuation implique nécessairement la découverte du soi comme nouveau centre de la personnalité totale, Jung n'est pas toujours au clair, dans ses formulations, sur le rôle de la conscience dans ce processus. Parfois, son hypothèse est presque timorée: "Psychology has no proof that this process does not unfold itself at the instigation of God's will"<sup>3</sup>. A d'autres moments, il n'y a pas la moindre

---

<sup>1</sup> C.W. 13, § 67, p. 45.

<sup>2</sup> C.W. 7, § 405, p. 240.

<sup>3</sup> C.W. 18, § 1554, p. 690.

hésitation. L'individuation est un destin, qui arrive à quelqu'un comme une fatalité:

Le fait est que ce qui arrive à une personne la caractérise. Elle représente un plan dont toutes les pièces ont une destination spécifique. L'une après l'autre, au fur et à mesure que la vie avance, elles se mettent en place selon quelque dessein prédestiné<sup>1</sup>.

L'individuation est un processus naturel. C'est ce qui fait qu'un arbre devient un arbre; si l'on s'en mêle, il devient malade et ne peut pas fonctionner comme un arbre, mais laissé à lui-même il se développe en arbre. Voilà ce qu'est l'individuation<sup>2</sup>.

C'est là ce qui explique que, souvent, Jung rappelle que "not everything can and must be cured"<sup>3</sup>. Une névrose, ou même une psychose, peuvent constituer le destin d'un individu. Par moments, ce fatalisme lui fait presque nier toute place à la conscience individuelle dans ce processus. A un interlocuteur qui lui disait penser que l'individuation impliquait la conscience, Jung réplique que c'est là "surestimer la conscience. La conscience en fait partie, peut-être bien, mais tout dépend de la quantité de conscience qui s'y trouve par nature"<sup>4</sup>. Après tout, tous ne sont pas appelés à l'individuation. Certains auront la foi qui leur permettra de vivre à l'abri de l'inconscient leur vie durant. D'autres vivent à l'intérieur de situations psychiques incompatibles avec l'individuation. A d'autres moments, Jung souligne l'importance de la conscience: "If our psychology is forced [...] to stress the importance of the unconscious, that does not in any way diminish the importance of ego-consciousness"<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> C.G. Jung, p. 197.

<sup>2</sup> C.G. Jung, p. 167.

<sup>3</sup> C.W. 16, § 463, p. 254.

<sup>4</sup> C.G. Jung, p. 167.

<sup>5</sup> C.W. 16, § 502, p. 293.

Cette ambivalence est, encore une fois, liée à la propension de Jung à insister sur la force du déterminisme qui fait des individus des marionnettes dans le théâtre de la vie. Car, dans la mesure où un être humain n'a pas abordé sérieusement la tâche de se différencier de la collectivité, la conscience collective le maintient enfermé dans une sorte d'inconscience. "On ne peut parler d'une similitude des sujets que dans la mesure où ils sont hautement inconscients, c'est-à-dire inconscients de leur différenciation effective. Plus en effet un homme est inconscient, plus il se conforme au canon général du déroulement psychique"<sup>1</sup>. Mais tout individu peut être appelé à l'individuation, si tel est son destin. Jung donne souvent l'impression de pencher vers une vision élitiste de l'individuation. Plusieurs de ses formulations laissent entendre que tous ne sont pas appelés à vivre ce processus, et une auréole semble entourer, dans ses écrits, le phénomène de l'individuation. Par ailleurs, il affirme aussi que l'individu qui a la foi est chanceux, qu'il pourra peut-être mener sa vie sans jamais tomber entre les mains du Dieu vivant. L'élitisme dont il est question ne présuppose, chez les élus, aucun talent particulier, et ne leur confère aucun mérite. Ce n'est que leur destin, qu'il leur faudra accomplir, bon gré mal gré. Jung donne alors l'impression que l'inconscient force les individus sur le chemin de l'individuation. Ce processus ne résulte ni d'une technique psychologique (l'analyse), ni du choix conscient de l'individu qui, pour quelque raison, aimerait bien prendre la route de l'individuation. De même qu'on ne décide pas de faire une projection ou un transfert, mais qu'on se découvre les subissant, de même on est jeté par l'inconscient sur le chemin de l'individuation. La conscience individuelle a très peu à voir avec cela.

Si, à d'autres moments, Jung met l'accent sur l'importance fondamentale de la conscience individuelle, c'est qu'il reconnaît l'absolue nécessité de cet ego

---

<sup>1</sup> Les racines de la conscience, p. 468.

qu'il faut à tout prix maintenir, et qui doit se différencier de la collectivité environnante: "une conscience individuelle est toujours plus hautement différenciée et plus vaste. Mais plus elle s'élargit, et plus elle reconnaîtra de différences, et plus elle s'émancipera aussi de la régularité collective, car la liberté empirique de la volonté croît à proportion de l'élargissement de la conscience"<sup>1</sup>. Encore une fois, l'individu doit de quelque manière être libre, car l'inconscient a besoin des consciences individuelles avec leur capacité de réflexion, pour que naissent des niveaux accrus de conscience:

toute vie est liée à des porteurs et à des réalisateurs individuels et est absolument inconcevable sans eux. Mais chaque porteur reçoit aussi une destinée et une spécificité qui lui sont propres, et ce n'est que leur réalisation qui confère un sens à l'existence<sup>2</sup>.

L'individu ne semble pas avoir l'initiative de l'individuation. Une fois engagé, presque malgré lui, dans cette voie, il lui reste la liberté de décider de la signification de ces phénomènes. "Il est proposé à la liberté humaine de choisir si "Dieu" est un "esprit" ou un fait de nature, comme le besoin impulsif d'un morphomane"<sup>3</sup>. La recherche de la signification, du sens, implique que l'individu accepte le risque que son intuition et son sentiment lui disent vrai, sans qu'il puisse jamais quitter la sphère subjective. Accepter librement son destin, tel que l'individu peut l'interpréter dans l'ensemble de sa vie, constitue l'acte libre par lequel l'être humain confère un sens à sa vie:

"Principalities and powers" are always with us; we have no need to create them even if we could. It is merely incumbent on us to choose the master we wish to serve, so that his service shall be our safeguard against being mastered by the "other" whom we have not chosen. We do not create "God", we choose him.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Les racines de la conscience, p. 469.

<sup>2</sup> Psychologie et alchimie, § 330, p. 291.

<sup>3</sup> Psychologie et religion, p. 171.

<sup>4</sup> C.W. 11, § 143, p. 87.

Le sens est éminemment subjectif. Il se présente à l'individu non seulement par le biais de la raison, mais à travers la numinosité de ses affects, et comporte la nécessaire implication du sentiment, du jugement de valeur. L'expérience personnelle est à la base de ce choix, et doit rejoindre la totalité de l'individu. En ce sens, la décision de Camus d'imaginer Sisyphe heureux est une option en faveur du sens. C'est là son mythe subjectif:

Il est un fait que le "sens" pourrait souvent tout aussi bien être nommé "non-sens", mais il y a une certaine incommensurabilité entre le mystère de l'existence et l'esprit humain. "Sens" et "non-sens" sont des interprétations forgées par l'homme et dont le but est de nous donner une orientation suffisamment valable<sup>1</sup>.

Le choix en faveur du sens ou du non-sens n'est pas un choix purement rationnel. Il repose sur le mythe de chacun. Dans la mesure où il fournit de fait "une orientation suffisamment valable" dans la vie de l'individu, c'est qu'il rejoint la totalité de cet individu. Ceci n'est possible que si le mythe s'enracine non seulement dans la psyché consciente, mais dans un dialogue avec la totalité consciente/inconsciente de cet individu. La vision du monde subjective qui en résulte n'est évidemment pas "a product of rational thinking. It is rather a vision such as will come to one who undertakes, deliberately, with half-closed eyes and somewhat closed ears, to see and hear the form and voice of being"<sup>2</sup>. Encore une fois, l'essentiel des thèses jungiennes repose sur le postulat de la réalité psychique qui devient, avec la conscience humaine, un facteur co-déterminant du sens du monde. La dimension éthique de la vie est reliée à la découverte de cette présence, et à la décision libre de s'en remettre aux indices ou aux suggestions qui naissent, en nous, de notre contact avec l'inconscient. En fait, ce dont parle Jung, c'est de la nécessité de fonder

---

<sup>1</sup> Psychologie et alchimie, § 330, p. 291-292.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 237.

sur des choix éthiques une vision du monde qui tienne compte de la totalité de la personne humaine, une vision du monde

that will help us to get into harmony with the historical man in us, in such a way that the deeper chords in him are not drowned by the shrill strains of rationalism, and the precious light of individual consciousness is not extinguished in the infinite darkness of the natural psyche. But no sooner do we touch this question that we have to leave the realm of science behind us, for now we need the creative resolve to entrust our life to this or that hypothesis. In other words, this is where the ethical problem begins, without which a Weltanschauung is unconceivable.<sup>1</sup>

## 2. Individuation et connaissance de soi

L'individuation débouche donc, pour Jung, sur la reconnaissance du destin personnel, et sur le choix du sens que véhicule ce destin. Je reviendrai, à la fin de cette section, sur l'objectivité qui caractérise, pour Jung, l'individuation accomplie. L'individuation a souvent été présentée par les jungiens comme la tâche éthique de l'humanité contemporaine, mais à mon avis sur une base erronée. Ce n'est pas principalement parce que Jung considère l'intégration de l'ombre comme l'étape première de l'individuation que cette dernière est une tâche éthique. Il est certes facile de relier, dans un premier temps, le problème de l'ombre et la dimension éthique de la vie. Je vais cependant montrer que la dimension éthique ne concerne pas seulement ni même d'abord l'intégration du mal, qui n'est qu'une étape de l'individuation, mais bien plutôt l'obligation pour chaque individu de devenir lui-même.

Lorsqu'il s'attaque à la question éthique qui, historiquement, a d'abord relevé de la compétence des philosophes, Jung se veut manifestement prudent: "[it is only as an empiricist, and never as a philosopher, that I have been concerned

---

<sup>1</sup> C.W. 8, § 740, p. 381.



with depth psychology, and [I] cannot boast of ever having tried my hand at formulating ethical principles"<sup>1</sup>. Quel euphémisme! Ce dont Jung se vanterait davantage, c'est justement de n'avoir jamais formulé de principes éthiques.

Pour une personne convaincue, comme l'était Jung, de la primauté de l'expérience interne, subjective, la réponse à la question "Comment devrait-on agir?" ne saurait résider dans une liste de principes de conduite établie par une autorité extérieure. Ni les commandements de Dieu, ni le code civil, ni aucune autorité ne peuvent prétendre être à même de fournir à tous les individus des balises uniformes et universelles dans l'existence morale.

A un premier niveau, la quête de principes apparaît sensée. "I do not mean that such a task does not exist, or that its solution is absolutely impossible"<sup>2</sup>. Et la nouvelle éthique dont parle Jung veut, de fait, fournir des points de repère, servir de phare au voyageur qui risque de se perdre, sans eux, dans les territoires nouveaux où il voudrait s'aventurer. Mais ce à quoi il s'oppose, c'est à l'absolutisation d'une balise. Aucun principe ne peut, à ses yeux, constituer un roc inébranlable devant le ressac de la vie: "The formulation of ethical rules is not only difficult but actually impossible because one can hardly think of a single rule that would not have to be reversed under certain conditions"<sup>3</sup>.

Jung s'est donc toujours défendu de présenter une nouvelle éthique normative qui remplacerait l'éthique ancienne. Il considérait au contraire que l'ancienne éthique extérieure, cette éthique de l'action, qui postulait un bien et un mal objectifs, était encore valide pour une bonne partie des individus. Ce n'est que dans la mesure où l'inconscient force un individu à dépasser cette éthique, en provo-

---

<sup>1</sup> C.W. 18, § 1408, p. 616.

<sup>2</sup> C.W. 18, § 1409, p. 616.

<sup>3</sup> C.W. 18, § 1413, p. 618.

quant l'éclatement de ce cadre moral grâce à la tension d'un conflit de devoirs, que celui-ci doit faire le saut dans l'inconnu, et commencer sa propre confrontation avec l'inconscient:

We might therefore define the "new ethic" as a development and differentiation within the old ethic, confined at present to those uncommon individuals who, driven by unavoidable conflicts of duty, endeavour to bring the conscious and the unconscious into responsible relationship.<sup>1</sup>

Le but que semble viser l'inconscient par ce sabotage systématique de l'ancienne éthique chez les individus appelés à l'individuation, c'est un accroissement de la conscience que le problème moral peut faciliter, sans que la résolution du problème moral soit, en lui-même, le but visé par l'inconscient. Ce qui importe, c'est un nouveau rapport entre le conscient et l'inconscient, réalisé à l'occasion du conflit moral. Il s'agit non plus de soumettre les individus à l'idéal chrétien de la perfection, mais bien d'exiger d'eux qu'ils cessent de se soumettre aveuglément à quoi que ce soit. C'est là, en dehors de l'expérience de la plupart des individus, le développement de l'archétype divin que Jung découvre entre autres dans sa lecture de l'évolution du christianisme, de l'alchimie et de l'astrologie occidentales.

Mais indépendamment du mythe de l'augmentation de la conscience propre à Jung, c'est la découverte même de l'inconscient qui change, aux yeux de Jung, la façon de poser le problème éthique. A partir du moment où la psyché consciente réalise qu'elle a un vis-à-vis inconnu, l'inconscient, qui influe sur ses décisions, sans qu'elle soit en mesure d'en évaluer l'impact, il lui faut apprendre à examiner sérieusement la portée et le sens de ses jugements moraux. A un premier niveau, les motifs qui justifient habituellement un choix individuel en faveur d'un comportement particulier deviennent plus que douteux lorsque la psyché consciente réalise la part de répression, de suppression, et de mensonge dont elle est capable. Si

---

<sup>1</sup> C.W. 18, § 1416, p. 619.

"je" ne sais plus qui je suis, si j'ignore comment distinguer ce qui relève de "moi", de ce qui dépend de cette psyché inconsciente sur la base de laquelle se bâtit mon identité personnelle, comment puis-je être sûr de la noblesse de mes intentions, ou de l'authenticité de mes motifs? La conscience morale vacille lorsqu'elle ne peut se rattacher à une identité personnelle claire, comme en témoigne la recrudescence actuelle de ce problème dans la recherche morale contemporaine<sup>1</sup>. Dans la psychologie jungienne, la découverte de l'inconscient pose d'abord à la conscience la question de son identité. C'est le retour au "Connais-toi toi-même" socratique, mais alourdi d'une dimension probablement insoupçonnée des anciens Grecs. Il va de soi que l'introspection n'est pas une découverte propre au XXe siècle. Si les héros homériques ne semblent pas écrasés par la difficulté d'en arriver à voir clair dans leurs propres motifs, les personnages de Shakespeare semblent, quant à eux, fort conscients de la difficulté de se retrouver dans le labyrinthe des intentions et des motifs personnels. L'idée jungienne d'un inconscient n'est cependant pas seulement l'hypothèse d'une profondeur incommensurable de la conscience, comme le laisse sous-entendre le nom de psychologie des profondeurs que certains utilisent pour la désigner. Lorsque Jung parle de l'inconscient, il s'agit de cet autre, de ce non-moi, sur la base duquel se développe la conscience individuelle, remettant en question entre autres nos conceptions de la réalité et de l'identité personnelle. L'individuation est ce processus qui permet à l'individu de se séparer, de se différencier de l'inconscient, pour devenir ce qu'il est. "Connais-toi toi-même" signifie dorénavant qu'il me faut déterminer ce qui est moi, et ce qui n'est pas moi. Ce qui signifie, me libérer à la fois de l'identification avec la collectivité extérieure, et de l'identification avec l'inconscient: "The aim of individuation is nothing less than to

---

<sup>1</sup> Voir par exemple Taylor, The Sources of the Self. The Making of the Modern Identity.

divest the self of the false wrappings of the persona on the one hand, and of the suggestive power of primordial images on the other"<sup>1</sup>.

Sur la voie de l'individuation, la première étape est la séparation d'avec la "persona", cette image de nous-mêmes que nous présentons aux autres, conforme à l'image que nous voulons avoir de nous, et adaptée aux attentes de la collectivité à notre égard. Découvrir la persona, c'est faire le premier pas dans cette quête qui demande "qui suis-je?". En quoi suis-je différent de l'image de moi que j'offre aux autres, et de celle que j'entretiens à mon endroit? Car la persona me voile à moi-même autant qu'aux autres. C'est un "complicated system of relations between the individual consciousness and society, fittingly enough a kind of mask, designed on the one hand to make a definite impression upon others, and, on the other, to conceal the true nature of the individual"<sup>2</sup>. Une persona efficace amène un individu à oublier certains défauts, à réprimer certains traits de caractère, bref, à porter un masque qui finit par lui faire oublier qui il est vraiment. Et comme ce masque est, au moins en partie, le résultat de concessions à l'idéal collectif, il sert aussi à maintenir l'individu prisonnier de la conscience collective — que Jung qualifie d'inconscience. L'ensemble des éléments — qualités, défauts, traits de caractère — inacceptables et inacceptés, qui sont ainsi refoulés, se nomme "l'ombre". Mais il ne s'agit pas seulement de caractéristiques moralement mauvaises:

l'ombre est en règle générale seulement quelque chose d'inférieur, de primitif, d'inadapté et de malencontreux, mais non d'absolument mauvais. Elle contient même certaines qualités enfantines ou primitives qui pourraient dans une certaine mesure raviver et embellir l'existence humaine; seulement on se heurte à des règles établies<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> C.W. 7, § 269, p. 174.

<sup>2</sup> C.W. 7, § 305, p. 192.

<sup>3</sup> Psychologie et religion, p. 157.

La première étape dans le processus de différenciation de soi, est cette confrontation avec l'ombre, la partie de soi niée et refoulée.

Lorsque, de nos jours, l'un de nos malades est sur le point d'émerger de son état inconscient, la première chose qui lui arrive est qu'il se trouve confronté avec l'ombre [...] Le premier pas sur le chemin de l'individuation réside dans la différenciation entre soi-même et l'ombre<sup>1</sup>.

Je reviendrai, dans la prochaine section, sur la signification morale que plusieurs jungiens ont rattachée à cette étape, et sur le lien que Jung établissait entre elle et la figure du Christ, le modèle chrétien de l'individuation. Pour l'instant, je veux surtout souligner que cette étape ne constitue pas l'essentiel de l'individuation, bien que beaucoup d'analystes aient insisté presque exclusivement sur cette facette apparemment plus directement morale de l'individuation. Je souligne tout de suite que l'insistance de Jung sur l'imperfection de l'image chrétienne de la divinité assoit leur interprétation sur des bases solides. Jung lui-même laisse cependant entrevoir d'autres possibilités, qui respectent davantage l'orientation globale de toute son oeuvre. C'est, en passant, ce qui permet de considérer Hillman comme fondamentalement fidèle à l'intention de Jung, lorsqu'il définit la psychologie comme "soul-making". Le passage suivant de Hillman aurait tout aussi bien pu porter la signature de Jung:

Anima intérieure ne signifie pas seulement en mon sein; introjection et intériorisation ne font pas de ma tête ou de ma peau le véhicule à l'intérieur duquel tout processus psychique s'accomplit. "Intérieur" fait référence à cette attitude que donne l'anima, qui permet de percevoir la vie psychique à l'intérieur de la vie naturelle. [...] Le moyen d'y parvenir est l'imagination. C'est au travers de la vision imaginaire que nous avons d'eux que les phénomènes prennent vie et permettent à l'âme de circuler [...]. L'imagination n'est pas seulement un processus intérieur se déroulant dans ma tête. C'est une manière d'être dans le monde, une manière qui lui redonne de l'âme<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Psychologie et orientalisme, p. 280.

<sup>2</sup> E. Jung et Hillman, Anima et animus, p. 154.

Dans une lettre, Jung indique clairement la place qu'occupe le problème de l'ombre par rapport à l'individuation: "To know the shadow, I call Gesellenstuck, but to get along with the anima, the masterpiece, which not very many achieve"<sup>1</sup>. Giegerich rappelle<sup>2</sup> qu'un Gesellenstuck, c'est le travail qu'un apprenti soumettait au jugement des membres d'une confrérie pour être admis comme un des leurs. De même que dans les arts martiaux, l'acquisition d'une ceinture noire souligne seulement la fin de l'apprentissage, et marque l'entrée dans le processus qui vise, à long terme, la maîtrise de la discipline à laquelle l'apprenti veut se consacrer, de même, l'intégration de l'ombre signale le début du vrai processus d'individuation. L'intégration de l'ombre constitue l'apprentissage qui permet à quelqu'un d'aborder, ensuite, la véritable tâche psychologique. Cela implique que "with shadow work, which takes up so much room in most analyses, we are not yet truly in psychology but in a kind of preparatory stage"<sup>3</sup>. Le résultat de cette étape, c'est d'amener un individu au seuil du véritable travail psychologique: "to get along with the anima". L'initiation a pour résultat d'opérer, chez l'individu qui s'est soumis à cet apprentissage, une conversion psychologique du regard. C'est ce que Jung appelle la considération attentive de l'inconscient, l'attitude religieuse; non la reconnaissance intellectuelle, mais l'expérience d'une altérité, d'un non-moi, au sein de la vie psychique.

Si j'ai raison, alors la conversion psychologique est l'étape première qui rend possible, et même coïncide avec, l'expérience de cette altérité. Dans ce cas, "[p]sychotherapy would be the patient's training in a trade, in the craft of living and per-

---

<sup>1</sup> Cité dans Giegerich, "The Advent of the Guest", p. 86.

<sup>2</sup> Giegerich, "The Advent of the Guest", p. 86.

<sup>3</sup> Giegerich, "The Advent of the Guest", p. 87.

ceiving psychologically"<sup>1</sup>. La psychologie devient alors non une science, un savoir, mais bien davantage un niveau de conscience. Ce que confirmerait le travail d'interprétation que Jung a tenté à l'égard de la mythologie, de l'astrologie, de ses rêves et de ceux de ses patients:

In all this [...] it was the soul who was speaking here to itself about itself through what they were saying about those subjects. This is a hidden, unexplicit psychology: the soul's self-display, her self-presentation of her logos by way of metaphor and "speculation".<sup>2</sup>

La psychologie jungienne constituerait, en ce sens, "the conscious recognition that the soul is the subject behind such self-display"<sup>3</sup>.

Une fois opérée cette transformation de l'attitude individuelle, le véritable travail commence: l'individu doit maintenant se séparer de tout ce qui, en lui, provient de l'inconscient. Comme il lui fallait tout d'abord se différencier des images de lui qui faisaient écran entre lui et les autres, entre lui et lui-même, de même "it is also necessary for the same purpose that he should become conscious of his invisible system of relations to the unconscious, and especially of the anima, so as to be able to distinguish himself from her"<sup>4</sup>. Je souligne, au passage, que l'opposition jungienne entre anima et animus ne fait plus l'unanimité chez les post-jungiens, qui y voient davantage la marque, chez Jung, des images sexistes propres à son époque, qu'une description fidèle de l'expérience actuelle des femmes. Il faudrait plutôt dire que la tâche de l'individu est de se distinguer de tous les archétypes qui peuvent prendre possession de l'ego, et lui faire perdre conscience de lui-même.

---

<sup>1</sup> Giegerich, "The Advent of the Guest", p. 86.

<sup>2</sup> Giegerich, "The Advent of the Guest", p. 88.

<sup>3</sup> Giegerich, "The Advent of the Guest", p. 88.

<sup>4</sup> C.W. 7, § 310, p. 195.

Jung décrit souvent le processus d'individuation comme une circumambulation. Par cercles concentriques, l'ego tourne autour du soi, qui est à la fois le moteur de ce mouvement, et le but visé par lui.

Lorsque Jung décrit les liens entre l'ego et le soi, il met l'accent sur le déplacement du centre de la personnalité, de l'ego vers le soi. L'ego est toujours présent, mais il se sait alors en présence d'une réalité autre, le soi, qui le dépasse, qui constitue une force supérieure à lui. Cette expérience est celle d'une réalité psychique autre, en face d'un ego qui réalise sa dépendance et ses limites.

Le résultat de l'individuation accomplie, du "chef d'oeuvre" que très peu réalisent, c'est la capacité d'acceptation de soi et de son destin. C'est un état que Jung décrit, après ses visions de 1944, comme le lieu de l'objectivité la plus complète. L'individu n'est alors plus soumis aux affects, et est à même d'accepter la personne qu'il est:

L'objectivité, vécue dans ce rêve et dans ces visions, relève de l'individuation accomplie. Elle est détachement des jugements de valeur et de ce que nous désignons par attachement affectif [...] celui-ci renferme toujours des projections et ce sont celles-ci qu'il s'agit de retirer et de récupérer, pour parvenir à soi-même et à l'objectivité. [...] La connaissance objective se situe au-delà des intrications affectives, elle semble être le mystère central<sup>1</sup>.

Ainsi, "parvenir à soi-même et à l'objectivité" demeure la marque de l'individuation accomplie. L'objectivité, entendue comme absence de projections, est le "mystère central". L'anima est le nom de la source de ces projections dans l'inconscient. Se différencier d'elle permet non de l'éliminer, mais d'en faire une alliée. Plutôt que de s'insinuer entre l'individu et le monde extérieur, l'anima reprend sa place et accomplit sa véritable fonction: "it is she who communicates the images of

---

<sup>1</sup> Ma vie, p. 339.



the unconscious to the conscious mind"<sup>1</sup>. Jung laisse d'ailleurs entendre qu'il a réussi l'oeuvre maîtresse de l'individuation:

Today I no longer need these conversations with the anima, for I no longer have such emotions [...] Today I am directly conscious of the anima's ideas because I have learned to accept the contents of the unconscious and to understand them. [...] I can read their meaning directly from my dreams, and therefore no longer need a mediator to communicate them.<sup>2</sup>

Quoi qu'il en soit de sa prétention à vivre harmonieusement avec son anima, Jung reconnaît que l'acceptation de soi et de son destin n'est pas pour autant automatique, ne constitue jamais une sinécure, et n'est jamais achevée. Il souligne même, à d'autres moments, que l'entente avec l'anima permet la réalisation d'une autre étape: la coniunctio (la réunion des opposés), qui n'est possible qu'à travers la connaissance objective, dénudée de toute émotivité.

Cette objectivité n'est évidemment pas à la portée de tous, et n'est pas non plus le résultat d'une répression, ni le fruit d'un acte de la volonté. C'est l'aboutissement d'un processus dont l'inconscient prend l'initiative, mais que l'attitude individuelle peut favoriser. "Appelé ou non, Dieu sera présent", avait fait inscrire Jung sur le seuil de sa demeure. La liberté individuelle ne permet pas à l'individu de choisir son destin, mais seulement de l'accepter ou de se rebeller. "In actual life, it requires the greatest art to be simple, and so acceptance of oneself is the essence of the moral problem and the acid test of one's whole outlook on life"<sup>3</sup>. Cette tâche n'est pas facile. Si Jung ne définit pas l'ombre exclusivement comme une accumulation de tout ce qu'il y a de sordide dans l'humain, il n'en considère pas

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 187.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 188.

<sup>3</sup> C.W. 11, § 520, p. 339.

moins que "rien de ce qui est humain n'est étranger" à l'individu conscient de sa vraie nature:

What if I should discover that the least amongst them all, the poorest of all beggars, the most impudent of all offenders, yea the very fiend himself — that these are within me, and that I myself stand in need of the alms of my own kindness, that I myself am the enemy who must be loved — what then?<sup>1</sup>

Cette acceptation de soi dépasse les capacités habituelles des individus. C'est réaliser qu'on est soi-même, d'après les termes de Nietzsche, "le plus laid des hommes". Seul celui qui a accepté cela peut prétendre à une objectivité totale, sans préjugé.

But no one is justified in boasting that he has fully accepted himself. We can point to Christ, who sacrificed his historical bias to the god within him, and lived his individual life to the bitter end without regard for conventions or for the moral standards of the Pharisees.<sup>2</sup>

Le Christ constitue précisément un modèle du soi, de l'individuation accomplie. Sa mort sur la croix laisse entrevoir que le but d'une vie d'individuation, ce n'est pas le bonheur de l'individu, mais bien la réalisation du destin individuel. "Thus we become the "sons of god" fated to experience the conflict of the divine opposites, represented by the crucifixion"<sup>3</sup>. L'acceptation de soi, et de son destin, n'est pas une route sûre, dénuée d'embûches et d'obstacles. Cela implique "an affirmation of things as they are: an unconditional "yes" to that which is, without subjective protests — acceptance of the conditions of existence as I see them and understand them, acceptance of my own nature, as I happen to be"<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> C.W. 11, § 520, p. 339.

<sup>2</sup> C.W. 11, § 521, p. 340.

<sup>3</sup> C.W. 18, § 1551, p. 688.

<sup>4</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 297.

Cette acceptation inconditionnelle n'est possible que si l'individu peut aussi refuser de se soumettre. Nous ne sommes évidemment pas responsables de notre constitution, ni de notre anima, "which is likewise a constitutional factor one is stuck with. For what we are stuck with we have a certain responsibility, namely for the way we act towards it, but not for the fact that it exists"<sup>1</sup>. Si la responsabilité individuelle est la différenciation, qui passe nécessairement par la réflexion, l'ego doit toujours soumettre à son examen critique tout ce qui, de l'extérieur ou de l'intérieur, veut l'influencer. La liberté de l'être humain consiste dans cette capacité de s'opposer, de plier sous la contrainte, s'il le faut, mais sans renoncer, minimalement, à une réserve mentale.

L'individuation est donc un processus qui amène un individu à réaliser librement son destin, et ainsi à devenir ce qu'il est vraiment. Ce "vraiment" veut souligner une différence entre l'idéal chrétien de la réalisation de soi, qui passe par la perfection, et l'idéal jungien d'individuation qui vise la totalité, la complétude (wholeness).

### 3. L'intégration de l'ombre

Dans cette section, je vais revenir sur cette intégration de l'ombre qui a suscité l'attention de nombreux jungiens, et qui a, malencontreusement et à multiples reprises, été présentée comme l'essentiel de la tâche éthique que devrait poursuivre une humanité éclairée par les découvertes de Jung. Il s'agit de l'intégration du mal, ou de l'intégration de l'ombre. Je vais d'abord replacer ce problème dans le contexte plus large de l'image incomplète de la divinité, en montrant comment le

---

<sup>1</sup> Letters, Vol. 1, 31 July 1935, p. 193.

Christ est le modèle chrétien de l'individuation sous le mode de la perfection, alors que Jung favorise un idéal de totalité.

a. L'ombre et le mal

Lorsque des commentateurs parlent du problème du mal chez Jung, ils laissent souvent de côté le cadre mythique à l'intérieur duquel il s'est développé. Souvent même, ils identifient "intégration du mal" et "intégration de l'ombre", alors qu'il serait utile de réserver l'expression d'"intégration de l'ombre" pour parler de la première étape de l'individuation, et d'intégration du mal pour souligner le problème sous-jacent, qui relève davantage de la perspective de l'inconscient que du point de vue individuel. Comme le montre fort bien l'expérience de nombreuses analyses dans lesquelles il est question d'intégrer l'ombre, il est fort possible de parler d'intégrer l'ombre sans faire référence à tout le cadre mythique qui donne son sens à l'idée d'intégration du mal, et sans lequel cette idée ne peut que laisser songeur. Si Jung insistait pour qu'un analyste développe une compétence dans l'étude des diverses mythologies, sur la pensée primitive, et sur le symbolisme, c'est parce que ces connaissances lui permettraient de mieux comprendre l'inconscient qui, dans les rêves, utilise souvent un langage symbolique, et emprunte beaucoup d'images aux mythes. Mais l'individu qui rêve n'a pas besoin d'une connaissance exhaustive de ces thèmes pour faire face à ses projections, et pour confronter son ombre.

L'"intégration du mal" renvoie davantage à la dimension du mythe chrétien et l'"intégration de l'ombre" rejoint la tâche première de chaque individu qui, comme initiation à la vie individuelle, doit apprendre à réapproprier ses projections. Comme le soulignait Stevenson dans son roman The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde, l'ombre vit à l'intérieur de chacun, et la dissociation que la con-

science opère entre l'ombre et la persona n'est pas une solution viable. Ce n'est qu'à partir du moment où un conflit de devoirs suscité par l'inconscient force un individu à relativiser ses jugements sur le bien et le mal que le conflit individuel se rattache plus clairement au drame de l'inconscient, et que l'intégration de l'ombre débouche sur l'intégration du mal.

Mais que peut bien signifier l'expression "intégration du mal"? De Meira Penna pose fort bien le problème lorsqu'il s'interroge sur ce que signifie concrètement une telle expression:

I find no merit whatsoever in pretending that there could be "new ethics" that would "integrate" evil and "combine" the opposing forces of good and evil in a "new structure." How could you "combine," for instance, a Nazi S.S. with a Jewish prisoner at Buchenwald? Or "integrate" an inhabitant of Hiroshima with an exploding atomic bomb? Or a dissident with a warden in a gulag. Or a dying man with his cancer? Or, for that matter, any innocent child that dies.<sup>1</sup>

Car, au fond, l'homme qui à Auschwitz accepte le mal qui est en lui ne devient-il pas "simply a criminal, the S.S. warden, for instance, if you take the expression to its full significance"?<sup>2</sup> La question est de fait pertinente, et mérite qu'on l'examine attentivement.

Une première remarque. Je formule l'hypothèse que Jung accepterait ces implications apparemment absurdes de sa théorie. S'il accepte que les dieux décident du sort des individus, et que chacun doit accepter le destin qui lui est dévolu par l'inconscient, Jung reconnaît aussi que les dieux peuvent condamner un homme à être un saint, et un autre, à être un criminel. Suivre son destin ne garantit aucunement une vie honorable, ni des penchants dont on soit fier, ni même une vie heureuse. Le but de la moralité n'est pas "the good life", qu'elle soit entendue comme la vie la plus heureuse possible, ou la vie la meilleure possible.

---

<sup>1</sup> De Meira Penna, A Psychological Approach to Ethics, p. 185.

<sup>2</sup> De Meira Penna, A Psychological Approach to Ethics, p. 184-185.

Ici encore, l'image du Christ crucifié n'est pas à prendre à la légère: aux yeux de beaucoup de ses contemporains, il a probablement eu la mort qu'il méritait, comme criminel irrespectueux des lois de son groupe, même s'il croyait obéir à une voix intérieure et même s'il était fermement convaincu de servir Dieu ainsi.

Une deuxième remarque. Le subjectivisme moral que défend Jung ne peut éviter ces conséquences. Mais l'individu fermement convaincu d'écouter la voix divine en désobéissant aux lois de son groupe peut être aux prises avec un dilemme moral, dans la mesure seulement où il a un sens moral assez développé pour être déchiré entre deux devoirs: "If the values of the old ethic were not seated in the very marrow of his bones, he would never have got into this situation in the first place"<sup>1</sup>. De façon surprenante, De Meira Penna concède cela, lorsqu'il discute la trahison du comte Von Stauffenberg qui, en juillet 1944, tenta d'assassiner Hitler: "he lied, he betrayed, and he murdered on behalf of a higher ethical duty toward humanity"<sup>2</sup>. Et, plus loin:

That he went far beyond what is implicitly required by the categorical imperative, that is, that he betrayed, lied, murdered, and behaved altogether in such a way as to be considered fully outside a rational norm of universal application, proves that something transcendental compelled him. His was an act beyond the call of duty.<sup>3</sup>

Alors qu'il reprochait plus tôt à Jung ses spéculations insensées sur l'intégration du mal, parce que "[s]uch meaningless chatter is a sort of psychological alibi for permissiveness"<sup>4</sup>, il reconnaît, dans ce texte, une autorité morale supérieure au code moral, qui ne peut pourtant être perçue que subjectivement, et qui, elle aussi, pourrait servir d'alibi à une permissivité morale qu'il semble abhorrer.

---

<sup>1</sup> C.W. 18, § 1417, p. 620.

<sup>2</sup> De Meira Penna, *A Psychological Approach to Ethics*, p. 186.

<sup>3</sup> De Meira Penna, *A Psychological Approach to Ethics*, p. 187.

<sup>4</sup> De Meira Penna, *A Psychological Approach to Ethics*, p. 185.

Le problème, ici, ne relève pas seulement de l'objection fréquente selon laquelle le subjectivisme moral entraîne, ou risque d'entraîner, une trop grande permissivité. Il arrive de fait que certains individus prennent leurs désirs pour l'expression de la volonté divine. De nombreux crimes ont été réellement perpétrés alors que des gens tuaient ou torturaient, croyant que c'était là ce que leur commandait la voix de Dieu. Bien des guerres et des croisades ont eu lieu, d'ailleurs, sous de tels drapeaux! Il suffit de se rappeler la campagne publicitaire entourant la fin des événements à Waco (Texas), au printemps 1993, pour savoir que de tout temps, l'appel à l'autorité morale supérieure peut faire problème. Jung ne revendique pas, pour ces individus convaincus d'obéir à Dieu, une immunité particulière devant la loi. L'individu qui, aux prises avec les processus d'individuation, irait à l'encontre des lois de son groupe, ne mérite pas de statut privilégié. En d'autres mots, le gardien qui, à Auschwitz, "accepterait le mal" en lui et commettrait des atrocités parce que convaincu d'obéir à son destin, serait de fait un criminel, et devrait être traité comme tel. Mais, ajouterait Jung, peut-être accomplissait-il de fait son destin, et agissait-il à un plan éthique. Tout comme le comte Von Stauffenberg qui, au nom d'un devoir "plus élevé envers l'humanité", mentit, trahit, et commit des meurtres. Au plan de la loi, c'était un criminel.

Ce dernier cas montre bien, ajouterait Jung, que tout n'est pas simple dans le domaine éthique. Dans la mesure où il y avait un problème moral pour Von Stauffenberg, il savait que les gestes qu'il poserait, même au nom de cette autorité morale supérieure, n'en seraient pas moins immoraux. Si Jung distingue les actes posés et l'intention de la personne qui les pose, il ne cherche pas à réduire la valeur morale d'un acte à l'intention qui l'a motivé. La trahison, le mensonge et le meurtre, demeurent immoraux. En d'autres mots, "la fin ne justifie pas les moyens", si on entend par là que la pureté des intentions transforme la valeur morale de l'acte. Si ma réaction morale me présente un meurtre comme immoral,

et que j'en commets un, j'ai fait un geste immoral, et ce, indépendamment de mes intentions. Il se peut que je tue quelqu'un par bonté (euthanasie), ou en cas de légitime défense, ou pour le bien de ma patrie (un soldat, ou Von Stauffenberg). L'important, c'est d'agir alors consciemment, sans nier le mal fait, en pleine connaissance de cause.

A man who knows what he is doing when he commits evil may have a chance of being blessed, but in the meantime he is in hell. For the evil you do, even when you do it knowingly, is still evil and works accordingly. Yet if you had not taken this step, if you had not trodden this path, perhaps it would have been a psychic regression, a retrograde step in your inner development, a piece of infantile cowardice.<sup>1</sup>

C'est ce que signifie, pour Jung, la référence au texte qu'il aime citer: "Man, if thou knowest what thou dost, thou art blessed. But if thou knowest not, thou art accursed and a transgressor of the law"<sup>2</sup>. Faire le mal consciemment, c'est encore faire le mal. Lorsque Jung cherchait à justifier sa liaison avec Toni Wolff, il ne prétendait pas qu'une telle liaison était morale. Il l'évaluait au contraire comme un moindre mal, qui lui permettrait d'éviter la répression sexuelle avec les conséquences qu'il entrevoyait — à tort ou à raison — pour la santé psychologique de ses filles. De plus, il interprétait ce conflit de devoirs comme un dilemme venu de l'inconscient, et non comme un caprice de sa part. L'intégration du mal, ici, n'est pas l'oubli du mal fait: "evil remains evil. There is nothing for it but to accustom ourselves to thinking in paradoxes"<sup>3</sup>. C'est là le risque de la morale de la conviction que Jung trouve supérieure à une morale des actes. Une morale de la conviction signifie certes que la valeur morale d'un acte dépend de ma conviction à son sujet, et non de ce que le code moral a décrété là-dessus. Mais cela n'implique plus l'obli-

---

<sup>1</sup> C.W. 10, § 868, p. 460.

<sup>2</sup> C.W. 10, § 868, p. 460.

<sup>3</sup> C.W. 10, § 868, p. 460.



gation toute chrétienne d'éviter à tout prix tout ce qui est mal et de n'accomplir que le bien. Au plan éthique, succomber au bien n'est pas plus méritoire, pour l'être individué, que ne le serait le fait de succomber au mal. Ce que l'inconscient exige, maintenant, c'est que l'être humain agisse consciemment.

#### b. Perfection et totalité

C'est dans des situations de ce genre que ressort clairement le préjugé occidental en faveur de la perfection, qui amène les individus à vouloir éviter tout mal et à ne faire que le bien. Or, ajoute Jung, bien et mal sont intimement liés dans l'expérience humaine. Chercher à ne faire que le bien, c'est fermer les yeux sur une dimension importante de la vie. Ce désir du bien, cette recherche de la perfection morale, est essentielle: c'est un désir qui est "not only legitimate but [...] in-born in man as a peculiarity which provides civilization with one of its strongest roots"<sup>1</sup>.

De la même manière que le corps récupère l'ensemble de l'évolution physique, l'individu reprend aussi à son compte les étapes de l'évolution de la psyché. L'étape première de l'individuation correspond à l'étape du christianisme marquée par la lutte entre le bien et le mal, entre le Christ et Satan. Lorsque confronté à l'ombre, l'individu "doit alors se décider pour le bien, faute de quoi il est totalement perdu. Qu'il le veuille ou non, il "imite" le Christ et suit son exemple [...]. A ce stade, le bien est le but de l'individuation, et dès lors le Christ représente le soi"<sup>2</sup>.

Le processus d'individuation, projeté par les alchimistes dans les transformations de la matière, n'est pas inconnu à l'extérieur des milieux ésotériques. Il a

---

<sup>1</sup> C.W. 9ii, § 123, p. 69.

<sup>2</sup> Psychologie et orientalisme, p. 280.

sans cesse été "proposé à l'Occidental dans la formulation dogmatique et religieuse de la vie du Christ"<sup>1</sup>. Le Christ est l'archétype occidental du soi, qui a mis l'accent sur l'aspect lumineux de l'inconscient, rejetant au loin l'aspect sombre que le mythe chrétien a identifié avec Satan, avec l'anti-Christ. Ce processus n'était pas sans danger: "every intensified differentiation of the Christ-image brings about a corresponding accentuation of its unconscious complement, thereby increasing the tension between above and below"<sup>2</sup>. Jung interprète la puissance de destruction propre à notre monde contemporain comme le résultat de l'opposition entre la psyché consciente soucieuse du bien, et la psyché inconsciente dans laquelle les forces refoulées du mal ont été activées. Il voit même dans l'image du Verseau que l'astrologie occidentale présente comme symbole de la situation actuelle, une représentation fidèle de la tâche à venir. Alors que l'ère des poissons se passait dans l'inconscient, le poisson est maintenant hors de l'eau; s'il ne réussit pas à reprendre contact avec l'inconscient, il risque de mourir asphyxié.

Parler des forces du mal, c'est oublier que, comme l'ombre, le mal n'est pas seulement négatif. Il représente les forces naturelles que la conscience a réprimées, en faveur de ce qu'elle concevait être "bien". La répression de la sexualité familière au monde chrétien a rejeté dans l'inconscient des sources d'énergie en soi amoraux, mais que la conscience chrétienne éprouvait comme mauvaises. Cette intuition du rôle positif du mal dans la création a toujours survécu dans la psyché occidentale. Alors que Satan était longtemps perçu, chez les Hébreux, comme le fils de Yahveh, le christianisme en fait l'ennemi de Dieu et des hommes, même si l'idée persistait d'un lien étrange entre le Christ et Satan. "On évite avec le plus grand soin de rechercher et d'examiner s'il ne faudrait pas voir dans la puissance

---

<sup>1</sup> *Psychologie et alchimie*, § 253, p. 242. En italique dans le texte.

<sup>2</sup> *C.W. 9ii*, § 77, p. 43.

même du mal une volonté particulière de Dieu qu'on aurait de bonnes raisons de prendre en considération"<sup>1</sup>.

Si l'inconscient voit bouillonner les forces archaïques, primitives, non différenciées du mal, qui font de plus en plus intrusion dans l'univers de la conscience, il ne s'agit pas de se soumettre au mal. L'intégration du mal ne se veut pas une porte ouverte à l'envahissement incontrôlé des forces réprimées. Le symbole chrétien de la croix représente la situation de l'individu comme tension entre les forces du bien et du mal, qu'il doit parvenir à intégrer de quelque manière dans sa vie quotidienne, sans jamais céder ni à l'un ni à l'autre.

C'est là l'idée de la complétude, de la totalité. Après l'appel de la perfection, qui a marqué le premier millénaire du christianisme, Jung identifie dans les rêves de ses patients, dans les siens, dans les événements de l'histoire contemporaine, l'appel à une nouvelle synthèse, qui exige des individus non plus la répression des forces du mal, de l'ombre anciennement réprimée, mais leur intégration.

Ce que signifie ce mot n'est pas très clair. L'intégration exige la reconnaissance et l'acceptation d'un élément auquel on reconnaît une certaine valeur. Hillman a travaillé, au plan théorique, à l'intégration de valeurs telles que l'égoïsme, la haine. Il ne s'agit cependant pas seulement d'une assimilation intellectuelle, mais bien d'un changement d'attitude intérieure que Neumann décrit comme le passage d'une monarchie à une démocratie. Alors que la perspective chrétienne accordait à l'ego le statut d'un monarque éclairé, qui devait contrôler l'ensemble épars des pensées, affects, sentiments, et les soumettre à sa volonté en vue de la réalisation de la vie la plus parfaite possible, la perspective jungienne considère toutes ces dimensions de la vie comme des minorités plus ou moins harmonieuses qui doivent trouver le moyen de cohabiter. C'est l'image de la complétude, de la totalité, qui règne ici. L'intégration résulte non d'un coup de force ou d'un coup

---

<sup>1</sup> Psychologie et alchimie, § 36, p. 43.

d'Etat, mais d'une grâce qui, par le biais de symboles, permet d'intégrer dans un nouvel ensemble des éléments apparemment incompatibles.

Mais de même que la perfection n'était qu'un idéal asymptotique, de même la totalité est un but que vise sans cesse l'individu en voie d'individuation: "The time has come for the principle of perfection to be sacrificed on the altar of wholeness"<sup>1</sup>. Perfection et totalité ne sont pas tant des principes ennemis, que deux étapes sur la voie de l'individuation. Si le Christ représentait l'idéal de la perfection, le temps est venu pour sa réconciliation avec son frère Satan, ce qui implique une nouvelle attitude psychologique: la préoccupation de la totalité. Seul l'individu convaincu de la nécessité de la perfection peut être appelé à en faire le sacrifice, et atteindre ainsi à un niveau de conscience plus élevé. "Non plus la perfection, mais la complétude" résumerait plus fidèlement la position jungienne que l'opposition "non pas la perfection, mais la complétude". Si tel est le cas, le symbole du soi qu'incarne le Christ doit se transformer, puisque de plus en plus de gens ne se sentent plus sauvés par lui. C'est ici qu'interviennent, chez Jung, les images du Zarathoustra de Nietzsche, et du Faust de Goethe, "which mark the first glimmerings of a break-through of total experience in our Western hemisphere"<sup>2</sup>. Nietzsche annonce l'être humain qui récupère les projections de la divinité, et qui ramène à l'intérieur de chaque humain le problème de l'autorité morale. Faust représente un autre aspect, plus fondamental, de cette découverte: l'alliance de Méphisto et de Faust laisse entrevoir l'espoir que l'humanité puisse accueillir le tentateur, et, sous sa férule, entreprendre le voyage qui lui fasse goûter à la plénitude de l'expérience humaine, des profondeurs des Mères à la rencontre de l'éternel féminin, expérience qui ne nie ni la matière ni l'esprit. Alors que Faust

---

<sup>1</sup> Neumann, Depth Psychology and a New Ethic, p. 134.

<sup>2</sup> C.W. 11, § 905, p. 555.

représente la conscience moderne: intellectuelle, académique, aride, prête au suicide, Méphisto, lui, n'est plus seulement l'incarnation du mal mais, comme Mercure, représente "the true spirit of life"<sup>1</sup> et l'espoir, sinon la promesse, d'un avenir. Mais, dans le mythe faustien, Jung ressentait comme un crime particulièrement honteux les meurtres de Philémon et Baucis, dont l'attitude d'accueil permettait aux mendiants de révéler leur nature divine. S'il a inscrit sur la porte d'entrée de sa maison de Bollingen, "Shrine of Philemon — Repentance of Faust"<sup>2</sup>, c'est peut-être parce que Philémon représente cet être individué, qui a atteint l'objectivité complète, qui accueille son destin sans récriminer, avec cette même simplicité qui lui fait ouvrir son logis à tous ceux que le destin pousse chez lui. C'est le oui inconditionnel à la vie. Il ne s'agit plus du refus du monde, d'une fuite vers l'au-delà de la perfection, qu'a incarnés le christianisme à ses débuts. Mais il ne s'agit pas non plus d'une soumission au monde, d'une démission devant la matière, ou devant l'inconscient. Le personnage de Philémon n'incarne pas l'aspect héroïque du Christ en lutte contre le mal. Il représente davantage l'attitude d'accueil à l'ensemble de la vie — bien ou mal. S'il représente une transformation de l'image du Christ, il n'en demeure pas moins que sa mort pose elle aussi un problème. Philémon est détruit par l'inflation de la conscience de Faust, inflation qui demeure, pour Jung, le problème majeur d'une conscience qui a introjecté l'image de la divinité.

#### 4. Individu et société

Plusieurs analystes se plaignent de la difficulté de trouver une plate-forme qui permette d'ouvrir les thèses jungiennes à une dimension collective, sociale ou

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 235.

<sup>2</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 235, note 5.

politique. Le travail de l'analyse s'opère entre deux individus, et n'a pas d'autres voies d'entrée sur les problèmes collectifs qui préoccupent tant de penseurs politiques à notre époque. Ce malaise est accru par la méfiance constante de Jung à l'endroit de toutes pressions collectives. La tâche d'individuation concerne les individus, qui portent seuls le flambeau de la conscience. Maintenir ce flambeau vivant implique qu'ils se différencient de la collectivité, que Jung imagine un peu comme une noirceur envahissante, un gouffre d'inconscience qui ne manque jamais de fasciner et d'attirer. L'identité première d'un individu provient de son identité inconsciente avec le groupe. La participation implicite avec la collectivité, avec le groupe, qui caractérise la mentalité enfantine comme la mentalité primitive, est la matrice originelle dont l'individuation permet difficilement de s'extirper. L'identification presque spontanée avec la psyché collective prend divers visages: acceptation non critique du credo religieux, philosophique, politique de son groupe, assimilation des "-ismes", et des modes du moment, "political correctness", etc. Jung considérerait d'ailleurs le XXe siècle comme enlisé dans la psyché collective, aussi intensément que le monde païen ne l'était avant la naissance du christianisme: "Today, individuals and cultures are faced with a similar threat, namely of being swallowed up in the mass"<sup>1</sup>. Le règne de l'homme de masse représente un danger sérieux pour tout individu, qui peut succomber à la pression de la psyché collective, comme le laissent entrevoir toutes les guerres et paniques qui constituent ce que Jung nomme des épidémies psychiques:

the principle of individuation is denied and repressed under the cloak of the individual deed and in the nebulous conceit that one has discovered what is truly one's own. In reality one has not discovered one's own at all, but rather the eternal truths and errors of the collective psyche. In the collective psyche one's true individuality is lost.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Memories, Dreams, Reflections, p. 212.

<sup>2</sup> C.W. 7, § 478, p. 287.

De toutes ces affirmations, il ressort clairement que l'éthique jungienne "is an individual ethic"<sup>1</sup>, et une éthique de l'individuation, de l'accomplissement de soi. Or, paradoxalement, Jung soutient que cette éthique de l'individuation est nécessaire au développement de la collectivité. Dans son essai sur la nouvelle éthique, Neumann défend avec emphase la signification collective de l'individuation. Alors que les mécanismes habituels de la répression et de la suppression sont à l'origine des inondations psychiques de violence, la personne individuée constitue un atout précieux: "such a personality forms a breakwater against mass epidemics and the flood of events by which they are accompanied, and acts as a guardian and a purifier of the collective"<sup>2</sup>. La personne individuée n'est pas un saint: elle n'agit pas de façon plus respectable que les autres membres de la collectivité, puisqu'elle ne reconnaît pas au code moral le statut de juge suprême du bien et du mal. Neumann considère cependant qu'elle n'ajoute pas à la répression générale en projetant sur autrui la source de la part de mal dont elle se sait responsable. En intégrant son ombre, elle devient "an agent for the immunisation of the collective"<sup>3</sup>. Je souligne, une autre fois, que cela n'est efficace que dans la mesure où cette intégration ne relève pas du travail isolé de la conscience intellectuelle, mais bien d'une confrontation, d'une collaboration de la conscience et de l'inconscient, par le biais de rêves, de fantaisies éveillées, et parfois d'une analyse.

Jung a toujours maintenu que l'individuation ne signifiait pas une accentuation de l'individualisme. L'individualisme implique une aliénation de soi, alors que l'individuation vise la réalisation de soi. "[I]ndividualism means deliberately stressing and giving prominence to some supposed peculiarity rather than to col-

---

<sup>1</sup> Neumann, Depth Psychology and a New Ethic, p. 128.

<sup>2</sup> Neumann, Depth Psychology and a New Ethic, p. 129.

<sup>3</sup> Neumann, Depth Psychology and a New Ethic, p. 130.

lective considerations and obligations"<sup>1</sup>. L'individualisme implique l'égoïsme, c'est-à-dire la fixation sur les désirs de l'ego, indépendamment de toute autre réalité. L'ego peut alors s'identifier totalement à la persona, signifiant l'adaptation la plus grande de l'individu à la société, mais niant sa propre individualité. L'ego peut aussi s'être identifié à l'anima, c'est-à-dire à "an unconscious subject-imago analogous to the persona"<sup>2</sup>. Ici aussi l'adaptation maximale aux exigences de l'inconscient signifie la perte de l'individualité. L'individualité, c'est cette tendance intime qui vise la plus grande différenciation possible d'avec la collectivité et d'avec l'inconscient.

Si l'individuation permet à chaque individu de développer au maximum ses capacités, Jung en conclut que le "[d]evelopment of individuality is simultaneously a development of society"<sup>3</sup>. Comme chaque individu est en contact psychique avec l'inconscient collectif, et que l'inconscient semble faire appel à la réflexion consciente de chaque individu, Jung supposait que toute évolution chez un individu participait de quelque manière à l'évolution de la collectivité, dans la mesure où l'individu devient conscient: "although he is a unique individual, he also stands for "man" as a species, and thus he has a share in all the movements of the collective unconscious"<sup>4</sup>. Si l'individu laisse l'inconscient l'envahir, alors "there is no longer any medium in which the unconscious could be integrated and in which the work of realization could take place. The separation of the empirical ego from the "eternal" and universal man is therefore of vital importance, particularly today,

---

<sup>1</sup> C.W. 7, § 267, p. 173.

<sup>2</sup> C.W. 7, § 521, p. 304.

<sup>3</sup> C.W. 7, § 519, p. 303.

<sup>4</sup> C.W. 16, § 502, p. 293.



when mass-degeneration of the personality is making such threatening strides"<sup>1</sup>. La lecture qu'il fait du mythe chrétien fait dire à Jung que le problème du mal force maintenant les individus à retrouver la voie d'un contact constant avec l'inconscient, sous peine d'annihilation en cas d'échec. En ce sens, l'individuation est la seule chance de salut pour l'humanité.

Malgré ses déclarations répétées selon lesquelles l'amélioration de la collectivité passe d'abord et presque exclusivement par la conscience individuelle, Jung n'en constatait pas moins que des structures collectives ont joué un rôle essentiel dans le processus d'accroissement de la conscience. S'il n'a pas changé l'homme intérieur en profondeur, le christianisme a favorisé la plus grande différenciation des fonctions, et a ainsi mis en branle des mécanismes qui ont débouché sur la nécessité actuelle de l'individuation. Que l'individuation soit un phénomène qui récuse le solipsisme paraît évident à Jung. L'intégration de l'ombre ne saurait se réaliser à un plan purement théorique, et implique l'insertion dans un milieu inter-humain:

A general and merely academic "insight into one's mistakes" is ineffectual, for then the mistakes are not really seen at all, only the idea of them. But they show up acutely when a human relationship brings them to the fore and when they are noticed by the other person as well as by oneself. Then and then only can they really be felt and their true nature recognized.<sup>2</sup>

En ce sens, l'âme "is therefore the very essence of relationship"<sup>3</sup>. Malgré cela, le lien entre la collectivité et l'individu, de même que l'interdépendance entre l'éthique et le politique, entre les droits et les devoirs, demeurent des domaines d'interrogation sous-développés dans l'oeuvre de Jung.

---

<sup>1</sup> C.W. 16, § 502, p. 293.

<sup>2</sup> C.W. 16, § 503, p. 294.

<sup>3</sup> C.W. 16, § 504, p. 295.

## CONCLUSION

J'ai commencé cette recherche en m'interrogeant sur la validité de la prétention jungienne à avoir trouvé, grâce à sa notion d'inconscient, un nouveau paradigme en éthique. Après un retour sur les diverses étapes de mon travail, je vais présenter une réponse à cette question.

### 1. Rappels

La première partie de ma recherche voulait souligner l'importance de la subjectivité dans l'oeuvre de Jung. Oublier son insistance sur la dimension essentiellement subjective de toute connaissance ne peut que dénaturer sa pensée. Plusieurs des commentateurs de Jung préfèrent passer cette dimension sous silence, ou la balayer du revers de la main, comme le fait Nagy, sous prétexte que cela n'entraîne que de mauvaises conséquences pour la respectabilité de la psychologie analytique. Les sciences contemporaines ne peuvent prendre cela au sérieux, semble-t-elle dire. De plus, le subjectivisme a le désastreux effet de laisser planer un air de confessionnal autour des analyses jungiennes, atmosphère propre à faire perdre toute crédibilité aux analystes eux-mêmes. Tous ne partagent évidemment pas cet avis; certains se plaignent plutôt de l'orientation trop "vérification scientifique" vers laquelle une partie de la psychologie analytique semble tendre, et Hillman veut réorienter la recherche en insistant non sur la réalité psychique, mais sur la "réalité imaginale", laissant entrevoir par là un au-delà de la scission sujet-objet conforme à l'orientation générale des écrits de Jung.

Si Jung n'a pas réussi dans ses efforts pour développer une épistémologie qui surmonte ce dualisme, son insistance sur la subjectivité n'est cependant pas

étrangère à la pensée occidentale depuis Kant. En ce sens, cette orientation de Jung appartient en propre au Zeitgeist du XXe siècle. De plus, depuis la naissance de la psychologie moderne, l'idée même d'un inconscient a fait son entrée dans notre horizon conceptuel et affectif. Un des premiers effets de cela fut de rappeler nos notions d'identité et de personnalité à l'examen attentif des psychologues, et depuis quelques années, des philosophes. J'ai montré, dans le deuxième chapitre, que le questionnement sur la nature de la personnalité était le fil directeur de l'oeuvre de Jung.

La deuxième partie de ma recherche aborde la dimension morale de l'existence comme un lieu privilégié d'investissement de la signification dans la vie individuelle. Jung rattachait la névrose à la perte de sens, et à l'impossibilité pour plusieurs, à la suite de cet appauvrissement psychique, de trancher dans les dilemmes moraux que leur présente parfois la vie. Jung perçoit en effet la dimension morale de l'existence et, plus profondément encore, la dimension éthique, comme le résultat de l'intrusion de l'inconscient dans la vie individuelle, et non comme un royaume sur lequel régnerait le "chooser", l'individu capable de choisir rationnellement et objectivement l'acte qui lui permettrait de vivre une bonne vie. La raison n'est certes pas absente de la décision éthique; elle n'y est cependant utile que dans la mesure où elle collabore avec le sentiment. L'impact de l'intrusion de l'inconscient est d'abord de montrer l'erreur d'une raison qui prétendrait, par ses propres efforts, répondre au conflit de devoirs auquel l'inconscient soumet certains individus. La décision éthique ne relève pas d'abord, pour Jung, de la raison, qu'elle soit philosophique ou autre.

Si l'inconscient a l'initiative dans la dimension morale, Jung rappelle que cette initiative opère souvent par des institutions qui ont de tout temps cherché à réglementer la vie psychique individuelle, et partant, la dimension morale, de l'extérieur. Depuis deux mille ans, la morale se conjugue, en Occident, sur le mode

chrétien. Dans le cinquième chapitre, j'ai fait ressortir les caractéristiques de cette ancienne éthique, son apport et ses failles.

Puisque l'éthique chrétienne ne suffit plus, la porte est ouverte pour l'arrivée d'une nouvelle éthique qui, par opposition à la morale chrétienne, se caractérise d'abord par son caractère éminemment subjectif. Cette éthique n'est cependant pas synonyme de permissivité, ou d'arbitraire, puisqu'elle s'enracine dans un dialogue constant avec l'inconscient qui la rend, en ce sens, "objective", mais non universelle. C'est ici qu'est apparue plus clairement l'importance du mythe, individuel et collectif, qui permet à l'inconscient de bâtir un réseau de signification à travers lequel le choix éthique prend un sens. Le chapitre six a montré que l'insistance de Jung à définir la dimension éthique par les conflits de devoirs s'enracine dans le mythe de l'histoire comme dévoilement de l'inconscient, par le biais d'un accroissement de la conscience. La décision éthique devient alors l'acte qui permet la liberté individuelle.

Restait ensuite à resituer à l'intérieur de ce cadre le fameux problème du mal qui a tant attiré les premiers jungiens, et qui a accaparé l'attention de plusieurs théologiens. J'ai montré qu'il s'agissait là d'un mythe secondaire que Jung appelait son mythe personnel, et qui concerne le christianisme comme moment de l'accession de l'inconscient à la conscience réfléchie. Le mal sur lequel Jung se penche, à ce niveau, est le mal archétypal, et ne se comprend qu'à l'intérieur de l'évolution du mythe chrétien.

Le dernier chapitre se penche sur la notion d'individuation. Mon but n'était pas de procéder à un examen exhaustif de cette notion, mais de montrer que cette notion éthique permet à Jung d'apporter une réponse au problème de la personnalité que le chapitre deux avait laissé en suspens. J'ai aussi montré que l'insistance sur la notion d'intégration de l'ombre, qui se justifie probablement au plan concret d'une analyse, est erronée lorsqu'on veut en faire l'essentiel de la tâche

éthique de l'humanité contemporaine. L'intégration de l'ombre n'est que l'étape première de l'individuation, qui vise la réalisation maximale de l'individu. Elle constitue, alors, une maïeutique qui débouche sur la conversion psychologique du regard, condition nécessaire aux étapes ultérieures de l'individuation.

Je n'ai pas cherché, dans l'ensemble de ma recherche, à dresser une liste de principes qui guideraient un individu soucieux d'agir moralement, puisque c'est là une manière de concevoir l'éthique que Jung considère remise en question par la découverte de l'inconscient. Je n'ai pas non plus insisté sur les étapes même de l'individuation. L'éclairage supplémentaire que cela apporterait n'est pas indispensable pour comprendre l'essentiel de la dimension éthique dans la pensée de Jung. L'être individué ne se reconnaît pas à des signes extérieurs ni à une différence du comportement qui permettait, par exemple, de reconnaître les premiers chrétiens ("Voyez comme ils s'aiment"). Je n'ai pas non plus insisté sur la justification de l'agir moral. Il n'y a chez Jung ni impératif catégorique, ni promesse de vie heureuse, ni relation avec un Père aimant, pour amener quelqu'un à changer de vie. L'individuation est un processus psychologique indépendant de la volonté individuelle. En ce sens, la dimension éthique de la vie ne relève pas non plus d'une éducation de la volonté ni de l'application d'une technique (analyse). Elle est davantage le cheminement vers un niveau de conscience différent, caractérisé par la prise en considération de l'irrationnel perçu comme réel. Éthique et épistémologie se confondent, ici: la conversion psychologique devient une conversion éthique qui implique la totalité consciente et inconsciente de l'individu. Dans le cas personnel de Jung, l'individuation a consisté à répondre à la question que lui posait l'inconscient depuis toujours: "Qui suis-je?" Un inconnu, qui sait seulement qu'il existe, et qu'il se développe sur la base d'un autre inconnu, présent et absent. Dans son effort pour offrir au XXe siècle les assises d'une nouvelle Weltanschauung qui redonne à la conscience moderne les racines dans l'inconscient dont elle avait

cherché à se couper, Jung croyait collaborer à la renaissance du mythe chrétien à travers lequel l'inconscient se dit depuis des millénaires.

## 2. Remarques critiques

Que reste-t-il de l'éthique jungienne en cette fin de siècle? Comme je l'indiquais en introduction, il n'y a pas eu beaucoup de recherches consacrées à l'éthique de Jung. De nombreux analystes des premières années ont travaillé sur la notion d'ombre, et sur le problème du bien et du mal. On peut songer ici aux travaux de Von Franz sur les contes de fées, ou aux articles de Bertine sur le bien et le mal. Mais jusqu'après la mort de Jung, la plupart de ces écrits acceptaient tel quel le cadre de référence jungien. Leur effort a davantage consisté à appliquer la grille d'analyse jungienne partout où c'était possible, pour en montrer l'utilité thérapeutique et la force d'intégration. Seul Neumann a cherché à défendre l'hypothèse d'une nouvelle éthique nécessitée par la découverte de l'inconscient, en montrant sur quelles impasses collectives débouchait la morale ancienne. A part les théologiens ou les pasteurs intéressés à récupérer une oeuvre d'une telle envergure consacrée à la sauvegarde du christianisme, très peu de gens se sont penchés sérieusement sur la dimension morale de l'oeuvre de Jung. Nagy n'était pas tant intéressée par les positions éthiques de Jung que par les conséquences de ses préoccupations morales sur son épistémologie. Elle cherchait moins à comprendre les articulations de sa pensée éthique qu'à ancrer la pensée jungienne dans l'histoire de la pensée occidentale. C'est ainsi qu'elle minimise le subjectivisme de Jung en en faisant un néo-platonisme. De même, elle décrète que l'ensemble de la réflexion jungienne sur le problème du mal n'est dû qu'à une compréhension erronée de la notion de Summum Bonum, alors qu'elle n'examine pas son lien avec le mythe de la conscience qui seul permet d'en comprendre le sens et la portée.

Depuis une vingtaine d'années, les post-jungiens ont poussé plus loin l'examen critique de l'édifice jungien. La plupart se déclarent vite insatisfaits de l'apport de Jung à la compréhension de la dimension éthique. La tentative de Jung pour comprendre la morale à travers le mythe de la conscience occidentale et chrétienne n'a pas été retenue par la plupart d'entre eux. En fait, il y a, chez plusieurs, un effort évident pour abandonner tout l'appareil spéculatif, religieux, philosophique et métaphysique, et ne retenir que les dimensions immédiatement utiles dans un contexte thérapeutique. Si le modèle jungien de l'analyse insiste sur l'importance pour le patient de prendre conscience de la dimension morale de sa vie, lors de l'intégration de l'ombre, une grande partie des analystes ne se soucient guère d'aborder les névroses comme problèmes reliés à la moralité. Tous ne sont pas heureux, ni satisfaits, de cette orientation plus pratique. Le statut de la dimension théorique n'est pas clair, et plusieurs articles récents dans les revues spécialisées laissent entrevoir le sérieux du problème.

La position la plus éclatante en ce sens est celle de Hillman, qui refuse de façon évidente le modèle chrétien de l'individuation, de même que l'idée d'un soi unique, divin, qui présiderait aux destinées individuelles. Par contre, son souci de l'ouverture à la "réalité imaginaire" laisserait entendre qu'il accepte l'attitude d'accueil de Philémon à l'endroit de tout ce que la vie place sur son chemin, comme modèle de l'attitude à développer devant les manifestations archétypales.

L'influence des positions éthiques de Jung sur le développement de la psychologie analytique n'est donc pas évidente. Quant à son influence sur les positions philosophiques en éthique, il en est encore moins question, puisque jusqu'à très récemment les philosophes n'accordaient à peu près aucune considération à l'entreprise de Jung. Le travail de Brooke sur les liens entre Jung et la phénoménologie est une des premières tentatives pour prendre au sérieux les problèmes que posent à la réflexion philosophique les hypothèses épistémologiques de Jung. L'ou-

verture de la philosophie à l'univers de la psychologie analytique me semble utile, dans la mesure où la conception de la psychologie retrouvée chez bien des philosophes contemporains a été formée presque exclusivement par la fréquentation de la pensée freudienne. Peut-être une plus grande ouverture à cet autre univers favoriserait-elle un regain de vie dans les débats éthiques.

Après plus d'un demi-siècle à ne considérer l'éthique que comme l'étude du langage de la morale, des philosophes se sont remis à s'interroger sur la dimension éthique de la vie, sur le rôle et les limites de la réflexion philosophique en éthique, et sur la nature de la personnalité et son lien avec la morale. Il serait important que la réflexion philosophique tienne compte des divers développements de la psychologie contemporaine sur ces thèmes. Jusqu'à maintenant, la confrontation de plus en plus fréquente entre les divers codes moraux co-existant tant bien que mal dans nos sociétés a eu plus d'impact sur le réveil de la préoccupation éthique chez nos contemporains que n'en a eu la lecture de Jung. Mais un soupçon se fait parfois sentir, entre autres chez Williams, que la raison n'est pas la seule voix à entendre lorsqu'il est question d'éthique. En ce sens, l'apport de Jung à la réflexion philosophique me paraît résider non d'abord dans ses réponses mais principalement dans les questions qu'il pose à la réflexion éthique. J'en formule quelques-unes, qui me semblent constituer des avenues intéressantes de réflexion. Quelle est la place de la raison philosophique en éthique? Quelle influence le christianisme a-t-il encore sur la façon occidentale de poser la question éthique? Quelle part relève non de la raison mais du mythe personnel et collectif? Une entreprise de réflexion philosophique doit-elle se limiter à l'analyse du langage moral ou peut-elle reprendre l'effort normatif des siècles passés? Quelles sont les métaphores plus ou moins conscientes qui guident ce travail? Quelles conséquences l'hypothèse d'un inconscient a-t-elle sur la réflexion philosophique? Une Weltanschauung qui tiendrait compte de l'inconscient nécessite-t-elle une éthique subjective?



J'en reviens maintenant à la question posée au début de ce travail. Jung a-t-il ou non montré que la découverte de l'inconscient transformait la façon de poser le problème éthique?

Dans un premier temps, il va de soi que les théories éthiques de Jung n'ont pas constitué un nouveau paradigme en éthique, dans la mesure où ses hypothèses n'ont pas rallié énormément de monde, principalement chez les philosophes préoccupés par la question éthique.

Par contre, l'hypothèse d'un inconscient ne peut que présenter à la réflexion éthique un sérieux problème. Si la conscience est issue d'un inconscient qui l'entoure de toutes parts, et qui influe sur elle dans des proportions inconnues, l'autonomie de la conscience morale est sérieusement remise en question. A l'intérieur du cadre défini par les hypothèses théoriques de Jung, ignorer l'inconscient dans une interrogation éthique serait l'équivalent de bâtir une réflexion sur la nature de la matière en faisant fi des hypothèses avancées depuis trois cents ans par la physique.

Que change l'inconscient en éthique? Fondamentalement, l'individu qui a fait l'expérience de la réalité psychique ne peut plus se comporter comme si sa raison ou le code moral constituaient les seuls éléments pertinents à considérer dans un conflit moral. Déjà l'hypothèse d'un inconscient personnel issu du refoulement de certaines pulsions a inauguré l'ère du soupçon à l'égard des motifs conscients qui amènent un individu à opter pour une décision morale particulière. La typologie jungienne interroge la prétention de la raison à se constituer comme juge impartial, oubliant son insertion dans une histoire qui la définit et la limite: la raison kantienne était unimaginable dans l'univers platonicien. La raison qui se prétendrait arbitre en matière de morale oublie que la réaction morale n'est pas l'effet de la conscience seule, mais aussi d'une dimension inconnue de l'existence. L'hypothèse de l'inconscient entraîne une révision de notre compréhension de la nature

de la personnalité, et des rapports entre le jugement moral, les affects, le sentiment, et la raison.

Ma recherche s'est limitée à l'organisation et à l'explicitation des théories éthiques de Jung. J'ai consciemment laissé de côté toute l'interrogation de Jung sur l'alchimie, et partant, sur les modèles alchimiques de l'individuation. Une analyse plus exhaustive de l'éthique jungienne pourrait examiner cette facette peu étudiée dans la littérature jungienne. Il ne semblerait pas, cependant, que cela doive changer les articulations de la théorie éthique de Jung telle que présentée ici, mais pourrait servir principalement d'illustration pour concrétiser ce processus d'individuation lui-même. Je me réserve comme travail ultérieur la tâche d'examiner les développements actuels de la notion d'inconscient et son impact sur la réflexion éthique. Une autre avenue intéressante serait l'examen de l'entreprise philosophique éthique à la lumière de la conception jungienne du mythe.

## BIBLIOGRAPHIE

### OEUVRES DE C.G. JUNG

Aspects du drame contemporain, trad. R. Cahen-Salabelle, Genève, Librairie de l'Université, Georg & Cie. S.A., et Paris, Editions de la Colonne Vendôme, 1948, 233 p.

C.G. Jung Speaking, (Interviews and Encounters), ed. W. McGuire and R.F.C. Hull, Princeton, Princeton University Press (Bollingen Series XCVII), 1977, 489p.

[trad. franç.: C.G. Jung parle (rencontres et interviews réunis par W. Mc Guire et R.F.C. Hull), Paris, Editions Buchet/Chastel, 1985, 364 p.]

Collected Works, trans. R.F.C. Hull, Princeton, Princeton University Press (Bollingen Series XX):

- Vol. 1: Psychiatric Studies, 1970, 238 p.
- Vol. 2: Experimental Researches, 1972, 661 p.
- Vol. 3: The Psychogenesis of Mental Disease, 1960, 325 p.
- Vol. 4: Freud and Psychoanalysis, 1961, 388 p.
- Vol. 5: Symbols of Transformation, 1967, 557 p.
- Vol. 6: Psychological Types, 1971, 632 p.
- Vol. 7: Two Essays on Analytical Psychology, 1966, p. 369 p.
- Vol. 8: The Structure and Dynamics of the Psyche, 2nd ed., 1969, x-588 p.
- Vol. 9: Part I: The Archetypes and the Collective Unconscious, 1968, 474 p.
- Vol. 9: Part II: Aion, 1978, 333 p.
- Vol. 10: Civilization in Transition, 2nd ed., 1970, xii-609 p.
- Vol. 11: Psychology and Religion: West and East, 2nd ed., 1969, xiii-690 p.
- Vol. 12: Psychology and Alchemy, 2nd ed., 1968, xxxiv-571 p.
- Vol. 13: Alchemical Studies, 1967, 444 p.
- Vol. 14: Mysterium Coniunctionis, 1970, 702 p.
- Vol. 15: The Spirit in Man, Art, and Literature, 1966, 176 p.
- Vol. 16: The Practice of Psychotherapy, 1966, 384 p.
- Vol. 17: The Development of Personality, 1954, viii-243 p.
- Vol. 18: The Symbolic Life, 1976, 1024 p.
- Vol. 19: General Bibliography of C.G. Jung's Writings, 1982, 366 p.
- Vol. 20: General Index to the Collected Works, 1979, 741 p.
- Vol. A: The Zofingia Lectures, 1985, 155 p.

Dialectique du Moi et de l'inconscient, trad. Roland Cahen, Paris, Gallimard, 1964, 287 p.

Dream Analysis, ed. W. McGuire, Princeton, Princeton University Press (Bollingen Series XCIX:1), 1984, xxiii-757 p.

L'énergétique psychique, trad. Yves Le Lay, Genève, Librairie de l'Université, Georg & Cie. S.A., 1956, 253 p.

Essai d'exploration de l'inconscient, Paris, Editions Gonthier (coll. "Méditations" no. 39), 1965, 155 p.

Essays on a Science of Mythology (with C. Kerényi), Princeton, Princeton University Press (Bollingen Series XXII), 1969, 200 p.

Exercitia Spiritualia of St. Ignatius of Loyola (Notes on Lectures), Lecture VIII (16th June 1939), in Spring, 1977, p. 183-200.

Exercitia Spiritualia of St. Ignatius of Loyola (Notes on Lectures), Lecture XI (7th July 1939), in Spring, 1977, p. 28-36.

The Freud/Jung Letters, ed. W. McGuire, Cambridge, MA., Harvard University Press, 1988, 650 p.

La guérison psychologique, Genève, Librairie de l'Université, et Paris, Buchet/Chastel, 2e éd., 1970, 342 p.

L'homme à la découverte de son âme, éd. par Roland Cahen, Paris, Payot, 1967, 347p.

Letters, Selected and edited G. Adler with A. Jaffé, trans. R.F. Hull, Princeton, Princeton University Press (Bollingen Series XCV), 2 Vols. (Vol. 1, 1973, xxv-596 p.; Vol. 2, 1975, xlvii-716 p.).

Man and his Symbols (with M.-L. von Franz, J. L. Henderson, J. Jacobi, and A. Jaffé), New York, Dell Publishing Co., Inc., 1968, 415 p.

Ma vie: souvenirs, rêves et pensées, trad. Roland Cahen, Yves Le Lay et Salomé Burckhardt, Paris, Gallimard, 1966, 468 p.

Memories, Dreams, Reflections, ed. A. Jaffé, New York, Vintage Books, 1989, [xiv]-430 p.

Métamorphoses de l'âme et ses symboles, trad. Yves Le Lay, Genève, Librairie de l'Université, et Paris, Buchet/Chastel, 2e éd., 1978, 770 p.

Mysterium Coniunctionis, trans. R.F.C. Hull, [avec la collaboration de Marie-Louise von Franz] , 2 volumes, trad. Etienne Perrot, Paris, Editions Albin Michel, 1980-1982.

Un mythe moderne, Paris, Editions Gallimard, 2e éd., 1961, 313 p.

Nietzsche's Zarathoustra (Notes of the Seminar given in 1934-1939), Ed. James L. Jarrett, Princeton, Princeton University Press (Bollingen Series XCIX:2), 1988, 2 Vol., 1578 p.

Présent et avenir, trad. Roland Cahen et René et Françoise Baumann, Paris, Editions Buchet/Chastel, 2e éd., 1962, et Paris, Denoël, 1970, 213 p.

Problèmes de l'âme moderne, éd. par Roland Cahen, Corrêa, Buchet/Castel, 1960, 466 p.

Psychologie de l'inconscient, trad. Roland Cahen, Genève, Librairie de l'Université, 1963, 228 p.

Psychologie et alchimie, trad. Henry Pernet et Roland Cahen, Paris, Editions Buchet/Chastel, 1970, 705 p.

Psychologie et orientalisme, trad. Paul Kessler, Josette Rigal et Rainer Rochlitz, Paris, Editions Albin Michel, 1985, 293 p.

Psychologie et religion, trad. Marthe Bernson et Gilbert Cahen Corrêa, Buchet/Chastel, 1958, 220 p.

Psychology and the East, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1978, 211 p.

Les racines de la conscience, trad. Yves Le Lay, Paris, Editions Buchet/Chastel, 1971, 628 p.

Réponse à Job, trad. Roland Cahen, Paris, Editions Buchet/Chastel, 1971, 301p.

Types psychologiques, trad. Y. Le Lay, Genève, Librairie de l'Université, Georg & Cie. S.A., 3e éd., 1968, 507 p.

The Visions Seminars (1930-1934), Dallas, Spring Publications, University of Dallas, 2 Vol., 1977.

## AUTRES

Adler, Gerhard,  
The Living Symbol. A Case Study in the Process of Individuation, New York, Pantheon Books (Bollingen Series LXIII), 1961, 463p.

Alex, William,  
"When Old Gods Die —", in H. Kirsch, ed., The Well-Tended Tree: Essays into the Spirit of our Time, New York, G.P. Putnam's Sons, 1971, p. 33-47.

Antonesei, Liviu  
"Pour une critique de la raison symbolique", in Revue Roumaine des sciences sociales, Vol. 30, Nos. 1-2 (janvier-juin), 1986, p. 41-54.

Aurigemma, Luigi  
"Jung et l'Orient", in Les Cahiers de l'Herne: Jung, Paris, No. 46, 1984, p. 186-205.

- Avens, Roberts  
 "C.G. Jung's Analysis of Religious Experience", in Journal of Dharma, No. 1 (January), 1976, p. 227-245.
- Avens, Roberts,  
 "Silencing the Question of God: The Ways of Jung and Suzuki", in Journal of Religion and Health, Vol. 15, No. 2, 1976, p. 116-135.
- Bär, Eugen,  
 "Archetypes and Ideas: Jung and Kant", in Philosophy Today, Vol. 20, (Summer) 1976, p. 114-123.
- Barnaby, Karin and D'Acierno, Pellegrino, ed.,  
C.G. Jung and the Humanities, Toward a Hermeneutics of Culture, Princeton, Princeton University Press, 1989, 372 p.
- Barnes, Hazel E.  
 "Neo-Platonic and Analytical Psychology", in Philosophical Review, Vol. 54, (November )1945, p. 558-577.
- Baudouin, Charles  
L'oeuvre de Jung, Paris, Payot, 1963, 390 p.
- Bechtle, R.  
 "C.G. Jung and the Religion of the Unconscious", in Psyche and Spirit. Readings in Psychology and Religion, J.J Heaney, ed., revised ed., New York and Ramsey, Paulist Press, 1984, p. 128-163.
- Beebe, John  
Integrity in Depth, College Station, TX, Texas A & M University Press, 1992, xx-165 p.
- Bertine, Eleanor  
 "The Perennial Problem of Good and Evil", in Spring, 1960, p. 21-33.
- Bertine, Eleanor  
 "Speaking of Good and Evil", in Spring, 1952, p. 76-91.
- Bishop, Peter  
 "Post-Jungianism and the Place of Archetypal Psychology", in Spring, 1987, p. 143-152.
- Boer, Charles, and Kugler, Peter  
 "Archetypal Psychology Is Mythical Realism", in Spring, 1977, p. 131-152.
- Bonardel, Françoise  
 "Jung et l'alchimie", in Les Cahiers de l'Herne: Jung, Paris, No. 46, 1984, p. 164-182.

- Bradway, K. and Wheelwright, J.  
 "The psychological type of the analyst and its relation to analytical practice",  
 in The Journal of Analytical Psychology, Vol. 23, No. 3 (July), 1978, p. 211-225.
- Brome, Vincent  
 "H.G. Wells and C.G. Jung", in Spring, 1975, p.60-62.
- Brooke, Roger  
Jung and Phenomenology, London, Routledge, 1991, xix-220 p.
- Brooke, Roger  
 "Psychic Complexity and Human Existence: a Phenomenological Approach,  
 in Journal of Analytical Society, 1991, Vol. 36, p. 505-518.
- Cadwallader, Eva H.  
 "The Continuing Relevance of Nicolas Hartmann's Theory of Value", in The Journal of Value Inquiry, Vol. 18, 1984 p. 113-121.
- Cadwallader, Eva H.  
 "A Jungian Analysis of Current Tensions Among Philosophers", in  
Philosophy Today, (Winter) 1980, p. 349-359.
- Carotenuto, Aldo  
 "More About Sabina Spielrein", in Spring, 1985, p. 129-136.
- Carpintero, F.J.  
 "Freud, Adler, Jung. II Parte. Moral y Religion", in Franciscanum, Vol. 14, 1972, p. 177-199.
- Casey, Edward S.  
 "Jung and the Post-Modern Condition", in Spring, 1987, p. 100-105.
- Clark, James M.  
 "C.G. Jung and Meister Eckhart", in The Modern Language Review, Vol. 54, No. 2 (April), 1959, p. 239-244.
- Clarke, John J.  
In Search of Jung, Historical and Philosophical Enquiries, London, Routledge, 1991, xvii-203 p.
- Cohen, Edmund D.  
C.G. Jung and the Scientific Attitude, New York, Philosophical Library, 1975, xii-167 p.
- Coward, Harold G.  
 "Psychology and Karma", in Philosophy East and West, Vol. 33, No. 1 (January), 1983, p. 49-60.

- [The Curatorium of the C.G. Jung Institute, Zurich]  
Evil, trans. Ralph Manheim, and Hildegard Nagel, Evanston, Northwestern University Press, 1967, ix-265 p.
- Day, Bryon  
 "Convergent Themes Across Jamesian and Jungian Thought", in Journal of Counseling & Development, Vol. 68, (March-April) 1990, p. 438-442.
- Deghaye, P.  
 "Le problème du mal de J. Boehme à C.G. Jung", in Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, V section, 1982-1983, Vol. 91, p. 451-457.
- Dehing, Jef,  
 "Deux modes de pensée: Freud et Jung", in Les Cahiers de l'Herne: Jung, Paris, No. 46, 1984, p.19-31.
- De Meira Penna, J.O.,  
 "A Psychological Approach to Ethics", in Journal of Religion and Health, Vol. 24, No. 3 (Fall), 1985, p. 184-196.
- De Voogd, Stephanie,  
 "C.G. Jung: Psychologist of the Future 'Philosopher' of the Past", in Spring, 1977, p. 175-182.
- De Voogd, Stephanie,  
 "Fantasy versus Fiction: Jung's Kantianism Appraised", in Renos K. Papadopoulos, and Graham S. Saayman, eds., Jung in Modern Perspective, Bridport (U.K.), Prism Press, 1991, p. 204-228.
- Doran, Robert M.  
 "Psychic Conversion", in The Thomist, Vol. 41, No. 2 (April), 1977, p. 200-236.
- Eckman, Barbara  
 "Jung, Hegel, and the Subjective Universe", in Spring, 1986, p. 88-99.
- Foot, Philippa  
Theories of Ethics, Oxford, Oxford University Press (Oxford Readings in Philosophy), 1970, 188p.
- Frankena, William R.  
Ethics, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall (Foundations of Philosophy Series), 1963, 109 p.
- Frey, Liliane  
 "Evil from the Psychological Point of View", in Spring, 1965, p. 5-48.
- Frey, Liliane  
 "The Shadow Revealed in the Works of Friedrich Nietzsche", in H. Kirsch, ed., The Well-Tended Tree: Essays into the Spirit of our Time, , New York, G.P. Putnam's Sons, 1971, p. 300-327.



Garufi, Bianca

"On Innate Interpretation", in Spring, 1988, p. 159-165.

Gay, V.P.

Reading Jung. Science, Psychology and Religion, (American Academy of Religion, Studies in Religion, 34), Chico, Calif., Scholars Press, 1984, 149 p.

Giegerich, Wolfgang

"The Advent of the Guest", in Spring, 1991, p. 86-106.

Giegerich, Wolfgang

"Effort? Yes, Effort!", in Spring, 1988, p. 181-188.

Giegerich, Wolfgang

"On the Neurosis of Psychology or The Third of The Two", in Spring, 1977, p. 153-174.

Giegerich, Wolfgang

"The Rescue of the World", in Spring, 1987, p. 107-114.

Goldenberg, Naomi

"Archetypal Theory after Jung", in Spring, 1975, p. 199-219.

Goldenberg, Naomi

"Feminism and Jungian Theory", in Anima, Vol. 3, No. 2, 1977, p. 14-17.

Goldenberg, Naomi

"A Feminist Critique of Jung", in Signs, Vol. 2, No. 2, Winter 1976, p. 443-449.

Goldenberg, Naomi

"Naomi Goldenberg Replies", in Anima, Vol. 4, No. 1, 1978, p. 63-64.

Goldbrunner, Joseph

Individuation: A Study of the Depth Psychology of Carl Gustav Jung, London, Hollis and Carter, 1955, viii-204 p.

Grinnell, Robert

"In Praise of the 'Instinct for Unholiness'", in Spring, 1971, p. 168-185.

Hannah, Barbara

Jung, His Life and Works, London, Michael Joseph, 1976.

Harding, M. Esther

"The Shadow", in Spring, 1945, p. 10-27.

Hargreaves, Geoffrey

"Scratching the Itch", in Spring, 1985, p. 137-140.

- Harman, Gilbert  
The Nature of Morality, New York, Oxford University Press, 1977, xiii-165 p.
- Henderson, Joseph L.  
 "Ancient Myths and Modern Man", in Man and his Symbols, ed. C.G. Jung with M.-L. von Franz, J. L. Henderson, J. Jacobi, and A. Jaffé, New York, Dell Publishing Co., Inc., 1968, p. 95-156.
- Hillman, James [Selected Writings by]  
A Blue Fire, ed. Thomas Moore, New York, Harper & Row, Publishers, c1989, 323 p.
- Hillman, James  
 "C.G. Jung's Contribution to "Feelings and Emotions": Synopsis and Implications", in M. Arnold, ed., Feelings and Emotions, New York, Academic Press, 1970, p. 125-134.
- Hillman, James  
Emotion. A Comprehensive Phenomenology of Theories and their Meanings for Therapy, London, Routledge and Kegan Paul, c1960, x-318 p.
- Hillman, James  
 "The Feeling Function", in Marie-Louise von Frantz and James Hillman, Lectures on Jung's Typology, Dallas, Texas, Spring Publications, Inc., 1984 [c1971], p. 75-150.
- Hillman, James  
 "Hegel, Giegerich and the U.S.A.", in Spring, 1988, p. 177-180.
- Hillman, James [with Laura Pozzo]  
Inter Views, New York..., Harper & Row, Publishers, 1983, viii-198 p.
- Hillman, James  
 "Psychology: Monotheistic or Polytheistic", in Spring, 1971, p. 193-228.
- Hillman, James  
The Myth of Analysis, Evanston, Northwestern University Press, 1972, 313 p.
- Hillman, James  
 "Notes of White Supremacy", in Spring, 1986, p. 29-58.
- Hillman, James  
Re-Visioning Psychology, New York, Harper & Row, Publishers, 1977, xvii-266 p.
- Hobson, Robert F.  
Forms of Feeling. The Heart of Psychotherapy, London and New York, Tavistock Publications, 1985, xvi-318 p.

- Hogenson, George, B.  
Jung's Struggle with Freud: Its Philosophical Meaning, Notre Dame, Ind.,  
 Notre Dame Press, 1983 xi-180 p.
- Humbert, Elie G.  
 "Jung and the Question of Religion", in Spring, 1985, p. 110-128.
- Jacobi, Jolande  
 "Symbols in an Individual Analysis", Man and his Symbols, ed. C.G. Jung  
 with M.-L. von Franz, J. L. Henderson, J. Jacobi, and A. Jaffé, New York,  
 Dell Publishing Co., Inc., 1968, p. 323-374.
- Jacoby, Mario A.  
Longing for Paradise. Psychological Perspectives on an Archetype, trans.  
 Myron B. Gubitz, Boston, Sigo Press, 1985, viii-229 p.
- Jaffé, Aniela  
The Myth of Meaning in the Work of C.G. Jung, trans. R.F.C. Hull, Zürich,  
 Daimon Verlag, 1983, 186 p.
- Jaffé, Aniela  
 "Symbolism in the Visual Arts", Man and his Symbols (ed. C.G. Jung with  
 M.-L. von Franz, J. L. Henderson, J. Jacobi, and A. Jaffé, New York, Dell  
 Publishing Co., Inc., 1968, p. 255-322.
- Jarret, James L.  
 "Schopenhauer and Jung", in Spring, 1981, p. 193-204.
- Jung, Emma, and Hillman, James  
Anima et animus, Paris, Seghers, 1981, 221 p.
- Jung, Emma, and Von Franz, Marie-Louise  
The Grail Legend, trans. Andrea Dykes, New York, G.P. Putnam's Sons,  
 1970, 452 p.
- Kacirek-Delord, Susanne  
 "Jung analyste", in Les Cahiers de l'Herne: Jung, Paris, No. 46, 1984, p. 43-  
 52.
- Kant, Emmanuel,  
Critique de la raison pratique, Paris, PUF, 1966, 192 p.
- Kant, Emmanuel  
Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. Victor Delbos, Paris, éd.  
 Delagrave, 1978, 210 p.
- Kant, Emmanuel  
 "Sur un prétendu droit de mentir par humanité" [1797], dans Théorie et  
 pratique - Droit de mentir, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1990, p. 65-73.

- Karier, Clarence J.  
 "The Ethics of a Therapeutic Man", in The Psychoanalytic Review, Spring 1976, p. 115-146.
- Kelsey, Morton  
 "Jung as Philosopher and Theologian", in H. Kirsch, ed., The Well-Tended Tree: Essays into the Spirit of our Time, New York, G.P. Putnam's Sons, 1971. p. 184-196.
- Kiener, Hélène  
 "Le problème religieux dans l'oeuvre de Jung", in Les Cahiers de l'Herne: Jung, Paris, No. 46, 1984, p. 246-262.
- Kirsch, Hilde, ed.  
The Well-Tended Tree: Essays into the Spirit of our Time, New York, G.P. Putnam's Sons, 1971, xviii-390 p.
- Kolb, David A.  
 "Socrates and Stories", in Spring, 1981, p. 177-184.
- Kugler, Paul, and Hillman, James  
 "The Autonomous Psyche", in Spring, 1985, p. 141-161.
- Kugler, Paul  
 "The Unconscious in a Postmodern Depth Psychology", in Karin Barnaby and Pellegrino D'Acierno, ed., C.G. Jung and the Humanities, Toward a Hermeneutics of Culture, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 307-318.
- Langer, Suzanne K.  
Mind: An Essay on Human Feeling, Baltimore, John Hopkins Press, 1988, xv-422 p.
- Lowe, Walter  
 "Dangerous Supplement / Dangerous Memory: Sketches for a History of the Postmodern", in Thought, Vol. 61, No. 240 (March) 1986, p. 34-55.
- Löwith, Karl  
 "The Philosophical Concepts of Good and Evil" in [The Curatorium of the C.G. Jung Institute, Zurich], Evil, trans. Ralph Manheim, and Hildegard Nagel, Evanston, Northwestern University Press, 1967, p. 203-226.
- Maillard, Claude  
 "Pour les théologiens, quelle psychologie: Freud ou Jung?", in Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Vol. 67, No. 4, 1987, p. 273-291.
- Maillard, Claude,  
 "La psychologie de Jung", in Les Cahiers de l'Herne: Jung, Paris, No. 46, 1984, p. 406-436.

Mattoon, Mary Ann, ed.

The Archetype of Shadow in a Split World, , Zürich, Daimon Verlag, 1987, xiii-442 p. [Berlin 1986: Tenth International Congress of Analytical Psychology]

Metzner, Ralph

"On Getting to Know One's Enemy: Transformational Perspectives on the Conflict of Good and Evil", in ReVision, , Vol. 8, No. 1 (Summer-Fall), 1985, p. 41-51.

Meynell, Hugo

Freud, Marx and Morals, Totowa, Barnes and Noble, 1981, 209 p.

Miller, David L.

"An Other Jung and An Other...", in Karin Barnaby and Pellegrino D'Acerno, ed., C.G. Jung and the Humanities, Toward a Hermeneutics of Culture, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 325-329.

Miller, David L.

"The "Stone" Which is not a Stone C.G. Jung and the Postmodern Meaning of "Meaning" ", in Spring, 1989, p. 110-122.

Moreno, Antonio

"Jung's Archetype of the Self and Nonreligious People", in The New Scholasticism, Vol. 59, No. 4, 1985, p. 398-417.

Nagy, Marilyn

Philosophical Issues in the Philosophy of C.G. Jung, Albany, NY, State University of New York Press, 1991, ix-321 p.

Nagy, Marilyn

"Self and Freedom in Jung's Lecture on Ritschl", in Journal of Analytical Psychology, Vol. 35, 1990, p. 443-457.

Neumann, Erich

Depth Psychology and a New Ethic, trans. Eugene Rolfe, London, Hodder and Stoughton, 1969, 158 p.

Neumann, Erich

Creative Man, trans. Eugene Rolfe, Princeton, Princeton University Press (Bollingen Series LXI-2), 1979, xvii-264 p.

Oakley, Justin

Morality and Emotions, London, Routledge, 1992, x-253 p.

Papadopoulos, Renos K., and Saayman, Graham S., eds.

Jung in Modern Perspective, Bridport (U.K.), Prism Press, 1991, viii-316 p.

Pausan, Marion L.

"C.G. Jung and the A Priori", in Tulane Studies in Philosophy, Vol.18, 1969, p. 93-103.

- Pausan, Marion L.  
Jung the Philosopher. Essays in Jungian Thought, New York, Lang (New Studies in Aesthetics, Vol. 3), 1988, 235p.
- Philp, Howard Littleton,  
Jung and the Problem of Evil, London, Rockliff, 1958, xii-271 p.
- Proulx, Carole  
 "Les dernières heures de Judas", in Nouveau dialogue, Vol. 58, Janvier 1985, p. 3-5.
- Proulx, Carole  
Le problème de l'équation personnelle, Trois-Rivières, U.Q.T.R. (mémoire de M.A. philosophie), 1989, 128 p.
- Quispel, Gilles  
 "From Mythos to Logos", in Eranos Jahrbuch, Vol. 39, 1970, Man and Speech, ed. A. Portmann and R. Ritsema, Leiden, EE.J. Brill, 1973, p. 323-339.
- Quispel, Gilles  
 "Jung et la gnose", in Les Cahiers de l'Herne: Jung, Paris, No. 46, 1984, p. 131-148.
- Ricoeur, Paul,  
De l'interprétation, Paris, Seuil, 1965.
- Rollins, Wayne G.  
Jung and the Bible, Atlanta, John Knox Press, 1983, x-153p.
- Sanford, John A.  
 "Analytical Psychology: Science or Religion? An Exploration of the Epistemology of Analytical Psychology", in H. Kirsch, ed., The Well-Tended Tree: Essays into the Spirit of our Time, New York, G.P. Putnam's Sons, 1971, p. 90-105.
- Samuels, Andrew  
 "Original Morality in a Depressed Culture", in Mary Ann Mattoon, ed. The Archetype of Shadow in a Split World, Zürich, Daimon Verlag, 1987, p. 69-83. Discussion: John Beebe, p. 84-89.
- Samuels, Andrew  
The Plural Psyche. Personality, Morality and the Father, London and New York, Routledge, 1989, xiv-253 p.
- Samuels, Andrew  
 "Pluralism and the Post-Jungians", in Spring, 1988, p. 189-196.
- Sanford, John A.  
Evil: the Shadow Side of Reality, New York, Crossroad, 1981, 161 p.

- Schwankl, Peter  
 "On the Phenomenology of the Uncounscious", in Human Context, Vol. 5, (Summer) 1973, p. 318-330.
- Scott, Charles E.  
 "Archetypes and Consciousness", in Idealistic Studies, Vol. 7, (January) 1977, p. 28-49.
- Searle, John R.  
 "Consciousness, Unconsciousness, and Intentionality", in Philosophical Topics, Vol. 17, No. 1 (Spring), 1989, p. 193-209.
- Segal, Robert  
 "A Jungian View of Evil", in Zygon, Vol. 20, No. 1 (March) 1985, p. 83-89.
- Sharp, Daryl  
Personality Types: Jung's Model of Typology, Toronto, Inner City Books, 1987, 123 p.
- Shelburne, Walter A.  
Mythos and Logos in the Thought of Carl Jung, The Theory of the Collective Unconscious in Scientific Perspective, Albany, State University of New York Press, 1988, 180 p.
- Singer, June, and Loomis, Mary  
 "The Singer/Loomis Inventing of Personality: An Update on the Measurement of Jung's Typology", in Mary Ann Mattoon, ed., The Archetype of Shadow in a Split World, , Zürich, Daimon Verlag, 1987, p. 435-436.
- Smith, Robert C.  
 "Empirical Science and Value Assumptions: Lessons from C.G. Jung", in Journal of Religion and Health, Vol. 16, No. 2 (April), 1977, p. 102-109.
- Sontag, Frederick  
Emotion: Its Role in Understanding and Decision, New York, Lang, 1989, 227p.
- Storr, Anthony  
 "Jung's Concept of Personality", in Arthur Peacocke and Grant Gillett, eds., Persons and Personality, [Oxford], Basil Blackwell, Ian Ramsey Centre Publication No. 1, 1987, p.150-163.
- Stucki, P.-A.  
 "Réflexions sur la théorie des principes de la conduite", in Studia Philosophica, Vol. 35, 1975, p. 172-191.
- Taylor, Charles  
The Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.

- Vogt, Gregory M.  
 "To the Kugler/Hillman/Goodheart Drama", in Spring, 1986, p. 156-161.
- Von Franz, Marie-Louise  
 "Le cri de Merlin: Jung's Myth", in Psychological Perspectives, Vol. 6, No. 1, Spring 1975, p. 22-36.
- Von Franz, Marie-Louise  
 "The Inferior Function", in Marie-Louise von Frantz and James Hillman, Lectures on Jung's Typology, Dallas, Texas, Spring Publications, Inc., 1984 [c1971], p. 1-72.
- Von Franz, Marie-Louise  
L'ombre et le mal dans les contes de fées, trad. Francine Sainit René Tailandier et Jacqueline Blumer, Paris, La Fontaine de Pierre, 1980, 406 p.
- Von Franz, Marie-Louise  
La passion de sainte Perpétue, suivi de Expériences archétypiques à l'approche de la mort, trad. Jacqueline Blumer et Bernard Steib, Paris, Editions Jacqueline Renard, 1991, 183 p.
- Von Franz, Marie-Louise  
 "The Process on Individuation", in Man and his Symbols, ed. C.G. Jung with M.-L. von Franz, J. L. Henderson, J. Jacobi, and A. Jaffé, New York, Dell Publishing Co., Inc., 1968, p. 157-254.
- Von Franz, Marie-Louise  
 "Science and the Unconscious", Man and his Symbols, ed. C.G. Jung with M.-L. von Franz, J. L. Henderson, J. Jacobi, and A. Jaffé, New York, Dell Publishing Co., Inc., 1968, p. 375-387.
- Von Franz, Marie-Louise, and Hillman, James  
Lectures on Jung's Typology, Dallas, Texas, Spring Publications, Inc., 1984 [c1971], 150 p.
- Whan, Michael  
 "On the Nature of Practice", in Spring, 1987, p. 77-86.
- Warnock, Mary  
Ethics Since 1900, London..., Oxford University Press, 2nd ed., 1966, 152 p.
- Williams, Bernard  
Ethics and the Limits of Philosophy, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985, ix-230 p.
- Wilson, Colin  
C.G. Jung, le seigneur de l'inconscient, trad., Paul Couturiau, Monaco, éd. du Rocher, 1985, 212 p.
- Wollman, Neil  
 "Jung and Freud Compared on Two Types of Reductionism", in Journal of Analytical Psychology, Vol. 27, No. 2 (April), 1982, p. 149-161.



Woodman, Ross

"Nietzsche's Madness as Soul-Making", in Spring, 1986, p. 101-118.

Ziegler, Alfred J.

Archetypal Medicine, trans. Bary V. Hartman [addenda trans. Waltraud Bartscht and Carolyn Landry], Dallas, Texas, Spring Publications, Inc., c1983, 169 p.

Zimmer, Henry

"Integrating the Evil", in Spring, 1943, p. 32-65.

## TABLE DES MATIERES

<b>INTRODUCTION</b> .....	1
<b>PREMIERE PARTIE: LE CADRE CONCEPTUEL</b> .....	8
<b>Chapitre 1: L'épistémologie jungienne</b> .....	11
1. Le caractère subjectif de toute connaissance .....	12
2. L'épistémologie kantienne de Jung .....	20
3. Le primat de l'expérience .....	28
a. L'expérience dans la vie de Jung .....	29
b. Les assises conceptuelles du primat de l'expérience .....	34
i. La typologie jungienne .....	35
ii. L'emprunt à Kant .....	39
4. La réalité psychique .....	42
<b>Chapitre 2: Le problème de la personnalité</b> .....	57
1. Le problème de la psyché .....	58
2. La psyché consciente .....	64
3. La psyché inconsciente .....	79
Résumé de la première partie .....	84
<b>DEUXIEME PARTIE: L'INSUFFISANCE DES MORALES ANCIENNES</b> .....	86
<b>Chapitre 3: La dimension morale</b> .....	89
1. Préambule .....	89
2. L'importance de la dimension morale .....	92
a. La névrose et les conflits moraux .....	95
b. Névrose et religion .....	101
3. Critique de deux conceptions courantes de la morale .....	107
a. L'insuffisance de la raison .....	107
b. La subjectivité de la conscience morale .....	117
<b>Chapitre 4: La conscience</b> .....	126
1. La conscience morale .....	127
a. Le sujet de la conscience morale.....	128
b. L'amoralité de l'inconscient .....	134
c. La conscience comme voix divine .....	138
2. Le problème moral .....	143
a. Le conflit des opposés .....	144
b. Le jugement moral .....	147
3. La conscience éthique .....	157
a. Les conflits de devoirs .....	159
b. Un drame héroïque .....	162
c. La fonction transcendante .....	167

<b>Chapitre 5: La morale chrétienne</b> .....	173
1. La conception jungienne du christianisme .....	175
a. Le christianisme comme système thérapeutique .....	177
b. L'apport du christianisme .....	187
2. L'insuffisance du christianisme .....	192
a. La situation à la fin de l'ère chrétienne .....	192
b. L'évolution du christianisme .....	195
Résumé de la deuxième partie .....	207
 <b>TROISIEME PARTIE: VERS UNE NOUVELLE ETHIQUE</b> .....	210
 <b>Chapitre 6: La nouvelle éthique</b> .....	212
1. Caractéristiques de la nouvelle éthique .....	213
a. Le subjectivisme moral .....	217
b. Le sentiment moral .....	225
2. L'enracinement dans le mythe .....	233
a. L'importance du mythe .....	234
b. Le mythe du sens .....	239
3. Le sens de la vie et l'évolution de la conscience .....	243
a. La responsabilité humaine .....	246
b. Les mentalités primitives .....	249
4. L'éthique et la liberté .....	255
 <b>Chapitre 7: Le mythe chrétien et le problème du mal</b> .....	267
1. Les processus de l'évolution de la conscience .....	268
2. Le christianisme et le problème du mal .....	275
a. Le problème du mal .....	278
b. Le Summum Bonum .....	284
3. La réponse à Job .....	291
 <b>Chapitre 8: L'individuation</b> .....	302
1. L'individuation .....	303
2. Individuation et connaissance de soi .....	311
3. L'intégration de l'ombre .....	322
a. L'ombre et le mal .....	323
b. Perfection et totalité .....	328
4. Individu et société .....	332
 <b>CONCLUSION</b> .....	337
1. Rappels .....	337
2. Remarques critiques .....	341
 <b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	346
 <b>TABLE DES MATIERES</b> .....	361