

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

JUNG ET LA MYSTIQUE

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
STEVE MELANSON

MARS 2005

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

À mon père.

Table des matières

| | |
|---|-----------|
| RÉSUMÉ | vii |
| INTRODUCTION | 1 |
| PARTIE I | |
| THÉOLOGIE MYSTIQUE ET PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE JUNGienne | 15 |
| CHAPITRE 1 | |
| PROLÉGOMÈNES SUR LA MYSTIQUE..... | 16 |
| 1.1 ACCEPTIONS PRINCIPALES DU TERME « MYSTIQUE » CHEZ JUNG | 17 |
| 1.2 LA THÉOLOGIE MYSTIQUE | 23 |
| 1.2.1 Connaissance unitive du Dieu des mystiques | 25 |
| 1.2.2 La pratique de la voie négative | 34 |
| 1.3 LA MYSTIQUE ECKHARTIENNE..... | 40 |
| 1.3.1 Le détachement | 41 |
| 1.3.2 La déification de l'âme..... | 45 |
| CHAPITRE 2 | |
| NOTIONS JUNGiennes PRÉLIMINAIRES | 51 |
| 2.1 LE MOI, LA CONSCIENCE, L'INCONSCIENT ET LA PSYCHÉ..... | 51 |
| 2.2 L'INCONSCIENT COLLECTIF | 53 |
| 2.3 L'ARCHÉTYPE | 58 |
| 2.4 L'ÉNERGIE PSYCHIQUE, OU LE CONCEPT JUNGien DE LIBIDO..... | 63 |

| | |
|---|-----|
| CHAPITRE 3 | |
| L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, LA GUÉRISON THÉRAPEUTIQUE ET L'INDIVIDUATION | 68 |
| 3.1 L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE COMME GUÉRISON | 70 |
| 3.1.1 Le thème du religieux chez Jung..... | 71 |
| 3.1.2 L'expérience religieuse : source de guérison | 76 |
| 3.1.3 La théorie de la connaissance de Jung | 79 |
| 3.2 LA VOIE MENANT DANS LE VOISINAGE DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE..... | 82 |
| 3.2.1 L'expérience des contraires de la psyché et l'archétype du Soi..... | 82 |
| 3.2.2 La voie de l'imagination active et le processus d'individuation..... | 87 |
| CHAPITRE 4 | |
| LA MYSTIQUE ECKHARTIENNE SELON L'INTERPRÉTATION PSYCHOLOGIQUE JUNGIEENNE | 95 |
| 4.1 LE DÉTACHEMENT ECKHARTIEN : RETRAIT DE LA PROJECTION DE LA LIBIDO-DIEU..... | 95 |
| 4.1.1 La Libido-Dieu..... | 96 |
| 4.1.2 Détachement eckhartien et Libido-Dieu..... | 98 |
| 4.2 LA DÉIFICATION DE L'ÂME : RELATIVITÉ DE L'IDÉE DE DIEU CHEZ MAÎTRE ECKHART | 101 |
| PARTIE II | |
| LA MYSTIQUE MODERNE SELON JUNG..... | 110 |
| INTRODUCTION À LA DEUXIÈME PARTIE | 111 |
| CHAPITRE 1 | |
| TROIS ÉTUDES SUR LE THÈME DE LA MYSTIQUE MODERNE SELON JUNG | 116 |
| 1.1 « JUNG ET LA MYSTIQUE. RÊVES ET RÉALITÉ », DE CHRISTIAN GAILLARD | 116 |
| 1.2 « L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE DU <i>RIEN</i> ET L'EXPÉRIENCE JUNGIEENNE DU <i>SOI</i> », DE LUIGI AURIGEMMA | 120 |

| | |
|---|-----|
| 1.3 <i>THE ILLNESS THAT WE ARE. A JUNGIAN CRITIQUE OF CHRISTIANITY</i> , DE JOHN P. DOURLEY | 127 |
| | |
| CHAPITRE 2 | |
| UN CHRISTIANISME ET UNE MYSTIQUE EN ÉVOLUTION | 130 |
| 2.1 PRINCIPE DE SYNCHRONICITÉ ET ÉVOLUTION | 130 |
| 2.2 L'ÉVOLUTION DE L'ESPRIT RELIGIEUX EN OCCIDENT | 141 |
| 2.2.1 Yahvé : un Dieu semi-conscient..... | 141 |
| 2.2.2 L'humanité hérite du projet de différenciation du Dieu chrétien..... | 143 |
| 2.2.3 La mystique chrétienne poursuit le projet d'incarnation de Dieu | 147 |
| 2.2.4 La fin d'une ère | 149 |
| 2.2.5 La mystique eckhartienne au sein de l'évolution de l'esprit chrétien .. | 151 |
| 2.3 ASPECTS DU CHRISTIANISME MODERNE | 157 |
| 2.3.1 La part irrationnelle dans le christianisme moderne | 158 |
| 2.3.2 La part de mal dans le christianisme moderne | 161 |
| 2.4 L'INCONSCIENCE DE DIEU ET L'ÉVOLUTION DE LA VIE..... | 165 |
| | |
| CHAPITRE 3 | |
| LA MYSTIQUE MODERNE : CARACTÉRISTIQUE DU DÉTACHEMENT OU DU VIDE SANS IMAGES | 172 |
| 3.1 LE DÉTACHEMENT : CARACTÉRISTIQUE PROPRE À LA MYSTIQUE | 173 |
| 3.2 ASPECT DU RETOUR À LA NATURE ET À L'IRRATIONNEL DANS L'APPROCHE DU PROCESSUS DE DÉTACHEMENT DE LA MYSTIQUE MODERNE..... | 176 |
| 3.3 ASPECT DE LA GRÂCE DIVINE ET DE L'AUTODÉLIVRANCE DANS LE PROCESSUS DU DÉTACHEMENT DE LA MYSTIQUE MODERNE | 188 |
| | |
| CHAPITRE 4 | |
| LA MYSTIQUE MODERNE : DÉIFICATION DE L'ÂME ET <i>DEUS ET HOMO</i> | 197 |
| 4.1 <i>DEUS ET HOMO</i> ET INDIVIDUATION DANS LA MYSTIQUE MODERNE | 199 |

| | |
|--|-----|
| 4.2 <i>DEUS ET HOMO</i> ET MONDES INTÉRIEUR ET EXTÉRIEUR DANS LA MYSTIQUE MODERNE | 204 |
| 4.3 <i>DEUS ET HOMO</i> ET EXPÉRIENCE MYSTIQUE MODERNE | 206 |
| CONCLUSION | 212 |
| BIBLIOGRAPHIE | 225 |

Résumé

La problématique de fond de la thèse vise à déduire du système jungien un élément que le psychologue zurichois avait suggéré, sans toutefois le développer. Au sein de son œuvre, C.G. Jung mentionne que la *théologie mystique* – courant chrétien ayant pour père Denys le pseudo-Aréopagite et traitant de l'expérience d'union à Dieu – est une source essentielle aux renouvellements religieux modernes. Toutefois, Jung ne décrit pas ce que serait une telle mystique dans sa forme moderne, démonstration à laquelle s'attache essentiellement la thèse.

Du point de vue de l'interprétation psychologique jungienne, l'expérience mystique suit toujours le processus de détachement qui est le résultat d'un retrait de la projection de la Libido-Dieu dans le monde extérieur. L'expérience d'union se trouve donc être conçue comme un retour de la conscience à la source de l'énergie psychique et qui ainsi vient se fondre dans l'inconscient. Jung interprète aussi l'idée de la déification de l'âme eckhartienne comme un retour de cette même Libido-Dieu dans l'âme en tant que naissance du symbole de l'image de Dieu. Par la naissance de ce symbole, l'âme de l'homme semble ainsi se déifier.

Dans le même sens, selon Jung, au sein de la mystique moderne, il ne doit plus s'agir uniquement d'une union à Dieu par l'inconnaissance divine (Denys le pseudo-Aréopagite) ou par l'anéantissement de l'âme (Eckhart), mais plutôt d'une union par laquelle, et grâce au processus d'individuation, l'image de Dieu poursuit sa naissance dans l'âme jusque dans la conscience singulière d'hommes et de femmes. Cette mystique moderne se circonscrit à l'aide de quatre caractéristiques.

La première caractéristique de la mystique moderne selon Jung nous permet de la rattacher au courant de la *théologie mystique*. Tout comme cette dernière est une ascèse du vide intérieur, la mystique moderne procède par le dépouillement des images. Toutefois, ce processus de détachement de la mystique moderne se distingue par l'aspect propre à son approche, qui doit se traduire par un retour à la nature et par l'aspect propre à son mode de délivrance, qui doit incarner un équilibre entre l'intervention de la grâce divine et l'autodélivrance.

Les trois dernières caractéristiques de la mystique moderne sont corollaires du principe jungien du *Deus et homo*. Ainsi, la deuxième caractéristique concerne l'individuation et montre que le mystique moderne doit dorénavant réaliser dans sa vie vécue l'équilibre entre les parts humaine et divine. La troisième caractéristique concerne les mondes intérieur et extérieur et montre que le mystique moderne doit faire naître l'image de Dieu dans les aspérités de son existence terrestre tout en foulant cette voie en accomplissant la volonté divine. La quatrième caractéristique montre que l'expérience d'unité à Dieu de la mystique moderne est un vécu de l'unité de « Dieu » en tant qu'énergie commune des mondes intérieur et extérieur.

Mots clés : Jung ; Eckhart ; mystique ; modernité ; individuation.

C'est en toi que Dieu doit naître.

Angelus Silesius

Introduction

Pour Carl Gustav Jung, l'attitude religieuse occidentale devra nécessairement être renouvelée dans un proche avenir. C'est, pour lui, l'unique voie par laquelle chaque individu qui compose l'humanité pourra rattacher sa situation à un « sens » ; sens qui lui permettra de pressentir les limites fatales et ainsi d'éviter de les franchir. Par conséquent, si selon Jung une attitude religieuse renouvelée est la voie qui permettra à l'Occident d'éviter *la catastrophe*, la forme que doit prendre cette attitude devient pour nous sujet de recherche des plus pertinents, sinon des plus urgents. À ces mêmes recherches, Jung a consacré une part importante de son énergie. Nous verrons donc bientôt (*sect. I.3.1*¹) que ses découvertes lui ont permis de déterminer que toute attitude religieuse renouvelée chez un individu dépend du vécu d'une expérience religieuse intérieure. Dès lors, et par le fait même, la concentration de ses travaux sur le sujet a convergé vers la source de ce type d'expérience. Jung a voulu isoler la source psychologique de l'expérience religieuse, et il a voulu identifier les voies qui permettent de s'acheminer vers celle-ci. Et nous savons que c'est dans cette perspective que Jung a développé ses conceptions du renouvellement de l'expérience religieuse occidentale dans une filiation avec l'alchimie occidentale.

Jung a cru découvrir dans la vieille alchimie européenne le germe des mouvements de l'âme religieuse qu'exige notre ère. C'est le développement de cette

¹ Cette thèse est divisée en deux parties, chacune constituée de chapitres. Les chapitres sont à leur tour divisés en sections et les sections en articles. Lors d'un renvoi, nous identifions la partie d'un chiffre romain, puis le chapitre, la section et l'article correspondants par des chiffres arabes, tous séparés par des points. Le présent renvoi (*sect. I.3.1*) signifie donc : la première section du « Chapitre 3 » se trouvant dans la première partie de la thèse. De même, la parenthèse (*art. I.3.1.2*) renverrait au deuxième article de cette même section.

thèse que l'on retrouve principalement dans ses œuvres tardives, telles que, chronologiquement, *Psychologie et alchimie*², *Psychologie du transfert*³ et *Mysterium conjunctionis*⁴. Nous pouvons même constater que cette thèse de la nouvelle orientation des voies de l'expérience religieuse occidentale et moderne en tant qu'héritière de l'alchimie occidentale est la seule qui, dans son œuvre, est exhaustivement développée. Jung a fait de l'alchimie occidentale son principal adjuvant : c'est dans un rapport de continuité immédiate avec celle-ci que le psychologue zurichois situe sa compréhension du cheminement religieux occidental moderne. Il s'est ainsi consacré à cette voie, à la déchiffrer, à en tirer le plus de lumière possible afin d'éclairer les pas incertains de ses contemporains en quête de sens. Pourtant, d'autres courants religieux antérieurs pouvant ouvrir la voie à une rénovation de l'esprit religieux en l'Occident ont été identifiés par Jung.

Lorsque nous abordons la question du rapport entre la voie de l'expérience religieuse occidentale et moderne selon Jung et les divers courants religieux antérieurs, la première évidence qui se présente à l'esprit – nous venons de le mentionner – est le lien avec l'alchimie occidentale. Un deuxième réflexe commun est de l'identifier aux courants philosophico-religieux orientaux. Pour ce qui est du premier point – l'alchimie –, il n'y a rien à redire. Mais pour ce qui est du deuxième – les courants philosophico-religieux orientaux –, une méprise de taille est à éviter. Certes, il est clair que Jung s'est grandement intéressé aux concepts et à l'essence des pensées orientales. Toutefois, il est certain qu'il n'a jamais situé sa compréhension de l'expérience religieuse occidentale et moderne dans un sens de continuité avec ceux-ci. Jung ne ménage pas les mots pour dire que l'homme occidental moderne *ne peut pas* construire le développement de sa vie spirituelle sur les bases des enseignements philosophico-religieux orientaux. Bien sûr, le système jungien prête lui-même le flanc

² Jung, *Psychologie et alchimie*, Paris : Buchet/Chastel, 1970.

³ Jung, *Psychologie du transfert*, Paris : Albin Michel, 1980.

⁴ Jung, *Mysterium conjunctionis*, 2 t., Paris : Albin Michel, 1980 et 1982.

aux malentendus : d'une part en empruntant certains concepts orientaux (pensons au concept du « Soi » ou au « mandala ») et, d'autre part, en côtoyant de près les écrits des sages orientales. Ainsi, lorsque le lecteur non averti remarque à quel point Jung s'adonne aux études comparatives de ses découvertes et de la littérature philosophico-religieuse de l'Orient, il peut légitimement en déduire que le mariage entre la pensée de Jung et la spiritualité orientale est sur le point d'être consommé. L'intérêt de ce dernier pour le *Yi-King*⁵, son *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*⁶, ses écrits sur la psychologie et l'Orient⁷, etc., prédisposent à ces conclusions. Mais il ne faut pas oublier – et on est porté à le faire lorsque le christianisme poursuit sa chute dans un monde qui se retrouve dès lors nécessairement en quête de sagesse exotique – que Jung a, dans une mesure équivalente, écrit sur le christianisme (voir *Psychologie et religion*⁸, *Réponse à Job*⁹, « Psychologie et christianisme »¹⁰, etc.). Pourtant, en général, la reconnaissance du rapport entre Jung et la spiritualité orientale semble plus manifeste que celui avec la spiritualité chrétienne.

Quoi qu'il en soit, attribuer à Jung la démonstration que les sages orientales peuvent, tout autant que les sages occidentales, être à la source de la rénovation des voies spirituelles de l'Occident est une grave erreur. Bien au contraire, pour Jung, la valeur qu'a pour nous l'étude des religions orientales n'est qu'heuristique : les symboles qu'elles mettent en scène permettent d'éclairer et de

⁵ *Le Yi-King*, trad. Richard Wilhelm et Étienne Perrot, Paris : Librairie de Médecis, 1990.

⁶ Jung, *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*, Paris : Albin Michel, 1994.

⁷ Jung, *Psychologie et orientalisme*, Paris : Albin Michel, 1985.

⁸ Jung, *Psychologie et religion*, Paris : Buchet/Chastel, 1958.

⁹ Jung, *Réponse à Job*, Paris : Buchet/Chastel, s.d.

¹⁰ Jung, « Psychologie et christianisme », chap. in *La vie symbolique. Psychologie et vie religieuse*, Paris : Albin Michel, 1989, p. 107-213.

mieux comprendre ceux de la psychologie religieuse occidentale¹¹. En vérité, Jung met régulièrement son lecteur en garde « contre les miroitements de l'Orient ». Ce sont là les mots du psychanalyste Christian Gaillard qui, par cette formule, souligne une tendance nette que l'on retrouve dans les textes de Jung¹² :

Ce sont des mises en garde répétées et multiples contre les miroitements de l'Orient. On pourrait accumuler les citations. Ces mises en garde adressées au lecteur européen tendent toutes à le ramener sur *les lieux de ses racines et de son actualité*, compte tenu de l'histoire des rapports entre les continents. Ainsi Jung dénonce l'envahissement éhonté des pays orientaux par notre civilisation et en même temps les effets mystificateurs qu'opère en retour la fascination de l'Orient en nous. Il précise d'ailleurs que la « libération » promue par les traditions indiennes et chinoises surtout se situe dans un contexte matériel et social qui n'a rien de commun avec le nôtre, et aussi dans le cadre d'une familiarité ambiante avec les dieux et d'un rapport au temps et à la souffrance qui nous sont étrangers.¹³

C'est donc parce que l'homme occidental baigne dans une culture différente, parce que sa manière d'« être dans le monde » est différente, parce que les *racines* de sa conscience entretiennent un rapport différent avec l'inconscient, que Jung prescrit à cet homme d'éviter les pratiques des sagesse orientales. Dans le chapitre « Le yoga et l'Occident »¹⁴ de *Psychologie et orientalisme*, le propos de Jung est on ne peut plus clair :

Pour l'Européen, [le yoga] est un poison qui lui sert à parachever l'asservissement de sa nature déjà mutilée et à en faire un robot docile à sa volonté. [...] Je dois avouer à ma grande honte que mes meilleures idées (il y en a quelques-unes d'assez bonnes sur le nombre), je les dois au fait que j'ai pour ainsi dire toujours fait le contraire de ce que prescrit le yoga. L'Européen s'est, par son évolution historique, tellement éloigné de ses racines, que

¹¹ Par exemple, Jung dit : « Les différentes formes de yoga avec leur richesse de symboles me procurent les matériaux de comparaison les plus précieux pour l'interprétation de l'inconscient collectif. Mais par principe je n'applique pas les méthodes du yoga [...]. » (*Psychologie et orientalisme*, p. 192.)

¹² Essentiellement dans les textes qui traitent de la psychologie religieuse orientale.

¹³ Christian Gaillard, « Jung et la mystique. Rêves et réalité », *Nouvelle revue de psychanalyse : Résurgences et dérivés de la mystique*, no 22 (automne 1980), p. 126. Souligné dans le texte.

¹⁴ Jung, « Le yoga et l'Occident », chap. in *Psychologie et orientalisme*, p. 185-193.

finalement son esprit s'est divisé en croyance et connaissance, à la manière dont toujours le développement excessif d'une tendance psychologique aboutit à sa dissolution entre ses éléments opposés. L'esprit européen a besoin du retour à la nature, mais pas du retour à la nature selon Rousseau, du retour à *sa nature*. Son devoir est de redécouvrir *l'homme naturel* qui partout s'oppose à lui. Il ne manquera pas de faire mauvais usage du yoga, car sa disposition intellectuelle est toute différente de celle de l'homme d'Orient. Je le dis à tous ceux qui peuvent l'entendre : « Étudiez le yoga. Il vous apprendra énormément de choses, mais ne le mettez pas en application, car nous autres Européens, nous sommes ainsi faits que nous sommes incapables d'en appliquer les méthodes correctement. Un gourou indien peut tout vous expliquer et vous pouvez tout imiter. Mais savez-vous qui met en application le yoga ? En d'autres termes, savez-vous qui vous êtes et comment vous êtes faits ? »¹⁵

La disposition intellectuelle de l'occidental est « toute différente de celle de l'homme d'Orient ». Ainsi, ce premier ne manquera pas de faire mauvais usage des pratiques orientales. Cela doit donc être sans ambiguïté : les idées de Jung sur l'évolution de l'expérience religieuse occidentale et moderne ne se situent aucunement dans la trame des pratiques religieuses de l'Orient. Les pratiques et expériences religieuses occidentales et modernes ne peuvent se situer que dans la trame des courants occidentaux – dans la trame de l'alchimie, certes, mais aussi dans la trame d'autres courants religieux occidentaux antérieurs.

Comme Jung le mentionne dans le passage ci-dessus, l'esprit de l'homme occidental a un projet à réaliser ; projet motivé par son « besoin du retour à la nature, mais pas du retour à la nature selon Rousseau, du retour à *sa nature* ». Ainsi, « son devoir est de redécouvrir *l'homme naturel* ». Il est donc essentiel de préciser ce que signifie pour Jung « redécouvrir *l'homme naturel* », ce que nous ferons plus loin (voir *sect. II.3.2*) ; mais il est aussi essentiel de connaître la voie qui permettra à l'homme occidental de réaliser ce projet décisif. Or, Jung clôt l'article dont nous avons tiré l'extrait par l'amorce d'une réponse : « L'Occident produira au cours des siècles son

¹⁵ *Ibid.*, p. 189-190. Souligné dans le texte.

propre yoga et il le fera sur la base donnée par le christianisme.¹⁶» Dans le système jungien, cette réponse laisse la pensée en suspens, car elle dévoile sans ambiguïté une piste inattendue : ici, ce n'est plus l'alchimie qui porte le flambeau du développement de l'expérience religieuse occidentale, mais le christianisme dans son essence.

Alors, quelle est la base du christianisme qui, selon Jung, pourrait servir de ferment à la rénovation de l'esprit religieux en Occident ? Jung suggère qu'une partie de cette base est la mystique chrétienne. De fait, ici et là dans son œuvre, il constate l'existence d'un rapport de continuité entre la mystique chrétienne et le renouvellement de la religiosité occidentale moderne. Toutefois, cette trame y demeure diffuse et difficile à saisir. Qui plus est, à ce sujet, aucune étude exhaustive n'a jusqu'à présent été réalisée : aujourd'hui encore, aucun auteur n'a tenté de circonscrire la question du rapport entre la mystique chrétienne et la voie de l'expérience religieuse occidentale et moderne selon Jung¹⁷. Il y a donc un intérêt certain à tenter de mettre en lumière cette partie de la pensée religieuse jungienne qui demeure dans la pénombre. Or, c'est ce que nous nous proposons de faire dans les pages qui suivent, c'est-à-dire de montrer de quelle manière la mystique chrétienne s'articule, d'une part, dans le système de pensée psychologique jungien et, d'autre part, avec la voie moderne de la rénovation de l'esprit religieux en Occident telle que conçue par Jung.

À l'origine, c'est avec le seul thème de « Jung et la mystique » que nous avons abordé notre projet de recherche. Notre objectif était alors de circonscrire l'ensemble de la situation de la mystique chrétienne dans la pensée jungienne. Nous avons ainsi formulé quelques hypothèses. Premièrement, il était essentiel de montrer quelle était l'interprétation psychologique que Jung se faisait de la mystique chrétienne. À cet effet, nous disposions d'un précieux article de Jung, inséré au

¹⁶ *Ibid.*, p. 193.

¹⁷ Exceptions faites de quelques articles que nous aborderons plus loin.

milieu de sa vaste étude sur les *Types psychologiques*¹⁸. L'article est intitulé « Relativité de l'idée de Dieu chez Maître Eckhart »¹⁹. Maître Eckhart étant pour Jung le représentant idéal de la mystique chrétienne, nous avons ainsi trouvé, dans cet article, matière pour entamer le premier axe de notre recherche. Cet article contenait suffisamment d'éléments pour poser les premières pierres de l'édifice interprétatif et psychologique jungien de la mystique chrétienne. Mais qui plus est, puisque Eckhart est aussi pour Jung le représentant modèle de la voie religieuse, chrétienne, occidentale et moderne, dans le même article, de nouvelles pistes sont apparues suggérant justement que la mystique eckhartienne pouvait préfigurer une voie de renouvellement de l'attitude religieuse moderne et occidentale. Ce courant mystique moderne héritier d'Eckhart, sans encore connaître en quoi il consistait, nous l'avons nommé « la mystique moderne selon Jung ». « La mystique moderne selon Jung » devenait alors pour nous cette voie de rénovation de l'attitude religieuse moderne en Occident que Jung concevait dans la trame de la mystique chrétienne. Toutefois, comme nous l'avons mentionné, Jung n'avait nulle part décrit ce que pouvait être une telle mystique chrétienne dans son actualité contemporaine. Et les pistes offertes par l'article sur Eckhart n'étaient que des directions pointant vers une forêt vierge et dense. Cela ne suffisait donc pas pour résoudre la problématique de ce qui se cristallisait comme deuxième axe de notre thèse.

À ce point, nous avons envisagé pouvoir déduire ce que devait être la mystique moderne selon Jung à partir d'une conjonction entre son interprétation psychologique de la mystique eckhartienne et sa propre conception de l'expérience religieuse moderne. Afin de saisir ce qu'était la mystique moderne selon Jung, nous devons donc aussi, en liminaire, entreprendre de comprendre cette conception de l'expérience religieuse dans la perspective psychothérapeutique jungienne. De même, le mode de division de notre thèse en deux parties distinctes a-t-il été définitivement

¹⁸ Jung, *Types psychologiques*, Genève : Georg & Cie, 1950.

¹⁹ *Ibid.*, p. 233-251.

déterminé. La première partie serait constituée des éléments circonscrivant la pensée religieuse et mystique de Jung et, de la sorte, pourrait servir de liminaire à la deuxième partie. La deuxième partie serait constituée par la question de la mystique moderne selon Jung. La première partie allait donc, d'une part, couvrir l'essentiel des questions qui relient la pensée de l'expérience religieuse selon Jung à la mystique occidentale et, d'autre part, permettre de peindre le tableau nécessaire afin de pouvoir aborder solidement la problématique de la deuxième partie intitulée « la mystique moderne selon Jung ». Pour compléter le tableau de la première partie, deux autres éléments liminaires devaient être ajoutés, à savoir un chapitre sur la définition de la mystique telle que nous l'entendions pour aborder notre thème, et un chapitre sur les notions de bases jungiennes essentielles à la compréhension des idées principales du problème.

Afin de mieux saisir le cheminement réalisé pour résoudre le deuxième axe de la thèse sur la mystique moderne selon Jung, nous allons immédiatement dresser la table de la première partie.

Dans cette thèse, à la première partie intitulée « Jung et la mystique », nous allons donc couvrir l'ensemble des éléments généraux qui concernent la pensée mystique en elle-même et la pensée jungienne de la religion et de la mystique. Cette partie se divise en quatre chapitres.

Au premier chapitre – les « prolégomènes sur la mystique » –, nous abordons la définition de la mystique dont traite la thèse. Ce chapitre est divisé en trois sections. À la première section, nous déterminons d'abord les différents sens dans lesquels Jung utilise lui-même le terme « mystique » au sein de son œuvre. Nous voyons ainsi que ce terme est utilisé par lui selon six acceptions, dont trois sont sémantiquement connexes. Ensuite, nous précisons et définissons dans lequel de ces sens nous abordons l'étude de « Jung et la mystique » ; ce sens étant celui circonscrit par la discipline chrétienne nommée « théologie mystique ». À la deuxième section, nous présentons cette discipline chrétienne et, de cette manière, voyons ce qu'est l'union mystique telle que définie par Denys le pseudo-Aréopagite et quelle est

l'ascèse propre à cette *via negativa*. Enfin, à la troisième section, et puisque pour Jung Eckhart est le représentant le plus moderne de la mystique chrétienne²⁰, nous présentons la mystique eckhartienne et ses deux caractéristiques majeures : le détachement et la déification de l'âme.

Au deuxième chapitre – les « notions jungiennes préliminaires » –, nous définissons chacun des divers concepts jungiens dont la compréhension est essentielle à la poursuite des objectifs de notre problématique. Ce chapitre est divisé en quatre sections. La première section s'intéresse aux concepts de « moi », de « conscience », d'« inconscient » et de « psyché ». La deuxième section aborde le concept d'« inconscient collectif » et la troisième, celui d'« archétype ». Enfin, la dernière section définit la notion d'« énergie psychique ».

Au troisième chapitre – « l'expérience religieuse, la guérison thérapeutique et l'individuation » –, nous voyons ce qu'est l'expérience religieuse dans la thérapie jungienne. Ce chapitre est divisé en deux sections. À la première, nous expliquons en quoi, dans la thérapie jungienne, l'expérience religieuse est reliée à la guérison psychologique. Premièrement, le thème du religieux chez Jung y est défini. Ensuite, y est expliqué pourquoi dans la pensée jungienne l'expérience religieuse est source de la guérison psychique. Enfin, nous traitons de la théorie jungienne de la connaissance. À la deuxième section, nous voyons en quoi consiste la voie d'individuation jungienne qui achemine vers les expériences de type religieux. On y traite d'abord de l'expérience des contraires de la psyché et de l'archétype du Soi, ensuite de la voie de l'imagination active et du processus d'individuation.

Au quatrième chapitre, nous abordons « la mystique eckhartienne selon l'interprétation psychologique jungienne ». Nous y voyons quelle est l'interprétation psychologique jungienne du processus mystique tel que décrit par Maître Eckhart. Ce chapitre est divisé en deux sections. À la première section, nous voyons que le détachement mystique eckhartien est conçu, du point de vue psychologique jungien,

²⁰ Angelus Silesius excepté. Mais nous aborderons plus loin celui-ci.

comme un retrait de la projection de la Libido-Dieu. À la deuxième section, nous voyons que la déification eckhartienne de l'âme selon Jung correspond psychologiquement à la prise de conscience, par l'individu, de son rapport à la manifestation intérieure de l'archétype de Dieu en lui.

Ainsi, la première partie de la thèse nous permet de définir en quel sens nous utilisons le terme de « mystique » dans notre thèse – ce sens correspondant à celui du courant chrétien de la théologie mystique. Ensuite, le deuxième chapitre sert à outiller conceptuellement le lecteur de manière à ce qu'il puisse mieux naviguer au sein des eaux jungiennes qui traitent du religieux et de la mystique. Le troisième chapitre, quant à lui, nous permet de saisir de quelle manière Jung conçoit le religieux et l'expérience religieuse au sein de sa propre pratique, donc aussi dans sa forme occidentale et moderne renouvelée. Enfin, à ce point, ayant pris connaissance de ce qu'est la théologie mystique et de ce qu'est la pensée de l'expérience religieuse selon Jung, le quatrième chapitre nous permet de saisir quelle interprétation psychologique Jung fait de la mystique eckhartienne.

Ainsi, le plan de la première partie de la thèse est campé. Dans le processus de notre recherche, une fois le contenu de la première partie déterminé, nous avons alors tenté de résoudre le deuxième axe de notre problématique : en quoi la théologie mystique peut-elle être à la source du renouvellement de l'attitude religieuse occidentale ? Ou, plus précisément : « Qu'est-ce que la mystique moderne selon Jung ? ». À ce point, tel que mentionné plus haut, nous avons pensé pouvoir déduire ce qu'est la mystique moderne selon Jung du croisement de la théorie de l'expérience religieuse jungienne avec l'interprétation psychologique qu'il donne de la mystique eckhartienne. Cependant, cette voie s'est rapidement avérée insuffisante : l'un et l'autre des éléments étaient nécessaires mais non suffisants à la déduction de cette pensée jungienne non explicite dans ses œuvres. Nous avons donc dû nous résigner à plonger de nouveau au sein de l'œuvre de Jung et de son système de pensée pour trouver d'autres éléments qui allaient nous permettre d'atteindre nos conclusions. De ces recherches, deux éléments sont alors apparus incontournables. Pour fermer

convenablement la boucle embrassant la question de Jung et la mystique et son corollaire qu'est « la mystique moderne selon Jung », nous devons nécessairement développer la notion du *Deus et homo* jungien ainsi que sa théorie de l'évolution de l'esprit religieux en Occident.

Premièrement, la lumière s'est faite à propos du premier élément qui devenait essentiel à la considération de l'expérience *moderne* de Dieu selon Jung. Il s'agit du principe jungien de *Deus et homo*, du principe qui dit : « Dieu et l'homme ». Telle que nous le verrons à la deuxième partie, une des caractéristiques de l'expérience religieuse occidentale et moderne selon Jung se trouve sous le principe du *Deus et homo*, c'est-à-dire sous le principe d'un équilibre entre Dieu et l'homme dans l'expérience individuelle. La mystique moderne selon Jung appelle un nécessaire équilibre dans la réalisation humaine entre les éléments proprement divins et les éléments proprement humains. Cela peut sembler obscur, mais il n'y a pas lieu ici d'entrer dans ces détails. Toutefois, cet élément du *Deus et homo*, quoique étant la clé permettant d'ouvrir la perspective de la mystique moderne selon Jung, demeurait chancelant et problématique. À ce point, nous avions la clé... il manquait la porte.

Or, depuis longtemps nous résistions à la nécessité de nous attarder à un aspect de la vision jungienne, car cet aspect nous semblait par trop déborder notre thème. Mais cette question s'est finalement révélée être la perspective d'ensemble par laquelle la notion de *Deus et homo* allait nous permettre de jeter un regard sur l'horizon de la mystique moderne. Ainsi, en dernière analyse, nous avons compris qu'il était essentiel d'intégrer à la thèse le sens jungien de « l'évolution du christianisme » (de l'esprit religieux en Occident) et ce, afin de pouvoir convenablement déduire ce que doit être la mystique moderne selon Jung.

De fait, si Jung conçoit la possibilité de la rénovation de l'attitude religieuse, cela implique que celle-ci n'est pas statique, qu'elle n'est pas toujours identique à elle-même à travers les époques. De même, si l'on peut concevoir une mystique *moderne*, cela implique nécessairement que la mystique peut différer dans le temps. Or, Jung mentionne lui-même clairement cette idée que le vécu mystique chrétien

n'est pas statique, qu'il n'est pas identique à lui-même au fil des temps. Qui plus est, Jung affirme que ces différences notables dans le vécu mystique chrétien ne sont pas momentanées ou subjectives, mais bien au contraire historiques et objectives : elles s'inscrivent dans le développement global et ininterrompu de « l'esprit religieux en Occident ». Ainsi, avec cette dernière notion, la mystique moderne se plaçait à la portée de notre main. Il s'agissait de comprendre l'interprétation psychologique faite par Jung de la mystique eckhartienne, puis de saisir comment cette dernière s'inscrivait dans le développement de l'esprit religieux en Occident. Dans cette perspective, nous pouvions saisir en quel sens Eckhart²¹ incarnait pour Jung – comme il le mentionne quelquefois – le sommet du développement mystique dans l'histoire chrétienne. Nous avons donc pris cette voie ; nous avons considéré la situation de la mystique eckhartienne au sein de l'interprétation jungienne de l'évolution de l'esprit religieux en Occident. De la sorte, la mystique eckhartienne est clairement apparue comme une mystique nouvelle et autonome ayant évolué à partir de la théologie mystique médiévale. La mystique eckhartienne formait à elle seule un nouveau centre. Considérons ce centre, cette nouvelle mystique, comme un point sur l'échelle du temps. Considérons aussi la mystique médiévale et ses caractéristiques propres et distinctes comme un autre point, celui-ci antérieur à Eckhart sur l'échelle du temps. Dès lors, selon la perspective jungienne de l'évolution historique et objective de l'esprit religieux en Occident, il ne s'agissait plus que de tirer une droite entre ces deux points – entre la théologie mystique médiévale et la mystique eckhartienne –, pour ensuite la prolonger jusqu'à notre époque afin de voir si elle touchait aux « coordonnées », c'est-à-dire aux caractéristiques de l'expérience religieuse moderne selon Jung (ou plus précisément l'individuation) et aux propriétés du principe de *Deus et homo*. L'expérience fut concluante : nous pouvions déduire ce qu'est la mystique moderne selon Jung en la faisant correspondre à l'actualisation moderne du développement de la mystique chrétienne. La théologie mystique s'étant renouvelée

²¹ Avec Angelus Silesius.

dans la mystique eckhartienne, on pouvait envisager à son tour le renouvellement de cette dernière pour conclure sur ce que devait être la mystique moderne selon Jung. De la mystique médiévale à la mystique eckhartienne jusqu'à la mystique moderne, nous arrivions ainsi à une mystique moderne incarnant les caractéristiques propres du *Deus et homo* et de l'individuation. Il ne s'agissait ni plus ni moins que de relier logiquement les idées pour déduire ce qu'est la mystique moderne selon Jung.

Avant d'entamer le développement de la thèse, voyons quelles seront les étapes constitutives de la deuxième partie.

Avec la deuxième partie de la thèse, intitulée « la mystique moderne selon Jung », nous allons donc emprunter le chemin nous permettant de déduire ce qu'est la mystique moderne selon Jung. Cette partie se divise aussi en quatre chapitres.

Au premier chapitre, nous analyserons « trois études sur le thème de la mystique moderne selon Jung ». Ces trois études sont les articles de trois auteurs dans lesquels ils ont touché, de près ou de loin, au thème de la mystique moderne selon Jung. Nous tâcherons alors de présenter ces articles et de montrer dans quelle mesure la problématique de notre thèse se distingue de ceux-ci.

Au deuxième chapitre, nous aborderons la question d'« un christianisme et d'une mystique en évolution ». Nous y verrons en détail la conception jungienne de l'évolution de l'esprit religieux en Occident, et plus particulièrement son lien avec l'évolution de la mystique chrétienne jusqu'à Maître Eckhart et Angelus Silesius. Il y sera d'abord question du principe de synchronicité et de son lien avec la conception de l'évolution de l'esprit religieux en Occident. Nous aborderons ensuite la conception que Jung se fait du Dieu des patriarches hébreux et de la tâche dont a héritée l'humanité occidentale avec l'incarnation du Christ. Puis nous verrons quelle place occupe la mystique chrétienne et eckhartienne au sein de cette même tâche. Cela nous permettra de finalement dépendre deux aspects du christianisme moderne selon Jung : la nécessaire intégration de la part irrationnelle et de la part de mal dans le vécu chrétien moderne. De la sorte, nous posséderons une vision d'ensemble des horizons du passé desquels doit émerger la mystique moderne selon Jung.

Au troisième chapitre – « la mystique moderne : caractéristique du détachement ou du vide sans images » –, nous aborderons la première des caractéristiques spécifiques de la mystique moderne selon Jung. Cette première caractéristique est celle du détachement de type eckhartien au sein duquel nous pouvons identifier (dans sa forme moderne) deux aspects particuliers : premièrement, le fait que l'approche de la mystique moderne dans l'acheminement sur la voie du détachement procède par ce que Jung nomme « le retour à la nature » ou à l'élément irrationnel. Deuxièmement, le fait que le processus de détachement mystique s'opère par un mode de délivrance inédit, mode particulier équilibré entre l'intervention de la grâce divine et l'autodélivrance.

Au quatrième chapitre – « la mystique moderne : déification de l'âme et *Deus et homo* » –, nous aborderons les trois dernières caractéristiques propres à la mystique moderne selon Jung. Ces trois caractéristiques sont toutes en lien avec le principe jungien du *Deus et homo*. Ce dernier chapitre se divise donc en trois sections. À la première section nous verrons le *Deus et homo* de la mystique moderne dans la perspective de l'individuation. À la deuxième section nous aborderons le *Deus et homo* de la mystique moderne dans la perspective d'une réalisation mystique équilibrée entre les mondes intérieur et extérieur. Enfin, à la troisième et dernière section, nous aborderons la question du *Deus et homo* de manière à saisir ce qu'est le propre de l'expérience mystique dans sa forme moderne.

PARTIE I : THÉOLOGIE MYSTIQUE ET PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE JUNGienne

Je trouve que toutes mes pensées tournent autour de Dieu comme les planètes autour du Soleil et sont, comme celles-ci par le Soleil, irrésistiblement attirées par lui.

C. G. Jung

CHAPITRE 1

PROLÉGOMÈNES SUR LA MYSTIQUE

Notre thèse vise à comprendre de quelle manière la question de la mystique chrétienne s'articule dans la vision du monde de C.G. Jung. À cette fin, il est avant tout nécessaire que nous comprenions quelles sont les acceptions dans lesquelles Jung utilise le terme « mystique » dans son œuvre. Par la suite, parmi ces acceptions du terme « mystique » utilisées par Jung, nous identifierons laquelle correspond à notre problématique.

À la première section, nous verrons donc que la définition de la mystique propre à cette thèse est celle que circonscrit la discipline chrétienne de la « théologie mystique ».

À la deuxième section, nous verrons plus particulièrement ce qu'est la *théologie mystique*. Nous aborderons ce courant par l'œuvre de son père, à savoir Denys le pseudo-Aréopagite. Nous verrons aussi que Plotin a été une des influences prépondérantes de ce courant et que Maître Eckhart et les mystiques rhéno-flamands se sont inscrits dans cette tradition chrétienne d'union à Dieu.

Enfin, à la troisième section, nous cernerons en quoi consiste la pensée mystique spécifique à Maître Eckhart. Si nous traitons particulièrement de celui-ci c'est que, d'une part, il est selon Jung un représentant de la théologie mystique dans sa forme la plus évoluée et, d'autre part, parce que Jung considère le renouvellement mystique de l'attitude religieuse en Occident spécifiquement dans la trame d'Eckhart.

1.1 Acceptions principales du terme « mystique » chez Jung

Afin de bien entreprendre la tâche que nous nous sommes assignée, nous nous devons de comprendre ce que Jung entend par le terme « mystique ». À divers endroits dans son œuvre, ce terme désigne différentes choses. Nous allons donc d'abord définir chacune de celles-ci. Ensuite, nous préciserons lequel de ces sens s'applique à notre recherche sur « Jung et la mystique ».

Nous avons dénombré six principaux sens donnés par Jung au terme « mystique ». Dans ce qui suit, le lecteur trouvera la définition de chacun de ces six sens et, à l'aide de passages correspondants tirés de ses œuvres, une illustration de l'utilisation que Jung en fait.

La première acception dans laquelle Jung utilise le terme « mystique » est celle de « science ésotérique », c'est-à-dire un réseau d'analogies et de correspondances renfermant un sens caché¹. Jung l'utilise dans ce sens à la page 83 de *L'Âme et le Soi* : « Le fait que sur l'image [...] les points nodaux représentent ou renferment des nombres est la manifestation d'une *mystique* inconsciente des nombres qui n'est pas toujours facile à décrypter ». Pierre Riffard, dans *L'ésotérisme : Qu'est-ce que l'ésotérisme ?*, définit bien ce que Jung entend par « mystique des nombres » : « L'idée fondamentale d'un ésotériste, à propos des nombres, c'est que les nombres ne sont pas des conventions mais des forces qui engendrent et structurent le monde de façon signifiante, et que ces nombres ont entre eux des analogies, et que ces nombres ont avec les autres éléments des correspondances.² » Jung entend donc parfois le terme de « mystique » dans ce sens ésotérique précis.

¹ Pour une bonne compréhension de ce que sous-entend la pensée de type ésotérique, nous renvoyons le lecteur aux excellentes études d'Antoine Faivre et de Pierre Riffard. Par exemple : Antoine Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris : Gallimard, 1986-1997 ; et *L'ésotérisme*. Coll. « Que sais-je ? ». Paris : PUF, 1992. Pour Pierre Riffard voir note de bas de page suivante.

² Pierre A. Riffard, *L'ésotérisme : Qu'est-ce que l'ésotérisme ? Anthologie de l'ésotérisme occidental*, Paris : Robert Laffont, 1990, p. 355.

La deuxième acception est celle d'« anagogique », c'est-à-dire signifiant un sens spirituel des Écritures. Jung l'utilise ainsi à la page 100 de *L'Âme et le Soi* : « Il faudrait rapporter aussi l'assertion « mystique » (*mystice* = symbolique !) du Psaume 11 (12), 9. » De même, à la page 34 des *Essais sur la symbolique de l'esprit*, il écrit : « Ce passage a de l'importance pour le Mercure dans la mesure où il le met en rapport avec le concept de *lumen naturae*, cette source de connaissance seconde, mystique, qui s'ajoute à celle de la révélation dans l'Écriture. » À certains endroits de son œuvre, Jung conçoit donc que le mot mystique puisse signifier « le sens spirituel des Écritures ».

Dans sa troisième acception, Jung écrit « mystique » dans le sens de numineux. Pour lui, le qualificatif « mystique » permet ici de signifier le dynamisme inhérent au caractère paradoxal de l'archétype³. Ce dynamisme a un pouvoir fascinant, et c'est ce que Jung nomme le numineux. Il l'utilise en ce sens à la page 535 de *Les racines de la conscience* :

[Le violet] est la couleur dite « mystique », qui, elle, rend de façon satisfaisante l'aspect indubitablement « mystique », à savoir paradoxal, de l'archétype. [...] ...Ce n'est pas une simple clause de style que de souligner que l'archétype est caractérisé avec plus d'exactitude par le violet : il n'est pas seulement image en soi, mais en même temps aussi dynamisme, et ce dernier s'amorce dans la numinosité, le pouvoir fascinant de l'image archétypique.

La quatrième acception du terme « mystique » utilisé par Jung désigne ceux qui vivent (ou ont vécu) ce que l'on nomme l'expérience *mystique* (les acceptions 5 et 6 définiront l'expérience en question). Jung l'utilise en ce sens, par exemple, à la page 248 de *Types psychologiques* : « ...depuis l'identification régressive des cérémonies totémiques des nègres australiens jusqu'aux extases des *mystiques* chrétiens de notre époque civilisée... ». Et encore à la page 224 de *Métamorphoses de l'âme et ses symboles* : « Cette comparaison n'est pas un simple jeu de mots : les

³ Voir *sect. I.2.3.*

mystiques nous l'ont appris... » Le terme est donc parfois utilisé pour nommer ceux et celles qui vivent l'expérience mystique.

La cinquième acception du terme est celle qui détermine le courant de la *Théologie mystique*, c'est-à-dire la partie de la théologie chrétienne « qui concerne les rapports personnels de l'âme religieuse avec Dieu ⁴ ». La *théologie mystique*, ou apophatique ⁵, ou encore la *via negativa*, est cette voie discursive par laquelle les mystiques (acception #3) décrivent les rapports et le processus d'union à Dieu. Cette union à Dieu est réalisée par l'âme sous le mode (caractéristique de la terminologie de Denys le pseudo-Aréopagite) de l'*inconnnaissance*. Ce Dieu se situant au-delà de tout on ne peut rien en dire. Tel que le souligne Charles André Bernard dans son livre *Le Dieu des mystiques*, le père de la théologie mystique est Denys le pseudo-Aréopagite : « Denys l'Aréopagite, au moyen de son opuscule intitulé précisément la *Théologie mystique*, compose un essai théologique magistral [fin V^e siècle] dont il faut reconnaître qu'il a transmis aux générations suivantes, et jusqu'à nos jours, les formules décisives situant l'expérience mystique dans l'ensemble des disciplines théologiques. ⁶ » Jung utilise le terme « mystique » en ce sens, par exemple, à la page 234 de *Types psychologiques* : « La Gnose est le point de départ de cette voie qui mène aux connaissances, si importantes au point de vue psychologique, de la mystique allemande alors à son apogée. Pour bien éclairer le problème qui nous occupe, il convient de nous souvenir de *Maître Eckhart*, le plus grand penseur de

⁴ *Dictionnaire encyclopédique universel*, tome 7, Paris : Quillet, Montréal : Grolier, 1962, à l'entrée « mystique », p. 3973.

⁵ « Apophase, Apophatique : (du grec *apophatikos* "négatif") Approche de Dieu qui procède par négation, dire ce que Dieu n'est pas. » (Définition tirée du *Lexique orthodoxe* du site internet *Pages orthodoxe de la transfiguration* : <http://www.pagesorthodoxes.net/present.htm>).

⁶ Charles André Bernard, *Le Dieu des mystiques*, tome 1, Paris : Cerf, 1994, p. 185-186. ♦ Parmi les héritiers de Denys le pseudo-Aréopagite, nous retrouvons : Bernard de Clairvaux (1090-1153), Guillaume de Saint-Thierry (1085-1149), Hildegarde de Bingen (1098-1179), Albert le Grand (1200-1280), Angèle de Foligno (1248-1309), Marguerite Porete (1250-1310), Pseudo-Hadewijch (fin 13^e-début 14^e), Maître Eckhart (1260-1328), Jean Tauler (~1300-1361), Henri Suso (~1296-1366), Angelus Silesius (1624-1677).

cette époque. » La mystique allemande, ou mystique rhénane, est une branche de la théologie mystique.

La sixième et dernière acception utilisée par Jung est l'adjectif « mystique » signifiant le sens de l'expérience intérieure d'union à Dieu dont traite la théologie mystique (acception #4). Nous pouvons l'entendre ainsi au sens strict et au sens général. Le sens *strict* de « l'expérience mystique » est le sens dont traite exclusivement le courant de pensée de la *Théologie mystique*, telle que défini par Denys le pseudo-Aréopagite, c'est-à-dire d'une union à la « Ténèbre véritablement mystique de l'inconnaissance » où l'âme se fond à Dieu en « dépassant le monde où l'on est vu et où l'on voit », en faisant « taire tout savoir positif », en échappant « entièrement à toute saisie et à toute vision, car [l'on] appartient tout entier à Celui qui est au-delà de tout, car [l'on] ne s'appartient plus [soi]-même ni n'appartient à rien d'étranger, uni par le meilleur de [soi]-même à Celui qui échappe à toute connaissance...⁷ ». Le sens *général* de « l'expérience mystique », quant à lui, traite de l'expérience intérieure dite surnaturelle. Ce sens général inclut les expériences de la mystique au sens strict, mais aussi les expériences telles les visions, apparitions, paroles surnaturelles, etc. C'est, par exemple, la définition qu'en donne le père Auguste Poulain dans *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*. Poulain définit d'abord ainsi l'expérience mystique : « On appelle mystiques des actes ou états surnaturels que nos efforts, notre industrie ne peuvent pas réussir à produire, et cela même faiblement, même un instant.⁸ » Ensuite, il précise ce que sont ces états surnaturels en les divisant en deux groupes. Le premier groupe est celui de la mystique au sens strict, le deuxième celui de la mystique au sens général :

Le caractère des états du *premier groupe* consiste en ce que c'est Dieu lui-même, et tout pur, qui se manifeste. On les appelle *union mystique*, ou encore

⁷ Denys le pseudo-Aréopagite, *La Théologie mystique*, 1001 A, in *Œuvres complètes*, Paris : Aubier, 1943.

⁸ R.P. Auguste Poulain, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, 11^e éd., Paris : Éd. Gabriel Beauchesne, 1931, p. 1. Souligné dans le texte.

contemplation mystique (ou infuse) de la Divinité. Dans le *second groupe*, la manifestation porte sur un *objet créé*. [...] Nous trouvons là les *visions* (d'êtres créés), et les *révélation*s ; en d'autres termes, les *apparitions* et *paroles surnaturelles*.⁹

Jung utilise le terme d'expérience « *mystique* » dans son sens strict – c'est-à-dire de la voie de l'union de l'âme à Dieu –, par exemple, à la page 186 de *Psychologie du transfert* : « De très puissantes formulations de l'unité intérieure ou de l'expérience de cette unité (c'est-à-dire de l'union mystique : *unio mystica*) se rencontrent chez nos mystiques et surtout dans la philosophie et la religion de l'Inde aussi bien que dans la philosophie taoïste chinoise et celle du zen japonais. » Jung utilise le terme de l'expérience « *mystique* » dans son sens général à la page 23 de *L'Âme et le Soi* : « Beaucoup d'expériences mystiques ont un caractère analogue : celui d'une représentation dans laquelle le spectateur est impliqué... » On retrouve ce même sens à la page 223 des *Essais sur la symbolique de l'esprit* : « Les passages de ce genre ont en général un caractère numineux – il s'agit de conversions, d'illuminations, d'ébranlements, d'arrêts du destin, d'expériences religieuses, c'est-à-dire mystiques ou analogues. »

Il est très important de bien saisir que, pour Jung, même dans son sens général, l'expérience n'est mystique que si elle est profondément transformante. C'est-à-dire que toute vision, révélation, apparition, parole surnaturelle, etc., n'est mystique que dans la mesure où l'être entier s'en trouve métamorphosé. On peut mesurer le poids de cette transformation lorsque Jung la qualifie de « fatale » : « Il est clair que, lors de ces transformations, il ne s'agit pas de banalités, mais de métamorphoses fatales. ¹⁰ »

Déterminons maintenant laquelle parmi ces acceptions du terme « mystique » utilisées par Jung correspond à notre thèse. C'est dans le sens de l'acception #5, celle

⁹ *Ibid.*, p. 57-58. Souligné dans le texte.

¹⁰ Jung, *Essais sur la symbolique de l'esprit*, Paris : Albin Michel, 1991, p. 223.

de la théologie mystique, que nous allons orienter notre étude sur Jung et la mystique. Il va sans dire que les acceptions #6 et #4, c'est-à-dire l'expérience dont traite la théologie mystique et le nom que l'on donne à ceux qui vivent cette dernière (« les mystiques »), sont incluses dans le sens de l'acception #5 et seront donc aussi objet de la thèse. Nous entendons donc « mystique » dans le sens du courant de la théologie mystique dionysienne (de Denys le pseudo-Aréopagite). Ainsi, nous allons nous limiter à l'acception occidentale de la mystique et, toujours en suivant le pseudo-Aréopagite, l'expérience de la théologie mystique devra uniquement être comprise dans son sens strict.

Pour aborder le mieux possible le thème de la mystique chez Jung, il convient d'abord de comprendre l'essentiel de ce qu'est la théologie mystique. Ainsi, à la section suivante, nous allons circonscrire cette expérience. Ensuite, nous examinerons spécifiquement la pensée de celui qui, de l'avis de Jung, était un des plus grands représentants du courant de la théologie mystique, à savoir Maître Eckhart. De fait, selon Jung, la mystique médiévale a connu un apogée dans le courant de la mystique rhénane¹¹, dont Eckhart est le père. De même, Maître Eckhart est pour Jung « le plus grand penseur de cette époque.¹² » Ainsi, à la troisième et dernière section de ce chapitre, après avoir vu ce qu'est la théologie mystique, nous aborderons la pensée mystique propre à Maître Eckhart.

¹¹ « On utilise en plusieurs sens l'adjectif “rhénan” associé à la mystique : 1- Dans un sens général, sont rhénans tous les mystiques qui vécurent dans la région de la vallée du Rhin (Hildegarde de Bingen est, en ce sens, une mystique rhénane). 2- Dans le sens de “la ‘scolastique dominicaine allemande’, issue de l'école d'Albert le Grand”. 3- Dans le sens plus précis accepté de nos jours, qui est celui entendu par cette thèse, de “la mystique rhénane comme telle, c'est-à-dire [...] l'école de pensée des dominicains de la vallée du Rhin” : Eckhart qui en est à l'origine, ses élèves Suso et Tauler, et par la suite Rulmann Merswin dont le directeur était Tauler. » (Citations extraites de la page « Eckhart, Tauler, Merswin, Suso » (<http://www.chez.com/eckhart/Ressources/bio.html>), du site *Équipe de Recherche sur les mystiques Rhénans* (<http://www.chez.com/eckhart/>).

¹² Jung, *Types psychologiques*, p. 234. ♦ Jung n'aura pas été le seul à voir en Eckhart un des plus grands mystiques ; Alain de Libera écrit aussi : « Maître Eckhart est le plus grand mystique du Moyen Âge. Il est aujourd'hui unanimement reconnu comme tel, en Occident comme en Orient. » (*Eckhart, Suso, Tauler*, p. 7.)

1.2 La théologie mystique

Pour pouvoir comprendre de quelle manière la mystique – dans le sens de théologie mystique – s’articule dans la pensée de Jung et pour comprendre comment celui-ci la conçoit dans son sens moderne, il est nécessaire de bien saisir ce qu’elle est en elle-même. C’est ce que nous nous proposons de faire dans la présente section que nous diviserons en deux articles. En premier lieu, nous allons aborder la description de l’expérience d’union à Dieu faite par le courant de la théologie mystique – c’est la voie de connaissance *unitive* ou surnaturelle (par rapport à la voie de connaissance spéculative ou naturelle). À cette fin, nous appuierons nos explications de passages tirés d’écrits de Denys le pseudo-Aréopagite ainsi que des mystiques rhéno-flamands et de Jean de la Croix. En deuxième lieu, nous allons nous pencher sur la pratique ascétique qui mène à cette union – il s’agit de la *via negativa*. Dès lors nous constaterons que cette ascèse s’articule selon le mode vécu de l’expérience unitive. Mais avant de traiter de chacun de ces deux points, il est pertinent de préciser la différence entre la connaissance de Dieu par la voie de la raison naturelle et la connaissance de Dieu par expérience d’union.

Pour pouvoir discerner quelle est la distinction entre connaissance de Dieu par voie de raison et par voie unitive, arrêtons-nous sur ce qu’en dit le mystique chrétien Jean Tauler :

Il y a deux catégories d’âmes qui répondent à cette touche intérieure et la suivent de deux manières différentes. Les premières se présentent avec leur subtilité naturelle, leurs conceptions rationnelles, leurs hautes spéculations, avec lesquelles elles troublent le fond. Elles font taire le désir [de détachement] en voulant écouter et comprendre ces grandes pensées. Elles y trouvent un grand apaisement et, dans cette activité de leurs conceptions rationnelles, elles s’imaginent qu’elles sont une Jérusalem et qu’elles ont la paix.

[...]

À la seconde catégorie appartiennent les nobles âmes qui vraiment se lèvent et qui par cela même sont illuminées. Ces hommes laissent Dieu préparer leur fond, ils se livrent complètement à Dieu ; ils sortent d’eux-mêmes en toutes

choses, et ne gardent rien pour eux, ni dans les œuvres, ni dans les pratiques de piété, ni dans ce qu'ils font, ni dans ce qu'ils ne font pas, pas plus ici que là, ni dans la joie, ni dans la peine ; mais, avec une humble crainte, ils acceptent tout de Dieu et, de même, lui rapportent absolument tout, dans un complet dépouillement d'eux-mêmes et dans un abandon résolu, se courbant humblement sous la volonté divine.¹³

Les âmes qui répondent à la touche de Dieu selon le mode de la seconde catégorie ne tentent pas de connaître Dieu par les facultés naturelles, la raison ou la spéculation, mais s'abandonnent plutôt à Dieu, humblement, avec crainte, laissant Celui-ci se faire connaître. Ainsi, suivant ce mode, la connaissance qu'ils ont de Dieu ne dépend plus d'eux, de leurs facultés, mais uniquement de ce qu'ils « laissent Dieu préparer leur fond ». Ce mode de connaissance dépend donc uniquement de la grâce divine qui peut être octroyée. La connaissance unitive de Dieu propre à la théologie mystique suit cette voie ; elle est ainsi en elle-même une contemplation, une vision de Dieu que l'homme reçoit par la grâce. Denys le pseudo-Aréopagite connaissait cette distinction, tel que le précise Charles André Bernard : « Comme Philon, Denys sait que l'expérience contemplative n'est pas conquête de l'esprit, mais don imploré humblement. ¹⁴ » Cette approche contemplative et surnaturelle qui appelle la grâce est la voie mystique proprement dite. « ...On a pris l'habitude de nommer mystiques ceux et celles qui ont fait cette expérience de la présence de Dieu en eux à un degré suréminent, ¹⁵ » explique Jeanne Ancelet-Hustache. Ainsi, l'expérience mystique est l'expérience d'une union à Dieu opérée par la grâce. Le mystique est celui qui reçoit cette grâce. La théologie mystique est la voie existentielle qui mène à l'expérience de cette union. Et « la théologie mystique *spéculative* décrit cette même expérience et en traite théoriquement. ¹⁶ » Tous ces éléments – expérience mystique, individu

¹³ Tauler, « Troisième sermon pour l'Épiphanie », in *Sermons*, Paris : Cerf, 1991, p. 37-38.

¹⁴ Bernard, p. 192.

¹⁵ Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart*, p. 8. Nous soulignons.

¹⁶ *Ibid.*, p. 8.

mystique, théologie mystique existentielle et spéculative – sont inclus dans la deuxième catégorie d'âmes décrite par Tauler, celle de la connaissance de Dieu par expérience d'union. La première catégorie d'âmes décrite par Tauler, quant à elle, est une tentative exclusivement rationnelle de connaître Dieu sans en faire l'expérience. Ce dernier type d'approche est condamné par Jean Tauler puisqu'il s'en tient au niveau spéculatif. Celui-ci ne concerne aucunement la théologie mystique telle que nous l'entendons.

À l'article qui suit, nous verrons ce qu'est l'expérience unitive de Dieu chez le père de la théologie mystique et nous montrerons que Maître Eckhart et les mystiques rhéno-flamands se situent dans la même tradition. Ensuite, au deuxième article, nous verrons la description et le traitement théorique qu'en font les mystiques à la suite de l'expérience *unitive*, et, par le fait même, nous verrons que leur approche théorique s'avère être en fait une ascèse qui impose la pratique du silence intérieur.

1.2.1 Connaissance unitive du Dieu des mystiques

Voyons maintenant ce qu'est la voie de la connaissance *unitive* de Dieu, dite surnaturelle, de la théologie mystique. Pour nous accompagner dans cette description, nous citerons les œuvres de divers mystiques. Nous aborderons d'abord Denys le pseudo-Aréopagite pour ensuite montrer que les Rhéno-flamands et Angelus Silesius, de même que Jean de la Croix, se situent dans la trame de la mystique dionysienne.

Afin de bien cerner ce qu'est l'expérience d'union à Dieu dans la mystique chrétienne, il faut comprendre qu'elle comporte des degrés. Le plus haut degré de cette union est à la « Ténèbre véritablement mystique de l'inconnaissance ». Or, du point de vue la théologie mystique, ce degré est le seul qui lui est propre, puisque le degré précédent n'est pas considéré comme une union complète à Dieu, mais plutôt comme une entrée dans la demeure de Dieu. Les métaphores mystiques illustrent cet avant-dernier degré comme celui où l'on voit les choses intelligibles comme étant éclairées par la lumière divine. On n'y voit donc pas la lumière divine en elle-même

comme c'est le cas dans la suprême union. Pour bien comprendre ce qu'est ce degré précédent, nous allons voir ce qu'en dit Thomas d'Aquin, car, pour lui, cette union, qui se situe au niveau de l'intellect, est considérée comme la plus haute.

La connaissance *unitive* de Dieu que décrit Thomas d'Aquin est à son mieux exprimée, non par le terme « connaître », mais par le terme « voir ». Ainsi, au premier article de la question 12 de la *Somme théologique*¹⁷, Thomas demande si un intellect créé peut *voir* l'essence divine ; et il répond *par l'affirmative*. Chez Thomas d'Aquin, c'est ce *voir* qui exprime l'expérience d'union à Dieu. Thomas explique que, dans ce "*voir l'essence divine*", Dieu Lui-même devient l'objet de l'intellect : « Quand un intellect créé voit Dieu par essence, l'essence même de Dieu devient la forme intelligible de l'intellect. ¹⁸» En outre, souligne Thomas, la nature en l'homme désire ce « *voir* » qui correspond à l'état de la perfection humaine, à l'état bienheureux¹⁹. Ainsi, ceux qui voient l'essence de Dieu répondent au désir de nature le plus parfait qui soit en l'homme. Et comme, selon Thomas, un désir de nature ne peut être vain, il va de soi que les bienheureux voient l'essence de Dieu : « Si donc l'intelligence de la créature raisonnable ne peut pas rejoindre la cause suprême des choses, un désir de nature demeurera vain. Il faut donc reconnaître absolument que les bienheureux voient l'essence de Dieu. ²⁰» Il est ainsi évident que, pour Thomas d'Aquin, le plan sur lequel les bienheureux voient l'essence de Dieu est celui de l'intellect : « La béatitude dernière de l'homme consiste dans sa plus haute opération, qui est

¹⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, 12 : *Comment Dieu est connu par nous ?*

¹⁸ *Ibid.*, I, Q.12, a.5, réponse.

¹⁹ Notons que, selon Thomas d'Aquin, une telle vision béatifique est possible lors de la vie terrestre de l'homme. De fait, à la question « Dans l'état présent, la vie contemplative peut-elle atteindre à la vision de l'essence divine ? », Thomas répond : « On peut être dans la vie présente [...] de façon simplement potentielle et non pas actuelle. C'est-à-dire que l'âme, tout en étant unie au corps mortel comme sa forme, se trouve à un moment donné ne point user des sens corporels ni de l'imagination, phénomène qui se vérifie dans le ravissement. Et dans ce [...] cas, la contemplation de cette vie peut atteindre à la vision de l'essence divine. » (II^e II^{me}, Q.180, a.5.)

²⁰ *Ibid.*, I, Q.12, a.1, réponse.

l'opération intellectuelle...²¹» Toutefois, à la question sur le ravissement²², Thomas admet que l'expérience d'extase ou de ravissement produit aussi un effet sur le plan de l'affectivité. Mais il ne dénie jamais la participation de l'intellect dans cette expérience de ravissement. C'est ce qui fait dire au traducteur Aimon-Marie Rogeut : « Fidèle à son option intellectualiste, Thomas maintient [que l'extase, le ravissement] comporte un irréductible élément de connaissance.²³» Et Thomas souligne lui-même cette option en disant : « L'homme ne peut voir l'essence divine par une autre puissance cognitive que son intelligence.²⁴»

Les mystiques aussi, comme Thomas d'Aquin, affirment qu'il y a un type d'union surnaturelle à Dieu vécu sur le plan de l'intellect. Toutefois, pour eux, ce type d'union n'est qu'un degré préliminaire (précisément l'avant-dernier) de l'union totale à Dieu : l'union totale, disent-ils, est vécue hors de l'intellect. Cela est implicite lorsque l'on sait que le Dieu des mystiques est, tel l'Un ou le Bien de Plotin, un au-delà de tout – autant de l'Intellect que de l'Être. Cette union totale vécue hors de l'intellect, les mystiques la décrivent par le même terme utilisé par Thomas d'Aquin : *voir*. Or, cela peut porter à confusion, puisqu'il ne s'agit pas du même degré d'union. Ainsi, pour eux, ce *voir* ne se situe jamais au niveau de l'expérience intellectuelle d'union à Dieu, mais plutôt au niveau supérieur d'union d'inconnaissance avec la Ténèbre divine (le Dieu caché).

Par cette union à la Ténèbre divine, l'intellect créé s'efface, et l'homme sort de lui-même pour se trouver complètement confondu en Dieu, là où tout est unité et indistinction. Selon Charles André Bernard, l'expression d'une telle union mystique vécue à un niveau qui dépasse l'intellect a été intégrée dans le christianisme par Grégoire de Nysse (331-395 ?) :

²¹ *Ibid.*, I, Q.12, a.1, réponse.

²² *Ibid.*, II^a II^{ae}, Q.175, a.2.

²³ Aimon-Marie Rogeut (trad.), in Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II^a II^{ae}, Q. 175, a. 2, Paris : Cerf, 1984, p. 998, n. 2.

²⁴ Thomas d'Aquin, II^a II^{ae}, Q. 175, a.4, réponse.

Son originalité [à Grégoire de Nysse] a consisté avant tout à montrer que la troisième étape du mouvement vers Dieu n'était plus seulement de l'ordre de la contemplation noétique, mais appartenait à celui de la présence affective : Dieu, lumière en soi, devenait ténèbre pour l'esprit ; en tant qu'amour, il se donnait mais sans être compris.²⁵

Les mystiques parlent donc de deux degrés d'union à Dieu, l'un qui correspond à l'union intellectuelle à Dieu de Thomas d'Aquin, l'autre qui correspond au degré suprême où l'âme s'unie en Dieu dans l'inconnaissance.

Afin de mieux distinguer ces deux degrés d'union à Dieu dont traite la théologie mystique, nous avons d'abord extrait des passages de l'œuvre de Denys, et ensuite des œuvres des Rhéno-flamands et de Jean de la Croix. Ces passages montrent clairement la hiérarchie entre ces deux degrés et les décrivent amplement. De plus, ils indiquent la filiation entre Eckhart et Denys. Nous allons maintenant présenter et commenter ces différents passages.

Pour commencer, attardons-nous maintenant à ce qu'a écrit le père de la théologie mystique sur ces degrés d'union. Dans le passage où Denys le pseudo-Aréopagite (fin du V^e siècle) interprète l'ascension de Moïse, nous retrouvons la distinction entre ces deux moments d'union. Denys montre que Moïse, dans son ascension, a d'abord atteint un niveau de contemplation intellectuelle :

À ce degré pourtant, [Moïse] ne contemple pas Dieu, car Dieu n'est pas visible, mais seulement le lieu où Dieu réside, ce qui signifie, je pense, que dans l'ordre visible et dans l'ordre intelligible les objets les plus divins et les plus sublimes ne sont que les raisons hypothétiques des attributs qui conviennent véritablement à Celui qui est totalement transcendant, raisons qui révèlent la présence de Celui qui dépasse toute saisie mentale, au-dessus des sommets intelligibles de ses lieux les plus saints.²⁶

Selon Denys, la contemplation de Moïse à ce niveau est de l'ordre intelligible, c'est-à-dire non pas la contemplation de Dieu Lui-même, mais du lieu où Il réside. Celui-ci

²⁵ Bernard, p. 185.

²⁶ Denys le pseudo-Aréopagite, *La Théologie mystique*, 1000 D - 1001 A.

demeurant toujours caché, Moïse ne peut le connaître que par le dépassement de toute connaissance ou intelligence :

C'est alors seulement que, dépassant le monde où l'on est vu et où l'on voit, Moïse pénètre dans la Ténèbre véritablement mystique de l'inconnaissance ; c'est là qu'il fait taire tout savoir positif, qu'il échappe entièrement à toute saisie et à toute vision, car il appartient tout entier à Celui qui est au-delà de tout, car il ne s'appartient plus lui-même ni n'appartient à rien d'étranger, uni par le meilleur de lui-même à Celui qui échappe à toute connaissance, ayant renoncé à tout savoir positif, et grâce à cette inconnaissance même connaissant *par delà toute intelligence*.²⁷

Il est clair que, pour Denys, l'union finale avec Dieu passe par une voie négative « existentielle » où l'homme rejoint Dieu dans sa transcendance, dans sa Ténèbre. De même, ailleurs, dans sa *Lettre I*, Denys souligne encore que, de la vision de Dieu, nulle compréhension ou connaissance ne peut être obtenue :

S'il advient que, voyant Dieu, on comprenne ce qu'on voit, c'est qu'on n'a pas vu Dieu lui-même, mais quelque chose de ces choses connaissables qui lui doivent l'être. Car en soi il dépasse toute intelligence et toute essence ; il n'existe, de façon sursentielle, et n'est connu, au-delà de toute intellection, qu'en tant qu'il est totalement inconnu et qu'il n'existe point. Et c'est cette parfaite inconnaissance, prise au meilleur sens du mot, qui constitue la connaissance vraie de Celui qui dépasse toute connaissance.²⁸

Voyons maintenant si les mystiques rhéno-flamands désignent eux aussi une telle distinction dans les degrés d'union à Dieu. D'abord, Maître Eckhart (1260-1328). Dans son sermon « Comment l'âme suit sa propre voie et se trouve elle-même »²⁹, il distingue trois étapes à l'union divine. Chaque étape étant précédée d'une mort de l'âme. Avec le passage suivant, nous pouvons tout de suite distinguer le but mystique qu'est l'anéantissement de l'âme : « Le mieux pour l'âme doit être dans un libre néant. C'est en tout point l'intention de Dieu que l'âme perde Dieu. En

²⁷ Denys le pseudo-Aréopagite, *loc. cit.* Nous soulignons.

²⁸ Denys le pseudo-Aréopagite, « Lettre I », 1066 A, in *Œuvres complètes*, Paris : Aubier, 1943.

²⁹ Eckhart, « Comment l'âme suit sa propre voie et se trouve elle-même », in *Traité et sermons*, Paris : GF-Flammarion, p. 399-406.

effet, tant que l'âme a un Dieu, connaît un Dieu, sait un Dieu, elle est loin de Dieu. C'est pourquoi, c'est le désir de Dieu de s'anéantir Lui-même dans l'âme, afin que l'âme se perde elle-même.³⁰» Comme nous le disions, l'atteinte de ce libre néant passe par trois morts. La première mort de l'âme est celle où elle perd son être de créature. Or, en perdant son être de créature, elle entre en contact avec l'intellect divin, qu'Eckhart identifie au Fils, à l'image éternelle ou à l'image incréée :

Les maîtres prétendent que l'image de l'âme est l'intellect divin. Cet intellect divin, sous l'aspect de la personne, c'est le Fils. C'est pourquoi le Fils est modèle de toute créature et image du Père, une image où plane l'être de toutes les créatures. Et lorsque l'âme perd son être de créature, *l'image incréée* [le Fils], où elle se trouve encore en tant qu'incréée, apparaît, brillant devant elle. Car le propre de cette image, c'est qu'en elle toutes choses sont un.³¹

Eckhart explique bien ici que, à la suite de sa première mort, celle de son être de créature, l'âme voit briller devant elle l'image incréée qu'est l'intellect divin, le Fils. Nous retrouvons donc premièrement une contemplation de l'ordre de l'intellect. Alors, suit la deuxième mort, celle où l'âme perd l'image incréée elle-même, c'est-à-dire l'intellect divin : « Il lui faut, en second lieu, sortir de l'être même qu'elle possède dans son image éternelle.³²» Eckhart poursuit :

C'est donc de cette image, où elle trouve intérieurement son être selon l'incrédibilité de l'image, que l'âme doit sortir, et elle doit le faire par une mort divine. En effet l'âme trouve en elle-même que ce n'est ni cette image ni cet être qu'elle cherche. Car l'âme reconnaît que, même dans l'être qu'elle a dans l'image éternelle, il y a distinction et multiplicité. Si peu que nous comprenions de la déité, c'est déjà de la multiplicité.³³

L'âme doit donc sortir de l'image de l'âme qu'est l'intellect divin pour entrer dans une union supérieure. Après, le Maître rhénan souligne le fait que cette sortie hors de

³⁰ *Ibid.*, p. 399.

³¹ *Ibid.*, p. 399-400. Nous soulignons.

³² *Ibid.*, p. 399.

³³ *Ibid.*, p. 400.

l'image divine vers une plus haute union à Dieu est pour l'âme une réduction à néant :

C'est pourquoi le quelque chose de Dieu n'est point trouvé par l'âme, tant qu'elle n'a pas été réduite à néant, où qu'elle se trouve ou puisse se trouver, créée ou incréée, ainsi que nous venons de le dire de l'image éternelle. Telle est donc la deuxième mort et la deuxième sortie, quand l'âme sort de l'être qu'elle a dans l'image éternelle pour chercher le royaume de Dieu. Et c'est pourquoi un maître dit : « Celui qui veut venir à Dieu doit venir avec rien. »³⁴

Nous pouvons retrouver ici les deux caractéristiques de l'expérience de la théologie mystique, à savoir 1) une union divine hors de l'intellect, et 2) qui est anéantissante. Cela correspond donc au degré suprême dont il est ici question. Cependant, contrairement aux autres mystiques que nous citons, l'union à Dieu selon Eckhart conçoit un mode encore plus élevé que celui de la sortie hors de l'intellect divin. Ainsi, le sermon distingue une troisième mort. Cette mort est celle où l'âme perd ce qui est nommé « la nature divine primitive qui est opérativement dans le Père ». Eckhart dit : « Il faut que l'âme meure à toutes les opérations que l'on attribue à la nature divine, si elle veut arriver à l'essentialité divine où Dieu s'abstient de toute opération. ³⁵» Or, dans ce qu'il dit de cette dernière mort, Eckhart éclaire une subtilité de l'union divine où l'âme doit mourir à une toute dernière opération de Dieu. Cette dernière opération est celle de la nature de Dieu, celle-ci étant conçue comme l'opération de Dieu qu'est « le commencement du Verbe éternel et de toutes les créatures. ³⁶» On trouve donc chez Eckhart un degré d'anéantissement plus élevé que celui de l'union à la Ténèbre divine.

Poursuivons avec un deuxième mystique rhéno-flamand, Jean Tauler (~1300-1361). En reprenant les distinctions de saint Bernard (1091-1153) entre les trois amours – amour doux, amour sage et amour fort –, Tauler décrit les deux derniers

³⁴ *Ibid.*, p. 401.

³⁵ *Ibid.*, p. 402.

³⁶ *Ibid.*, p. 401.

degrés d'union dont nous nous occupons. Observons alors en quoi consiste l'amour sage et l'amour fort selon Jean Tauler. Voici ce qu'il dit du premier, qu'il qualifie aussi d'amour de raison :

Mes enfants, l'homme reçoit ici une plus haute naissance intérieure et *considère* ces divines ténèbres, qui sont obscures pour toute intelligence créée, celle des anges, comme celles des autres créatures, parce que l'être divin dépasse leur capacité de connaissance et de vision, comme le Soleil aveugle les yeux de l'homme par son éclat même.³⁷

Cet amour qui est « merveilleusement élevé au-dessus de l'amour doux » est, tel que le dit Tauler, « une considération » des divines ténèbres. C'est donc une connaissance, une quelconque contemplation intellectuelle des ténèbres divines, comme celle de la contemplation du lieu où Dieu habite dont parle Denys le pseudo-Aréopagite. Tauler décrit ensuite le dernier degré d'union, l'amour fort :

Ainsi en est-il pour l'esprit, de cet amour fort *dans lequel le Seigneur est présent* ; il illumine si essentiellement le tréfonds que l'esprit, en conséquence de son humaine faiblesse, ne le peut supporter et doit nécessairement *s'évanouir* et être rejeté dans son impuissance.³⁸

et

Cet amour précipite l'esprit dans le fond, c'est-à-dire dans un anéantissement insondable.³⁹

Soulignons que dans l'amour sage, Dieu n'est pas présent : ce n'est qu'une considération de sa ténèbre, tandis que dans l'amour fort, Il l'est mais l'âme y est évanouie et sans puissance. Ainsi, Dieu, supra-lumineuse ténèbre, devenant présent par l'union de l'amour fort, fait que l'esprit de l'homme s'évanouit et s'anéantit, tandis que dans l'amour sage persiste toujours une connaissance.

³⁷ Tauler, « Deuxième sermon pour le treizième dimanche après la Trinité », in *Sermons*, Paris : Cerf, 1991, p. 423. Nous soulignons.

³⁸ *Ibid.*, p. 425. Nous soulignons.

³⁹ *Ibid.*, p. 427.

Avant de conclure avec saint Jean de la Croix, considérons deux passages d'un dernier mystique rhéno-flamand, Henri Suso (~1296-1366). Premièrement, l'union d'un « degré intermédiaire » qu'il nomme « transport de l'esprit » :

La suprême richesse de l'esprit dans sa propre forme consiste en ce que, dégagé du poids de ses fautes, il s'élançait avec la force divine dans le domaine lumineux de l'esprit où il ressent fréquemment le flux de la consolation céleste. Il peut voir les choses dans leur mystère et les juger selon son intellect en les discernant justement, et il est, selon l'ordre, libéré par le Fils dans le Fils, mais il se trouve encore à un degré intermédiaire selon sa façon de considérer les choses dans leur propre nature. Ceci peut s'appeler le transport de l'esprit, car il est ici au-delà du temps et de l'espace et il est, par sa contemplation pleine d'amour, anéanti en Dieu.⁴⁰

Suso dit que l'âme se trouve alors dans le degré intermédiaire du domaine lumineux de l'esprit où il peut voir et juger les choses selon son intellect. Suit ensuite l'union dans l'ignorance, qui se fait par ravissement :

Mais quant l'homme peut se dépouiller davantage encore de lui-même et que Dieu veut particulièrement lui accorder son secours au moyen d'un rapt puissant, comme il le fit pour Paul, et comme il peut le faire encore ainsi que l'enseigne Bernard, l'esprit créé est emporté par l'Esprit superessentiel. [...] Ce ravissement le dépouille d'images, de formes et de toute multiplicité, il parvient à une ignorance qui lui fait oublier lui-même et toutes choses...⁴¹

Pour Suso, c'est dans le dépouillement total, même de lui-même et de son intellect, que l'homme parvient au ravissement suprême qui est toute ignorance.

La distinction entre les deux degrés d'union décrits par les mystiques rhéno-flamands est évidente : l'union par l'intellect n'est qu'un degré intermédiaire qui précède l'union totale où ne subsiste aucune connaissance, où ne subsiste qu'un anéantissement insondable. Mais voyons encore comment le mystique espagnol saint Jean de la Croix (1542-1591) s'arrête sur la distinction de ces deux degrés d'union. Dans le passage suivant il décrit un à la suite de l'autre, d'abord le plus haut état

⁴⁰ Henri Suso, « Vie », LII, in *Œuvres complètes*, Paris : Seuil, 1977, p. 310-311.

⁴¹ *Ibid.*, p. 311.

d'union sans participation de l'intellect, ensuite l'état d'union d'un degré moindre impliquant l'intellect :

Ce cautère et la plaie qu'il cause, tels que nous les décrivons, constituent le plus haut sommet de l'état d'union. [...] Celle-là est un pur contact de la Divinité accordé à l'âme sans forme ni figure, soit intellectuelle, soit imaginaire.

Il existe cependant un cautère d'amour *accompagné de forme intellectuelle*, qui est très sublime aussi. Voici comment il se produit. L'âme se trouvera enflammée d'amour pour Dieu, en degré moindre que nous venons de le dire, mais fort élevé encore.⁴²

La différence mentionnée par les mystiques entre les deux derniers degrés d'union est clairement réitérée chez saint Jean de la Croix. Nous pouvons donc affirmer qu'à l'avant-dernier degré d'union, l'intellect créé s'unit à l'intelligible divin. Dieu étant un Dieu caché, une Ténèbre divine, ce n'est pas Lui qui est connu, mais sa demeure, ou ce que sa lumière éclaire. Par contre, dans l'union proprement mystique, l'homme se fond hors de lui-même et de son esprit à la Ténèbre divine. C'est l'expérience que l'homme fait de Dieu par participation à l'inconnaissance divine. Voyons maintenant ce qu'est la pratique de la voie négative dans la théologie mystique.

1.2.2 La pratique de la voie négative

Maintenant que nous avons vu de quelle manière Denys et les mystiques rhéno-flamands – qui se situent dans la même trame que le premier – décrivent l'expérience d'union à Dieu, voyons ce qu'est leur pratique de la voie négative.

Plus tôt, avec Charles André Bernard, nous avons vu que c'est Denys le pseudo-Aréopagite qui a conçu « les formules décisives situant l'expérience mystique dans l'ensemble des disciplines théologiques » jusqu'à nos jours. Il est donc le père de la théologie mystique. Ainsi, nous allons principalement nous attarder à son œuvre afin de bien distinguer ce qu'est la pratique de la voie négative. Cette pratique est un

⁴² Jean de la Croix, *La vive flamme d'amour*, strophe 2, chap. 8 et 9, Paris : Cerf, 1994, p. 76. Nous soulignons.

travail intérieur opéré sur l'image de Dieu que se représente la théologie mystique. Nous allons donc voir que la théologie mystique se représente Dieu comme étant « au-delà de tout ». Par conséquent, le travail intérieur opéré sur cette représentation est une pratique qui doit mener au silence intérieur.

La pensée du pseudo-Aréopagite est autant héritière de Philon [20 av.-54 ap.], d'Origène [185-254 ?], de Grégoire de Nysse, que de Plotin. Mais le trait caractéristique principal de sa théologie mystique est la négation des attributs de Dieu, trait directement et indirectement inspiré de la représentation que Plotin se faisait de Dieu⁴³. Le Dieu de Plotin, l'« Un », est un Dieu qui se trouve « au-delà de tout » et dont on ne peut ainsi rien dire. En cela, Plotin, néoplatonicien, développe certaines idées de son prédécesseur Platon. Dans *La République*, Platon dit du « Bien » qu'il est un principe au-delà de l'Intellect (VI, 508 e). Il ajoute ensuite que ce Bien est un principe au-delà de l'essence : « Avoue aussi que les choses intelligibles ne tiennent pas seulement du bien leur intelligibilité, mais tiennent encore de lui leur être et leur essence, quoique le bien ne soit point l'essence, mais fort au-dessus de cette dernière en dignité et en puissance. ⁴⁴ » Dans le même sens, l'Un de Plotin est sans attribut : il ne peut pas être qualifié ni « substantifié » ; bref, rien de ce que nous connaissons ne peut s'appliquer à lui : « En réalité, affirme Plotin, aucun nom ne lui convient ; pourtant, puisqu'il faut le nommer, il convient de l'appeler l'Un, mais non pas en ce sens qu'il soit une chose qui a ensuite l'attribut de l'un. ⁴⁵ » De ce qu'est l'Un de Plotin, nous ne pouvons rien dire. Toute parole le qualifiant doit donc être négation : nous ne pouvons dire que ce qu'il n'est pas. Et c'est selon cette représentation de l'Un que Plotin affirmera des pensées aussi radicales que la suivante :

⁴³ Sur ce point, Plotin a influencé tout le néoplatonisme qui suivit, et ensuite directement et indirectement Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, saint Augustin et puis Denys le pseudo-Aréopagite (et etc.).

⁴⁴ Platon, *La République*, VI, 509 b.

⁴⁵ Plotin, VI, IX, 5, 30.

Car puisque la nature de l'Un est génératrice de tout, elle n'est rien de ce qu'elle engendre. Elle n'est pas une chose ; elle n'a ni qualité ni quantité ; elle n'est ni intelligible ni âme ; "elle n'est ni en mouvement ni en repos ; elle n'est pas dans un lieu ni dans le temps (*Parménide*, 139 b, 138 b ; 141 d)" ; elle est en soi, essence isolée des autres, ou plutôt elle est sans essence puisqu'elle est avant toute essence.⁴⁶

Puisque Plotin a grandement influencé Denys le pseudo-Aréopagite quant à sa représentation de Dieu, il faut donc s'attendre à ce que celle-ci ait de grandes ressemblances avec celle de l'Un de Plotin⁴⁷. Or, comme, à son tour, Denys a influencé tout le courant mystique, les caractéristiques du Dieu de Plotin s'y retrouvent jusqu'après le Moyen Âge. Pour s'en convaincre, nous n'avons qu'à entendre Eckhart dire : « Les maîtres disent que Dieu est un être, un être doué d'intellect, et qu'il connaît toutes choses. Or nous disons : Dieu n'est ni être ni doué d'intellect et il ne connaît ni ceci ni cela.⁴⁸ » De même, comme la théologie dionysienne, toute la représentation de Dieu de la théologie mystique procédera par négations. On appelle donc aussi la théologie mystique : « théologie négative », *via negativa* (voie négative), apophase ou voie apophatique⁴⁹.

⁴⁶ *Idem.*, VI, IX, 3, 40.

⁴⁷ Dans son traité *La Théologie mystique* (1040 D – 1048 A), Denys écrit : « Nous disons donc que la Cause universelle, située au delà de l'univers entier, n'est ni matière exempte d'essence, de vie, de raison ou d'intelligence, ni corps ; qu'elle n'a ni figure ni forme, ni qualité ni quantité ni masse ; qu'elle n'est dans aucun lieu, qu'elle échappe à toute saisie des sens ; qu'elle ne perçoit ni n'est perçue ; qu'elle n'est [...] rien en un mot de ce qui appartient au sensible. Nous élevant plus haut, nous disons maintenant que cette Cause n'est ni âme ni intelligence ; qu'elle ne possède ni imagination, ni opinion, ni raison, ni intelligence ; qu'elle ne peut exprimer ni concevoir ; qu'elle n'a ni nombre, ni ordre, ni grandeur [...] ; qu'elle ne demeure immobile ni ne se meut ; qu'elle ne se tient au calme, ni ne possède de puissance ; qu'elle n'est ni puissance, ni lumière ; qu'elle ne vit ni n'est vie ; qu'elle n'est ni essence, ni perpétuité, ni temps ; qu'on ne peut la saisir intelligiblement ; qu'elle n'est ni science, ni vérité, ni royauté, ni sagesse, ni un, ni unité, ni déité, ni bien, ni esprit au sens ou nous pouvons l'entendre ; [...] qu'elle n'est rien de ce qui appartient au non-être, mais rien non plus de ce qui appartient à l'être ; que personne ne la connaît telle qu'elle est, mais qu'elle-même ne connaît personne en tant qu'être ; qu'elle échappe à tout raisonnement, à toute appellation, à tout savoir ; qu'elle n'est ni ténèbre, ni lumière, ni erreur, ni vérité... ».

⁴⁸ Eckhart, « Sermon 52 », in *Sermons*, tome 2, Paris : Seuil, 1978, p. 147.

⁴⁹ Pour la définition des termes apophase et apophatique, voir note de bas de page # 5 du présent chapitre.

Pour retirer le voile qui cache la Ténèbre divine, ce Dieu « au-delà de tout », la *via negativa* est une pratique qui procède par négations : il s'agit d'éliminer tout concept ou image que l'esprit pourrait avoir ou se faire sur Dieu. Albert le Grand définit ainsi la théologie mystique : « L'objet [du savoir propre à la "Théologie mystique"] est évoqué par les termes *Dieu caché*. Cette doctrine est qualifiée de *mystique* (...) parce que d'après ce qu'elle enseigne, on s'élève vers la connaissance de Dieu par la négation, ce qu'est Dieu restant scellé et caché.⁵⁰ » Dans son opuscule *La Théologie mystique*, Denys le pseudo-Aréopagite affirme qu'il faut d'abord nier de Dieu tout ce qui est sensible (1040 C-D), et ensuite tout ce qui est intelligible (1045 D – 1048 B). Le mystique rhénan Angelus Silesius (XVII^e siècle) représente bien cette voie négative :

Le Dieu inconnu.
On ne sait ce qu'est Dieu : Il n'est ni lumière, ni esprit,
Ni vérité, ni unité, ni ce qu'on nomme divinité,
Ni sagesse, ni raison, ni amour, ni volonté, ni bonté,
Ni chose, ni non-chose, ni être (Wesen), ni esprit (Gemüte),
Il est ce que ni moi, ni toi, ni aucune créature
Jamais n'éprouvent qu'en devenant ce qu'Il est.⁵¹

La théologie mystique spéculative est donc la voie qui décrit un Dieu au-delà de tout être et de toute essence.

Lorsqu'on aborde ce thème de la *via negativa*, il faut être prudent, car la signification des négations n'y est pas purement théorique. Il faut comprendre que la théologie mystique n'est pas œuvre de spéculation mais une ascèse de l'esprit. Le but des négations apophatiques n'est pas de nier littéralement mais d'orienter l'esprit vers un « Cela » qui est au-delà de tout, au-delà autant des négations que des affirmations. Denys dit :

⁵⁰ Albert le Grand, *Commentaire de la "Théologie mystique" de Denys le pseudo-Aréopagite*, Paris : Cerf, 1993, p. 65. Souligné dans le texte.

⁵¹ Angelus Silesius, *Le pèlerin chérubinique*, Quatrième livre, distique 21 ; cité dans Alain de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler*, p. 218.

S'il convient de lui [la Cause transcendante de toutes choses] attribuer et d'affirmer d'elle tout ce qui se dit des êtres, parce qu'elle est leur cause à tous, il convient davantage encore de nier d'elle tous ces attributs, parce qu'elle transcende tout être, sans croire pour autant que les négations contredisent aux affirmations, mais bien qu'en soi elle demeure parfaitement transcendante à toute privation, puisqu'elle se situe au-delà de toute position, soit négative soit affirmative.⁵²

Les négations sont comme un doigt qui pointe une étoile dans un ciel nocturne : il ne faut pas regarder le doigt, mais plutôt ce qu'il tente d'indiquer dans l'immensité des cieux. En fait, même dire « Dieu n'est ni être ni non-être » serait, en soi, pour la théologie mystique, encore faux, car il serait encore plus juste de dire que Dieu n'est ni « ni être ni non-être » ni « ni ni être ni non-être ». Et en ce sens, la négation pourrait être réitérée à l'infini, comme en une mise en abîme, niant toujours la précédente négation ; et cela illustrerait davantage encore la justesse de la pratique de la *via negativa*, car cette pratique vise le vide de l'esprit, processus dont l'une des étapes est la confusion mentale :

Les théologies négatives, dit Albert le Grand, [...] partent des choses qui nous sont évidentes et les nient au sujet de Dieu. En les écartant ainsi de Dieu *elles laissent notre pensée intellectuelle orientée dans la confusion* vers une certaine réalité dont toutes les saisies cognitives qu'on détient sont niées et dont on ne peut énoncer de façon positive ce qu'elle est.⁵³

Par la confusion, en éliminant toute affirmation, toute négation, et plus précisément toute parole ou pensée, la théologie mystique rend l'âme à son vide nécessaire afin que Dieu puisse y pénétrer⁵⁴. L'esprit, dans la pratique de la théologie mystique,

⁵² Denys le pseudo-Aréopagite, *La Théologie mystique*, 1000 B. ♦ Plus loin (1048 A-B), Denys affirme aussi : « ...[De la Cause transcendante] on ne peut absolument ni rien affirmer ni rien nier ; [...] lorsque nous posons des affirmations et des négations qui s'appliquent à des réalités inférieures à elle, d'elle-même nous n'affirmons ni ne nions rien, car toute affirmation reste en deçà de la Cause unique et parfaite de toutes choses, car toute négation demeure en deçà de la transcendence de Celui qui est simplement dépouillé de tout et qui se situe au delà de tout. »

⁵³ Albert le Grand, p. 72. Nous soulignons.

⁵⁴ Il serait intéressant de comparer ce processus à la visée de la méditation sur le *koan* dans la branche Rinzai du bouddhisme Zen.

essaie de perdre de son acuité discriminante pour s'ouvrir comme une voile blanche et immaculée dans l'attente du vent qui viendra la prendre tout entière.

C'est en ce même sens que Maître Eckhart dit qu'il faut se libérer de tout, même de « Dieu », pour pouvoir enfin avoir Dieu. Tant que l'homme garde un concept ou projette une quelconque pensée sur ce qu'est Dieu, il demeure trop plein en lui-même pour recevoir Dieu. En expliquant le passage biblique qui dit « Heureux sont les pauvres en esprit car le royaume des cieux est à eux », Eckhart affirme :

Nous disons donc que l'homme doit être si pauvre qu'il ne soit ni n'ait en lui aucun lieu où Dieu puisse opérer. Tant qu'il réserve un lieu, il garde une distinction. C'est pourquoi je prie Dieu qu'il me libère de « Dieu », car mon être essentiel est au-dessus de « Dieu » en tant que nous saisissons Dieu comme principe des créatures.⁵⁵

Le même aura aussi écrit : « Celui-là donc qui doit être pauvre en esprit doit être pauvre de tout son propre savoir, en sorte qu'il ne sache rien d'aucune chose, ni de Dieu, ni de la créature, ni de lui-même. ⁵⁶»

Nous pouvons donc déduire par soi-même que tout discours de la théologie mystique est même, en soi, de trop. De fait, tel que le mentionne Denys, c'est le silence qui convient à la voie négative : « Maintenant donc que nous allons pénétrer dans la Ténèbre qui est au-delà de l'intelligible, il ne s'agira même plus de concision, mais bien d'une cessation totale de la parole et de la pensée. ⁵⁷» Le mystique rhénan Jean Tauler ne dit pas autre chose : « Dans ce désert, il y a une telle solitude qu'aucune pensée ne peut jamais entrer. Non, non, de toutes les spéculations que l'homme a trouvées au sujet de la sainte Trinité et dont certains sont si occupés, aucune ne peut entrer ici. ⁵⁸» Et enfin, sur ce silence, le mystique Angelus Silesius dit à son tour :

⁵⁵ Eckhart, « Sermon 52 », p. 148.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 147.

⁵⁷ Denys le pseudo-Aréopagite, *La Théologie mystique*, 1033 B-C.

⁵⁸ Jean Tauler, « Deuxième sermon pour la nativité de saint Jean-Baptiste », in *Sermons*, Paris : Cerf, 1991, p. 356.

Bienheureux silence.

Heureux cet homme qui ne veut ni ne sait !
Qui n'offre à Dieu (ne te méprends pas) ni louange ni gloire.⁵⁹

et

C'est dans le silence qu'on loue Dieu.

Imagines-tu, pauvre de toi, que le cri de ta bouche
Soit le chant de louange qui convienne à la Déesse silencieuse.⁶⁰

Le propos de la théologie mystique vise l'ascèse qui se trouve dans une réelle cessation de toute parole ou pensée. La *via negativa* est une voie qui mène à un silence profond ouvrant au mystère de Dieu. Cette apophase est une pratique désirant la transformation de l'homme par son union à Dieu. C'est un exercice mental qui a pour horizon l'union à la « Ténèbre véritablement mystique de l'inconnaissance ».

Maintenant que nous avons vu ce qu'est la théologie mystique en général, passons à la section suivante où nous allons nous attarder plus spécifiquement à la mystique de Maître Eckhart.

1.3 La mystique eckhartienne

Le mystique Maître Eckhart se situe dans la voie de la théologie mystique⁶¹, mais il s'en distingue aussi par son originalité et son apport particulier. Comme nous

⁵⁹ Angelus Silesius, *Le pèlerin chérubinique*, Paris : Albin Michel, 1994, « Premier livre », distique 19, p. 31.

⁶⁰ *Ibid.*, « Premier livre », distique 239, p. 45.

⁶¹ C'est entre autres « par leur commune référence au père de la théologie mystique : le pseudo-Denys de l'Aéropage, » qu'Alain de Libera reconnaît la tradition mystique dans la théologie des Rhénans (*Eckhart, Suso, Tauler*, p. 28.). De même, de Libera écrit ailleurs : « En fait, toute la pensée d'Eckhart oscille en permanence entre Augustin et Denys. À Augustin il emprunte la théologie de la réformation de l'homme dans une conformité au Christ atteinte par le retour de l'âme à elle-même, le *regressus animae*, le repli sur l'intériorité véritable, l'"homme intérieur", la Vérité, le Verbe. À Denys il emprunte l'idée que ce retour s'accomplit par une pratique de l'"abstraction" (*aphairesis*), du dépassement des images et des pensées, qui, d'une certaine manière, fait sortir l'homme de lui-même pour laisser Dieu y entrer et y régner. C'est dans la tension, plus apparente que réelle, entre le modèle

l'avons vu avec les citations d'Eckhart de la section précédente, la mystique eckhartienne a pour visée (du moins en partie) l'union avec un Dieu inconnaissable dans laquelle l'âme s'anéantit hors de tout mode. Par le fait même, Eckhart se représente Dieu comme un « au-delà de tout » dont on ne peut rien dire. Mais Eckhart est à l'origine d'une branche particulière de la théologie mystique dite la « mystique rhénane » (en France) ou « mystique allemande » (en Allemagne)⁶². Ainsi, cette branche particulière a ses caractéristiques propres et distinctives. Or, ces caractéristiques annoncent la mystique moderne. Nous devons donc les connaître.

Afin de déterminer quelles sont les spécificités propres à la mystique eckhartienne, Alain de Libera écrit : « Une théologie, à la fois contemplative et pratique, dont les maîtres mots sont la “déification” et le “détachement”.⁶³ » Contemplative et pratique comme l'est toute la théologie mystique, mais distincte en ceci qu'elle s'organise autour de deux pôles principaux : la déification de l'âme et le détachement. Telle est la base de l'originalité de la mystique de Maître Eckhart. Nous verrons donc, avec les deux articles suivants, en quoi consiste chacune de ces caractéristiques centrales de la mystique eckhartienne.

1.3.1 Le détachement

À la dernière section, nous avons vu que la voie négative est une ascèse. À la fin du XIII^e siècle, Eckhart enracine cette ascèse du silence dans une nouvelle

augustinien de la *conversion* et le modèle dionysien de l'*extase* que réside la première difficulté de la pensée d'Eckhart. » (« Introduction », in Eckhart, *Traité et sermons*, Paris : GF-Flammarion, 1995.)

⁶² « Durant une soixantaine d'années, au XIV^e siècle, dans la vallée du Rhin, dans la région de Cologne et de Strasbourg, a vécu, prêché et médité une extraordinaire génération d'hommes que l'on appelle “mystiques rhénans” en France et “mystiques allemands” en Allemagne. Ils avaient nom Eckhart de Hohenheim (*alias* Meister Eckhart), Henri de Berg (*alias* Heinrich Sús ou Suso), Jean Tauler. Ils appartenaient tous trois à l'ordre dominicain. Tous étaient des intellectuels : Eckhart était le troisième Allemand à avoir obtenu le titre de maître en théologie de l'Université de Paris – la plus haute distinction intellectuelle que l'on pût imaginer à l'époque ; les deux autres étaient ses élèves ou ses disciples. » (Alain de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler*, p. 8.)

⁶³ Alain de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler*, p. 7.

perspective : son approche étant beaucoup plus évocatrice sur le plan existentiel, il exhorte l'individu au détachement. Grâce à ce thème du détachement, Eckhart élargit le sens des formules de la théologie négative. Antérieurement, visant à rendre l'âme à sa confusion par le retrait de tout savoir sur Dieu, Eckhart renouvelle le sens de la *via negativa* en la ramenant dans une plus grande profondeur de vécu intérieur. C'est une voie de la pauvreté dans tous ses sens : de la pauvreté matérielle, certes, mais aussi et surtout de la pauvreté d'esprit – l'humilité – ; bref, une voie du dépouillement intérieur – le détachement – et de ce qu'il nomme dans un sens conjoint, le délaissement⁶⁴.

En exergue aux sermons allemands traduits par Alain de Libera, on retrouve la formule suivante de Maître Eckhart : « Dans mes sermons, j'ai l'habitude de parler du *délaissement* : 1° L'homme doit se libérer de lui-même et de toutes choses.⁶⁵ » Délaissement et détachement sont, chez Eckhart, deux choses liées. D'une part, le *détachement* est le « degré de vacuité que doit posséder l'âme pour “traverser et dépasser tout le créé”.⁶⁶ » C'est un état où l'âme est vide des choses et de toutes tendances qui poussent l'homme vers le créé. D'autre part, le *délaissement* est la capacité de laisser toutes choses à l'aide de la grâce de Dieu. Ainsi, ce haut niveau de vacuité qu'est le détachement s'opère par la capacité de délaissement que produit dans l'âme la grâce de Dieu. Dans cet ordre d'idées, Alain de Libera met en relief l'aspect religieux du détachement, car on pourrait le confondre avec une attitude de simple indifférence humaine : « [Par la notion de grâce qu'apporte le délaissement] est soulignée la différence de nature entre le détachement et le simple mépris philosophique du monde permettant à l'homme de s'élever au-dessus des choses : le

⁶⁴ « La notion de détachement, qui explique et fonde l'équivalence de la pauvreté, de l'humilité et de la noblesse dans la grâce, est avec le délaissement, qui l'accompagne et l'instrumente, le thème le plus connu de la mystique rhénane. » (Alain de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler*, p. 49.)

⁶⁵ Eckhart, *Traité et sermons*, p. 221. ♦ La suite va ainsi : « 2° Il doit être réinséré dans le Bien simple qui est Dieu ; 3° Il doit penser à la grande noblesse que Dieu a mise dans l'âme pour que, par elle, l'homme arrive merveilleusement à Dieu ; 4° La nature divine est absolue. »

⁶⁶ Alain de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler*, p. 50.

détachement n'est pas une simple vertu morale. Il est le fruit de la grâce et a lieu dans la grâce.⁶⁷» C'est donc par la grâce du délaissement que l'âme peut être dans le détachement auquel Eckhart l'exhorte.

Le détachement est un état qui permet de revenir à Dieu et à l'union avec Dieu. Dans son traité *Du détachement*, Eckhart écrit de même :

J'ai lu beaucoup d'écrits, tant de maîtres païens que de prophètes, de l'Ancien et du Nouveau Testament, et j'ai recherché avec tout mon sérieux et toute mon application quelle est la plus belle et la plus haute des vertus : par laquelle l'homme peut se conformer le plus étroitement à Dieu et redevenir autant que possible pareil à son modèle original, tel qu'il était en *Dieu*, dans lequel il n'y avait aucune différence entre lui et Dieu, jusqu'à ce que Dieu eût créé les créatures. Et quand je vais au fond de tout ce qui a été écrit là-dessus, aussi loin que peut atteindre ma raison avec son témoignage et son jugement, je n'en trouve pas d'autre que le pur détachement de toute chose créée. C'est dans ce sens que Notre-Seigneur dit à Marthe : « Une chose est nécessaire ! » Ce qui veut dire : Qui veut être inaltérable et pur doit avoir une chose, le détachement.⁶⁸

Ce détachement, qui est la plus haute chose, est la *via negativa* réalisée jusqu'au plus profond de l'être (de l'âme, du corps, de l'esprit). Ce détachement est donc un état intérieur de vacuité, « très proche du pur néant, » dit Eckhart. On pourrait reprendre la pensée de Denys le pseudo-Aréopagite qui, dans son opuscule *La Théologie mystique*, dit qu'il faut d'abord nier de Dieu tout ce qui est sensible (*Théo. mys.* 1040 C-D), et ensuite tout ce qui est intelligible, et l'appliquer à l'homme détaché qui n'a plus le sensible⁶⁹ et n'a plus l'intelligible⁷⁰, et n'a plus rien. De même, Eckhart dit de cet homme : « Toutes choses sont indifférentes pour lui.⁷¹» Mort à toutes choses

⁶⁷ *Ibid.*, p. 50.

⁶⁸ Eckhart, « Du détachement », in *Œuvres de Maître Eckhart*, p. 19. Souligné dans le texte.

⁶⁹ Eckhart écrit : « L'homme qui est complètement détaché est tellement ravi dans l'éternité que rien de passer ne peut plus l'amener à recevoir une sensation corporelle. Il est mort au monde parce que rien de terrestre ne lui dit plus rien. » (Eckhart, « Du détachement », p. 22.)

⁷⁰ On sait que saint Jean de la Croix a été influencé par Eckhart et la mystique rhénane. Ses nuits des sens et de l'esprit rejoignent la pensée eckhartienne.

⁷¹ Eckhart, « Du détachement », p. 21.

créées, mort à l'esprit, et même à Dieu⁷². De la sorte, comme nous le verrons tout de suite, Eckhart affirme dire mieux que ses prédécesseurs.

Dans son fameux sermon 52 : *Pourquoi nous devons nous affranchir de Dieu même*, Eckhart explique qu'il y a deux sortes de pauvreté : une extérieure et une intérieure. Il explique que la pauvreté intérieure – « la pauvreté en esprit » – est, selon Albert le Grand (qui reprend le pseudo-Aréopagite), celle de l'homme « qui ne trouve satisfaction en rien de ce que Dieu a créé ». Mais, Eckhart rajoute immédiatement que lui-même dit mieux et dans un sens plus élevé qu'Albert le Grand : l'homme pauvre n'est pas que celui qui « ne trouve satisfaction en rien de ce que Dieu a créé », mais aussi celui « qui ne veut rien, ne sait rien et n'a rien.⁷³ » Celui qui *ne veut rien*, en plus de ne trouver aucune satisfaction dans le créé, ne veut même plus accomplir la volonté de Dieu. Il est, par rapport à toute sa volonté et ses désirs, dans un vide total, autant que lorsqu'il n'existait pas. C'est là la pauvreté la plus *haute*. De plus, l'homme qui a la pauvreté intérieure *ne sait rien* : il doit être complètement vide de tout savoir, même du savoir « que Dieu est ». Il doit être vide de savoir autant qu'il l'était avant d'exister, et c'est là la pauvreté la plus *pure*. Mais, l'homme de la pauvreté en esprit est aussi celui qui *n'a rien*, ni extérieurement, ni intérieurement, et en lequel il ne subsiste même pas un lieu où Dieu puisse opérer. C'est la pauvreté la plus *extrême*. Et c'est cet état de pauvreté selon trois modes – celui d'un total non-vouloir, non-savoir et non-avoir – qui seul, selon Eckhart, est la vraie, haute, pure et extrême pauvreté. Le détachement eckhartien est donc un état très poussé de vacuité de l'âme par rapport à toutes choses, autant intérieures qu'extérieures, un lieu (plutôt un non-lieu ?!) dans lequel ne subsiste aucun repère, même pas soi-même. C'est un anéantissement total de tout et de l'âme, un rien, un vide, un néant.

⁷² Tel qu'Eckhart le souligne dans son fameux « Sermon 52 : Pourquoi nous devons nous affranchir de Dieu même », in *Traité et sermons*, p. 348-355.

⁷³ Eckhart, *Traité et sermons*, p. 349.

Se représenter un tel degré de détachement n'est pas nécessairement chose agréable, et même Maître Eckhart n'abordait pas toujours le sujet sans être lui-même effrayé (*C.f.* Sermon 73). Cependant, la grâce de Dieu qui favorise le délaissement apporte ici un réconfort. Alain de Libera le souligne : « L'effroi qu'éprouve Eckhart à la pensée du degré de vacuité que doit posséder l'âme pour "traverser tout le créé" est, néanmoins, immédiatement tempéré par l'idée du délaissement pour l'âme illuminée par la grâce, car, [dit Eckhart], "jamais rien n'a été plus facile à quelqu'un qu'à l'âme, qui a la grâce de Dieu, de laisser toutes choses".⁷⁴ » L'un des deux maîtres mots de la mystique eckhartienne est donc cet état de vacuité que l'on nomme le détachement. Mais le détachement n'est pas un but, il est un *moyen* : celui de la déification de l'âme.

1.3.2 La déification de l'âme

Pour Eckhart, il est une chose essentielle à reconnaître : l'âme peut atteindre la béatitude sur cette Terre. « L'originalité d'Eckhart, dit de Libera, est de lancer la possibilité d'une béatitude du voyageur, d'une vie bienheureuse, acquise sur cette Terre.⁷⁵ » Cette vie bienheureuse, pour Eckhart, correspond au résultat de la déification de l'âme ; ce que l'on nomme aussi « grâce d'inhabitation ». L'inhabitation est l'état où l'âme demeure en Dieu, et vice-versa⁷⁶. Or c'est le détachement qui mène à cette inhabitation. Le processus de détachement rend l'homme à lui-même, à son âme. Par le détachement, l'âme se retourne vers l'intérieur, vers elle-même, et elle y découvre Dieu, elle y découvre que son âme est le lieu de Dieu, qu'elle est à Son image et, même, qu'elle L'engendre. Ainsi,

⁷⁴ Alain de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler*, p. 50.

⁷⁵ Alain de Libera, « Introduction », in Eckhart, *Traité et sermons*, p. 23

⁷⁶ Thomas d'Aquin utilise ce terme en ce sens : « ...Il est écrit dans S. Jean (Jn 4, 16) : "Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui." Or la charité, c'est l'amour de Dieu. Donc, pour la même raison, tout amour réalise cette inhabitation mutuelle de l'aimant et de l'aimé. » *Somme théologique*, I^a II^{ae}, Q.28, a.2, : « L'inhabitation mutuelle est-elle un effet de l'amour ? ».

« déification » et « détachement » sont deux niveaux d'un même processus chez Eckhart. Comme l'explique de Libera, la déification est l'aboutissement du détachement :

Dès les *Instructions spirituelles* [une des premières œuvres d'Eckhart], le programme de la « mystique » rhénane est [...] formulé. Cette dépossession de soi [détachement], qui est la condition de l'inhabitation intérieure du Verbe en l'âme, Eckhart en trouve le modèle dans l'exégèse dionysienne de Galates 2, 20 :

Le grand Paul, possédé par l'amour divin et saisi par sa puissance extatique, prononça ces paroles divines : Je vis, non plus moi, mais c'est le Christ qui vit en moi. Car celui qui est vraiment saisi par l'amour, et que l'amour fait sortir de lui-même, comme il dit, ne vit pas sa propre vie, mais la vie très aimée de celui qu'il aime. (Cf. : Denys le Pseudo-Aréopagite, *Noms divins*, 4, n. 13 ; Patrologie grecque, 3, 712 A.)⁷⁷

L'âme détachée par son vide total aura donc enfin laissé en elle-même toute la place nécessaire pour que Dieu vienne s'y incarner : c'est le « Christ » qui dorénavant vit en elle.

À vrai dire, Eckhart va jusqu'à souligner que par le détachement et le délaissement l'âme force Dieu à venir en elle. Car le détachement fait que l'âme sort d'elle-même et ainsi « libère en l'âme une place pour Dieu ⁷⁸ ». Eckhart annonce ainsi sans détour l'effet contraignant qu'opère sur Dieu le détachement : « Oui, vraiment, l'esprit devenu libre, dans son détachement, il contraint Dieu à venir à lui... ⁷⁹ » Ici, il explique plus en détails ce processus :

Or c'est quelque chose de beaucoup plus important d'obliger Dieu à venir à moi que de m'obliger à aller à Dieu, et cela parce que ma béatitude éternelle repose sur ce que Dieu et moi devenions un. Car Dieu peut entrer en moi d'une façon plus intime et s'unir à moi mieux que je ne peux m'unir à lui. Or, que le détachement oblige Dieu à venir à moi, je le prouve ainsi : tout être se tient volontiers dans le lieu naturel qui lui est propre. Le lieu naturel de Dieu qui lui est propre par excellence est l'unité et la pureté, or celles-ci reposent sur le

⁷⁷ Alain de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler*, p. 39.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁹ Eckhart, « Du détachement », p. 22.

détachement. C'est pourquoi Dieu ne peut pas s'empêcher de se donner lui-même à un cœur détaché.⁸⁰

Dans un autre passage, Eckhart annonce encore que l'âme est le lieu naturel de Dieu, que l'âme est le royaume de Dieu :

Quand le Christ nous ordonne de chercher le *royaume de Dieu* il nous importe de comprendre ce qu'il en est de ce royaume. *Le royaume de Dieu est : lui-même* dans sa pleine réalité ! Mais en second lieu nous saisissons ce royaume *dans l'âme* ! C'est pourquoi le Christ dit également : le royaume de Dieu est en vous.⁸¹

Qui plus est, Eckhart affirme que l'âme est une image de Dieu, presque Dieu elle-même (à savoir la Déité⁸²). Dans l'union de l'âme à Dieu, ou dans la venue de Dieu en l'âme, s'opère la déification de l'âme : Dieu naît en l'âme et l'âme en Dieu et, par le fait même, l'âme se déifie. Selon Eckhart, un tel « projet » de la déification de l'âme des chrétiens serait la seule raison qui aurait motivé la grâce de l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ : ce dernier serait venu préfigurer – image exemplaire – la grâce d'inhabitation, et ouvrir la voie de celle-ci. Ainsi, Eckhart écrit :

Il faut remarquer que [...] le premier fruit de l'Incarnation du Verbe, qui est le Fils de Dieu par nature, est que nous soyons fils de Dieu par adoption. Car il serait de peu de prix pour moi que le Verbe se fût fait chair pour l'homme dans le Christ – en supposant qu'il soit séparé de moi – s'il ne s'était pas aussi fait chair en moi personnellement, afin que moi aussi je sois fils de Dieu.⁸³

Chaque homme doit donc à son tour devenir fils de Dieu. Or, par cette filiation unitive, l'âme devient Dieu et fait naître Dieu en elle-même. Autrement dit, l'âme, image de Dieu, à partir de son identité avec Lui, et au travers de son union avec lui, enfante Dieu : « L'âme enfante à partir d'elle-même Dieu à partir de Dieu en Dieu, dit Eckhart ; elle l'enfante vraiment à partir d'elle-même ; elle fait cela afin d'enfanter

⁸⁰ *Ibid.*, p. 19-20.

⁸¹ Eckhart, « Du royaume de Dieu », in *Œuvres de Maître Eckhart*, p. 297. Souligné dans le texte.

⁸² Nous définirons ce concept un peu plus loin.

⁸³ Eckhart, « Le commentaire de l'Évangile selon saint Jean », n. 117 ; cité dans Alain de Libera, « Introduction », in Eckhart, *Traité et sermons*, p. 24.

Dieu à partir d'elle-même, là où elle a la couleur de Dieu ; là elle est une image de Dieu.⁸⁴» Dans la mystique eckhartienne, l'âme est déifiée, et à ce point que Dieu semble dorénavant venir au monde au sein même de l'âme. Or, que l'être-Dieu repose sur l'âme, Eckhart le dit clairement dans son sermon 52 : « ...Si je n'étais pas, Dieu ne serait pas non plus ; que Dieu soit Dieu, j'en suis une cause. Si je n'étais pas, Dieu ne serait pas Dieu.⁸⁵» Cette compréhension d'Eckhart peut nous paraître étrange, mais elle reflète une métaphysique particulière de la hiérarchie divine. Dans celle-ci, Eckhart distingue la Déité de Dieu.

La Déité est pour Eckhart la source profonde de toutes choses, précédant même la création, là où rien n'est plus, là aussi où l'âme, lors de sa plus haute union, se fond dans le complet néant du non-vouloir, du non-savoir et du non-avoir. Dans la Déité l'âme rejoint ce qu'elle était avant d'être, c'est-à-dire le néant, la Ténèbre divine. Mais aussi, en se détachant de toutes choses, en descendant en elle-même, l'âme y découvre sa pureté, l'image de Dieu qu'elle est et qui fait naître Dieu en elle. Pour Eckhart, il y a donc d'une part la Déité, ce Dieu inconnaissable, cette Ténèbre divine, et il y a d'autre part « Dieu », qui naît dans l'âme détachée et pure. De même, Eckhart écrit : « Dieu est dans l'âme de telle façon, dit un maître, que tout son être-Dieu repose sur elle. C'est un état plus haut quand Dieu est dans l'âme que quand l'âme est en Dieu : si l'âme est en Dieu, elle n'en est pas pour cela encore bienheureuse, mais oui bien si Dieu est *en elle*. Soyez-en persuadés : Dieu est *lui-même* bienheureux dans l'âme.⁸⁶» Au sein de la mystique eckhartienne apparaît ainsi cette dimension nouvelle où la béatitude s'accomplit hors de la Déité, par la naissance de Dieu dans l'âme. Ainsi, pour Eckhart, Dieu ne naît, n'existe réellement et n'est bienheureux que lorsque la création Le reconnaît : « Quand toutes les créatures

⁸⁴ Eckhart, « sermon 43 » ; cité dans Alain de Libera, « Introduction », in Eckhart, *Traité et sermons*, p. 24-25.

⁸⁵ Eckhart, « Sermon 52 », p. 354.

⁸⁶ Eckhart, « Du royaume de Dieu », p. 301. Souligné dans le texte.

l'expriment, *Dieu devient*,⁸⁷» dit-il. Or, cette création qui reconnaît Dieu n'est autre que l'âme humaine déifiée. C'est donc, pour Eckhart, grâce à l'âme humaine qui reconnaît Dieu en elle que Dieu devient Dieu. Le « Dieu qui naît en l'âme » de Maître Eckhart correspond donc à l'activation de l'image de Dieu qu'est l'âme lorsqu'elle a atteint le niveau de détachement nécessaire, c'est-à-dire lorsqu'elle a atteint la vacuité qui « laisse la place libre »⁸⁸ à ce qu'elle est par nature, c'est-à-dire l'image de Dieu. Eckhart dit : « L'homme est vraiment Dieu et Dieu vraiment homme.⁸⁹ » Cette manière de concevoir les rapports d'unité entre l'âme et Dieu est une réelle nouveauté dans la perspective de la théologie mystique. Jusque là, le mystique allait toujours s'unir à la « Ténèbre véritablement mystique de l'inconnaissance ». Dorénavant, avec Eckhart, Dieu, à son tour, doit naître dans l'âme.

∴

Ce chapitre des prolégomènes sur la mystique s'achève ici. Nous avons vu quels sont les principaux sens que donne Jung au terme mystique. Nous avons éclairé dans lequel de ces sens nous entendions entreprendre l'analyse du thème de la mystique dans la pensée de C.G. Jung. Ce sens est celui de la *théologie mystique* telle qu'on la voit naître au V^e siècle avec Denys le pseudo-Aréopagite et se perpétuer jusqu'aux temps modernes. La théologie mystique est le courant chrétien qui définit la voie unitive à Dieu. Nous avons noté qu'il y a deux degrés d'union à Dieu : le premier s'opérant au niveau de l'intellect, par lequel le mystique voit l'intelligible divin éclairé par la lumière divine elle-même. Le second et suprême degré est celui

⁸⁷ Eckhart, « De la sortie de l'esprit et de son retour chez lui », in *Œuvres de Maître Eckhart*, p. 118.

⁸⁸ Au sujet de Jn 1, 1, Eckhart dit : « Pour qu'un homme entende cette parole dans le Père, en qui tout est tranquille, il faut qu'il devienne lui-même absolument tranquille et se détache de toute image et même de toute forme » (*Traité et sermons*, p. 340.)

⁸⁹ Eckhart, « Des obstacles à la vraie spiritualité », in *Œuvres de Maître Eckhart*, p. 294.

par lequel l'homme mystique s'unit à un Dieu au-delà de toute détermination – au-delà de l'intellect, de l'être et de l'essence. L'union est donc vécue comme un rapt dans l'inconnaissance de ce qu'ils nomment parfois « la Ténèbre divine ». L'homme s'y fond en Dieu. Nous avons aussi vu que la théologie mystique spéculative, ou *via negativa*, consiste en une ascèse intérieure. Par cette ascèse, le mystique s'achemine sur la voie du silence intérieur contemplatif. Cette pratique de l'apophase consiste en un processus de négation de tout attribut divin, de manière à évoquer le vide qui précède l'union au Tout-Autre.

Par la suite, nous avons abordé plus spécifiquement la mystique de Maître Eckhart. Cette mystique est caractérisée par deux pôles principaux. Premièrement, Eckhart traite particulièrement du détachement. Le détachement eckhartien fait écho à la *via negativa* mais est décrit comme un processus de détachement beaucoup plus profond qui mène à une vacuité totale. Cette vacuité est un état où l'homme se retrouve, dans un néant presque pur, libéré de toute chose créée. Or, ce processus de détachement n'est pas une fin en soi, mais le moyen qui mène à la déification de l'âme. Cette déification est le deuxième pôle principal de la pensée eckhartienne. Par la déification, l'âme du mystique devient le siège de la naissance de Dieu. L'âme, complètement vide grâce au processus de détachement, se retourne vers elle-même et y découvre Dieu. L'âme se fait donc « royaume de Dieu », où Dieu Lui-même naît et s'y trouve bienheureux. Eckhart précise même que cette naissance de Dieu en l'âme se voit forcée par la puissance du vide qu'est le détachement.

Avec ces prolégomènes, nous pouvons donc poursuivre notre tâche. Nous allons donc bientôt voir de quelle manière s'articule l'expérience religieuse et la guérison psychologique dans l'approche thérapeutique jungienne. Mais avant, au chapitre suivant, nous tâcherons de nous familiariser avec quelques notions jungiennes indispensables à la bonne compréhension de sa pensée religieuse et mystique.

CHAPITRE 2

NOTIONS JUNGIENNES PRÉLIMINAIRES

Avant de passer aux chapitres qui traitent des rapports entre la psychologie jungienne et la mystique, nous devons d'abord définir le sens de quelques notions jungiennes. Les notions d'archétype et d'énergie psychique sont deux pierres d'assise pour la compréhension de la mystique selon Jung. Or, la notion d'archétype est constituante de sa notion d'inconscient collectif. Nous devons donc nous familiariser avec ces trois notions – ainsi qu'à celles de « moi », de « conscience », d'« inconscient » et de « psyché » – afin d'avoir une maîtrise des notions jungiennes suffisantes à la bonne compréhension des chapitres suivants qui traitent de la pensée jungienne du religieux et de la mystique.

Ce chapitre est divisé en trois sections. À la première section, nous allons d'abord voir les notions de « moi », de « conscience », d'« inconscient » et de « psyché ». À la deuxième section, nous aborderons les notions d'« inconscient collectif » et d'« archétypes ». Enfin, à la troisième section, nous nous arrêterons à la notion d'« énergie psychique ».

2.1 Le moi, la conscience, l'inconscient et la psyché

Pour Jung, le moi n'est pas identique à la conscience. En fait, il est le centre de celle-ci : « Il faut entendre par “moi” l'élément complexe auquel se rapportent tous les contenus conscients. Il forme en quelque sorte le centre du champ de la conscience, et, en tant que celui-ci embrasse la personnalité empirique, le moi est le

sujet de tous les actes conscients personnels. ¹» Ainsi, le champ de la conscience est défini par les frontières de la perception du moi, centre de la personnalité. Tout ce qui déborde ces frontières fait partie de l'inconnu : d'une part le monde extérieur, d'autre part le monde intérieur. Jung définit aussi la conscience dans ce rapport à l'inconnu :

La relation d'un contenu psychique avec le moi constitue le critère de la conscience, car un contenu ne peut être conscient s'il n'est pas représenté au sujet. Cette définition décrit et délimite l'extension du sujet. Sans doute, on ne peut théoriquement assigner de limites au champ de la conscience, car il est susceptible d'une extension indéfinie. Empiriquement toutefois, il a toujours pour frontière le domaine de l'*inconnu*.²

Or, cet inconnu jungien se divise en deux : le monde extérieur et le monde intérieur.

Le deuxième, le monde intérieur, constitue l'inconscient :

[Le domaine de l'inconnu] est formé de tout ce que l'on ne sait pas, et par conséquent de ce qui n'est pas en relation avec le moi comme centre de la conscience. L'inconnu se divise en deux groupes d'objets : d'une part, les faits extérieurs susceptibles d'expérience sensible, d'autre part, les objets d'expérience immédiate, intérieurs. Le premier groupe représente l'inconnu de l'univers ambiant, le second, l'inconnu de l'univers intérieur. C'est ce dernier domaine que nous appelons l'inconscient.³

Ainsi, pour Jung, l'inconscient « englobe tous les processus psychiques qui ne sont pas conscients, c'est-à-dire dont le rapport avec le moi n'est pas perceptible. ⁴»

De même, pour Jung, deux parties sont constituantes du psychisme humain : la première est le conscient, la deuxième, inconnue, est l'inconscient. L'unité psychique que forment ces deux parties, Jung la nomme conséquemment « psyché », et affirme ainsi : « Il faut bien nous habituer à la pensée que le conscient n'est pas un "ici" et l'inconscient un "là". La psyché représente bien plutôt une totalité consciente-

¹ Jung, *Aïon. Études sur la phénoménologie du Soi*, Paris : Albin Michel, 1983, p. 15.

² *Ibid.*, p. 15. Souligné dans le texte.

³ *Ibid.*, p. 15.

⁴ Jung, *Types psychologiques*, p. 446.

inconsciente.⁵» La psyché est ainsi la totalité des processus psychiques, conscients et inconscients. L'individu étant autant défini par son conscient que par son inconscient, c'est ce tout – la psyché – qui est l'objet de la psychologie.

En résumé, le moi est le centre de la conscience, et la conscience se définit par les limites des processus psychiques perçus par le moi. Au-delà de ces limites se retrouvent les processus psychiques non perçus, ce que Jung nomme l'inconscient. La psyché est l'unité que forment tous les processus psychiques (perçus ou non par le moi) ou, autrement dit, l'unité que forment le conscient et l'inconscient.

2.2 L'inconscient collectif

Il y a une différence importante entre ce qui constitue l'inconscient selon Freud et selon Jung, et l'élément prépondérant de cette différence est la notion jungienne d'« inconscient collectif ». Pour Freud, l'inconscient est constitué de pulsions physiologiques innées, ainsi que de désirs et de souvenirs personnels et refoulés. Pour Jung, d'une part, l'inconscient est constitué d'un bagage d'éléments qui s'est développé dans le rapport entre l'individu et le monde extérieur : c'est ce qu'il nomme l'inconscient personnel. Nous pouvons considérer que celui-ci embrasse – mais dans une dynamique différente – l'essentiel de l'inconscient freudien. D'autre part, il est constitué de cette sphère psychique innée plus profonde qu'il nomme « inconscient collectif », et dans laquelle se trouvent aussi les pulsions physiologiques innées – les instincts. Ainsi, l'inconscient collectif est constitué de deux choses : de tous les instincts et de l'équivalent psychique des instincts que Jung nomme les « archétypes ». Dans ses mots, Jung dit : « Pour [Freud], l'inconscient est essentiellement un appendice de la conscience dans lequel s'entassent toutes les incompatibilités. Pour moi, l'inconscient est une disposition psychique collective de

⁵ Jung, *Les Racines de la conscience*, Paris : Buchet/Chastel, 1971, p. 521.

nature créatrice.⁶» Voyons d'abord pourquoi Jung est venu surajouter cette sphère à la notion d'inconscient dessinée par Freud.

Dans *La guérison psychologique*, Jung explique pourquoi sa notion d'inconscient est constitutive, à l'encontre de celle de Freud, d'une sphère psychique innée et créatrice qui se distingue de celle composée par les rapports de tension entre les pulsions de l'individu et le monde extérieur. Jung y explique que les prémisses de cette distinction proviennent des « matériaux » de recherches distincts sur lesquels les deux chercheurs ont construit leur théorie. Les matériaux théoriques de Freud, comme ceux de Pierre Janet⁷, précise Jung, proviennent en majeure partie de la *névrose* : « Les deux théories [de Freud et de Janet] reposent principalement sur des matériaux provenant des névroses. Aucun des deux auteurs ne disposait d'une expérience proprement psychiatrique⁸, nourrie des matériaux fournis par les psychoses.⁹» Or, Jung dit de lui-même, qu'outre les matériaux de la névrose qu'il connaissait très bien, il avait avant tout été en contact avec les matériaux de la *psychose* : à 25 ans, après ses études en médecine, il était entré comme assistant à la clinique psychiatrique Burghölzli de l'Université de Zurich.

Pour mieux saisir cette différence entre les matériaux théoriques de Freud et de Jung, définissons « névrose » et « psychose ». Pour Jung, la névrose est le résultat

⁶ Jung, « Le yoga et l'Occident », chap. in *Psychologie et orientalisme*, p. 192.

⁷ Jung rassemble, tout en les distinguant, les théories du refoulement de Freud et de Janet : « Janet croit voir naître [les fonctions sous-jacentes] d'une certaine faiblesse de la conscience, qui serait incapable de maintenir en soi l'ensemble des processus psychiques. Freud, pour son compte, préfère s'en tenir à l'idée que des facteurs conscients entrent en lutte avec des tendances qu'ils oppriment. Nombreux sont les arguments en faveur de chacune des deux théories : il existe une foule de cas dans lesquels un déficit de conscience cause la disparition de certains de ses contenus ; il en existe tout autant dans lesquels c'est le caractère désagréable de certains contenus qui en explique le refoulement. » (*La guérison psychologique*, p. 261.)

⁸ Freud étant neurologue.

⁹ Jung, *La guérison psychologique*, Genève : Georg Éditeur, 1993, p. 261.

d'une accumulation excessive d'énergie (libido¹⁰) dans l'inconscient. Cette énergie qui devrait s'écouler dans un processus naturel de la conscience est retenue dans l'inconscient et crée un déséquilibre. On reconnaît donc la névrose à la perte d'une quantité d'énergie qui naturellement devrait être disponible à la conscience, et aux symptômes morbides que provoque cette énergie lorsque, de force et malgré la conscience, elle génère un acte. C'est ainsi que la conscience qui refoule subit une baisse de l'énergie qui devrait normalement être disponible à l'acte naturel, au moi et à la volonté. C'est aussi de cette manière que l'actualisation forcée et involontaire de la libido se traduit en lapsus, en actes manqués, en tension émotionnelle, stress et anxiété, et en divers symptômes psychosomatiques, tels les états chaotiques de la conscience et le sentiment de vide de sens, etc. La psychose, quant à elle, est pour Jung l'état chez une personne où la digue séparant l'inconscient de sa conscience a été brisée. Lorsque cède cette digue, tout contenu inconscient submerge librement la conscience. C'est comme un raz-de-marée qui balaie une île :

Les contenus psychiques inconscients qui viennent à jour au cours d'une *névrose* peuvent être intégrés dans le moi sans dommage essentiel, explique Jung ; on ne saurait en dire autant des idées *psychotiques*. Elles demeurent inattaquables, échappent à toute modification et *engloutissent plus ou moins la conscience du moi*.¹¹

La psychose est le fait d'une conscience qui ne contrôle plus la digue qui lui permet de se protéger du chaos des contenus de l'inconscient, et s'en trouve ainsi submergée. Au sein de la psychose, submergée, engloutie par les contenus et les *idées* psychotiques, la conscience n'arrive plus à se diriger elle-même. Or, quoique cela soit pour la conscience un chaos, Jung, psychiatre, a constaté que chez ses patients les contenus inconscients semblaient alors prendre la relève d'une certaine direction psychique. Dans la psychose, affirme-t-il, les idées psychotiques « présentent même

¹⁰ La notion de libido est différente pour Freud et pour Jung, mais pour l'instant cela ne contrevient pas à la compréhension générale du sujet. Nous aborderons la question de la libido à la troisième et dernière section de ce chapitre.

¹¹ Jung, *La guérison psychologique*, p. 262-263. Nous soulignons.

une tendance marquée à inclure le moi dans ce qui en elles a toutes les apparences d'un système.¹²» La personnalité dissoute par la psychose révèle ainsi un nouveau fonctionnement psychique, irrationnel certes, mais non pas dénué de sens. Au sein de la psychose, l'inconscient semble donc se substituer au moi. Une certaine cohérence-chaotique semble dorénavant entrer en rapports avec le monde extérieur :

*Ces cas prouvent que l'inconscient est capable dans certaines circonstances pathologiques d'assumer le rôle du moi, dit Jung. La conséquence de cette permutation, c'est la démence et la confusion, l'inconscient n'étant pas une seconde personnalité qui présenterait un fonctionnement centralisé et organisé, mais n'étant probablement qu'une juxtaposition et une somme décentralisée de processus psychiques.*¹³

Le moi a été englouti par la psychose, ce qui ouvre au psychiatre une fenêtre sur les processus de l'inconscient. Or, ceux-ci se révèlent sous l'aspect d'une juxtaposition de contenus fonctionnant tel un système. De même, lors d'une psychose, ce sont ces processus psychiques inconscients qui prennent le contrôle de la psyché du malade. Cela souligne le caractère d'une certaine autonomie de l'inconscient.

De plus, ces matériaux psychotiques ont dévoilé à Jung que la réalité psychique inconsciente ne pouvait pas avoir sa source dans le monde extérieur. Par la fenêtre ouverte sur les contenus de l'inconscient qu'est la psychose, Jung vit que ces contenus étaient totalement distincts de la conscience : leur source ne pouvait être le monde extérieur. Jung avait remarqué, qu'au sein de sa psychose, le malade se trouvait toujours perdu dans une zone nouvelle et absolument inconnue. Jung conclut que la psyché inconsciente était constituée de contenus « aliénés » (*alienus* « qui appartient à un autre ») à la conscience. Freud et Janet auraient donc méconnu cet aspect :

Si [Freud et Janet avaient été nourris des matériaux fournis par les psychoses,] ils auraient été certainement impressionnés par le fait que l'inconscient renferme des contenus qui sont totalement différents de ceux de la conscience

¹² *Ibid.*, p. 262-263. Nous soulignons.

¹³ *Ibid.*, p. 263. Nous soulignons.

et au vrai si étrangers à celle-ci que personne n'est en état de les comprendre, pas plus le malade lui-même que son médecin. Le malade se trouve englouti par un déluge de pensées qui lui sont aussi étrangères qu'à l'observateur normal. C'est pourquoi nous l'appelons « dément » : nous ne parvenons pas à comprendre ses idées. Nous ne comprenons une chose que lorsque nous sommes en possession des présupposés nécessaires. Dans le cas présent ces présupposés sont aussi étrangers à notre conscience qu'ils l'étaient à l'esprit du malade avant son aliénation. S'il n'en était pas ainsi il ne serait jamais devenu malade mental.¹⁴

Jung conclut de tout ceci que les contenus de la psychologie inconsciente profonde sont innés et aptes à un fonctionnement autonome.

Les principaux étonnements qu'eut Jung au contact de ces matériaux sont précisément dus à ces deux caractéristiques. Il apparut évident à Jung qu'il y avait là, dans l'inconscient, la présence d'une quelconque « volonté autonome » (volonté non pas en tant que conscience mais en tant que moteur d'un sens, comme chez Schopenhauer) et la présence de contenus innés. Or, comme ce qui est inné est collectif, il nomma la sphère intégrant ces deux caractéristiques de l'inconscient, « l'*inconscient collectif* ». C'était la pierre d'angle de toute sa pensée : « Il est évident que des observateurs aussi attentifs et soigneux que Janet et que Freud n'auraient pas édifié de théories qui font découler principalement l'inconscient de sources conscientes s'ils avaient découvert les traces d'une personnalité indépendante ou d'une volonté autonome dans les extériorisations de l'inconscient.¹⁵ »

Les matériaux de l'inconscient collectif étaient donc pour Jung innés et collectifs. Cette idée lui permit de fonder une nouvelle psychologie générale de l'être humain :

Nous n'avons pas davantage de motifs de supposer que l'inconscient n'a que chez certains êtres la faculté de devenir autonome, à savoir chez ceux qui sont prédisposés aux troubles mentaux. Il est bien plus probable que la tendance à l'autonomie est une particularité plus ou moins générale de l'inconscient. Le

¹⁴ *Ibid.*, p. 262.

¹⁵ *Ibid.*, p. 261.

trouble mental n'est, dans un certain sens, que l'exemplification apparente d'une donnée cachée, sans doute, mais qui n'en est pas moins générale. La tendance à l'autonomie se trahit principalement dans les états affectifs, également chez les normaux.¹⁶

Les contenus innés et aptes à l'autonomie, l'inconscient collectif, comme son nom le dit était présent et identique en chacun. Dans les chapitres qui suivent, nous verrons que ces complexes autonomes¹⁷ de l'inconscient jouent un rôle prépondérant, non pas seulement chez les malades, mais aussi dans le développement psychique d'individus sains d'esprit. Et cela, bien entendu, aura un rapport avec la mystique.

Enfin, c'est donc principalement à partir de ces matériaux rencontrés dans le traitement des psychoses que Jung développa sa notion d'inconscient collectif. L'inconscient collectif est cette sphère de l'inconscient qui est constituée de matériaux non réductibles à la source du monde extérieur et dont l'ensemble est apte à l'autonomie. Voyons maintenant ce qu'est l'archétype.

2.3 L'archétype

Jung consacra une grande partie de ses recherches à cette découverte d'un « inconscient collectif ». Or, avant tout, il lui apparut que ces expressions autonomes surgissant lors d'un désordre psychique tenaient un rôle similaire au système autorégulateur du corps vivant. La psyché, tout comme le corps vivant, connaîtrait

¹⁶ *Ibid.*, p. 263.

¹⁷ Jung définit ainsi le complexe autonome : « Qu'est-ce donc, scientifiquement parlant, un "complexe affectif" ? C'est l'*image émotionnelle et vivace d'une situation psychique arrêtée, image incompatible, en outre, avec l'attitude et l'atmosphère conscientes habituelles* ; elle est douée d'une forte cohésion intérieure, d'une sorte de totalité propre et, à un degré relativement élevé, d'*autonomie* : sa soumission aux dispositions de la conscience est fugace, et elle se comporte par suite dans l'espace conscient comme un *corpus alienum*, animé d'une vie propre. Au prix d'un effort de volonté, on peut à l'ordinaire réprimer un complexe, le tenir en échec ; mais aucun effort de volonté ne parvient à l'annihiler, et il réapparaît, à la première occasion favorable, avec sa force originelle. » (*L'homme à la découverte de son âme*, p. 182. Souligné dans le texte.)

des perturbations et, tout comme celui-ci, elle posséderait un système autorégulateur. Or, qu'est-ce qu'un système autorégulateur ? La fonction de tout système autorégulateur est de corriger un excès en créant une compensation équivalente. Tel est, par exemple, le cas de la sudation. Toutefois, qu'arrive-t-il lorsque l'ampleur du déséquilibre à compenser atteint des limites ? Face à de tels dangers, le système autorégulateur utilise les derniers recours. Or, ces derniers recours portent presque toujours eux-mêmes le masque de la maladie. Tels sont, par exemple, la fièvre et le syndrome de surmenage professionnel. Ni la fièvre ni le surmenage professionnel ne sont des maladies : ils sont d'ultimes tentatives de compensation et de guérison.

Ces derniers exemples traitent du système autorégulateur propre au corps vivant. Alors, si l'on examine le système autorégulateur du corps vivant lorsque celui-ci est confronté aux déséquilibres limites, on remarque que son mode d'action propre est *la prise en charge du fonctionnement total*. L'individu perd alors tout le contrôle que jusque là il pouvait exercer sur son corps : à bout, ce dernier prend les rênes et décide d'essayer de se sauver lui-même. Or, pour Jung, la psyché ne fonctionne pas autrement. De la sorte, qu'arrive-t-il lors d'un déséquilibre psychique ? Le système d'autorégulation déploie les compensations nécessaires pour rétablir l'équilibre : c'est ce que nous nommons la névrose. Et qu'arrive-t-il lorsque l'ampleur du déséquilibre psychique atteint des limites ? *La psyché prend en charge le fonctionnement total*. L'individu perd alors tout le contrôle que jusque là il pouvait exercer sur son esprit : à bout, la psyché inconsciente prend les rênes et « décide » d'essayer de se sauver elle-même. Ainsi, l'individu se retrouve englouti – comme une île par un raz-de-marée – sous son propre système d'autorégulation psychique : c'est

ce que nous nommons la psychose. Et cela ressemble davantage à une maladie qu'à une tentative de recouvrement de la santé¹⁸.

Pour qu'un corps vivant soit ainsi apte à réagir et à prendre le contrôle de manière précise face à diverses situations de déséquilibre, il faut que des formes instinctives déterminées y soient inscrites. Or, pour Jung, il doit en aller de même pour la psyché. Il nomme ces *formes* déterminées et inscrites dans la psyché, les « archétypes ». « L'inconscient collectif est fait de la somme des instincts et de leurs corrélatifs, les archétypes,¹⁹ » dit Jung. Ici, nous devons insister sur le mot « *forme* », car pour Jung les archétypes, en soi, ne sont que des formes sans contenu. C'est-à-dire qu'ils sont libres *a priori* de représentations. Mais, puisque nous n'avons accès à ces formes que dans leur état d'« actualisation » au niveau de la conscience²⁰, nous n'y avons accès qu'indirectement, par le truchement des contenus relatifs de représentation. C'est la culture environnante dans laquelle l'individu baigne qui fournit à l'archétype ses contenus relatifs de représentation²¹. Ces contenus sont les

¹⁸ Pour Freud, les symptômes d'une névrose ont une cause : la maladie développée à la suite d'un trop grand refoulement. Pour Jung, les symptômes de la névrose et de la psychose ont une fin : ils ne sont pas causés par une maladie, mais plutôt par une tentative d'équilibration activée par le système d'autorégulation psychique. Ainsi, pour Freud, les symptômes de la névrose ont donc une explication causale et, pour Jung, une explication finale.

¹⁹ Jung, *L'énergétique psychique*, s.l. : Georg Éditeur, 1993, p. 103.

²⁰ Il serait plus précis de dire « au niveau de l'âme », mais nous n'aborderons ce concept d'âme qu'à l'article I.4.1.2.

²¹ Grâce à la notion de « symbole », attardons-nous quelques instants à comprendre ce qu'est pour Jung une représentation archétypale. Pour Jung, le symbole est une représentation qui renvoie toujours à quelque chose d'inconscient et d'inconnaissable en soi : « Un mot ou une image sont symboliques lorsqu'ils impliquent quelque chose de plus que leur sens évident et immédiat. Ce mot, ou cette image, ont un aspect "inconscient" plus vaste, qui n'est jamais défini avec précision, ni pleinement expliqué. Personne d'ailleurs, ne peut espérer le faire. Lorsque l'esprit entreprend l'exploration d'un symbole, il est amené à des idées qui se situent au-delà de ce que notre raison peut saisir. » (*Essai d'exploration de l'inconscient*, p. 30-31.) Ainsi, on ne peut jamais savoir ce que signifie totalement un symbole. De même, il est à distinguer de la représentation sémiotique : « Une représentation sémiotique ne peut être changée en un symbole car le "*semeion*" n'est autre qu'un signe dont on connaît exactement le sens, alors que le symbole est une image psychique qui exprime quelque chose d'inconnu. » (*Le divin dans l'homme*, p. 428.) Or, dans la mesure où elle « matérialise » une forme qui demeure inconnaissable (l'archétype), la représentation archétypale est toujours symbolique. Ainsi, la représentation qu'est l'image symbolique est toujours un contenu relatif de représentation qui est emprunté à l'environnement extérieur de l'individu. Et c'est de cette manière que Jung s'explique les différences

images, les représentations psychiques qui apparaissent à la conscience (ou dans les rêves) lors de l'activation de l'archétype. Au cours de ses recherches, Jung a reconnu que les thèmes propres à ces images archétypales étaient récurrents : les thèmes étaient tous de caractère mythologique. Il en déduit ainsi que les archétypes sont les formes des contenus mythologiques. L'homme porte celles-ci dans sa psyché inconsciente comme des formes de représentation et de compréhension, donc comme des formes qui « instruisent » le développement psychique. En ce sens, les archétypes sont à la psyché ce que les instincts sont au corps.

L'archétype, tout comme l'instinct²², est pour Jung un « pattern of behaviour »²³. Or, tout comme les instincts qui ne s'activent pas uniquement dans des situations critiques (même si c'est à ces moments qu'ils se distinguent avec le plus d'évidence), l'action de l'archétype ne se limite pas à la pathologie²⁴. Jung, au contact de clients sains (« normaux »), a découvert que l'archétype exerçait *continuellement* son influence sur la conscience. Il vit de même que différents archétypes s'activent tout au long du développement psychique d'un individu et qu'ils modèlent ainsi l'ensemble du processus de ses interactions, de ses représentations et de ses compréhensions. Jung a donc défini l'archétype ainsi : « *Les archétypes sont des formes typiques de la compréhension, et partout où il s'agit de compréhension*

de représentation qu'aura connues un même archétype à travers différentes époques, régions et cultures. Les représentations ne dépendent que de la diversité des fonds culturels (donc extérieurs) qui alimentent en « matières » la forme archétypique (intérieure).

²² Pour Jung, les instincts « sont des formes typiques d'action, et partout où nous avons à faire à des formes de réaction se répétant avec constance et régularité, nous sommes en présence d'instincts, que s'y joigne, ou non, une motivation consciente. » (*L'énergétique psychique*, p. 100-101.)

²³ « Pattern of behaviour » est une notion que Jung emprunte à la biologie : « [Les patterns of behaviour] sont en effet non seulement des reliquats ou des restes encore existants de modes de fonctions antérieurs, mais des régulateurs toujours existants et biologiquement indispensables de la sphère des instincts, dont l'efficacité s'étend à tout le domaine de la psyché et ne perd son caractère absolu que là où elle se trouve bornée par la relative liberté de la volonté. » (*Les racines de la conscience*, p. 523.)

²⁴ Jung écrit : « Sous l'influence de certaines situations psychiques, en particulier dans les cas de détresse existentielle, ces formes ou images archétypiques peuvent faire spontanément intrusion dans la conscience des malades comme des biens portants. » (*La vie symbolique*, p. 47.)

*constante et revenant régulièrement, il s'agit d'un archétype, que son caractère mythologique soit reconnu, ou non.*²⁵» Les archétypes sont donc de réels « schèmes de comportements » (patterns of behavior) qui (comme les instincts pour le physiologique) modèlent le développement de l'attitude psychique²⁶. Comme nous l'avons mentionné, l'archétype est au psychologique ce que l'instinct est au physiologique. Et, de la même manière que l'on ne connaît pas la forme de l'instinct – on ne connaît que sa manifestation concrète physique –, on ne connaît pas la forme de l'archétype, mais uniquement sa manifestation concrète *psychique*. Cette manifestation est toujours une représentation au niveau de la conscience²⁷.

Nous disions donc que l'archétype est le modèle « instinctif » du comportement psychique. Or, chez un individu, l'archétype doit nécessairement s'activer dans le temps selon l'ordre de son développement psychique naturel. Autrement dit, de manière analogique au corps où les instincts s'activent au gré du développement naturel de l'individu, les archétypes s'activent au gré du développement psychique naturel de l'individu. Ainsi, lors d'un développement naturel (idéal), chaque archétype motive à point nommé les transformations psychiques nécessaires au développement de la nature humaine. L'archétype a donc une fin : le développement psychique naturel. Abordons maintenant et finalement la notion jungienne d'« énergie psychique ».

²⁵ Jung, *L'énergétique psychique*, p. 103. Souligné dans le texte.

²⁶ Le développement et le renouvellement de l'attitude archétypale sont conformes aux thèmes mythologiques. Par exemple, dans *Réponse à Job* (p. 112), Jung écrit : « Le mythe n'est pas une fiction, car il est composé de données qui se répètent constamment et que l'on peut observer toujours à nouveau. Le mythe survient à l'homme et se produit en lui, et les hommes, à l'égal des héros grecs, ont des destins mythiques. »

²⁷ Nous le répétons : il serait plus précis de dire « au niveau de l'âme », mais nous n'aborderons ce concept d'âme qu'à l'article I.4.1.2.

2.4 L'énergie psychique, ou le concept jungien de libido

Il y a deux manières de considérer les rapports d'interactions entre les différents éléments au sein d'un système : du point de vue mécaniste ou du point énergétiste. Le point de vue mécaniste considère ces rapports d'interactions sous l'angle des causes et des effets. Dans un système, il y a plusieurs éléments, et chaque mouvement de chaque élément peut être une cause qui entraîne un ou plusieurs effets chez un ou plusieurs autres éléments du même système – et ainsi de suite. De même, le point de vue mécaniste observe chaque mouvement et les causes qu'il entraîne au sein d'un système et considère sous cet angle tous les rapports d'interactions qui s'y manifestent. De la sorte, il peut tenter d'expliquer la réalité et l'efficacité de ce système. Le point de vue énergétiste, quant à lui, considère les rapports d'interactions sous l'angle des « relations de mouvements ». Expliquons. La prémisse de ce point de vue est l'idée d'un système clos dont la dynamique tend continuellement vers la stabilité. Autrement dit, au sein d'un système, s'il y a du mouvement, c'est qu'il y a d'abord déséquilibre ; et chaque mouvement est un échange d'énergie vers la stabilité. Il en va ainsi, par exemple, lorsqu'on mélange un liquide chaud avec un liquide froid : l'ensemble, au cours d'une période active de relations de mouvements, tendra vers l'équilibre, c'est-à-dire *le tiède*. Or, comme pour ce dernier exemple, toute relation de mouvement est ainsi conçue comme un glissement de l'énergie d'un niveau « plus élevé » vers un niveau « moins élevé » au sein d'un système fermé (les molécules d'eau plus chaudes transfèrent une part de leur énergie aux molécules plus froides jusqu'à ce que l'ensemble des molécules ait atteint un état d'équilibre : la même température). De la sorte, les relations de mouvement se définissent par le concept d'énergie : « L'énergie n'évoque pas une substance en mouvement dans l'espace, explique Jung, mais est un *concept* abstrait des relations de mouvements. Ses fondements ne sont donc pas les substances elles-mêmes, mais leurs

relations...²⁸» De même, puisque par l'entropie²⁹ tout système tend vers un équilibre énergétique, la conception énergétiste ne considère pas les mouvements d'un point de vue causal, mais final. Ainsi, Jung dit : « La conception énergétiste [...] est, dans son essence, finale, et conçoit l'événement en allant de l'effet à la cause, en ce sens qu'une énergie servirait de base aux transformations des phénomènes, se maintiendrait constante en eux et finalement produirait, par entropie, un état d'équilibre général.³⁰»

De même, du point de vue énergétiste jungien, la totalité de la psyché est conçue comme un système fermé dans laquelle se trouve une quantité déterminée d'énergie. Cette énergie se distribue au sein de la psyché d'une manière apparemment similaire à l'énergie du monde physique. Pour Jung, la dynamique de toute la psyché tend donc vers un tel équilibre entropique. Et, selon sa conception de l'énergétique psychique, ce sont ces relations de mouvement qui déterminent l'ensemble des phénomènes psychiques. À la source de tout mouvement psychique, conscient ou inconscient, est l'énergie psychique. Il y a donc aussi, entre le conscient et l'inconscient, un continuel échange d'énergie. D'ailleurs, à son avis, la naissance et le développement de la conscience se constituent toujours par le transfert de l'inconscient vers le conscient d'une part de cette énergie. De même, la volonté consciente est conçue comme une partie de cette énergie psychique rendue disponible

²⁸ Jung, *L'énergétique psychique*, p. 22. Souligné dans le texte.

²⁹ Jung explique ainsi l'entropie (ou la mort calorique) : « Les transformations d'énergie ne sont possibles que grâce à l'existence de différences d'intensité. Selon le principe de Carnot, la chaleur ne peut se transformer en travail que si elle passe d'un corps plus chaud à un corps moins chaud. Mais le travail mécanique se transforme toujours en chaleur qui, par suite de sa basse intensité, ne peut plus se retransformer en travail. Ainsi un système énergétique clos équilibre peu à peu ses différences d'intensité en une température égale, par suite de quoi toute autre transformation est devenue impossible. C'est ce qu'on appelle "la mort calorique" [ou l'entropie] » (*L'énergétique psychique*, p. 46-47.)

³⁰ Jung, *L'énergétique psychique*, p. 21.

au libre arbitre du moi³¹. D'ailleurs, de ce point de vue, la santé psychique consiste en la disponibilité d'une énergie suffisante à la volonté et à l'activité consciente. C'est aussi en ce sens que Jung appréciait l'expression de Pierre Janet pour identifier la névrose : « abaissement du niveau mental », qui pourrait être clarifiée ainsi dans les termes jungien : « abaissement de l'énergie disponible et nécessaire à la saine activité consciente ». Pour Jung, la névrose peut donc aussi être définie comme un complexe d'énergie psychique contraint à demeurer dans l'inconscient alors qu'il devrait normalement être disponible à une saine activité consciente. L'énergie psychique gît dans l'inconscient, et ce n'est que lorsque la vie consciente ouvre une pente propice à son écoulement qu'elle glisse sans entrave dans l'acte psychique. On peut donc comprendre ce que Jung entend lorsqu'il affirme : « Ce fut un des fruits de mon expérience de constater que le sentier de l'existence ne continue que là où s'offre spontanément une pente aux énergies de la vie. ³²» Toute joie, toute motivation, tout intérêt, concentration, paix de l'esprit, clarté, capacité de choisir, etc., sont tributaires de la pente propice.

L'énergie psychique, en soi, est sans forme³³, mais ses manifestations psychologiques sont diverses : « Actuelle, l'énergie psychique apparaît dans les phénomènes mentaux spécifiques et dynamiques : tendances, désirs, vouloir, affects, attention, rendement, etc. ³⁴» Ainsi, dans la perspective jungienne, le terme de « libido » s'applique précisément à cette notion d'énergie psychique³⁵. La « libido » jungienne est donc différente de celle de Freud. En fait, ce que Freud entend par

³¹ Jung dit : « Je désigne par volonté la somme d'énergie à la disposition de la conscience. Le processus volitif serait par conséquent un processus énergétique déclenché par motivation consciente. » (*Types psychologiques*, p. 477.)

³² Jung, *Psychologie de l'inconscient*, Genève : Georg Éditeur, 1989. p. 102.

³³ L'énergie du monde physique est sans forme tant qu'elle demeure potentielle, et elle prend forme lorsqu'elle s'actualise, par exemple, dans la force de gravité, ou dans l'énergie cinétique, ou dans la chaleur, etc. Jung conçoit l'énergie psychique de manière analogue.

³⁴ Jung, *L'énergétique psychique*, p. 35.

³⁵ « J'entends par libido l'énergie psychique. » (*Types psychologiques*, p. 456.)

« libido », n'est seulement pour Jung qu'un des visages (important certes) que peut prendre l'énergie psychique. De même, pour Jung, tout complexe, tout instinct et tout archétype est vecteur d'une part d'énergie dont l'intensité peut varier selon les circonstances : « Les archétypes sont des facteurs d'ordre formel qui structurent les processus psychiques inconscients, des “patterns of behaviour”. En même temps, ils possèdent une “charge spécifique”...³⁶» De même, par exemple, la force d'intrusion du *lapsus* est l'actualisation de la part d'énergie que détient potentiellement un complexe³⁷. Et la motivation qui réalise une vocation est l'actualisation de la part d'énergie que détient potentiellement un archétype.

∴

Nous avons maintenant fait le tour des principales notions jungiennes nécessaires à la poursuite de la thèse. Le moi est le centre de la conscience. Les limites de la conscience sont définies par le champ de perception du moi. Hors de ce champ de perception est l'inconnu. Celui-ci se divise en deux : l'inconnu au-delà des sens qu'est le monde extérieur et l'inconnu psychique qu'est l'inconscient. L'inconscient est ainsi défini par tous les contenus et processus psychiques qui ne sont pas conscients. L'unité psychique que forment la conscience et l'inconscient, Jung la nomme « psyché ». L'inconscient se divise en deux instances : l'inconscient

³⁶ Jung, *Synchronicité et Paracelsica*, Paris : Albin Michel, 1988, p. 38.

³⁷ Le complexe se forme à partir du refoulement d'une partie de l'énergie psychique qui naturellement devrait s'écouler dans la conscience. Puisqu'elle est emmagasinée dans l'inconscient derrière le barrage du refoulement, cette énergie tente constamment de percer la brèche qui lui permettra de s'actualiser dans sa fonction naturelle. Cette tentative de percée est la source probable de tous les actes manqués. La *névrose* survient lorsqu'une trop grande partie de l'énergie est refoulée : d'une part, la conscience ne bénéficie plus de suffisamment d'énergie pour mobiliser sa volonté, mais, d'autre part, l'énergie plus forte du complexe inconscient se met à agir avec plus de force sur la conscience. Dans la *psychose*, sous un poids d'énergie inconsciente trop grand, et par la faiblesse de son propre vide d'énergie psychique qui devrait consolider sa structure, la conscience cède : l'île, trop ténue, se fait balayer par la force de la mer.

personnel constitué du bagage d'éléments qui s'est développé dans le rapport entre l'individu et le monde, et l'inconscient collectif constitué des contenus innés que sont les instincts et les archétypes. De même que les instincts sont des formes *a priori* de comportements physiques, les archétypes sont des formes *a priori* de comportements psychiques. De la sorte, les archétypes déterminent tout le développement psychique de l'individu. L'inconscient collectif est ainsi apte au fonctionnement autonome du système psychique. La libido selon Jung est l'énergie de quantité déterminée se trouvant au sein de la psyché d'un individu. Cette énergie tend vers la stabilité et ce sont les relations de mouvements créées par cette tendance qui déterminent l'ensemble des phénomènes psychiques. Il y a donc entre le conscient et l'inconscient, un continuel échange d'énergie. L'ensemble de ces notions est constituant de la vision de la mystique selon Jung.

CHAPITRE 3

L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, LA GUÉRISON THÉRAPEUTIQUE ET L'INDIVIDUATION

Lorsque nous aborderons les éléments de l'interprétation jungienne de la mystique, nous devons l'expliquer dans son rapport avec la pensée religieuse propre à Jung. Au présent chapitre, nous allons donc aborder ce qui touche le religieux et l'expérience religieuse dans la pensée et la pratique psychothérapeutique de Jung. Ainsi, nous allons voir la question de l'expérience religieuse en rapport avec la guérison thérapeutique et l'individuation jungiennes. Comme nous venons de le voir, pour Jung l'« archétype » est une forme psychique (« instinctuelle ») innée, qui habite l'inconscient et qui peut interagir avec la conscience. Nous avons vu aussi que ces formes psychiques s'actualisaient par des représentations à caractère mythologique. De même, Jung constate que les archétypes ont un rapport indéniable avec les représentations religieuses. Or, comme l'archétype interagit avec la conscience, cette interaction est souvent de type religieux. Jung explique qu'une telle interaction entre la conscience et l'archétype de type religieux est la base de l'expérience religieuse :

Si mes recherches psychologiques démontrent l'existence de certains types psychiques [empreintes dans l'âme ou archétypes] et leur analogie avec des représentations religieuses connues, elles ouvrent alors la possibilité d'un abord des contenus dont on peut faire l'expérience et qui, manifestement et indéniablement, constituent la base empiriquement constatable de l'expérience religieuse.¹

¹ Jung, *Psychologie et alchimie*, Paris : Buchet/Chastel, 1970, al. 16.

Pour Jung, ces archétypes de type religieux sont la source de l'expérience religieuse. Nous voyons ainsi que Jung a développé une interprétation psychologique de l'expérience religieuse. Il est donc important d'aborder cette dimension de l'univers jungien avant de nous plonger dans sa conception psychologique de la mystique.

Pour Jung, la fin de la réalisation de l'être humain, et par le fait même toute « guérison » *exhaustive*, dépend de l'expérience religieuse. Nous disons « *exhaustive* » parce que Jung a reconnu que tous ses patients n'étaient pas appelés au même degré de « guérison ». Pour lui, chaque être humain a un destin différent, et jamais un individu ne doit être poussé vers une conscience plus large que celle à laquelle est appelée sa nature². Néanmoins, l'état de la guérison exhaustive, à son avis, correspond à celui où l'homme a retrouvé un sens profond (religieux) à sa vie. Or, ce « sens » émerge toujours de l'expérience immédiate vécue qu'est l'expérience religieuse. Ainsi, l'expérience religieuse est centrale dans la psychologie analytique de Jung, non comme un but à atteindre absolument, mais comme un horizon plus ou moins lointain dont la perspective demeure toujours présente. C'est donc ce thème de la thérapie jungienne comme voie de l'expérience religieuse que nous explorerons ici. Nous verrons à quel point l'expérience religieuse est centrale – et de quelle manière elle l'est – dans sa thérapie.

Nous diviserons notre analyse en deux sections. Dans la première section, nous aborderons l'idée de « l'expérience religieuse comme source de guérison ». En premier lieu, nous y verrons la définition jungienne du religieux. En second lieu, nous verrons ce qu'est l'expérience religieuse dans la pratique de Jung et pourquoi elle est

² Un tel « appel » est toujours « diagnostiqué » à l'aide des divers outils psychanalytiques tels l'analyse des rêves. Voici un passage qui met en relief la prudence à laquelle Jung s'obligeait pour ne pas « forcer la nature » : « Si donc un malade était convaincu [par exemple] de l'origine exclusivement sexuelle de sa névrose, dit-il, je me garderais bien de le troubler dans son opinion, car je sais qu'une telle conviction, surtout si elle est profondément enracinée, constitue un excellent moyen de défense contre l'assaut de la *terrible ambiguïté inhérente à toute expérience immédiate*. Tant que jouera ce système de défense, je ne le battrai pas en brèche, car je sais qu'il doit y avoir des raisons puissantes pour que la pensée du patient soit obligée de se mouvoir dans un cercle aussi étroit. Mais si ses rêves se mettaient à détruire la théorie protectrice, je devrais soutenir la personnalité plus ample... » (Jung, *Psychologie et religion*, p. 91. Souligné dans le texte.)

l'événement de la guérison *exhaustive* du patient. Enfin, nous expliquerons brièvement la théorie de la connaissance de Jung. À la deuxième section, nous verrons ce qu'est, pour Jung, « la voie menant dans le voisinage de l'expérience religieuse ». Autrement dit, nous verrons quel est le processus psychique et thérapeutique que doit parcourir le patient qui doit (selon sa nature) se diriger vers la possibilité de ce type d'expérience. D'abord, nous montrerons le rapport entre l'expérience des contraires de la psyché et l'archétype du Soi. Ensuite, nous verrons ce qu'est la voie de l'imagination active dans le processus d'individuation jungien.

3.1 L'expérience religieuse comme guérison

D'emblée, si l'on veut avoir un premier aperçu franc et direct de la perspective jungienne de l'expérience religieuse, nous pouvons méditer ce passage : « Peu importe ce que le monde pense de l'expérience religieuse ; celui qui l'a faite possède l'immense trésor d'une chose qui l'a comblé d'une source de vie, de signification et de beauté et qui a donné une nouvelle splendeur au monde et à l'humanité.³ » Il est donc clair que Jung valorise au plus haut point les vertus de l'expérience religieuse. Cependant, cette valorisation n'est pas dénuée de fondements psychologiques. C'est cette perspective psychologique de l'expérience religieuse selon Jung que nous allons maintenant aborder.

La pensée de Jung est indissociable de son approche thérapeutique : toutes les dimensions du système jungien ont leurs racines dans sa thérapeutique. C'est par le travail dans son laboratoire (la relation thérapeutique), où la matière première était la psyché de ses patients (contenus et dynamiques conscients/inconscients), et où Jung devenait lui-même l'élément catalyseur, que ses idées ont pris naissance. C'est aussi à partir de ses propres expériences qu'il a esquissé sa conception de la fin de la

³ Jung, *Psychologie et religion*, p. 198.

réalisation humaine, donc, aussi, de la fin de sa voie thérapeutique. Adolescent, il avait déjà discerné ce qui l'avait lui-même « guéri »⁴, et adulte il a reconnu la place de ce même « élément » dans le processus de guérison des personnes qui traversaient son cabinet psychanalytique. Or, cet « élément », panacée de la « maladie » psychique, est l'expérience religieuse. Il n'est peut-être pas superflu de souligner tout de suite que, pour Jung, certaines des expériences qui surgissent de la thérapeutique inconsciente ont des rapports avec la mystique : « Les observations que j'ai pu faire m'ont appris que l'inconscient de l'homme moderne a tendance à produire un état psychologique que l'on rencontre parfois dans la mystique médiévale. »⁵ C'est ce que nous verrons plus en détails dans les chapitres subséquents. Pour l'instant, allons découvrir la nature de cette expérience religieuse et pourquoi elle est source de guérison psychique.

3.1.1 Le thème du religieux chez Jung

L'analyste zurichois aurait pu annoncer le projet définitif de sa thérapeutique avec le passage suivant :

De tous mes malades qui avaient franchi le seuil de la moitié de la vie, c'est-à-dire qui avaient plus de trente-cinq ans, il n'en est pas un seul dont le problème le plus profond n'a pas été constitué par la question de son attitude religieuse. Chacun dans ce lot de patients était malade, en dernière analyse, pour avoir perdu ce qu'une religion vivante avait de tout temps donné à ses adeptes, et aucun n'a été *réellement* guéri qui n'a pas recouvré en même temps une attitude religieuse conforme à lui-même, ce qui est, bien entendu, absolument sans rapports avec toute question de confession ou d'appartenance à une Église.⁶

Que le religieux soit fort présent dans la pensée de Jung, cela est connu. Mais que toute sa thérapeutique ait le regard tourné vers le recouvrement d'une attitude

⁴ Voir Jung, *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*, p.56-60.

⁵ Jung, *La vie symbolique. Psychologie et vie religieuse*, Paris : Albin Michel, 1989, p. 71.

⁶ Jung, *La guérison psychologique*, p. 286.

religieuse, c'est ce qui n'apparaît pas de façon aussi évidente lorsqu'on côtoie ses écrits. Plus encore, lorsqu'il est question de savoir ce que Jung entend par « une attitude religieuse conforme à [soi]-même », cela peut se corser davantage. Tentons de comprendre.

À la question : « Croyez-vous en Dieu ? », Jung a un jour répondu : « Je n'ai pas besoin de croire, je sais. ⁷ » Cette réponse prend tout son sens lorsqu'on connaît le grand intérêt qu'avait Jung pour le gnosticisme, courant religieux qui s'est surtout développé parallèlement au christianisme des premiers siècles⁸. La pensée gnostique considère la foi comme un ersatz d'un *savoir* infus qu'elle nomme « la gnose ». De même, Jung dit : « Quand on parle de la *foi*, c'est qu'on a perdu le *savoir*. Foi et non-foi en Dieu ne sont que succédanés. ⁹ » Ce qui est plus authentique que la foi, donc, c'est ce savoir, cette « gnose ». À quoi bon de croire lorsque l'on sait ? Cela semble évident, mais encore faut-il comprendre ce que signifie la gnose, et saisir de quelle manière elle opère au sein de l'individu.

La « théorie » gnostique explique que la gnose est toujours reçue comme un don de grâce (infuse) et qu'elle opère instantanément le salut. Ainsi, elle ressort du domaine de l'expérience intérieure. Henri-Charles Puech, spécialiste du gnosticisme, définit ainsi la gnose comme une expérience intérieure d'illumination et de salut :

La gnose est une expérience ou [bien] se réfère à une éventuelle expérience intérieure, appelée à devenir état inamissible [lat. : *inamissibilis*, « qui ne peut être perdu »], par laquelle, au cours d'une illumination qui est régénération et divinisation, l'homme se ressaisit dans sa vérité, se ressouvient et reprend conscience de soi, c'est-à-dire, du même coup, de sa nature et de son origine authentique ; par là, il se connaît ou se reconnaît en Dieu, connaît Dieu et s'apparaît à lui-même comme émané de Dieu et étranger au monde, acquérant ainsi, avec la possession de son « moi » et de sa condition véritables,

⁷ Jung, *C.G Jung parle. Rencontres et interviews*, Paris : Buchet/Chastel, 1985, p. 334.

⁸ Voir, entre autres : Jung, *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*, Paris : Gallimard, 1966, p. 233-234 ; et Jung, *La vie symbolique*, p. 21-49.

⁹ Jung, *Le divin dans l'homme. Lettres sur les religions choisies et présentées par Michel Cazenave*, Paris : Albin Michel, 1999, p. 34.

l'explication de sa destinée et la certitude définitive de son salut, se découvrant comme être – en droit et de toute éternité – sauvé.¹⁰

La gnose est donc une expérience intérieure – comme une vision (qu'elle est parfois) – qui donne une « *connaissance* » intérieure, une certitude intérieure, autant que peut être certitude la « *connaissance* » qui provient de l'expérience sensible du monde. Or, lorsqu'il s'agit de définir ce que Jung entend par « *expérience religieuse* », c'est à un tel type d'expérience de gnose qu'il faut s'arrêter. L'expérience religieuse selon Jung fait voir, fait connaître à l'homme qu'il y a quelque chose de plus grand que lui – à l'intérieur comme à l'extérieur de lui –, un ordre « *intelligent* » qui le dépasse, qui le prend et le libère. Dès lors, l'homme n'a plus de besoin de croire : il sait.

Voyons maintenant ce que le psychologue zurichois entend par une « *attitude religieuse* ». Comme nous le disions, l'expérience religieuse est la source d'un savoir infus. Or, c'est ce « *savoir* », cette gnose du « *je sais* », *découlant de l'expérience intérieure*, qui fait que « *l'homme recouvre une attitude religieuse conforme à lui-même* ». L'individu est immédiatement et totalement transformé par une telle expérience et, par le fait même, la totalité de son « *attitude vis-à-vis le monde* » s'en trouve modifiée. Et, puisque la source de la modification (l'expérience de gnose) est de type religieux, l'attitude qui en découle est religieuse.

Nous pouvons aussi retrouver ce que Jung entend par « *attitude religieuse* » dans sa définition du mot « *religion* ». Pour lui, « *religio* » est issu, non pas du *religare* (« *relier* ») de la patristique, mais de *religere*, qu'il définit comme « *le fait de prendre en considération, avec conscience et attention, ce que Rudolf Otto a fort heureusement appelé le *numinosum*, c'est-à-dire une existence ou un effet dynamique, qui ne trouve pas sa cause dans un acte arbitraire de la volonté.* ¹¹ » Plus loin il ajoute : « *On pourrait donc dire que l'expression "religion" désigne l'attitude particulière*

¹⁰ Henri-Charles Puech, *En quête de la Gnose. La gnose et le temps*, t.1, Paris : Gallimard, 1978, p. 190.

¹¹ Jung, *Psychologie et religion*, p. 17. Souligné dans le texte.

d'une conscience qui a été modifiée par l'expérience du *numinosum* [l'expérience religieuse].¹²» Nous retrouvons donc, dans la définition jungienne de la religion, notre expérience de gnose : cette expérience du *numinosum* qui a modifié une conscience. Par elle, la conscience a été modifiée et une attitude particulière en est née. Cette attitude particulière est la « religion » selon Jung : elle est une attitude religieuse recouvrée par un individu. Or, dans la première partie de la définition, Jung mentionnait que cette attitude implique « *le fait de prendre en considération, avec conscience et attention, [...] une existence ou un effet dynamique, qui ne trouve pas sa cause dans un acte arbitraire de la volonté.* »¹³ Ainsi, cette expérience du *numinosum* développe un rapport dialectique tout à fait nouveau entre la conscience et le réel (le réel étant cet inconnu – mondes intérieur et extérieur – se situant au-delà des limites du champ de perception du moi [voir *sect.* I.2.1]). D'abord, l'individu fait l'expérience du *numinosum*, cet effet dynamique qui ne trouve pas sa cause dans le libre arbitre ; ensuite il *sait* que ce *numinosum* existe ; enfin, puisqu'il *sait*, il développe nécessairement cette « *attitude d'observation attentive et de considération minutieuse de [ces] facteurs dynamiques, jugés par l'homme comme étant des "puissances"...* »¹⁴

Voyons maintenant pourquoi, de cette attitude religieuse, Jung dit qu'elle est « conforme à [soi]-même ». Jung dit d'une telle attitude qu'elle est *conforme* à celui qui la recouvre car, l'*expérience religieuse* est toujours reçue et vécue dans et par la conscience d'une individualité propre dont les bases et la constitution sont une histoire personnelle enracinée dans une culture donnée. Ainsi, l'expérience intérieure se fait intime et subjective, donc individuelle et originale¹⁵ pour chacun. L'attitude

¹² *Ibid.*, p. 19. Nous soulignons.

¹³ *Ibid.*, p. 17. Souligné dans le texte.

¹⁴ *Ibid.*, p. 18-19.

¹⁵ Dans son sens étymologique : original, *originalis*, de *origo* et *originis* qui signifient « point de départ, source ».

qui en découle est donc conforme à cette subjectivité, à cette individualité et à cette originalité de chacun. Elle est conforme à celui qui la vit.

Par conséquent, étant pour chacun intérieure, intime et originale, l'attitude religieuse conforme à soi-même est indépendante des diverses confessions ou appartenances à une Église ; mais elle ne les exclut pas. De fait, la source première de l'expérience religieuse selon Jung n'est jamais un contenu particulier. Cette source première est plutôt ce que Jung nomme une « forme », l'archétype¹⁶. C'est-à-dire que la source de l'expérience religieuse est *a priori* libre de représentations, donc nécessairement libre aussi de l'attachement à une quelconque croyance particulière. Dans les limites du lien qui existe entre l'expérience religieuse et sa pratique thérapeutique, Jung souligne ainsi que ce processus n'est pas un effet de suggestion : « Un rationaliste bien-pensant fera remarquer que [...] je remplace une honnête névrose par l'escroquerie d'une conviction religieuse. [...] Je dois faire remarquer que ce n'est pas une question de croyance mais d'expérience.¹⁷ » Ce n'est pas Jung qui transmet à son patient quelque chose telle une croyance, mais c'est ce dernier qui, soudain¹⁸, vit une expérience de type religieux. Et notons que cette expérience est toujours analogue à la gnose : « Qui pourrait parler de "credo" sous le coup d'une telle expérience [...], sachant combien la "foi" est superflue, quand on fait mieux [de] "savoir", quand l'expérience vous a même cloué au mur.¹⁹ » Il n'y a donc pas de contenu dans la « forme de l'expérience » : c'est l'histoire personnelle et la culture qui, dans un second temps, fournissent à l'expérience et à l'attitude qui en découle ses contenus relatifs de représentation. Ainsi, certains individus identifieront davantage (ou entièrement) leur expérience et leur attitude à telle religion, d'autres à telle sagesse, etc. Et c'est en ce sens que Jung écrit qu'« une telle expérience prouvera,

¹⁶ Voir *sect. 1.2.3*.

¹⁷ Jung, *Psychologie et religion*, p. 198. Souligné dans le texte.

¹⁸ Nous traiterons de la soudaineté de l'expérience religieuse en tant que grâce à l'article I.3.1.2.

¹⁹ Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 23.

pour les uns, la vérité du Christ, pour les autres, la vérité du Bouddha, et cela jusqu'à la plus extrême évidence.²⁰» La croyance vient alors se juxtaposer au « savoir » généré par l'expérience.

3.1.2 L'expérience religieuse : source de guérison

Voyons maintenant pourquoi un tel type d'expérience est la source de la guérison exhaustive. En général, le patient en analyse se trouve perdu dans le désordre de sa névrose. Au sein de ce chaos, il recherche un sens : « La psychonévrose [...] est une souffrance de l'âme qui n'a pas trouvé son sens,²¹ » explique Jung. Or, selon lui, le sens doit émerger du sein même du chaos que connaît le patient et ce, afin de lui donner une « forme » : « Le malade cherche ce qui l'empoigne et qui confère enfin au désordre, au chaos de son âme névrotique, une forme *qui ait un sens*.²² » Cette « forme » qui a un sens et qui « empoigne le malade » est la manifestation de l'archétype qui se traduit par l'expérience religieuse²³. Et elle « empoigne » le malade parce qu'elle le « comble d'une source de vie, de signification et de beauté²⁴ », parce qu'elle transforme celui qui la reçoit en l'infusant

²⁰ Jung, *Psychologie et alchimie*, al. 23.

²¹ Jung, *L'âme et la vie*, Paris : Buchet/Chastel, 1963, p. 272.

²² Jung, *La guérison psychologique*, p. 282. Souligné dans le texte.

²³ Il semble que lorsque surgit cette « forme » dans le désordre de la névrose (où tout peut paraître égal à tout), l'individu peut de nouveau commencer à s'orienter dans son monde intérieur psychique. L'expérience religieuse semble ainsi s'imposer en tant que « point de repère » au sein du chaos intérieur de l'individu. Grâce à ce point de repère, l'orientation devient possible et tout l'univers psychique peut enfin s'organiser. De même, dans cet univers dorénavant « cartographié » le « sens » peut enfin émerger. Pour une étude en profondeur de la question du fondement du « sens » et de son rapport à l'essence de la religion, nous dirigeons le lecteur vers les deux articles suivants de Jacques Pierre : 1. « Prolégomènes à une définition sémiotique de la religion », in Michel Despland et G. Vallée (dir. publ.), *La religion dans l'histoire. Le mot, l'idée, la réalité*, Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 1992, p. 193-208. 2. « L'impasse dans la définition du religieux : analyse et développement », *Religiologique*, no 9 (hiver 1994), p. 15-29.

²⁴ Jung, *Psychologie et religion*, p. 198.

d'un « savoir » de type gnostique. Selon Henri-Charles Puech, le savoir gnostique opère aussi une telle guérison psychique :

La gnose n'est donc pas pure connaissance intellectuelle ou spéculative, enseignant les solutions théoriques de problèmes plus ou moins abstraits : elle est révélation efficace, apportant avec soi la réponse concrète et globale aux questions nées de l'angoisse ou de l'inquiétude humaine, constituant par elle-même, par son avènement dans la conscience de celui qu'elle illumine, le dénouement d'une situation existentielle qu'elle a permis de percevoir et de déterminer avec plus de netteté et d'acuité.²⁵

Jung explique que le « sens » de l'expérience religieuse provient du fait qu'elle est la matrice de quatre grandes « vertus » – qu'il nomme *Charismata* –, à savoir la croyance, l'espérance, l'amour et la connaissance [entendre « gnose »]. C'est ainsi, par exemple, que, sous la forme d'une question éthique adressée au praticien, Jung décrit les causes de la souffrance de notre époque : « Mais que va-t-il se passer quand lui, le praticien, discernera, avec une clarté importune, les causes du mal dont souffre son malade, à savoir qu'il est privé d'*amour* et ne possède que de la sexualité, que la *foi* lui fait défaut, car il redoute l'aveuglement, qu'il vit sans *espérance*, car la vie et le monde l'ont profondément déçu, et qu'il gémit dans l'ignorance, car il n'a pas su discerner sa *propre signification* ?²⁶ » L'homme a donc besoin de ces quatre *Charismata*, « faute de quoi [il est] la proie du non-sens, » comme Jung le mentionne à propos d'une de ses propres expériences religieuses²⁷. Or, le terme *Charismata* est issu du grec *charisma*, dont la signification est « grâce, faveur ». De fait, Jung explique que l'expérience religieuse est une *grâce*. C'est la grâce qui donne à l'homme la croyance, l'espérance, l'amour et la connaissance : « Ces quatre suprêmes conquêtes des aspirations humaines sont comme autant de grâces que l'on ne peut ni enseigner ni apprendre, qu'on ne peut pas plus donner qu'on

²⁵ Puech, p. 192.

²⁶ Jung, *La guérison psychologique*, p. 282. Nous soulignons.

²⁷ Jung, *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*, Paris : Gallimard, 1966, p. 60.

ne pourrait les prendre, qu'on ne saurait pas plus dérober qu'on ne peut les gagner, car elles sont liées à une condition irrationnelle, soustraite à l'arbitraire humain, à savoir l'expérience vivante que l'on en fait.²⁸» On ne peut donc pas produire volontairement l'expérience religieuse : « Cette expérience est [...] un charisme, explique Jung, car *nisi Deo concedente* [si Dieu n'y consent], nous ne pouvons pas la faire.²⁹»

Mais puisqu'elle est involontaire, qu'elle est reçue comme une grâce, en quoi la psychologie analytique jungienne peut-elle aider l'homme à atteindre cet état de guérison exhaustive ? Jung répond qu'il « est des voies qui acheminent dans le voisinage des expériences³⁰ » en question, c'est-à-dire qu'il existe des chemins que l'homme peut parcourir et qui lui permettent de se rendre tout près du « lieu » ou du « moment » de l'expérience religieuse. L'individu peut lever la voile, certes, mais il ne peut forcer le vent. Jung écrit : « Que l'on m'entende bien : il s'agit au mieux ou au pire de *rendre cette expérience possible* et non pas de l'assurer. [...] Car il y participe des facteurs que nous ne contrôlons pas.³¹ » Autrement dit, on peut se rendre disponible à l'expérience religieuse, mais son avènement demeure toujours spontané et involontaire. Or, ces voies qui rendent la conscience disponible à l'expérience religieuse sont, entre autres pour Jung, celles de sa thérapie analytique³². Ainsi, afin de bien comprendre ce qu'est la guérison thérapeutique par l'expérience religieuse, nous allons aborder la question du processus thérapeutique jungien qui doit y mener. Mais juste avant, nous allons prendre le temps de voir sur quelle théorie de la connaissance se fondent les idées religieuses de Jung.

²⁸ Jung, *La guérison psychologique*, p. 283.

²⁹ Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 199.

³⁰ Jung, *La guérison psychologique*, p. 283.

³¹ Jung, *Psychologie et alchimie*, al. 23. Souligné dans le texte.

³² Jung explique : « Toute science est un simple instrument, et non une fin en soi. La psychologie analytique nous sert seulement à trouver le chemin de l'expérience religieuse qui conduit à la complétude. Elle n'est pas cette expérience même, et elle ne la produit pas. Mais nous savons par expérience que sur ce chemin de la psychologie analytique nous apprenons l'*attitude*, précisément, en réponse à laquelle une réalité transcendante peut venir à nous. » (*Le divin dans l'homme*, p. 42-43.)

3.1.3 La théorie de la connaissance de Jung

Pour Jung, quoiqu'elle puisse faire œuvre de rédemption, l'expérience religieuse ne prouve pas pour autant l'existence d'un « Dieu métaphysique » : elle est une expérience psychique et ne peut être scientifiquement observée que sous cet angle : « C'est peut-être là une *déformation professionnelle*, le partipris d'un esprit scientifique, dit Jung. La science est une tentative loyale pour découvrir la vérité, et elle applique la règle de ne jamais affirmer plus que l'on ne peut prouver [...]. C'est en partant de cette position que j'aborde aussi le problème de l'expérience religieuse. ³³»

Selon Jung, toute expérience psychique consciente est produite par l'interaction entre la conscience et, soit le monde extérieur sensible, soit le monde intérieur de l'inconscient. Ainsi, il dit : « L'expérience psychique a deux sources : le monde environnant et l'inconscient. Toute expérience immédiate est psychique. Il y a l'expérience médiatisée par le monde physique (environnant) et l'expérience intérieure (spirituelle). ³⁴» L'expérience religieuse est donc, pour lui, une expérience intérieure immédiate³⁵ dont la seule source connue est cet inconnu psychique que l'on nomme « inconscient ». De la sorte, puisque l'inconscient et la conscience, en somme, la psyché, sont de nature psychique, l'expérience religieuse qui y est vécue doit donc aussi être conçue comme psychique. Cette manière de concevoir la connaissance est, chez Jung, tributaire de Kant.

³³ Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 215. Souligné dans le texte.

³⁴ *Ibid.*, p. 33. Souligné dans le texte.

³⁵ Au sujet de l'expérience immédiate, Jung écrit : « Le public commet l'erreur fondamentale de croire qu'il existe des réponses déterminées, des "solutions" ou des conceptions qu'il suffirait d'exprimer pour répandre la clarté nécessaire. Mais la plus belle vérité ne sert de rien, – comme l'histoire l'a mille fois montré – tant qu'elle n'est pas devenue l'expérience première, profonde de l'individu. Toute réponse univoque, celle que l'on dit "claire", reste cependant toujours fixée dans la tête, et il est extrêmement rare qu'elle pénètre jusqu'au cœur. Ce dont nous avons besoin, ce n'est pas de "savoir" la vérité, mais de l'apprendre. Non pas d'avoir une conception intellectuelle, mais de trouver le chemin qui conduit à l'expérience intérieure irrationnelle et peut-être inexprimable en mots. Voilà le grand problème. » (*L'âme et la vie*, 1963, p. 319-320.)

Jung raconte que vers l'âge de 17 ans, la découverte de la théorie de la connaissance de Kant avait été pour lui une illumination³⁶. C'est donc sur celle-ci que, par la suite, il fonda ses idées religieuses :

Pour ce qui est de la théorie de la connaissance, je m'en tiens au fondement kantien selon lequel un énoncé ne pose pas son objet. Quand je parle de « Dieu », je parle donc uniquement d'énoncés qui ne posent pas leur objet. C'est pourquoi je n'ai moi-même rien dit sur Dieu, dire quelque chose sur Dieu en soi étant, d'après ma supposition de départ, absolument impossible. Tous les énoncés concernent la psychologie de l'image de Dieu. La validité de tels énoncés n'est par conséquent jamais de nature métaphysique, mais toujours de nature psychologique. L'ensemble de mes propos, réflexions, constatations, etc., n'a donc rien à voir de loin ou de près avec la théologie ; ce ne sont, comme je l'ai dit, que des constatations au sujet d'états de fait psychologiques. Cette autorestriction indispensable en psychologie est le plus souvent oubliée, ce qui donne alors naissance à ce désordre inextricable et laisse à penser que je m'autorise à porter des jugements métaphysiques.³⁷

Ainsi, comme nous le disions, puisque l'expérience religieuse se manifeste dans la psyché, Jung conclut qu'on peut affirmer, tout en respectant les limites de la science psychologique, qu'*au sein de la psyché* existe et se manifeste avec efficacité une réalité religieuse³⁸. De même, ce n'est toujours *que dans les limites* de l'observation psychologique qu'il aborde cette réalité : « Je parle de l'image de Dieu et non de Dieu lui-même, parce que de Lui je ne suis tout simplement pas en mesure de parler. [...] Je n'ai jamais pensé, en vérité, que quand je manie la structure psychique de l'image de Dieu, je tiendrais en main Dieu lui-même.³⁹ » En contrepartie, selon le psychologue suisse, puisque l'efficacité de cette image est source de guérison psychologique, aucun thérapeute ne doit faire comme si elle n'existait pas et comme

³⁶ Jung, *Ma vie*, p. 91-92.

³⁷ Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 68-70.

³⁸ Jung dit : « Ce serait une erreur regrettable que de prendre mes observations comme une sorte de preuve de l'existence de Dieu. Elles ne prouvent que l'existence d'une image archétypique de la Divinité, et c'est là tout ce qu'à mon sens nous pouvons dire psychologiquement sur Dieu. » (*L'âme et la vie*, p. 358.)

³⁹ Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 209.

si elle n'avait pas ce caractère religieux : « Je considère qu'il serait extrêmement malhonnête, dit il, et, même, pis encore, partial et stupide de la part d'un psychologue d'affirmer que l'image psychique de Dieu n'exerce pas une action puissante dans l'âme. ⁴⁰» Bref, selon le fondement kantien de la théorie de la connaissance au sein de laquelle Jung se maintient, lorsqu'il est question, dans l'œuvre de ce dernier, d'« expérience *religieuse* », de « *grâce* » ou de « *Dieu* », jamais il n'est question de l'affirmation ou de la négation d'une réalité métaphysique⁴¹.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 188. ♦ Cette citation est tirée d'un passage d'une lettre de Jung écrite à un pasteur. Jung y défend avec force de conviction son point de vue psychologique. Voici le passage intégral : « L'anatomie comparative regorge de *formes originelles*, d'ἀρχέτυπα [...]. Qui attend du zoologue qu'il présente la forme originelle du vertébré ou des différents organes comme des éléments portant l'empreinte de la main de Dieu ? Nous ne sommes plus au XVIII^e siècle, lorsque débuta la zoologie avec le Gen.I. Ou bien reprocheriez-vous au physiologiste de faire du corps vivant un Dieu lorsqu'il le décrit comme un système autorégulateur ? L'image de Dieu, qui agit en l'homme comme facteur psychique depuis les origines et dans le monde entier (comme le montre le *consensus omnium*), est-elle donc totalement identique à Dieu ? Je souligne explicitement qu'il n'en est pas ainsi, c'est-à-dire qu'il n'existe aucune justification permettant de prouver une telle hypothèse. S'occuper de psychologie religieuse comparative, est-ce toujours fonder une nouvelle religion ? [...].

Bien que l'on mette en doute mon honnêteté (je n'ai malheureusement jamais compris pourquoi), je considère qu'il serait extrêmement malhonnête, et, même, pis encore, partial et stupide de la part d'un psychologue d'affirmer que l'image psychique de Dieu n'exerce pas une action puissante dans l'âme. Pour la science, cela n'a rien à voir avec la question théologique de l'existence de Dieu, c'est uniquement une question de phénoménologie des dominantes dites psychiques, qu'elles se nomment Dieu, Allah, Bouddha, Purusha, Zeus, Planètes, Zodiaque ou Sexualité [...].

De même que la science ne peut affirmer que Dieu marque de son empreinte son archétype, elle ne peut dire que l'archétype engendre Dieu, et elle ne le fait pas non plus. Mais la science a le droit de formuler des énoncés sur les actions psychiques observables d'un archétype. Sur ce point, elle n'a de leçon à recevoir de personne, et moins encore d'un non-spécialiste. » (*Le divin dans l'homme*, p. 187-188.)

⁴¹ Au contraire, la question de savoir si cette image de Dieu n'est *que* psychique ou si elle est aussi la manifestation d'une réalité métaphysique, pour Jung, dépasse certes les compétences de sa science, mais est surtout même inutile : « Il n'est plus nécessaire de prouver qu'il est des vécus qui sont des expériences religieuses. *Mais est-ce que le fondement de ces expériences est bien toujours réellement ce que la métaphysique ou la théologie humaine appellent Dieu ou les dieux ?* Voilà ce qui restera l'objet d'un éternel point d'interrogation. Mais cette question au fond est vaine et comporte d'elle-même sa réponse, de par la numinosité subjectivement bouleversante de l'événement vécu. Quiconque a vécu une telle expérience est comme "saisi" par elle et c'est pourquoi il n'est pas en état de s'abandonner à des considérations stériles d'ordre métaphysique ou de l'ordre de la théorie de la connaissance. Le sujet est possédé par l'expérience qu'il vient de vivre et n'a que faire des considérants. Ce qu'un être ressent comme étant ce qu'il y a de plus sûr, de plus immédiat, entraîne avec soi sa propre évidence et n'a que faire de preuves anthropomorphes. » (*Présent et avenir*, p. 86. Souligné dans le texte.)

3.2 La voie menant dans le voisinage de l'expérience religieuse

Comme nous venons de le voir, l'individu ne peut pas provoquer l'expérience religieuse, mais seulement en favoriser la possibilité. Or, favoriser l'expérience religieuse au sein de la thérapie jungienne correspond à un stade avancé et rare de cette dernière⁴². Voyons maintenant en quoi consiste cette voie jungienne avancée et rare menant dans le voisinage de l'expérience religieuse. D'abord, nous verrons que l'expérience religieuse est une expérience des contraires de la psyché, ou de ce que Jung nomme « l'archétype du Soi ». Ensuite, nous aborderons la question de la pratique jungienne de l'imagination active, cette voie qui favorise justement le rapprochement des contraires dans la psyché, et qui, de cette manière, favorise le processus d'individuation.

3.2.1 L'expérience des contraires de la psyché et l'archétype du Soi

L'expérience religieuse est involontaire, elle est une grâce, mais un individu peut être appelé à favoriser les chances de la connaître. À cette fin, Jung propose une « voie », et ce sont les divers éléments et étapes de cette voie que nous allons maintenant examiner. D'abord, voyons quels sont les ingrédients qui doivent permettre cette expérience. Telle qu'entendue par Jung, l'expérience religieuse est toujours constituée de la rencontre des contraires au sein de l'individu : « Tout ce qui est heurt des contraires émane de Dieu et l'exprime. ⁴³ » Le Dieu rencontré en soi, ou toute expérience religieuse, est toujours, selon Jung, le résultat d'une rencontre des contraires en soi. Ainsi, celui qui veut favoriser les chances de connaître l'expérience religieuse « doit assumer ses contraires. ⁴⁴ » La voie, donc, qui peut mener dans le voisinage de l'expérience religieuse est celle où l'homme assume ses contraires. Or,

⁴² Voir Jung, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, Paris : Gallimard, 1964, p. 226.

⁴³ Jung, *Réponse à Job*, p. 128.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 129.

ces contraires que l'homme peut assumer – et qui s'unifient dans l'expérience religieuse – sont justement ceux de sa dualité conscient/inconscient, dualité qui, comme nous l'avons vue (*sect. I.2.1*), constitue la psyché. Cette totalité psychique est aussi pour Jung représentée par un archétype, qu'il nomme « le Soi » : « Le Soi est une entité “sur-ordonnée” au moi. Le Soi embrasse non seulement la psyché consciente, mais aussi la psyché inconsciente, et constitue de ce fait pour ainsi dire une personnalité plus ample, *que nous sommes aussi*.⁴⁵ » De même, l'expérience religieuse jungienne peut aussi se définir comme l'expérience de l'unité de la psyché ; c'est l'expérience de son Soi que Jung nomme « *complexio oppositorum* »⁴⁶.

De cette conception psychologique de l'expérience religieuse, Jung souligne deux caractéristiques. D'une part, même si l'expérience religieuse est caractérisée par l'union du conscient et de l'inconscient, ce n'est que du point de vue conscient que l'individu la « vit ». De la sorte, comme nous l'avons vu (*I.3.1.1*), par l'expérience religieuse, l'individu se découvre comme faisant partie d'une totalité qui le dépasse. Cette totalité est la psyché, le Soi. D'autre part, lors d'une telle expérience d'union, le conscient entre en contact immédiat avec son opposé, son contraire total qu'est l'inconscient⁴⁷. Dès lors, l'individu connaît (sait) un « Tout autre que soi ». Jung dit de même : « Le malade se trouve soudain confronté avec quelque chose qui jaillit de l'empire obscur de l'âme, qui n'émane pas du moi et qui partant est soustrait à tout ce que pourrait tenter l'arbitraire du moi.⁴⁸ » De cette façon, de ces deux caractéristiques en émane une troisième : puisque ce « tout autre » agit même en se soustrayant à l'arbitraire du moi, il est perçu par ce dernier comme étant doué d'autonomie. Du point de vue de la guérison psychologique, Jung l'explique ainsi :

⁴⁵ Jung, *Dialectique du Moi*, p. 122. Souligné dans le texte.

⁴⁶ Voir Jung, *Psychologie du transfert*, p. 177-193.

⁴⁷ Dans la perspective jungienne, le conscient est caractérisé par un champ de type spatial et temporel, alors que tout indique, de par ses manifestations, que l'inconscient est caractérisé par un champ de type aspatial et atemporel.

⁴⁸ Jung, *La guérison psychologique*, p. 302.

Tout se passe comme si, au point culminant de la maladie, les éléments destructeurs se transmuiaient en éléments de salut. Cela se produit grâce au fait que ce que j'ai appelé *les archétypes s'éveillent à une vie indépendante, assumant la conduite de la personnalité psychique en lieu et place du moi incapable*, de ses volitions et de ses aspirations impuissantes. Un homme religieux dirait que Dieu a pris la direction.⁴⁹

La manifestation d'un archétype est ainsi toujours ressentie au sein de la conscience comme la confrontation du moi avec une réalité autre et autonome.

Cette intensité d'autonomie dans la manifestation de l'archétype du Soi est précisément selon Jung ce qui en fait une expérience numineuse. Conséquemment, la numinosité de l'expérience intérieure est toujours proportionnelle au « degré » d'autonomie qui en émane⁵⁰. Or, cette numinosité est la texture religieuse⁵¹. En ce sens, on peut comprendre que cette expérience puisse être (et presque toujours en Occident) nommée « Dieu ». De même, la notion de Dieu devient du domaine de l'explication psychologique :

Si nous utilisons la notion d'un Dieu, explique Jung, nous formulons ainsi simplement une certaine donnée psychologique, à savoir l'indépendance, l'autonomie et le caractère prépondérant et souverain de certains contenus psychiques, qui s'expriment dans leur capacité de contrecarrer la volonté, d'envahir et d'obséder le conscient et d'influencer ses humeurs et ses actions.⁵²

⁴⁹ *Ibid.*, p. 301. Nous soulignons.

⁵⁰ En fait, le caractère numineux équivaut à cette autonomie (voir *Mysterium conjunctionis*, p. 356). Ailleurs, Jung écrit : « Les archétypes sont des facteurs d'ordre formel qui structurent les processus psychiques inconscients, des "patterns of behaviour". En même temps ils possèdent une "charge spécifique" : ils développent des effets *numineux*, qui se manifestent sous forme d'*affects intenses*. » (*Synchronicité et Paracelsica*, p. 38.)

⁵¹ Au sujet du rapport entre le religieux et le numineux, voir l'article I.3.1.1.

⁵² Jung, *Dialectique du Moi*, p. 255. ♦ Plus loin, Jung ajoute : « Si nous qualifions les effets des contenus autonomes du terme de « divin », nous serrons la réalité de près en reconnaissant leur suprématie relative. *C'est cette suprématie qui de tout temps a obligé les hommes à inventer les choses les plus impensables et même à s'infliger les pires souffrances pour tenter de tenir un juste compte des effets des contenus autonomes*. Leur puissance est aussi réelle que la faim et la peur de la mort. » (*Dialectique du Moi*, p. 258. Souligné dans le texte.)

Le vécu de l'expérience religieuse ainsi conçu est donc un contact avec une puissance autonome vécue au sein de la psyché ; puissance que l'homme nomme souvent « Dieu ». Ce contact est pour Jung le résultat d'une unification du Soi, d'une plus grande union entre le conscient et l'inconscient, mais il est aussi (et par le fait même) l'expression de l'« image de Dieu »⁵³ : « Quand je dis "Dieu", je parle d'une *image psychique*, explique Jung. De même, le Soi est une image psychique de la totalité de l'être humain, totalité transcendante parce que indescriptible et inconcevable. Les deux archétypes [Dieu et Soi] sont exprimés, sur le plan empirique, par des symboles identiques ou analogues, de telle sorte qu'il n'est pas possible de les distinguer l'un de l'autre. »⁵⁴

Maintenant, nous pouvons comprendre que, puisqu'elle est un archétype, cette « image de Dieu », dont Jung constate la présence au sein de la psyché, n'est pas quelque chose de statique mais, comme tout archétype, quelque chose de dynamique et d'efficace⁵⁵. Par l'expérience religieuse, le conscient se découvre donc comme faisant partie d'une totalité qui le dépasse, qui est autonome, *et qui, en l'englobant sur le plan de la puissance, le dirige.*

Puisque soustrait à l'arbitraire du moi, le centre d'où opère cette *dynamis* est nécessairement autre, autre que le moi, c'est-à-dire le Soi. Or, par la force d'autonomie et par sa caractéristique englobante au sein du processus religieux jungien, le centre de la personnalité se déplace alors du moi vers le Soi. Lentement, et de plus en plus, le Soi devient le centre principal de l'action psychique. Cela

⁵³ Au sujet de l'image de Dieu voir *art. I.3.1.3.*

⁵⁴ Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 191. Souligné dans le texte. ♦ Ailleurs il dit aussi : « Le "Soi" est ce dont nous pouvons constater l'existence par la psychologie. Nous faisons l'expérience de "symboles du Soi", qui ne peuvent être distingués des "symboles de Dieu". Je ne peux pas démontrer que le Soi et Dieu sont identiques, bien qu'ils se manifestent pratiquement comme tels. » (*Le divin dans l'homme*, p. 211.)

⁵⁵ Jung précise : « Dieu, tel que nous l'avons défini, est aussi un contenu inconscient, [il est] une personnification en tant que conçu comme personne, [et il est une] image ou expression en tant que conçu uniquement ou principalement comme *dynamis*... » (*Types psychologiques*, p. 240. Nous soulignons.)

correspond précisément à la définition de la religion de Jung : « *Le fait de prendre en considération, avec conscience et attention [...] une existence ou un effet dynamique, qui ne trouve pas sa cause dans un acte arbitraire de la volonté.* »⁵⁶ De cette manière, et de plus en plus, la source de l'action émane des effets dynamiques du Soi. Ainsi, naît un nouveau centre de la personnalité :

J'ai appelé ce fameux centre de la personnalité le Soi⁵⁷, dit Jung. Intellectuellement, le Soi n'est qu'un concept psychologique, une construction qui doit exprimer une entité qui nous demeure inconnaissable, une essence qu'il ne nous est pas donné de saisir parce qu'elle dépasse, comme on le pressent dans sa définition, nos possibilités de compréhension. On pourrait aussi bien dire du Soi qu'il est « Dieu en nous ». C'est de lui que semble jaillir depuis ses premiers débuts toute notre vie psychique, et c'est vers lui que semblent tendre tous les buts suprêmes et derniers d'une vie. Ce paradoxe est inévitable comme chaque fois que l'homme s'efforce de cerner par la pensée quelque chose qui dépasse la capacité de sa raison.⁵⁸

Conformément aux représentations religieuses, le Soi est donc, du même coup, la totalité et le centre : « Le Soi est par définition le centre et la circonférence des systèmes conscient et inconscient. »⁵⁹ Or, selon Jung, ce « centre » à partir duquel la psyché assure alors la conduite de la personnalité est inconscient, inconnu et inconnaissable⁶⁰. Ainsi, puisque qu'il est inconnu et inconnaissable, nous ne pouvons rien en dire, outre qu'il se manifeste dans la psyché. N'est-il *que* psychique ou est-il aussi l'expression d'une réalité « divine » métaphysique ? Comme nous l'avons vu

⁵⁶ Jung, *Psychologie et religion*, p. 17. Souligné dans le texte.

⁵⁷ Pour Jung, le Soi, en tant que représentation, est autant le tout de la psyché que son centre.

⁵⁸ Jung, *Dialectique du Moi*, p. 255.

⁵⁹ Jung, *Psychologie et alchimie*, al. 310.

⁶⁰ Sur l'inconnaissabilité du Soi, Jung écrit : « J'utilise à dessein l'expression "percevoir le Soi" pour bien marquer combien la relation du moi au Soi relève de la sensation. À ce sujet, nous ne saurions en connaître davantage, car nous ne pouvons absolument rien dire des contenus du Soi. Le moi est le seul contenu du Soi que nous puissions connaître. Le moi qui a parcouru son individuation, le moi individué, se ressent comme l'objet d'un sujet inconnu qui l'englobe. Il me semble que les possibilités de constatations psychologiques arrivent ici à leur terme extrême, car l'idée d'un Soi est déjà en elle-même un postulat transcendant, psychologiquement légitimé, mais qui échappe à toute tentative de preuve scientifique. » (*Dialectique du Moi*, p. 259.)

(art. I.3.1.3), du point de vue psychologique, rien ne permet de trancher la question. Mais c'est tout de même l'avènement de l'union de ses contraires psychiques (conscient + inconscient = Soi), qui fait vivre à l'homme *l'expérience vivante* de sa totalité, c'est-à-dire du religieux, du sacré, du numineux et de ce qu'il nomme « Dieu » en lui.

Les ingrédients de l'expérience religieuse sont donc le conscient et l'inconscient, et la recette est leur union. La voie qui mène vers la possibilité d'une telle expérience doit donc être, quant à elle, un processus de rapprochement des contenus inconscients et conscients. La « méthode » propre à Jung pour arriver à cette fin est l'imagination active.

3.2.2 La voie de l'imagination active et le processus d'individuation

Nous allons donc maintenant voir quelle est cette voie qui favorise la possibilité de l'union des contraires psychiques. Pour qu'un individu puisse se rendre disponible à l'expérience religieuse, il doit favoriser les rapports entre son conscient et son inconscient. Ainsi, les premiers pas de la « méthode » jungienne sont identiques à ceux de l'approche psychanalytique en général, laquelle porte une attention à toutes les sphères des manifestations spontanées de la psyché et au monde onirique en particulier. Par contre, pour les rares individus dont la nature exige un cheminement vers « le voisinage de l'expérience religieuse », cette approche typiquement psychanalytique ne suffit plus. À propos de la voie alternative qui se développe chez de tels individus, Jung dit : « Je constate simplement qu'il existe certains cas de patients dont le développement psychologique suit une voie de cette sorte, non point, d'aventure, parce que j'y amène ou y contrains le malade, mais, tout simplement, parce que son évolution inattendue procède et découle de ses nécessités

intérieures.⁶¹» Nous disions donc que, pour ceux qui doivent s'acheminer vers le voisinage de l'expérience religieuse, une nouvelle voie devait être développée. Cette voie, Jung la nomme « imagination active ».

Cet individu doit donc favoriser le contact entre les contraires en lui, entre son conscient et son inconscient. Ainsi, la nouvelle voie jungienne qui s'ouvre devant lui demande à ce qu'il entre *consciemment* en rapport avec ses contenus inconscients. C'est ce dont traite essentiellement le livre *Dialectique du moi et de l'inconscient*. De fait, une dialectique entre le moi et l'inconscient devrait favoriser le rapprochement entre ces deux opposés. Et un tel rapprochement entre eux devrait stimuler l'harmonisation de leurs tendances respectives. Et si leurs tendances respectives s'harmonisent, toutes les chances sont mises du côté de l'avènement de leur union. Jung a associé une terminologie aux différents éléments de ce processus. Ainsi, les effets d'une telle harmonisation entre les tendances du conscient et celles de l'inconscient, il les désigne sous le terme de « *fonction transcendante* »⁶². La voie pratique que l'individu entreprend afin de réaliser cette harmonisation, il l'appelle

⁶¹ Jung, *Dialectique du Moi*, p. 226. ♦ La voie en question n'est pas simple ; elle est même dangereuse, car elle met l'homme directement en contact avec les éléments efficaces constitutifs de la psychose. C'est pourquoi il est nécessaire que le patient l'entreprenne sous les auspices d'un thérapeute qualifié. Et c'est aussi pourquoi il est impératif d'insister sur le fait que Jung n'a jamais affirmé qu'il fallait à *tout prix* acheminer un adulte vers l'expérience religieuse. Une telle expérience est certes conçue comme la *fin idéale* de la guérison psychologique d'un individu adulte, mais elle ne justifie surtout pas tous les *moyens*. Bien au contraire, de l'avis de Jung, la plupart des hommes et des femmes ne doivent pas s'approcher d'une telle expérience car, chez l'être qui n'a pas la solidité psychique suffisante pour l'accueillir, elle ne sera pas grâce salvatrice mais raz-de-marée submergeant sa conscience et emportant tout avec lui. De tels éclaircissements s'imposent, d'une part, afin que l'on comprenne combien il ne s'agit pas ici d'une recette thérapeutique infaillible et applicable à toutes les situations, et, d'autre part, parce que tout intervenant qui traite avec la psyché devrait connaître l'extrême prudence qu'exige sa tâche. Le danger de la psychose étant considéré, le conseil suivant de Jung ne saurait être trop médité : « Il ne devrait pas se passer de jour sans que le psychothérapeute se rappelle humblement qu'il a encore tout à apprendre. » (*Psychologie du transfert*, p. 119.)

⁶² Jung explique : « Le mot "fonction" ici n'est pas pris dans le sens d'une fonction de base, mais dans celui d'une fonction complexe composée de certaines autres ; "transcendant" ici n'a rien de métaphysique ; ce terme veut exprimer simplement la transition opérée par cette fonction d'une attitude à une autre. » (*Types psychologiques*, p. 475.) Voir aussi Jung, « La fonction transcendante », chap. in *L'Âme et le Soi*, p. 145-178.

« *imagination active* ». Et le processus de transformation qui y est vécu par l'individu, il le qualifie d'« *individuation* ».

L'imagination active demande donc à ce que l'individu entre *consciemment* en rapport avec ses contenus inconscients. Or, à cette fin, la méthode utilisée est le « rêve éveillé », ce que Jung nomme « fantasme ». Le fantasme est donc identique au déroulement d'un rêve, mais celui-ci étant vécu dans la conscience éveillée plutôt que pendant le sommeil. Toutefois, dans cette pratique, l'individu doit s'attacher à ne pas être passif, donc il doit prendre en charge le rôle du moi au sein du fantasme : « [L'individu] qui en est le théâtre et l'[acteur] y participe activement,⁶³ » dit Jung. Le moi conscient doit donc agir à part entière dans les scénarios (images, paroles, etc.) des fantasmes qui surgissent en lui. Ceci étant dit, nous pouvons définir l'imagination active comme l'exercice intérieur de prendre part, consciemment et activement, au déroulement du fantasme. À la suite des expériences d'imagination active, l'individu doit les traduire au moyen d'une quelconque voie artistique, puis tenter d'y discerner un minimum de compréhension intellectuelle (avec l'aide du thérapeute, bien sûr)⁶⁴.

Ce processus peut sembler élémentaire, mais Jung explique qu'il est une réelle pratique nécessitant une grande part de travail intérieur : « Ces perceptions visuelles au cours de l'imagination active exigent, en général, pour être perçues, un entraînement déjà assez poussé.⁶⁵ » Le processus peut aussi sembler banal ou puéril, mais Jung nous assure de son efficacité : « Les fantasmes de l'inconscient agissent !⁶⁶ » s'exclame-t-il. Or, cette efficacité de l'imagination active consiste précisément en l'harmonisation des tendances du conscient avec celle de l'inconscient (fonction transcendante). Par l'imagination active, dit Jung, « du fait de sa participation active, le sujet se mêle aux processus inconscients et il en devient

⁶³ Jung, *Dialectique du Moi*, p. 221.

⁶⁴ Au sujet de l'imagination active et de la fonction transcendante, voir Jung, *L'Âme et le Soi*, p. 145-178.

⁶⁵ Jung, *Dialectique du Moi*, p. 223.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 211-212.

détenteur en se laissant pénétrer et saisir par eux. Ainsi, il relie en lui les plans conscients et les plans inconscients⁶⁷». Lorsque de cette façon le moi conscient se plonge dans les contenus inconscients, la promiscuité de leurs tendances favorise leur harmonisation et, pour ainsi dire, favorise leur union. C'est donc par la voie de l'imagination active que l'homme peut se rendre davantage disponible à l'expérience de l'union des contraires en lui, qu'il peut s'acheminer vers le voisinage de l'expérience religieuse.

Comme nous l'avons mentionné, le processus vécu par l'harmonisation des tendances conscientes et inconscientes est nommé par Jung « processus d'individuation ». Par ce processus, les éléments de l'inconscient s'amalgament à la conscience, l'individu achemine sa conscience vers des horizons plus larges et plus sains, il réalise ainsi sa personne et devient celui qu'il doit être. Par ce processus, l'homme devient un « individu » dans son sens le plus plein. C'est par le déplacement du centre directeur de la personnalité, du moi vers un inconnu psychique autonome (le Soi en tant que centre), que l'homme s'individualise, tel que le mentionne Jung : « Quand on parvient à percevoir le Soi comme quelque chose d'irrationnel, qui [existe], tout en demeurant indéfinissable, auquel le moi ne s'oppose pas et auquel le moi n'est point soumis, mais auquel il est adjoint et autour duquel il tourne en quelque sorte comme la Terre autour du Soleil, le but de l'individuation est alors atteint. »⁶⁸ C'est au cours du processus d'individuation que l'homme devient un individu à part entière dans tout ce que cela comporte d'originalité ; l'individuation est la voie de la réalisation de son Soi, de sa totalité. L'homme y devient l'être authentique qui mène son existence en résistant aux trop fortes influences du monde extérieur. Libéré des conditionnements, il devient un meilleur support à son environnement, un homme libre et conscient qui voit la place qui lui revient en tant que sujet et acteur au sein du

⁶⁷ *Ibid.*, p. 225.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 258.

monde. Ainsi, tel que le présente Jung, c'est aussi dans sa situation sociale que s'affine dignement la place d'un tel individu :

La réalisation de son Soi se situe à l'opposé de la dépersonnalisation de soi-même. Prendre l'individuation et la réalisation de son Soi pour de l'égoïsme est un malentendu tout à fait commun ; car les esprits font en général trop peu de différence entre l'individualisme et l'individuation. L'individualisme accentue à dessein et met en relief la prétendue particularité de l'individu, en opposition aux égards et aux devoirs en faveur de la collectivité. L'individuation, au contraire, est synonyme d'un accomplissement meilleur et plus complet des tâches collectives d'un être, une prise en considération suffisante de ses particularités permettant d'attendre de lui qu'il soit dans l'édifice social une pierre mieux appropriée et mieux insérée que si ces mêmes particularités demeuraient négligées ou opprimées.⁶⁹

L'individuation fait que l'homme entre en contact avec ses forces et ses faiblesses et qu'il puisse ainsi mieux définir la place qui lui revient dans le monde, ce qui ne peut être qu'un avantage pour la communauté. Plus loin, Jung poursuit ainsi :

C'est dire que l'individuation ne peut être qu'un processus qui accomplit les données et les déterminantes individuelles, en d'autres termes, qui fait, d'un individu donné l'être que, une fois pour toutes et en lui-même, il doit être. De ce fait, il ne deviendra pas égoïste ou égocentrique dans le sens habituel du terme, mais accomplira simplement sa nature d'être, ce qui, comme je le disais plus haut, est précisément aux antipodes de l'individualisme et de l'égoïsme.⁷⁰

En ce sens l'individuation, d'une part, réalise sainement l'être dans ses rapports avec son monde intérieur et avec le monde extérieur et, d'autre part, est un cheminement favorisant la cohabitation des contraires conscient/inconscient ; cohabitation qui mène dans le voisinage de l'expérience religieuse.

∴

⁶⁹ *Ibid.*, p. 116.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 117.

Avec ce chapitre, nous avons vu ce qu'est le recouvrement d'une « attitude religieuse conforme à [soi]-même » selon Jung. Le recouvrement d'une telle attitude repose sur une expérience vécue, une expérience de type spirituel, qui transforme la vie de l'individu. Elle vient donner un sens à sa vie. C'est la définition jungienne de la religion qui nous a permis d'ainsi déterminer ce qu'est l'attitude religieuse. Selon Jung, la *religio* est l'attitude développée par l'individu consécutivement au vécu de l'expérience religieuse (qui donne un « savoir » de type gnostique). L'expérience religieuse intérieure dévoile toujours à l'individu le fait que son « moi » baigne dans une réalité autonome plus grande que lui et génératrice de sens. Le moi découvre ainsi qu'au sein de son inconscient sont des « puissances » ou *numinosa*, et il découvre que ces forces sont aptes (davantage que lui) à déterminer la voie d'une vie plus saine. De même, à la suite de cette expérience, l'individu s'abandonne de plus en plus à la détermination de ces *numinosa*. Cet abandon est précisément l'attitude religieuse selon Jung, ou la *religio*, en ce sens que l'individu entre dans une nouvelle perspective de vie : le développement d'une attitude où l'on porte une constante attention à la force déterminante de ce nouveau pôle de volonté découvert en soi-même. Ainsi, le pôle déterminant de la personnalité se déplace graduellement du moi vers ce nouveau centre que Jung nomme le Soi.

Cette attitude religieuse est conforme à soi-même selon Jung car toute expérience religieuse est le fait de l'actualisation d'un archétype au niveau de la conscience. Or, tout archétype est *a priori* une forme vide de représentation. Ainsi, la représentation qui émerge à la conscience à la suite de l'expérience religieuse est toujours déterminée par la réalité singulière de la personne. L'histoire personnelle de la personne ainsi que son environnement culturel sont ce qui vient nourrir de représentations la forme vide de l'archétype. De même, puisque l'expérience est personnelle, l'attitude qui en découle l'est aussi.

Par la suite, nous avons vu que la théorie de la connaissance de Jung, s'inspirant de celle de Kant, considère que tout ce qui est vécu, représenté ou connu ne peut l'être que dans la psyché. Ainsi, toute connaissance n'accède qu'à un matériel

psychique et ses assertions ne peuvent de même aucunement se libérer du cadre de cette situation. La conséquence directe par rapport au domaine religieux est que, quoique l'on puisse connaître l'expérience religieuse et dès lors utiliser un vocabulaire correspondant – grâce, Dieu, Soi –, ces mots ne circonscriront jamais autre chose qu'une réalité psychique. Ce qui, soit dit en passant, n'enlève rien à l'efficacité *numineuse* de la dite expérience.

Ensuite, nous avons vu que la voie jungienne acheminant dans le voisinage d'un tel type d'expérience est la voie de l'imagination active. Cette voie utilise la pratique du fantasme conscient, c'est-à-dire qu'elle procède par la pratique du rêve éveillé où le moi prend part active au déroulement de l'action. L'imagination active vise ainsi, par leur promiscuité, l'harmonisation des tendances du conscient et de l'inconscient. Cette promiscuité et cette harmonisation des tendances du conscient et de l'inconscient favorisent la possibilité de l'avènement de leur union. Or, l'avènement de cette union est précisément, pour Jung, la cause du vécu de l'expérience religieuse. Ainsi, par l'imagination active, l'expérience d'union de l'inconscient et du conscient devient plus probable et, du même coup, l'individu, sur cette voie, se réalise totalement : il s'individualise, il devient l'être original, libre et authentique qu'il *peut* devenir. L'individuation jungienne ne concerne pas nécessairement une fin particulière, telle que l'expérience religieuse, mais concerne essentiellement un cheminement vers une plus grande réalisation de soi. Pourtant, nécessairement, l'individuation et l'imagination active se confondent en un certain point, et ainsi, l'individuation a à voir avec l'expérience religieuse en tant qu'accomplissement possible d'une étape du cheminement en question. Bref, rendre possible la réunion des composantes adverses de la psyché ou, autrement dit, rendre possible la réunion du conscient et de l'inconscient, donc l'avènement de l'expérience de l'archétype du Soi (ou de l'image de Dieu), se révèle ainsi être la voie royale jungienne pour s'acheminer dans le voisinage de l'expérience religieuse.

Conséquemment à ses intérêts, Jung s'est abondamment intéressé aux divers penseurs qui ont traité de l'expérience religieuse. Parmi ceux-ci, les mystiques

chrétiens, et plus particulièrement Maître Eckhart. Au premier chapitre, nous avons entrevu en quoi consiste essentiellement la théologie mystique en général et la mystique eckhartienne en particulier. Aux chapitres deux et trois, nous avons défini les principaux concepts de la pensée jungienne ainsi que la nature de sa conception de l'expérience religieuse. Maintenant, au chapitre qui suit, nous allons joindre les deux éléments : comment, à la lumière de ses idées psychologiques, Jung interprète-t-il la mystique de Maître Eckhart ?

CHAPITRE 4

LA MYSTIQUE ECKHARTIENNE SELON L'INTERPRÉTATION PSYCHOLOGIQUE JUNGienne

À ce point, nous connaissons ce qu'est la théologie mystique en général ainsi que la branche eckhartienne de ce courant. Nous connaissons aussi quelle est la perspective religieuse dans la pensée et la pratique psychothérapeutique de C.G. Jung. Nous pouvons donc nous attarder à comprendre l'interprétation psychologique que donne Jung de la mystique eckhartienne.

Dans le chapitre qui suit, nous allons voir de quelle manière Jung présente la mystique eckhartienne dans une perspective psychologique. À cette fin, nous avons divisé le chapitre en deux sections. À la première, nous verrons que Jung interprète le détachement eckhartien comme un retrait de la projection de ce qu'il nomme « la Libido-Dieu ». À la deuxième section, nous verrons que Jung interprète la déification eckhartienne de l'âme en tant que réalisation psychologique de l'archétype de Dieu à la suite du dépouillement, en l'individu, de toutes représentations.

4.1 Le détachement eckhartien : retrait de la projection de la Libido-Dieu

À l'article I.1.3.1, nous avons vu ce qu'était le détachement pour Eckhart, cette notion si importante à sa mystique. Le détachement eckhartien est l'état total de vacuité qui permet ensuite la déification de l'âme. Eckhart nomme « pauvreté » cet état où l'homme se trouve dans un complet non-vouloir, non-savoir et non-avoir.

Pour Jung, cet état de détachement s'interprète psychologiquement : le détachement eckhartien correspond en fait à un retrait de la projection de la Libido-Dieu.

Toute expérience religieuse et mystique, selon Jung, est caractérisée par le contact au niveau de la conscience avec une très grande quantité d'énergie psychique. Dans ce cas particulier, Jung utilise le concept de « Libido-Dieu ». Dans les pages qui suivent, nous allons d'abord définir ce concept et ensuite déterminer son lien avec le détachement eckhartien.

4.1.1 La Libido-Dieu

Comme nous l'avons vu (*sect. I.2.4*), pour Jung, les archétypes correspondent toujours à une certaine quantité d'énergie psychique. Jung dit : « L'énergie psychique est l'intensité du processus psychique, sa *valeur psychologique*. Toutefois, il ne s'agit pas d'une valeur attribuée [qui soit] d'ordre moral, esthétique ou intellectuel ; la valeur psychique correspond à la force *déterminante* dudit processus...¹ » La *valeur psychologique* est « l'intensité vécue » et elle est déterminée par la force du processus. Or, cette force du processus est toujours le produit de la manifestation d'un archétype. Ainsi, à chaque archétype correspond une force incarnant sa « grandeur ». Et en ce sens, à la manifestation de l'archétype de l'image de Dieu, correspond une intensité psychique conforme à sa représentation de *totalité*. Jung explique : « L'imgo de Dieu [est une] empreinte qui, depuis les temps les plus lointains, est l'expression collective des influences les plus puissantes, les plus absolues que les concentrations inconscientes exercent sur le conscient.² » Et ailleurs il précise : « Le fait nommé Dieu et désigné par la formule “bien suprême” signifie, comme l'indique déjà le terme, valeur suprême ou, en d'autres termes, représentation à laquelle est attribuée l'importance la plus haute et la plus générale pour la

¹ Jung, *Types psychologiques*, p. 456. Souligné dans le texte.

² *Ibid.*, p. 236.

détermination de notre activité et de notre pensée, ou celle à laquelle elle revient en fait.³» Autrement dit, dans la psychologie jungienne Dieu existe réellement, mais Il est psychologiquement compris comme une fonction de l'inconscient⁴. Or, si du point de vue de la vie psychologique Dieu et *tout* sont un, c'est que l'*imago* de Dieu correspond à la totalité de l'énergie psychique. De même, l'intensité qu'elle manifeste dans l'âme est totale. Ainsi, du point de vue énergétique jungien, cette image de Dieu, en tant qu'elle correspond à la plus grande part de libido, est nommée « Libido-Dieu »⁵. Ce qui, dans l'âme, est vécu selon la plus haute intensité, est le fait de la Libido-Dieu. C'est la valeur suprême.

Chez l'homme banal, cette « valeur suprême » est toujours inconsciente. Or, selon les observations de Jung, tout ce qui est inconscient est projeté⁶ par l'individu dans les objets du monde extérieur. De même, chez l'homme banal, la Libido-Dieu est toujours projetée dans le monde extérieur. Il est donc possible de déterminer ce qui, pour un individu, incarne la projection de sa Libido-Dieu. Il s'agit d'observer ce qui, dans le monde extérieur, incarne à ses yeux *la plus haute valeur*. Autrement dit, ce qui est le plus important pour un individu – sa femme, sa voiture, sa réputation, l'argent, etc. – est ce sur quoi il projète sa Libido-Dieu. Ainsi, comme l'explique Jung, « Dieu » est, selon chaque individu, ce qui incarne *son* bien suprême :

Dans le langage de la psychologie analytique, le concept de Dieu se confond avec le complexe représentatif qui [...] rassemble sur lui la plus haute somme de libido (énergie psychique). Il en résulterait alors que le concept de Dieu [...] serait tout à fait différent chez des êtres humains différents, ce qui concorde avec les faits. Dieu n'est même pas un être qui reste stable dans la

³ *Ibid.*, p. 47.

⁴ Jung écrit : « Pour notre psychologie qui, en tant que science, doit s'en tenir à l'empirisme dans les limites fixées à notre connaissance, Dieu n'est même pas relatif : il est une fonction de l'inconscient. » (*Types psychologiques*, p. 236.)

⁵ Voir Jung, « Relativité de l'idée de Dieu chez Maître Eckhart », art. in *Types Psychologiques*, p. 233-251.

⁶ « *Projection*. – Projeter veut dire : transférer un contenu subjectif dans un objet. C'est donc un phénomène de dissimilation : un contenu est aliéné du sujet et, en quelque sorte, incarné en l'objet. » (*Types psychologiques*, p. 460.)

pensée, encore moins dans la réalité. Car la valeur agissante suprême d'une âme humaine est, chacun le sait, très diversement localisée. Il y a des gens ὧν ὁ Θεὸς ἡ κοιλία (pour qui Dieu c'est le ventre ; Phil., 3, 19.), l'argent, la science, la puissance, la sexualité, etc. Selon la localisation du bien suprême, toute la psychologie de l'individu se déplace, du moins dans ses traits essentiels...⁷

Ainsi, dans la mesure où elle n'est pas consciente, la Libido-Dieu d'un individu est toujours projetée dans le monde extérieur sur ce qui, pour lui, représente le plus grand bien.

La Libido-Dieu est donc ce qui, chez un être, accapare la plus grande part de l'énergie psychique. Qui plus est, comme nous venons de le voir, il semble que la Libido-Dieu est, « en soi », *toute* l'énergie psychique. Nous pouvons donc conclure de ceci que, en projetant cette *totalité*, l'homme concède une importance effroyable au monde extérieur. L'homme banal *adore* son « bien suprême » et fait du monde extérieur son idole : il peut souffrir, travailler des années, lutter, et même tuer pour lui. Or, selon Jung, le phénomène de détachement décrit par Eckhart consiste en un retrait de cette projection de la Libido-Dieu. Le mystique se libère ainsi du monde extérieur, s'en détache et retrouve au fond de son inconscient la source de la Libido-Dieu. C'est ce que nous allons voir plus en détail à l'article suivant.

4.1.2 Détachement eckhartien et Libido-Dieu

Pour Jung, la Libido-Dieu peut cesser d'être projetée et, de même, devenir consciente. Conscientisée en tant qu'énergie psychique, la Libido-Dieu se détache des objets du monde et se retire dans l'inconscient. C'est de cette manière que Jung conçoit le processus du détachement eckhartien : c'est un retrait de la projection de la Libido-Dieu.

Comme nous l'avons vu, la Libido-Dieu est presque toujours projetée dans le monde extérieur. Toutefois, il arrive que l'homme puisse prendre conscience de cette

⁷ Jung, *Types psychologiques*, p. 47.

projection. Il découvre alors en lui-même la manifestation d'une réalité indépendante qu'est l'archétype de la Libido-Dieu. Autrement dit, l'homme, du sein de sa conscience, fait l'expérience d'une *valeur suprême* agissant en lui. Il rencontre ainsi l'image de l'archétype existant au sein de sa psyché en tant que phénomène doué de puissance (libido). Et en ce sens, pour Jung, puisque l'expérience mystique eckhartienne est définie comme une expérience d'union au « bien suprême » (à Dieu), celle-ci est considérée comme une expérience immédiate⁸ de la Libido-Dieu.

Pour Jung, la voie eckhartienne qui permet cette prise de conscience de la Libido-Dieu est le détachement. Celui-ci permet de réduire les projections. Le mystique se détachant de tout le créé, la Libido-Dieu se distingue de son objet de projection. Par le fait même, le mystique prend conscience de l'autonomie psychique de cette énergie. Or, libérée de son objet de projection, la Libido-Dieu se retire dans l'inconscient. C'est donc dans un mouvement vers l'intérieur, vers l'inconscient que dorénavant l'individu pourra connaître une expérience de la Libido-Dieu qui sera immédiate. Ce vécu immédiat de la Libido-Dieu correspond à la béatitude. De même, la rencontre d'un objet particulier ou d'une circonstance particulière du monde extérieur n'est plus une condition à l'épanchement de l'énergie psychique. Jung conçoit en ce sens la symbolique de l'« enfant » :

Ce sentiment de béatitude accompagne tous les instants caractérisés par le sentiment d'une vie débordante, instants ou états où ce qui s'est amassé peut s'écouler sans entrave, où il n'est pas nécessaire de l'astreindre consciemment à ceci ou cela pour trouver une issue ou pour produire un effet ; situations ou états d'esprit où « cela va de soi », où il n'est pas nécessaire de se donner du mal pour réaliser je ne sais quelles conditions prometteuses de joie ou de plaisir. De cette joie qui, sans souci de l'extérieur, vient tout réchauffer du fond de l'être, le temps de l'enfance est le témoignage inoubliable. L'état d'enfant est donc un symbole de la condition intime particulière où apparaît la « béatitude ».⁹

⁸ Au sujet de l'expérience immédiate, voir la *sect.* I.3.1.

⁹ Jung, *Types psychologiques*, p. 241-242.

Lorsque projetée dans le monde, l'énergie psychique ne touche la conscience que si le réel contingent correspond à la projection. Lorsque détachée du monde créé, l'énergie de la Libido-Dieu et la conscience peuvent s'amalgamer sans entrave.

Le retrait de la projection signifie donc que l'on découvre que l'objet extérieur ne possède pas cette valeur qu'on lui attribuait et, ainsi, elle implique que l'individu prend conscience du caractère psychologique de cette « valeur ». Or, lorsque cet objet est le monde entier (ou cette chose qui incarne à nos yeux le « bien suprême »), c'est le caractère psychologique de *toute la Libido-Dieu* qui devient conscient. Et ce n'est pas là uniquement un fait intellectuel. La prise de conscience du caractère psychologique de la Libido-Dieu est une expérience intérieure vécue qui est d'une intensité de l'ordre de la totalité¹⁰. Et, pour Jung, ce processus est précisément celui du détachement mystique eckhartien. De ce processus, Jung explique qu'il n'est possible que si « l'on a prêté à l'âme une attention au-dessus de l'ordinaire, grâce à laquelle on a distingué les contenus de l'inconscient de leurs projections dans les objets.¹¹ » « C'est ce qui se produisit chez les mystiques,¹² » ajoute-t-il. Plus loin, il explique clairement que c'est ce même processus que vécut Maître Eckhart :

Il est évident que le Dieu d'Eckhart représente une valeur psychologique. On s'en rend compte à la phrase suivante : « Celui qui va chercher son Dieu à l'extérieur est troublé par les objets. » Celui qui a son Dieu à l'extérieur l'a nécessairement projeté en l'objet, qui acquiert ainsi une influence exagérée sur le sujet et le maintient en une certaine dépendance servile. Eckhart semble penser à cet attachement bien connu à l'objet qui donne au monde le rôle de Dieu, c'est-à-dire en fait une puissance déterminatrice absolue.¹³

¹⁰ Jung précise : « Il ne faut jamais se méprendre et considérer cette reconnaissance d'une projection comme un simple processus intellectuel. La connaissance intellectuelle ne résout une projection que quand celle-ci est mûre pour cela. Enlever par jugement intellectuel et volontairement la libido d'une projection qui n'est pas prête, est, de toute façon, impossible. » (*Types psychologiques*, p. 240, note 1.)

¹¹ Jung, *Types psychologiques*, p. 236.

¹² *Ibid.*, p. 236.

¹³ *Ibid.*, p. 238.

Ce détachement qui libère la Libido-Dieu des contingences du monde extérieur, tel que le symbolise l'état de l'enfance, Eckhart le concevait clairement selon Jung. Et c'est pour le souligner qu'il cite d'Eckhart le passage suivant :

Par contre, celui pour qui Dieu n'est pas une telle possession intérieure, *mais qui doit en tout aller le chercher du dehors ici ou là* – [...] il le cherche donc d'une façon insuffisante, parmi des œuvres déterminées, des gens ou des lieux : c'est justement ainsi qu'on ne l'a pas, et alors vient facilement quelque chose qui vous trouble.¹⁴

La voie du détachement de la théologie eckhartienne est donc, pour Jung, la voie du retrait de la projection de la Libido-Dieu. En retirant cette projection des objets du monde extérieur, l'homme peut connaître l'expérience immédiate de ce « bien suprême », c'est-à-dire de cette *valeur* qu'est l'énergie psychique qui correspond à l'image de Dieu. Chez Eckhart, ce détachement mène directement à la déification de l'âme. Nous allons donc maintenant voir quelle est l'interprétation psychologique jungienne de ce fait.

4.2 La déification de l'âme : relativité de l'idée de Dieu chez Maître Eckhart

Comme nous venons de le voir, le retrait de la projection de la Libido-Dieu va de pair avec la conscientisation de celle-ci. Conscientisée, la Libido-Dieu est reconnue en tant qu'élément psychique distinct et autonome. Cette reconnaissance libère la Libido-Dieu de la contingence du monde extérieur et permet à la conscience de la toucher de l'intérieur sans contrainte. Cet état de béatitude est aussi pour Jung la voie qui mène vers la déification eckhartienne de l'âme. Il est donc nécessaire de saisir plus en détail de quelle manière Jung conçoit certains aspects du processus de détachement eckhartien afin de bien saisir l'interprétation psychologique qu'il fait de

¹⁴ Cité dans Jung, *Types psychologiques*, p. 238. Souligné dans le texte.

la déification de l'âme. Nous allons donc préciser ces aspects et, par le fait même, nous ouvrirons la voie à la compréhension psychologique de la relativité de l'idée de Dieu chez Maître Eckhart.

Pour Eckhart, nous l'avons vu (*art.* I.1.3.2), le détachement réalise l'incarnation de Dieu ; ce qu'il nomme grâce d'inhabitation. L'état d'inhabitation eckhartien est celui de la vie bienheureuse où Dieu naît dans l'âme. Pour Jung, comme nous venons de le dire, un aspect de la vie bienheureuse est l'état de l'individu chez qui la Libido-Dieu est libre parce que détachée de la projection. Ainsi, Jung interprète psychologiquement la déification de l'âme dont traite Eckhart comme une conséquence du retrait de la projection de la Libido-Dieu. De fait, lorsque Eckhart dit que par le détachement Dieu est forcément attiré dans l'âme (voir *art.* I.1.3.2), Jung dit que la Libido-Dieu, par le retrait de sa projection, se reflète *forcément* dans l' « âme »¹⁵. Seulement, jusqu'à maintenant, nous n'avons considéré que l'aspect des tendances sensibles du détachement eckhartien. Or, ce processus de détachement implique aussi un dépouillement des images intelligibles : par le détachement, le mystique se libère autant des représentations intelligibles que de celles du monde sensible. Comme nous l'avons mentionné (*art.* I.1.3.1), pour Eckhart, l'homme pauvre n'est pas que celui qui « ne trouve satisfaction en rien de ce que Dieu a créé », mais aussi celui « qui ne veut rien, ne sait rien et n'a rien. »¹⁶ C'est en expliquant cet aspect du détachement eckhartien qu'apparaîtra l'interprétation psychologique que Jung donne de la déification de l'âme.

Jung dépeint le lieu psychique où se joue la déification eckhartienne de l'âme. Ce lieu, Jung le nomme conséquemment « l'âme ». Il explique que *l'âme* de l'homme est une fonction qui se trouve à mi-lieu entre la conscience et l'inconscient collectif : « Il faut aborder l'âme, dit Jung, comme une fonction placée entre le sujet conscient

¹⁵ Concept jungien que nous allons bientôt définir.

¹⁶ Eckhart, « Sermon 52 », in *Traité et sermons*, p. 349.

et les profondeurs de l'inconscient inaccessibles au sujet. ¹⁷» La fonction de cette âme est la perception ; c'est en elle que les images de l'inconscient collectif sont perçues et représentées. L'âme, dit Jung, « est aussi vase, médiatrice, organe de perception des contenus inconscients. Elle perçoit des symboles. ¹⁸» L'âme ne fait donc pas partie de la conscience en tant que telle¹⁹, mais elle est plutôt la médiatrice entre l'inconscient collectif et la conscience ; elle établit la relation entre les deux. Or, puisque du point de vue jungien l'archétype de Dieu est une partie de l'inconscient collectif, l'âme est donc conçue comme la médiatrice entre la conscience et l'archétype de Dieu. D'une part, l'âme est en relation avec la conscience, d'autre part, elle est en relation avec l'archétype de Dieu ou la divinité : « [L'âme] a la dignité d'une entité à laquelle il est donné d'être consciente d'une relation avec la divinité, dit Jung. [...] L'âme est à Dieu ce que l'œil est au Soleil. ²⁰» Alors, lorsque Eckhart conçoit que l'âme est une image de Dieu, Jung conçoit qu'une image de Dieu – accompagnée de l'intensité de la Libido-Dieu – peut se refléter dans l'âme et ainsi toucher la conscience. « L'âme doit posséder en elle-même une faculté de relation avec [l'archétype de] Dieu, dit Jung, c'est-à-dire une correspondance à ou avec l'essence de [l'archétype de] Dieu, sans laquelle une relation ne pourrait jamais s'établir. ²¹»

Ce n'est donc pas la conscience ou l'ego qui est à l'image de Dieu, mais plutôt cette « âme médiatrice » qui demeure en relation avec la conscience. Pour Jung, c'est donc en cette « âme médiatrice », fonction perceptive et créatrice, que peut se créer l'image de Dieu. « Dieu » naît ainsi dans l'âme en tant qu'image-reflet (symbole) de

¹⁷ Jung, *Types psychologiques*, p. 243.

¹⁸ *Ibid.*, p. 243.

¹⁹ Jung précise : « Notre conscience n'englobe pas l'âme... » (*Psychologie et alchimie*, al. 11.)

²⁰ Jung, *Psychologie et alchimie*, al. 11.

²¹ *Ibid.*, al. 11.

l'archétype correspondant. C'est l'archétype de Dieu, la Dèité, le Dieu en soi, qui, par sa manifestation, naît dans l'âme sous forme de représentation, de symbole, d'image.

Toutefois, afin que l'archétype de Dieu puisse naître dans l'âme en tant qu'image, afin qu'il puisse s'y refléter, cette âme doit préalablement se vider totalement de toute représentation. Métaphoriquement : il est nécessaire que le miroir soit vide de toutes images afin qu'y naisse l'Image. Il faut que le vase soit vide de tout contenu afin que s'y incarne le *pneuma*. Et c'est pourquoi le détachement des représentations intellectives dans le processus eckhartien est autant nécessaire que celui des objets du monde extérieur.

Du point de vue psychologique jungien, le détachement, dans un premier lieu, s'opère par rapport aux objets extérieurs et force ainsi la conscience à se retourner sur elle-même. Dès lors, la conscience se trouve dans un vide par rapport à ses tendances sensibles. La Libido-Dieu refoule vers l'intérieur, s'enfonce dans l'inconscient²². Dans cet état, la conscience est sans attache vis-à-vis du monde et se trouve comme perdue. En second lieu, s'opère le détachement des images intellectives et, alors, le vide « libère en l'âme une place pour Dieu, ²³ » comme le mentionne de Libera. Cette idée du nécessaire détachement des images intellectives est clairement définie chez Jung dans un passage où il interprète « les idées de Schiller sur le problème des types. ²⁴ » Jung cite le passage suivant de Schiller :

L'homme ne peut passer immédiatement de la vie sensible à la pensée ; il lui faut reculer d'un pas ; c'est seulement dans la mesure où une détermination est supprimée que peut intervenir celle qui lui est opposée. L'homme doit donc être momentanément libre de toute détermination et passer par un état de simple indéterminabilité. Il doit en conséquence revenir d'une certaine manière à l'état négatif de simple indétermination où il se trouvait avant que quelque chose eût fait impression sur ses sens. Or, cet état était entièrement vide de contenu, tandis qu'il s'agit maintenant de lier une égale indétermination et une

²² « Lorsque la libido se retire de l'objet extérieur [elle va] s'enfoncer dans l'inconscient, » dit Jung. (*Types psychologiques*, p. 245.)

²³ Alain de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler*, p. 39.

²⁴ Jung, *Types psychologiques*, p. 68-143.

déterminabilité également illimitée, au contenu le plus considérable possible, puisque cet état doit engendrer immédiatement quelque chose de positif.²⁵

Jung interprète ainsi ce passage :

Ce passage difficilement intelligible s'éclaire à l'aide de ce que nous venons de dire, pourvu que l'on se souvienne que Schiller est toujours enclin à chercher la solution dans la volonté raisonnable. Laissons de côté cet élément. Ses paroles deviennent alors très claires. Le pas en arrière, c'est la distinction des instincts opposés, *le détachement et le retrait de la libido des objets intérieurs et extérieurs*. Évidemment Schiller songe en premier lieu à l'objet sensible [...]. Pourtant la nécessité de supprimer toute détermination s'impose malgré tout à lui, *ce qui implique qu'il faut se détacher de l'objet intérieur, l'idée* ; autrement il serait impossible de parvenir au vide et à l'indétermination complets [...]. Il semble bien que Schiller ait dans l'esprit ce que j'ai appelé « introversion vers l'inconscient ».²⁶

Jung établit sans ambiguïté que le détachement vers le vide nécessite tout autant le retrait de la libido des objets intérieurs qu'extérieurs. Or, ces objets intérieurs sont les idées, les images intellectives. Il est évident que Jung conçoit chez Eckhart un tel détachement des images intellectives.

Nous l'avons vu, Eckhart considère que le détachement contraint Dieu à venir dans l'âme. L'interprétation jungienne de ce processus considère que l'âme « vase, médiatrice, organe de perception des contenus inconscients », lorsque vide et détachée des représentations sensibles et intellectives, reçoit nécessairement le dynamisme intérieur de l'inconscient collectif. Lorsque l'âme est complètement détachée, l'archétype de Dieu s'y reflète comme dans un miroir vide et, par le fait même, la Libido-Dieu se retrouve à la portée de la conscience. Jung explique :

La libido amassée dans l'âme représente une relation à Dieu (Royaume de Dieu). Et lorsque Maître Eckhart en vient à conclure que l'âme est le royaume de Dieu, il la conçoit comme relation avec Dieu qui serait la force agissante en elle et par elle perçue. Eckhart appelle aussi l'âme : *image de Dieu*.²⁷

²⁵ Friedrich Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Paris : Éditions Montaigne, p. 253 ; cité dans Jung, *Types psychologiques*, p. 113-114.

²⁶ Jung, *Types psychologiques*, p. 114. Nous soulignons.

²⁷ *Ibid.*, p. 243.

Le processus de détachement des images fait que l'âme (fonction perceptive) devient un miroir qui ne reflète rien, ce qui fait que l'archétype de Dieu (le Tout) peut enfin s'y réfléchir complètement (y naître comme dans son royaume selon Eckhart). La Libido-Dieu se retrouve dès lors amassée dans l'âme et la conscience se sent en relation avec Dieu. Jung le traduit psychologiquement ainsi : « La fonction de la perception (âme) saisit les contenus inconscients et, fonction créatrice, engendre la *dynamis* sous forme symbolique.²⁸ » La forme symbolique étant l'image de Dieu – représentation consciente de l'archétype.

Cette relation immédiate entre la conscience et l'image de l'archétype de Dieu (le Soi) dans l'âme est précisément ce que Jung conçoit comme *la déification de l'âme* eckhartienne. L'énergie propre à la Libido-Dieu devient disponible à la conscience et le mystique ressent la béatitude. Chez Jung, l'âme est une partie de la psyché²⁹. Or, puisque selon lui la béatitude mystique d'Eckhart est vécue au niveau de l'âme, il en déduit que son Dieu est un fait psychologique. Ainsi, si son Dieu est un fait psychologique, l'idée qu'il s'en fait est nécessairement relative. Jung souligne (comme nous l'avons fait : I.1.3.2) qu'Eckhart établit une distinction entre la Déité et Dieu, et qu'ainsi Eckhart ne parle pas de Dieu en soi (Déité ou archétype de Dieu), mais de l'image de Dieu. Tel que l'explique Jung, ce « Dieu » dépend donc en partie et en quelque sorte de l'être humain :

J'entends par *relativité de Dieu* l'opinion selon laquelle Dieu n'existe pas « absolument », c'est-à-dire indépendamment du sujet humain ni en dehors de tout conditionnement humain : l'opinion selon laquelle il dépend en un certain sens de l'être humain et qu'entre l'homme et Dieu existe un rapport réciproque et inévitable, si bien que l'on peut entendre ou que l'homme est une fonction de Dieu, ou que Dieu est une fonction psychologique de l'homme.³⁰

²⁸ *Ibid.*, p. 244. Nous soulignons.

²⁹ L'« âme » jungienne croise le concept d'anima. Voir Jung, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*.

³⁰ Jung, *Types psychologiques*, p. 235. Souligné dans le texte.

« La relativité de l'idée de Dieu chez Maître Eckhart » souligne donc cet aspect propre à sa mystique où l'existence de Dieu devient dépendante de l'âme dans laquelle il s'incarne. Qu'on se rappelle, par exemple, cette parole d'Eckhart : « ... Si je n'étais pas, Dieu ne serait pas non plus ; que Dieu soit Dieu, j'en suis une cause. Si je n'étais pas, Dieu ne serait pas Dieu. ³¹ » Eckhart ne traite donc pas d'un Dieu absolu, mais d'un Dieu qui a besoin de la psyché humaine pour naître. Dès lors, Jung dit qu'Eckhart a « une conception purement psychologique, donc relative, de Dieu et de son rapport avec l'homme ³² ». Des phrases d'Eckhart comme « L'homme est vraiment Dieu et Dieu vraiment homme, ³³ » tendent à confirmer cette interprétation.

Bref, du point de vue psychologique jungien, la déification de l'âme d'Eckhart ne pose pas de problème : Jung entend qu'Eckhart aurait lui-même vécu quelque chose de similaire à ce qu'il appelle « processus d'individuation » (voir *art.* I.3.3.2), mais selon un processus d'évacuation des images plutôt que par un processus d'imagination active³⁴. De même, selon Jung, Eckhart serait l'un des premiers européens à avoir exprimé quelque chose du Soi : « En Europe, dit Jung, pour autant que je le sache, Maître Eckhart est un des premiers à faire jouer au Soi un rôle important. ³⁵ » Psychologiquement, la déification eckhartienne de l'âme est donc la description d'un processus *mystique* de la réalisation de l'archétype du Soi.

∴

³¹ Eckhart, « Sermon 52 », in *Traité et sermons*, p. 354.

³² Jung, *Types psychologiques*, p. 235. ♦ Toutefois, il va de soi que la Dété eckhartienne ne se trouve pas touchée par ce caractère psychologique et relatif.

³³ Eckhart, « Des obstacles à la vraie spiritualité », in *Œuvres de Maître Eckhart*, p. 294.

³⁴ Ce que nous démontrons au *chap.* II.3.

³⁵ Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 216.

Résumons maintenant le chapitre sur l'interprétation psychologique jungienne de la mystique de Maître Eckhart. Selon Jung, le détachement eckhartien signifie un retrait de la projection de la Libido-Dieu. La Libido-Dieu est l'énergie psychique qui correspond à la manifestation de l'archétype de Dieu. Or, en général, cette force libidinale est projetée dans le monde extérieur. Ainsi, en projetant sur ce dernier la valeur suprême, les hommes divinisent le monde. Toutefois, il est possible de conscientiser cette projection. Le détachement eckhartien consiste en une telle conscientisation de la Libido-Dieu projetée dans le monde. Par un processus (qui, pour Jung aussi, est une grâce), le mystique meurt au monde, s'en libère et découvre, par le fait même, que la valeur préalablement attribuée au monde était une projection, et qu'elle est donc d'ordre spirituel ou psychologique, c'est selon. Le mystique découvre donc que cette valeur est à l'intérieur de lui, dans son « âme ». La Libido-Dieu se retrouve ainsi libre de la contingence du monde extérieur et, dès lors, la conscience peut entrer en contact immédiat avec Elle. Une telle expérience immédiate de la Libido-Dieu correspond, selon Jung, à la béatitude eckhartienne. Dans son livre *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Jeanne Ancelet-Hustache remarque, chez les mystiques chrétiens, de tels états de béatitude libérés du monde extérieur : « Aux degrés privilégiés, la conscience que l'âme a de cette présence divine lui est donnée de façon presque permanente, *quelles que soient d'autre part ses activités extérieures*. Elle reçoit surabondamment les grâces de contemplation infuse.³⁶»

Nous savons que, chez Eckhart, le détachement implique non seulement un aspect sensible mais aussi un aspect intelligible. Ainsi, pour comprendre quelle est l'interprétation psychologique que Jung fait de la déification de l'âme, il nous a fallu préciser cet aspect du détachement des représentations intelligibles que l'on retrouve dans la pensée d'Eckhart. Jung considère que si l'homme se libère de la projection de la Libido-Dieu, il se détache du monde sensible et son âme se retourne sur elle-même. Alors seulement elle peut découvrir qu'elle est d'essence divine. L'expérience de cet

³⁶ Ancelet-Hustache, p. 6. Nous soulignons.

état de béatitude – contact immédiat avec la Libido-Dieu –, implique la réalisation de l'image de Dieu dans l'âme. Or, pour Jung, l'âme est une fonction de la psyché, fonction perceptive et médiatrice entre la conscience et l'inconscient collectif. C'est en l'âme que se forment les symboles de l'inconscient collectif que peut percevoir la conscience. De même, si l'image de Dieu doit naître dans l'âme en tant que symbole du tout (du Soi ou de l'archétype de l'image de Dieu), elle doit d'abord être vide et libérée de toute image. C'est en ce sens que, pour Jung, il est nécessaire que le processus mystique mène aussi à un dépouillement des images intellectives, des idées, de manière à ce que l'âme puisse refléter l'image de l'archétype de Dieu. Le symbole qui, de cette manière, naît dans l'âme, est ce Dieu eckhartien avec lequel l'individu entre en contact. Pour Jung, ce Dieu, comme son lieu qu'est l'âme, est psychologique et donc relatif. Cette rencontre entre la conscience et l'image de Dieu est vécue par la première comme l'expérience de la plus haute énergie – la Libido-Dieu. La déification de l'âme selon Eckhart est donc, pour Jung, la réalisation psychologique de l'archétype de Dieu dans l'âme lorsque celle-ci se trouve complètement détachée de toute représentation.

PARTIE II : LA MYSTIQUE MODERNE SELON JUNG

... Le vieux père jésuite Nicolas Causinus avait une meilleure réponse : dans l'A.T., Dieu était comme un rhinocéros furieux, mais dans le N.T., Il se transformait en Dieu d'amour, subjugué par l'amour et la pureté d'une vierge dans le sein de laquelle Il trouvait enfin le repos. Cela, du moins, c'est une sorte de réponse. C'est même une réponse profonde, car elle montre l'importance de l'être humain dans le drame divin de l'incarnation.

C. G. Jung

Introduction à la deuxième partie

À la deuxième partie, nous allons aborder la question de la mystique moderne selon Jung. Plus haut, nous avons mentionné que la formulation « mystique *moderne* » implique que celle-ci diffère des mystiques d'autres époques, et que si d'une époque à l'autre la mystique diffère, c'est qu'elle n'est pas un phénomène statique. Autrement dit, l'expérience mystique n'est pas un phénomène toujours identique à lui-même. Cela, pour Jung, est une évidence. Toutefois, et qui plus est, selon lui la mystique n'est pas seulement non statique, elle est *nécessairement* en évolution au travers des époques. Elle suit l'évolution de l'esprit religieux en Occident, ou l'évolution du christianisme.

Or, sur un plan plus large, selon Jung, cette évolution de l'esprit religieux en Occident se confond avec l'évolution de la psyché humaine. Autrement dit, en se plaçant dans la perspective du psychologue zurichois, nous ne pouvons exclure l'évolution du christianisme de la trame d'un développement plus général de la psyché occidentale. D'ailleurs, d'un point de vue encore plus universel, pour Jung, cette évolution de la psyché est conséquence de l'évolution des espèces¹. Ainsi, il faut comprendre que, pour Jung, la psyché évolue au travers des siècles autant qu'ont évolué les espèces au travers des millénaires. De la sorte, cette évolution de la psyché doit être conçue comme l'histoire de l'apparition et de l'élargissement progressif de

¹ Cette manière de concevoir le lien de continuité de la sélection naturelle entre l'évolution de l'espèce humaine et celles des espèces en général n'est pas contradictoire avec la vision de Darwin. À ce sujet, voir divers écrits de Patrick Tort, dont le récent article: « Darwin, le chaînon manqué de Marx », qui illustre que l'évolution humaine sur les plans rationnel et social était pour Darwin le fait de la sélection naturelle. (Patrick Tort, « Darwin, le chaînon manqué de Marx », *Le Nouvel Observateur : Karl Marx, le penseur du troisième millénaire ?* Hors-série (octobre-novembre 2003), p. 60-64.)

la conscience de l'humanité au travers des siècles. En corollaire, cette évolution peut aussi être comprise comme une dialectique collective entre la conscience humaine et l'inconscient collectif ; la première intégrant de plus en plus d'éléments du second. Or (comme nous l'avons vu, *chap. I.4*), puisque selon Jung l'expérience mystique résulte d'une relation particulière entre l'inconscient et le conscient, donc d'un état particulier de la psyché, et puisque la psyché évolue, l'expérience mystique doit donc, elle aussi, forcément évoluer. C'est ce qu'affirme Jung. Qui plus est, selon lui, l'expérience mystique chrétienne n'est pas seulement en évolution de manière conjointe à l'évolution psychique occidentale : elle est, en Occident, la pionnière de cette évolution. Ainsi, pour chaque époque, l'expérience renouvelée des mystiques constitue l'avant-garde de l'évolution psychique collective de l'Occident. Jung conçoit donc que l'expérience mystique propre à une époque ouvre la voie paradigmatique des développements futurs de la dialectique collective du conscient et de l'inconscient de l'humanité. De cette manière, c'est toute la perspective historique jungienne qui se fait téléologique, et, dans cette perspective, la mystique en premier lieu. De même, pour Jung, l'expérience eckhartienne ne se traduit pas autrement :

Il serait ridicule de supposer que des idées aussi audacieuses que celles de Maître Eckhart ne soient que de vaines inventions d'une spéculation consciente. De telles idées sont toujours des événements historiques importants portés par des courants inconscients de la psyché collective : des milliers d'êtres inconnus ont eu, dans leur subconscient, des idées et des sentiments analogues, prêts à ouvrir les portes d'une nouvelle époque. Dans l'audace de ces idées s'expriment l'insouciance et l'inébranlable sûreté de l'esprit inconscient qui, avec la conséquence d'une loi naturelle, aboutira à une métamorphose et à une rénovation de l'esprit.²

En utilisant le futur simple, Jung montre bien que la mystique d'Eckhart est un projet encore à réaliser, un projet qui « *aboutira* à une métamorphose et à une rénovation de l'esprit ». Cette métamorphose est encore à faire, et c'est là aussi le projet de la

² Jung, *Types psychologiques*, p. 249-250.

mystique moderne selon Jung. Nous reviendrons plus loin, et plus en détail (*chap. II.2*), sur les questions de la mystique évolutive et de la mystique moderne.

Pour Jung, il est clair que l'expérience propre à la mystique chrétienne du Moyen Âge a eu une très grande importance pour le développement moderne de la psyché. Toutefois, aujourd'hui, cette mystique sous la forme d'une union à la « Ténèbre véritablement mystique de l'inconnaissance » est pour lui désuète (le germe de cette désuétude se retrouve chez Eckhart, nous le verrons). Or, puisqu'elle est désuète, et puisque Jung conçoit une évolution historique de la mystique, nous devrions pouvoir identifier la nouvelle forme que doit posséder cette expérience dans sa réalité moderne. Nous devrions pouvoir l'identifier, certes, mais comme nous l'avons déjà dit, cette conception n'apparaît pas avec évidence dans les écrits de Jung. Ce que doit être la mystique dans sa forme moderne, Jung ne l'a pas écrit. Nous allons donc le déduire de la conjonction de trois éléments : d'abord, de la matière que nous avons vue à la première partie de la thèse ; ensuite de la conception jungienne d'un christianisme en évolution ainsi que de ses propos sur la mystique eckhartienne et silésienne ; enfin, du principe jungien du *Deus et homo*. Pour ce faire, nous avons divisé la deuxième partie en quatre chapitres.

Au premier chapitre, nous tâcherons de bien distinguer la tâche à laquelle nous nous attelons de ce qui a été fait dans les travaux antérieurs qui touchent le même thème. Les écrits qui se consacrent expressément à la question de la mystique moderne selon Jung – ou même tout simplement au rapport de Jung à la mystique – sont rares. Ainsi, nous avons trois articles qui traitent plus particulièrement de cette question. Nous allons présenter chacun de ceux-ci et démontrer qu'ils ne s'inscrivent pas dans notre problématique.

Au deuxième chapitre, nous reprendrons la notion d'un christianisme en évolution. C'est grâce à son principe de synchronicité que Jung tisse la toile de fond de cette idée. Selon lui, le principe de synchronicité montre qu'il y a une conjonction entre les mondes psychique et physique : ceux-ci seraient fondamentalement indissociables, ils seraient « un ». Ainsi, peuvent être expliqués selon Jung certains

faits historiques ayant lieu de manière conjointe aux traits caractéristiques de divers moments de l'évolution de la psyché, ou encore peut être expliqué le sens de certains destins individuels ayant un caractère mythologique se dessinant dans les faits et psychologiques et objectifs. C'est dans ce cadre que Jung situe l'évolution de l'esprit religieux en Occident. L'évolution historique du christianisme se développe ainsi en une série d'événements psychiques collectifs qui entrent en concordance avec le déroulement historique de l'Église. Aux yeux de Jung, de Job à Eckhart, en passant par le Christ et les mystiques médiévaux, l'esprit religieux en Occident s'est développé de manière à diriger l'expérience intérieure chrétienne dans des retranchements toujours nouveaux. Par le fait même, nous aborderons aussi deux aspects qui selon Jung sont propres à un christianisme moderne.

Au troisième chapitre et au quatrième, nous verrons les quatre caractéristiques propres à la mystique moderne selon Jung. Ainsi, au chapitre trois, nous aborderons la première de ces quatre caractéristiques : le nécessaire dépouillement des images. Nous verrons alors que la mystique moderne diffère de la voie jungienne de l'imagination active (voir *art.* I.3.2.2) : l'imagination active est une voie religieuse qui utilise les images surgissant dans la conscience, alors que la voie mystique passe par l'évacuation progressive, et finalement totale, des images. De même, le mystique moderne se situe toujours dans le courant propre à la *théologie mystique*. Nous l'avons vu, la *via negativa* est une ascèse qui mène au vide intérieur, détachement de toutes représentations mentales, autant sensibles qu'intellectives. C'est dans la vacuité que se dirige le processus de la mystique moderne, mais celui-ci se distingue tout de même par deux aspects de la mystique des autres époques : en premier lieu, par l'aspect propre à sa méthode ou à son approche, qui doit se traduire par un retour à la nature ou à l'élément irrationnel ; en second lieu, par l'aspect propre à son mode de délivrance, qui, dans la perspective moderne, incarne un équilibre entre l'intervention de la grâce divine et l'autodélivrance.

Au quatrième chapitre, nous aborderons les trois dernières caractéristiques propres à la mystique moderne. Celles-ci sont toutes corollaires du principe jungien

du *Deus et homo*. De même, le chapitre est divisé en trois sections. À la première section nous aborderons le thème de l'« individuation dans la mystique moderne ». Nous y verrons que, sur les traces d'Eckhart, et par le *Deus et homo*, le mystique moderne doit dorénavant réaliser l'incarnation de Dieu par la réalisation de sa vie vécue (qui est le propre du processus d'individuation). Ensuite, à la deuxième section – « mondes intérieur et extérieur dans la mystique moderne » –, nous verrons que, par le principe de *Deus et homo*, la réalisation mystique moderne implique une réalisation de Dieu et de l'homme autant au niveau du monde extérieur qu'au niveau du monde intérieur. Enfin, à la troisième section, nous verrons comment s'articule la particularité de l'« expérience mystique moderne » avec le principe de *Deus et homo*. Nous comprendrons que, dans sa forme moderne, l'expérience d'unité à Dieu de la mystique se réalise en un sentiment qui implique l'unité des mondes intérieur et extérieur.

CHAPITRE 1

TROIS ÉTUDES SUR LE THÈME DE LA MYSTIQUE MODERNE SELON JUNG

Nous allons maintenant aborder trois études qui traitent de la mystique moderne selon Jung. Nous résumerons chacune de ces études tout en tâchant de démontrer de quelles façons elles diffèrent des questions auxquelles nous allons répondre dans les pages subséquentes. La première étude est un article de Christian Gaillard intitulé « Jung et la mystique. Rêves et réalité ». La deuxième étude est un écrit de Luigi Aurigemma nommé « L'expérience mystique du *Rien* et l'expérience jungienne du *Soi* ». Enfin, la troisième étude est un livre de John P. Dourley titré *The Illness That We Are*. Abordons immédiatement la première.

1.1 « Jung et la mystique. Rêves et réalité », de Christian Gaillard

« Jung et la mystique. Rêves et réalité », est un article de Christian Gaillard publié dans le numéro 22 (automne 1980) – *Résurgences et dérivés de la mystique* – de la *Nouvelle revue de psychanalyse*. L'article répond à deux questions :

On qualifie facilement [Jung] d'obscur mystique, alors que lui-même, tout au long de son œuvre, se définit comme « empiriste ». Qu'est-ce donc que cet empirisme dont il se réclame, et que sont ses rapports avec l'obscurantisme et le mysticisme dont on le taxe, quand bien même ce ne serait que pour mieux le faire taire ou du moins pour ne pas l'entendre ? Où cet empirisme l'a-t-il conduit lui-même quant à la mystique, et que peut-on le cas échéant en faire

de nos jours dans la pratique clinique, pour penser cette pratique, et donc aussi bien pour repenser nos psychologies ?¹

Pour commencer, et dans l'ensemble des deux questions, et dans l'article de Gaillard, une définition précise du terme « mystique » fait défaut. Avec sa première question, nous pouvons d'abord concevoir qu'il utilise le terme « mystique » dans son acception générale à connotation péjorative : on taxe Jung d'obscur mystique. On retrouve une définition du terme « mystique » dans ce sens péjoratif, par exemple, dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande: « Croyance (particulièrement croyance morale ou sociale) qui s'affirme chez un individu ou dans un parti sans chercher à se justifier par le raisonnement (qu'elle soit ou non, en elle-même, susceptible de cette justification).² » Dans sa deuxième question, Gaillard reprend dans un tout autre sens, et sans le distinguer du premier, le terme « mystique ». De fait, en posant la question : « Où cet empirisme a conduit Jung quant à la mystique », il n'est plus question de connotation péjorative. Or, quelques pages plus loin, Gaillard vient éclairer ce deuxième sens en demandant ce que devient « le Dieu de Jung et quel rapport il entretient avec lui, » et il ajoute : « par là passe notre questionnement sur ses rapports avec la mystique.³ » Par ce deuxième sens, Gaillard se rapproche donc de notre propre définition : la mystique considérée comme un vécu de l'individu qui s'unit à Dieu. Toutefois, pour Gaillard, à l'encontre de notre définition, il ne s'agit pas ici de la *théologie mystique* chrétienne, mais plutôt d'une conception large qui considère comme « mystique » tout rapport entretenu avec Dieu. En ce sens, nous pouvons entrevoir que l'article, quoiqu'il ait le même titre que celui de notre thèse, dirige son traitement autrement. Poursuivons quelque peu dans l'analyse du contenu pour bien vérifier s'il ne s'y trouve pas quelques liens pertinents avec notre thème.

¹ Gaillard, p. 106.

² André Lalande (dir.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris : P.U.F., 1962.

³ Gaillard, p. 111.

Premièrement, nous l'avons vu, l'article répond à deux questions. D'une part, le texte veut aborder la question de l'empirisme dont Jung se réclame de manière à mieux considérer les accusations « d'obscur mystique » qu'on lui porte. Gaillard semble proposer que, si Jung est réellement empiriste, il ne peut être en même temps « mystique » (dans son sens péjoratif), c'est-à-dire quelqu'un qui affirme des croyances sans les justifier. D'autre part, le texte veut questionner ce rapport entre l'empirisme de Jung et le mysticisme dont on le targue pour pouvoir en faire bénéficier la pratique de la psychanalyse. La deuxième question s'adresse donc davantage aux praticiens, ce qui ne nous concerne pas puisque les questions de cette thèse sont abordées sur le terrain de la pensée théorique de Jung, et non dans une perspective pratique.

Deuxièmement, Gaillard répond à ces questions en utilisant deux médiums : le premier est la vie de Jung dont il reprend chronologiquement les éléments principaux. Il s'arrête à certains de ses rêves, à ses rapports avec sa mère et son père, à ses périodes difficiles, à ses écrits non scientifiques⁴, etc. Gaillard semble ainsi faire une analyse psychanalytique de la vie de Jung. Là aussi, donc, la méthode de l'auteur est en contradiction avec la nôtre. Certes, Jung a souvent développé ses pensées en faisant lui-même l'expérience de ce dont il parle, mais, puisque nous-même travaillons sur le résultat, c'est-à-dire la théorie, il serait hors de propos de considérer des éléments biographiques pour conduire notre réflexion. De plus, il faut garder à l'esprit le fait que Gaillard, ne serait-ce que par ses définitions sous-entendues du terme « mystique », pose une question toute différente de la nôtre. Comme deuxième médium d'analyse, Gaillard utilise trois œuvres de Jung : l'article *La fonction transcendante*, le *Commentaire sur le mystère de la fleur d'or* et *Réponse à Job*.

Troisièmement, Gaillard divise son article en trois parties. Chacune de ces parties reprend une étape de la vie de Jung. Dans la première, et dans la perspective du rapport de Jung à sa mère, il nous présente la jeunesse de celui-ci comme teintée

⁴ C.f. Jung, *Sept sermons aux morts*, in *La vie symbolique*, p. 23-39.

par l'expérience de participation mystique telle que définie par Lévy-Brühl. Nous verrons plus loin (*sect.* II.4.3) qu'il y a une nette différence entre « la participation mystique » et la théologie mystique. Ici encore, donc, Gaillard s'éloigne de notre définition. Enfin, en reprenant les éléments de la vie de Jung et quelques passages de *La fonction transcendante*, Gaillard nous amène à une description sommaire de la méthode jungienne de l'imagination active. Il l'esquisse essentiellement comme une méthode résultant des expériences antérieures qu'a vécues Jung : débutant avec ses rêves d'enfance et se concrétisant finalement dans l'exercice d'écriture des *Sept sermons aux morts*. Gaillard termine cette partie en affirmant, « par un provisoire oui épistémologique », que Jung a une « accointance » avec la mystique. Et c'est alors, à mi-chemin de son article, qu'il définit « ce que traditionnellement, depuis le XVII^e siècle, on appelle la mystique ». À ce point, donc, Gaillard affirme que la mystique se définit par trois caractéristiques :

- 1) « Par le primat de l'expérience sur l'opinion, expérience vivante et dite objective, autant que matricielle de toute intelligence dont elle est l'origine et reste le guide, par le fait donc des ruptures qu'elle induit et qui donnent lieu à un savoir d'abord, et constamment pour partie, négatif. »
- 2) « Par la perte des repères, la mise en ombre – on dit la dépression – et le morcellement dans la solitude qui en sont comme les conditions obligées. »
- 3) « Enfin par le paradoxe où se forme son expression, paradoxe à entendre non pas seulement comme déprise de toute orthodoxie, mais comme lien même et exercice de la contradiction. »⁵

Nous retrouvons donc ici, pour définir la mystique, la texture qui circonscrit l'expérience religieuse selon Jung (telle que nous l'avons définie, *sect.* I.3.1) : à savoir une expérience vivante donnant un « savoir » et renouvelant l'attitude. Gaillard définit donc la « mystique » parallèlement à ce qu'est le religieux jungien. Une fois encore, cette définition s'éloigne de notre thème.

Quatrièmement, dans la deuxième partie de son article, Gaillard reprend la poursuite des événements de la vie de Jung – dont ses rêves et ses écrits – pour

⁵ Gaillard, p. 118.

décrire les rapports de ce dernier à la mystique. Mais à quelle mystique maintenant ? Il s'agit d'une mystique plus orientale, une mystique du vide qui ramène Jung vers le « centre » et, ainsi, au développement de son concept de Soi. À cet endroit, Gaillard fait d'ailleurs une rapide allusion à Maître Eckhart, mais en insistant sur le fait que les « regards » de Jung et d'Eckhart se sont croisés en sens inverse. À cela, nous répondons qu'il n'en est rien, et nous le verrons plus loin (de fait, comme nous l'avons annoncé, Jung considère l'expérience religieuse moderne en Occident dans le sillon de la voie mystique ouverte par Eckhart). Tout de suite après, Gaillard souligne le fait que Jung situe la filiation de sa pensée religieuse dans la trame de l'alchimie. Il n'y est donc pas question du thème de notre thèse. Enfin, Gaillard termine cette partie en faisant mention *des* mystiques dont Jung a connu les œuvres. Or, rendu à ce point, il entend par « mystiques » autant les gnostiques, les alchimistes, que certains maîtres occidentaux et orientaux.

Enfin, dans la troisième et dernière partie de son article, Gaillard aborde les derniers événements de la vie de Jung. Il y est question d'une mystique en tant que *hieros gamos* peint sous le thème de l'inceste symbolique. Cela ne traite pas de la problématique de notre thèse.

Bref, l'article « Jung et la mystique » de Gaillard se rapproche très peu de l'essence de notre travail. Il le recoupe rapidement au passage, mentionnant le fait que Jung et Eckhart ont croisé leur regard, mais le tout pose, avec une définition changeante et rarement précise du terme « mystique », des questions totalement différentes de la nôtre.

1.2 « L'expérience mystique du *Rien* et l'expérience jungienne du *Soi* », de Luigi Aurigemma

Avec l'article « L'expérience mystique du *Rien* et l'expérience jungienne du *Soi* » de Luigi Aurigemma, nous approchons davantage de notre question. Cet article

de 27 pages est publié dans le volume *Perspectives jungiennes* réunissant un ensemble de textes écrits par l'auteur.

Dans cet article, Aurigemma tente d'évoquer et de comparer « deux modes d'*expérience intérieure*, donc deux formes de *vécu* : le vécu mystique du Rien, et le vécu jungien du Soi. ⁶» Tout en ayant une perspective d'analyse différente, cette question touche de loin la nôtre. Alors que d'un point de vue théorique nous voulons saisir ce que serait cette mystique moderne selon Jung, Aurigemma, d'un point de vue phénoménologique, veut comparer, comme de l'intérieur, l'expérience vécue de la mystique avec l'expérience vécue du Soi jungien. Aurigemma est lui-même conscient de la difficulté de la tâche qu'il se propose⁷. De fait, comment comparer entre elles des expériences intérieures vécues par d'autres individus à d'autres époques ? « Il faut pourtant essayer, » affirme-t-il. Quoi qu'il en soit, la méthode que nous avons choisie ne s'aventure pas dans ces eaux : pour nous, il s'agit de tirer les conséquences des idées religieuses de Jung afin de saisir sa vision d'une mystique moderne. La question de savoir si l'expérience intérieure de Maître Eckhart est véritablement similaire à ce que Jung a vécu lui-même nous semble insoluble, car composée de matériaux inaccessibles à nos recherches (à savoir des expériences intérieures vécues par des gens des siècles passés). Ainsi, cette différence de base entre notre thèse et l'article d'Aurigemma est suffisante pour nous distinguer entièrement de sa recherche. Mais poursuivons tout de même en considérant le contenu de l'article.

D'abord, la définition de la mystique d'Aurigemma est sensiblement la même que celle retenue par notre thèse, à savoir le courant de la *théologie mystique* débutant avec Denys le pseudo-Aréopagite et atteignant un point culminant chez Eckhart. Toutefois, dans sa définition, il amalgame aussi des traits de la mystique d'Orient

⁶ Luigi Aurigemma, *Perspectives jungiennes*, Paris : Albin Michel, 1992, p. 231.

⁷ « J'ai tout à fait conscience d'avoir choisi pour ce chapitre un sujet difficile à traiter, » annonce-t-il d'emblée. (*Perspectives jungiennes*, p. 231.)

qu'il dit communs à ceux de la mystique d'Occident⁸. Ce recoupement est vite conclu. Bien certainement, il semble possible de *considérer* sur un plan théorique de tels recoupements entre des mystiques différentes. Jung lui-même, c'est ce que nous verrons plus loin, fait des liens entre la mystique chrétienne et le Zen. Mais puisque l'auteur se place au niveau du *vécu intérieur*, ces identifications nous semblent difficiles à défendre. Dans une telle définition, nous croyons qu'il est préférable de s'en tenir à un courant dans lequel les représentants se situent d'eux-mêmes en filiation à cette tradition. Nous croyons ainsi nécessaire, *a priori*, de faire une différence entre « mystiques » occidentale et orientale. La mystique que nous considérons – la théologie mystique – est un courant unifié reconnu de l'intérieur par ses représentants et de l'extérieur par les spécialistes. Par contre, il est clair que de cette manière nous ne prétendons en rien affirmer l'impossibilité de la similarité entre les vécus mystiques occidental et oriental : tout simplement, il nous semble difficile, voire impossible, de démontrer qu'il en est ou non ainsi. Or, à l'encontre de la question principale d'Aurigemma, il nous semble alors impossible de démontrer directement un tel lien entre les vécus de ces divers courants et celui de l'expérience jungienne du Soi, sinon, peut-être, d'un point de vue théorique, et d'une manière indirecte.

Dans un autre ordre d'idées, Aurigemma indique bien, comme nous l'avons fait (*chap. I.4*), que du point de vue de l'énergétisme jungien, le détachement eckhartien correspond à un retrait de la libido : « Le retrait de l'énergie investie dans le monde charge d'autant la réalité inconsciente, et détermine l'aperception de sa nature de réalité psychique,⁹ » conclut-il. Par contre, Aurigemma s'engage alors immédiatement sur une voie épineuse en poursuivant ainsi :

Ici pourtant se trouve le nœud de la question, le point où le clivage entre la mystique du Rien et la psychologie dynamique, c'est-à-dire la position

⁸ Aurigemma, p. 242, 250-254.

⁹ *Ibid.*, p. 243.

jungienne, se manifeste entièrement. Car si le Rien divin d'Eckhart est, certes, bouillonnement de possibilités, il est également, et de ce même fait, absence d'actualisation ; et donc, comme le dit Maître Eckhart, « *Dieu nu*, vide de la bonté, de l'être et de tous les noms », car la « bonté », l'« être » et « tous les noms », c'est-à-dire toutes les qualités, appartiennent au monde, constituent le monde. Mais alors ce Dieu eckhartien, ce Dieu *sans qualités*, est pour ainsi dire *anémique*, parce que dépourvu de « sang », c'est-à-dire de la vie que les qualités concrètes donnent au monde présent.¹⁰

Aurigemma considère donc qu'entre la mystique d'Eckhart et l'expérience religieuse jungienne existe un profond clivage : le Dieu d'Eckhart serait anémique, le Soi de Jung serait énergie, vie et pulsion. Aurigemma fait de ce *clivage* entre la mystique du Rien et la psychologie dynamique l'argument essentiel de son article. Mais nous allons démontrer que *d'un point de vue strictement théorique* l'auteur fait alors fausse route.

Premièrement, soulignons qu'à ce point de son article, lorsque Aurigemma parle de la mystique du Rien, il est, comme il en est pour nous, principalement question de la mystique de Maître Eckhart. C'est donc entre la mystique de Maître Eckhart et l'expérience du Soi de Jung que l'auteur considère un clivage. Or, cette perception va d'abord à l'encontre même de celle de Jung. Il est évident que Jung ne se situait pas dans un rapport de rupture avec Eckhart, mais bien plutôt dans un rapport de continuité, d'une continuité historique du développement des expériences de la psyché.

Deuxièmement, en se situant du point de vue de la psychologie dynamique, comme le fait Aurigemma, il est impossible de conclure que le Dieu d'Eckhart est « absence d'actualisation ». La Déité eckhartienne (*art. I.1.3.2*) est certainement absence d'actualisation – autant que l'est d'ailleurs le « Soi en soi » de Jung –, mais il est certain que le *Dieu* eckhartien, lui, ne l'est pas. De fait, Eckhart ne considère-t-il pas que Dieu s'incarne dans l'homme, qu'il naît dans l'homme et que s'est ainsi que l'âme humaine se déifie ? En ce sens, Dieu même dépend de l'homme. Et en ce sens,

¹⁰ *Ibid.*, p. 243-244.

la naissance de ce Dieu eckhartien n'est autre qu'actualisation : l'existence de Dieu dépend entièrement du développement de l'âme de l'homme. Eckhart en parle sous le terme d'inhabitation (*sect.* II.3.2). D'ailleurs, dans cette perspective, il faut se rappeler que Jung affirme qu'Eckhart était l'un des premiers occidentaux à mettre en scène le Soi. Il semble donc que le Dieu d'Eckhart ne manquait pas de « sang », que son Dieu n'était pas anémique, qu'il n'était pas dépourvu « de la vie que les qualités concrètes donnent au monde présent ». Bien au contraire. Et c'est ce qui, aux yeux de Jung, rend Eckhart si proche de lui. L'expérience de Dieu d'Eckhart est, en quelque sorte, le précurseur de la voie de la mystique moderne. En reprenant la terminologie jungienne, on peut dire que c'est en reconnaissant que Dieu était « comme une image en l'homme » qu'Eckhart a pu faire progresser l'actualisation de ce même Dieu. Eckhart n'était, en ce sens, pas très éloigné du *Deus et homo* de Jung (que nous aborderons plus loin). Jung le souligne lui-même en insistant sur la relativité du Dieu d'Eckhart et sur son idée de la dépendance de Dieu à l'homme.

Troisièmement, pour illustrer ce *clivage* qu'il conçoit entre la mystique de Maître Eckhart et l'expérience jungienne du Soi, Aurigemma se rapporte à des événements de la vie de Jung, et à un rêve en particulier. De la sorte, en considérant le fameux rêve dit « de Liverpool » – dont Jung souligne qu'il traite du Soi –, l'auteur de l'article semble privilégier un sens définitif de l'expérience du Soi jungienne. Grâce à l'exemple de ce rêve, l'auteur prétend montrer que, contrairement à la supposée anémie du Dieu d'Eckhart, l'expérience du Soi jungien est toujours un lieu de la vie et du « sang ». Or, quoique Jung ait nommé certaines caractéristiques modernes propres à ce type d'expérience, il s'est toujours défendu de circonscrire définitivement l'expérience du Soi. Au contraire, il a perpétuellement précisé que l'expérience du Soi a un caractère propre au destin de chaque individualité. Ce qui implique que certaines personnes peuvent s'individualiser par une voie plus aride. De même, prendre le rêve de Liverpool comme base d'argumentation à la description générale de l'expérience du Soi est une voie erronée. Ce rêve est personnel à Jung : il est donc confiné, c'est évident, à représenter une image de l'individuation qui est

propre à Jung. Alors, lorsque Aurigemma, avec l'aide de ce seul rêve, compare l'expérience mystique eckhartienne à l'expérience jungienne du Soi, il devrait confiner sa comparaison à des considérations limitées au destin personnel de Jung. Ce qu'il ne fait pas. Jung, dans son approche, ne considérerait pas son propre vécu comme un vécu modèle, mais comme une expression originale d'une individuation moderne. Nous le répétons : l'expérience du Soi selon Jung n'exclut aucun mode. Il est même certain que Jung considère l'expérience du détachement comme une des fins du Soi¹¹. Bref, on sait que l'actualisation du Soi est différente pour chaque individu. Et en ce sens, donc, on ne peut pas se mettre à calculer des mesures de « *plein* » ou de « *vide* » dans l'expérience religieuse pour discriminer un clivage entre l'expérience mystique eckhartienne et l'expérience du Soi selon Jung.

Quatrièmement, il est apparent que, tel que veut le montrer Aurigemma, Jung a personnellement vécu une « actualisation » de l'expérience religieuse *plus* « humaine » et *plus* vivante que celle de Maître Eckhart. Mais ce « *plus* » ne permet absolument pas de déterminer, tel que le fait Aurigemma, un clivage dans « la distance de *sentiment* entre ces deux expériences du divin, entre le “Dieu nu” d'Eckhart et le “Soi”, figure psychologique du Dieu-noumène de Jung. » Aurigemma ponctue cette affirmation en disant que cette distance « pourrait difficilement être plus grande. ¹²» Or, force nous est de dire tout le contraire : à notre avis, cette distance (d'un point de vue théorique et jungien) pourrait difficilement être moins grande. D'une part, nous le répétons, le Dieu d'Eckhart *lui aussi* est considéré comme une expression au niveau humain du Dieu-noumène qu'est la Dêité. D'autre part, la conception que se fait Jung de son propre rapport à Eckhart va à l'encontre de cette interprétation. Pour Jung, Eckhart est tout près de lui, près de son vécu religieux. Pour Jung, l'un et l'autre (dans des mesures différentes, certes) sont *et* dans le « sang » *et*

¹¹ Jung écrit : « Quelle que soit en dernier recours la destinée du Soi (et les mystiques chrétiens ont aussi quelque chose à dire à ce sujet), elle implique en tous les cas la fin du moi. » (*Le divin dans l'homme*, p. 195.)

¹² Aurigemma, p. 246.

dans le « Rien ». Certes, on peut comprendre le cheminement entrepris par Aurigemma. Si on compare, en effet, l'abstraction pure de la théologie mystique avec une synthèse très condensée de la psychologie jungienne, le *clivage* en question apparaît. De fait, l'auteur de l'article situe l'attitude mystique du côté de « la soumission au privilège absolu du Rien », et l'attitude jungienne du côté de « l'abandon actif au processus du Soi vers la prise de conscience, ¹³ » dans lequel le moi se ressent « “comme l'objet d'un Sujet inconnu qui l'englobe”. ¹⁴ » Mais les réalités de la psychologie dynamique et de la théologie mystique ne sont pas si tranchées. Et c'est ce qu'étrangement Aurigemma vient confirmer lui-même à quelques pages de la fin de son article. C'est en abordant une des caractéristiques de l'expérience mystique d'Eckhart qu'Aurigemma vient lui-même contredire sa thèse d'un *clivage* entre Jung et Eckhart. Aurigemma écrit alors au sujet d'Eckhart : « Dans le “Je vis, et pourtant je ne vis pas ; le Christ vit en moi” de Paul *repris par Maître Eckhart*, il est en effet aisé de reconnaître fondamentalement [...], bien que partiellement [...], l'expérience du moi individué jungien qui se perçoit comme l'objet d'un Sujet qui l'englobe. ¹⁵ » Mais c'est là ce que Jung avait déjà noté : Eckhart est l'un des premiers occidentaux à mettre en scène le Soi. Bref, Aurigemma finit ainsi par concevoir la voie jungienne en *parallèle* de la mystique eckhartienne¹⁶, alors que nous – comme Jung lui-même – la concevons dans un rapport de *continuité*. C'est donc aussi sur ce point essentiel que nous divergeons de l'article « L'expérience mystique du *Rien* et l'expérience jungienne du *Soi* » de Luigi Aurigemma.

¹³ *Ibid.*, p. 248.

¹⁴ Jung, *Dialectique du Moi et de l'inconscient* ; cité dans Aurigemma, *Perspectives jungiennes*, p. 249.

¹⁵ Aurigemma, p. 250. Nous soulignons.

¹⁶ *Ibid.*, p. 256.

1.3 *The Illness That We Are. A Jungian Critique of Christianity*, de John P. Dourley

Dans *The Illness That We Are*¹⁷, John P. Dourley reprend et résume la critique du christianisme faite par Jung. Dans cette critique, il aborde le thème de « Jung et la mystique ». Contrairement aux deux auteurs précédents, la réflexion de Dourley ne considère pas les éléments de la vie personnelle de Jung ; il porte un regard théorique sur les idées de Jung. Ce qui le place dans la même perspective d'analyse que la nôtre.

Pourtant, Dourley ne définit pas ce qu'il entend par mystique. Dans son texte, il parle d'une « mystical tradition », mais sans la définir. La seule détermination qui nous permet de savoir ce qu'il entend par « mystical tradition » se retrouve dans une énumération de noms d'auteurs : Maître Eckhart, Bonaventure, Angelus Silesius, Jacob Boehme, Nicholas de Flue, etc. Or, ces auteurs se retrouvent tous, de près ou de loin, dans les ramifications du courant de la théologie mystique. On peut donc supposer que sa définition de la mystique concorde dans une certaine mesure avec la nôtre.

C'est dans son chapitre « How the West Was Lost »¹⁸ que Dourley explique dans quel contexte Jung s'intéresse à la mystique chrétienne. Il affirme que Jung considère celle-ci comme faisant partie d'un ensemble de traditions occidentales ayant émergé en compensation d'un christianisme par trop rationnel et institutionnel. L'ensemble de ces traditions, dans lesquelles il place la tradition mystique, sont « the early Gnostics, [...] the medieval alchemists, and Platonists of various stripe...¹⁹ ». L'ensemble de ces traditions est donc hétéroclite. Dourley affirme que, pour Jung, ces traditions dans l'histoire de l'Occident – des Pères de l'Église au vingtième siècle –

¹⁷ John P. Dourley, *The Illness That We Are. A Jungian Critique of Christianity*, Toronto : Inner City Books, 1984.

¹⁸ *Ibid.*, p. 27-50.

¹⁹ *Ibid.*, p. 32.

ont été vecteurs de l'expérience religieuse intérieure. Élément important, il souligne la conception historiquement évolutive que Jung avait de ce type d'expériences. Ainsi, au dernier chapitre, il discute brièvement de la période moderne de cette évolution. Cependant, contrairement à nous, il ne la considère pas sous l'angle de la mystique, mais sous l'angle du gnosticisme et de l'alchimie. Dans ce chapitre, il montre que le christianisme contemporain a encore besoin de ce système de compensations incarné par les dites traditions, et il souligne ce que le gnosticisme et l'alchimie peuvent toujours lui apporter. Ainsi, pour Dourley, en compensation au christianisme, le gnosticisme ouvre encore aujourd'hui une porte sur le rapport à un Dieu intérieur qui naît dans l'âme. L'alchimie, quant à elle, peut toujours aider à donner une place au corps dans la spiritualité chrétienne. Ensuite, l'auteur explique que l'apport du gnosticisme au christianisme contemporain se situe surtout dans la perspective d'un lien entre le croyant et son Église. On ne retrouve donc pas, non plus chez Dourley, la mention d'une quelconque mystique moderne conçue par Jung.



Nous voyons maintenant que les auteurs qui se sont approchés de la question d'une mystique moderne selon Jung, n'ont pas traité la question dans le sens où nous l'entendons. Nous voulons déduire et circonscrire ce qu'est la mystique moderne selon Jung. Or, l'article « Jung et la mystique. Rêves et réalité », de Christian Gaillard, ne traite pas de cette question. Sans s'arrêter à une définition claire de ce qu'il entend par mystique, il montre que Jung a connu un certain rapport changeant au cours de sa vie avec plusieurs « états » qui, tous, peuvent être qualifiés de « mystiques ». En ce qui a trait à l'article « L'expérience mystique du *Rien* et l'expérience jungienne du *Soi* » de Luigi Aurigemma, il est évident qu'il ne cherche pas ce que serait la mystique moderne selon Jung, mais se donne plutôt comme tâche d'essayer de comprendre le lien phénoménologique entre l'expérience du *Soi* jungien

et l'expérience de la mystique eckhartienne. Enfin, avec John P. Dourley et son ouvrage *The Illness That We Are*, nous retrouvons la conception jungienne évolutive de l'expérience intérieure, mais nous n'en trouvons aucune illustration. Dourley ne fait que mentionner dans quelles perspectives les traditions gnostique et alchimique pourraient apporter une compensation au christianisme contemporain et ce, surtout, du point de vue du rapport de l'individu avec son Église.

CHAPITRE 2

UN CHRISTIANISME ET UNE MYSTIQUE EN ÉVOLUTION

La mystique moderne selon Jung est l'étape contemporaine et mystique d'un christianisme conçu comme étant toujours en évolution. Pour comprendre ce qu'est la tâche de la mystique moderne, nous devons donc d'abord comprendre ce qu'est l'histoire de ce christianisme évolutif. C'est en reprenant la notion de la mystique évolutive que nous esquisserons cette histoire. La question sera développée grâce à quatre thèmes. Le premier, « principe de synchronicité et évolution », montre dans quel sens Jung entrevoit la possibilité de conjonctions de nature non causale lors de l'évolution psychique de l'humanité. Le deuxième thème, « l'évolution de l'esprit religieux en Occident », explique comment, dans le cadre de cette évolution psychique, l'esprit du christianisme a évolué à travers les époques. Le troisième thème, « aspects du christianisme moderne », précise deux des aspects qui sont propres à ce christianisme moderne. Enfin, le quatrième thème, « inconscience de Dieu et évolution de la vie », clôt le présent chapitre en identifiant quelques caractéristiques du Dieu à l'œuvre dans l'Univers que Jung conçoit.

2.1 Principe de synchronicité et évolution

Comme nous l'avons vu dans l'introduction de cette partie, pour Jung la psyché évolue grâce à l'élargissement toujours plus grand de la conscience humaine au travers du temps. Or, c'est l'activation d'archétypes spécifiques qui détermine cet élargissement de la conscience humaine. Car, selon Jung, à chaque époque

particulière correspond l'activation d'archétypes spécifiques qui, dès lors, impriment à la réalité psychique, et aussi aux événements historiques objectifs, une tendance caractéristique. Cette conception obscure aux allures métaphysiques mérite explication, et c'est ce que nous allons faire dans la présente section. (Ici, le lecteur risque d'avoir le sentiment que Jung outrepassa les limites de son épistémologie, ce que nous ne pourrions lui reprocher. Nous l'invitons donc à lire la note suivante¹.)

¹ La question nous vient à l'esprit : comment concilier cette conception aux allures métaphysiques avec l'épistémologie jungienne (art. I.3.1.3) ? Sur ce fait, la pensée de Jung est subtile, sinon ambiguë. Dans un article visant à expliquer son affirmation du « je n'ai pas besoin de croire en Dieu, je sais » (voir art. I.3.1.1), Jung dit : « Ma conception, pour ce qui concerne ce "savoir", repose sur une manière non conventionnelle de penser... » (Jung, « Lettre à "The Listener", janvier 1960 », chap. in *Psychologie et orientalisme*, p. 288-289.) Cette manière de penser est certes non conventionnelle, et nous pouvons la qualifier d'extrême. Essayons de démêler les fils. Quoi que Jung affirme sur le réel, que ce soit celui du monde extérieur ou celui du monde intérieur, il maintient toujours se situer dans les limites de son épistémologie. Ce que sont « en soi » les mondes intérieur et extérieur – ces deux inconnus qui enserrant l'homme –, on ne peut rien en dire. Or, ces deux inconnus sont sources de perceptions : il y a bien plusieurs choses qui agissent sur certaines de nos facultés sensitives et/ou perceptives et qui se manifestent au sein de la conscience en tant que sensations et/ou représentations. Or, tout cela auquel nous avons accès demeure psychique. De la sorte, Jung prétend ne rien dire ou même présumer du *noumenon*, mais uniquement signifier dans son œuvre les connaissances qu'il construit à l'aide des matériaux de la perception et de la représentation psychiques. Ainsi, lorsque Jung dit : « Je n'ai pas besoin de croire en Dieu, je sais », il n'affirme pas l'existence de Dieu (Déité ou « Soi en soi »), mais le fait qu'il constate dans sa réalité perceptive, subjective, psychique, une certaine manifestation qu'il fait correspondre à son concept de Dieu. Cette manifestation est celle d'une force qui, dans les limites de sa psyché, le confronte et domine sa volonté consciente. Ainsi dit-il : « ...Je n'ai pas dit : "Dieu existe", mais : "Je n'ai pas besoin de croire en Dieu, je sais." Cela ne signifie pas que je sache qu'il existe un Dieu bien déterminé (Zeus, Yahvé, Allah, le Dieu trinitaire, etc.). Cela veut dire en réalité que j'ai conscience de me trouver manifestement confronté à un élément qui est en soi inconnu et que j'appelle "Dieu" [...]. » (*Ibid.*, p. 288.) Plus loin, il ajoute : « Par cette appellation, je désigne tout ce qui vient barrer, de manière brutale, le chemin que je m'étais tracé ; tout ce qui renverse mes idées subjectives, mes projets et mes intentions, et intervient de façon déterminante dans le cours de ma vie, que ce soit pour le bien ou pour le mal. » (*Ibid.*, p. 289.) Dieu est donc, pour Jung, cette représentation d'une perception psychique (dont la source est un inconnu *noumenal* – que la source de cet inconnu soit le monde intérieur ou le monde extérieur) et dont le caractère propre est de confronter et/ou dominer sa volonté. Toute la réalité accessible à la connaissance humaine n'est donc, pour Jung, que de nature psychique. Ainsi, même l'idée d'un destin extérieur n'est qu'une construction sur les bases de matériaux psychiques – construction psychique génératrice de sens. De la même manière, la synchronicité n'est en ce sens qu'une idée construite sur la perception psychique d'une conjonction (génératrice de sens) entre deux éléments de représentation, dont l'un émane du monde intérieur et le second du monde extérieur (et entre lesquels il est impossible de concevoir un lien causal). Aux yeux de Jung, cela ne dit rien du monde et ne suppose aucune métaphysique. C'est en ce sens que Jung dit : « Je me considérerais comme intellectuellement malhonnête si j'entretenais l'idée que ma conception de Dieu concorde avec celle de l'être suprême métaphysique, universel, qui est propre à la foi religieuse ou aux diverses "philosophies". Loin de moi l'idée d'objectiver cette force... » (*Ibid.*, p. 289.) Certes, autant que Berkeley et Kant, Jung, dans sa conception, pose un

Les époques et les cultures se succèdent et sont toutes marquées par des mythologies, des philosophies et des religiosités particulières. Or, chacun de ces nouveaux courants de pensées ou de croyances naît au sein et grâce à un contexte d'émergence singulier. Ainsi, un nouveau courant de pensée prend toujours racine dans la terre des idéologies antérieures mais, à son tour, ce nouveau courant deviendra inexorablement, dans un futur plus ou moins rapproché, le contexte d'émergence des pensées futures. Pour Jung, cette perpétuelle évolution des « idées » n'est pas due au hasard, mais elle est causée par les tendances imprimées par les divers archétypes. C'est par un chevauchement chronologique d'archétypes, chacun

fondement extérieur à la représentation : « Je sais que la volonté supérieure ainsi perçue repose sur un fondement qui transcende toute représentation humaine. » (*Ibid.*, p. 289.) Mais de ce fondement, il affirme ne rien dire.

Cependant, quoiqu'elle ne puisse être objectivée, cette force, qui est manifeste dans la perception et qui se construit en représentations psychiques, est pour Jung un *fait*. C'est un fait psychique, et Jung considère qu'un tel « fait » est aussi réel que l'est pour la science un fait physique : « Il est aussi des vérités psychiques, vérités de l'âme, dit-il, qui, dans la perspective physique, ne sauraient pas plus être expliquées que récusées ou démontrées. » (*Réponse à Job*, p. 14.) « Tout ce qui agit est réel, » dit-il ailleurs (*Dialectique du Moi*, p. 211.). Or, le *sens* qui émerge de la représentation de Dieu ou de la perception synchronistique agit dans l'âme de celui qui le ressent. Ce *sens* est donc réel, non pas objectivement réel, mais subjectivement réel. Pour celui qui vit ce *sens*, il s'agit ni plus ni moins d'un fait (que Jung reconnaît être de nature psychique). Ainsi, la vision du monde que développe Jung est pour lui un fait psychique, réel parce qu'agissant (parce qu'efficace), mais qui en soi ne dit rien du monde objectif.

Ceci étant dit, en découvrant cette vision jungienne du monde, en constatant que « tout y est », c'est-à-dire toute la réalité, toute l'histoire, tout l'humain et tout l'Univers, l'on se rend compte à quel point son épistémologie est extrême. Certes, Jung peut dire qu'il ne dit rien du *noumenon*, mais, chez le lecteur, à la compréhension de sa conception, se produit l'effet d'une loi qui était chère à Jung – la loi de l'épistémologie. Celle-ci affirme qu'une chose poussée à son extrême se revire en son contraire. Or, l'épistémologie de Jung est si extrême qu'en elle, subjectivité se fait objectivité. Tout le réel de la pensée jungienne se retrouvant du côté subjectif, cette subjectivité devient le monde, le seul monde que l'on connaisse, notre monde dans lequel on vit, et, par le fait même, ce monde se fait objectif dans le sentiment du lecteur.

Pour conclure cette digression, disons qu'il est possible de distinguer un avantage à cette épistémologie extrême : elle semble pouvoir ouvrir le penseur à plus d'humilité, et ainsi le conduire à moins d'attachement et d'agressivité dans la défense de ses idées. De la sorte, en conclusion de son autobiographie (p. 408), Jung pouvait, sans se contredire, être honnête jusqu'au bout : « Je suis hors d'état de constater une valeur ou une non-valeur définitives ; je n'ai pas de jugement sur moi ou sur ma vie. Je ne suis tout à fait sûr en rien. Je n'ai à proprement parler aucune conviction définitive – à aucun sujet. 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. Malgré toute l'incertitude je ressens la solidité de ce qui existe, et la continuité de mon être, tel que je suis. »

s'activant en son temps dans la psyché humaine et faisant jaillir une influence déterminante sur la vie individuelle, que la culture et la vie sociale évoluent dans leur ensemble. Essentiellement, donc, le cours de l'histoire de l'humanité est déterminé par la montée de mythologèmes² au sein de la psyché et par leur actualisation dans le monde – dans les intuitions et expériences individuelles, dans les croyances, les idées, les courants artistiques, idéologiques et sociaux, dans les modes de vie, les mouvements de masses, etc. Ces mythologèmes s'activent les uns à la suite des autres dans l'histoire, les premiers préparant le terrain aux suivants. Ils donnent une direction évolutive à la vie des individus, certes, mais aussi à la vie des collectivités et des cultures au travers des siècles.

Or, la théorie de Jung explique que ces mythologèmes ne semblent pas uniquement se réaliser sur le plan de la psyché humaine : ils semblent aussi parfois se réaliser par le truchement du monde extérieur. Et c'est là qu'intervient ce que Jung nomme « le principe de synchronicité ». Selon Jung, l'inconnu qu'est le monde extérieur semble, lui aussi, pouvoir être influencé par les mêmes archétypes activés dans le temps. Idée ahurissante s'il en est une, mais Jung s'explique. Selon certaines données de perception des mondes intérieur et extérieur, Jung développe l'idée qu'il n'y a pas de dualité entre monde psychique et monde matériel. C'est la base du principe de synchronicité. Autrement dit, par le principe de synchronicité, Jung se représente la source de l'Univers physique et de l'univers psychique en tant qu'unité. Nous allons revenir bientôt sur le développement de cette idée, mais pour l'instant reconnaissons que, si la source des mondes matériel et psychique est une, l'évolution de la psyché humaine peut entrer en conjonction avec des événements extérieurs, matériels. Et, selon cette vision du monde, nous pouvons donc aussi conclure que, autant les archétypes influencent la vie de l'individu et l'histoire des collectivités, autant ils peuvent influencer le monde matériel, par exemple dans le domaine de la

² Jung écrit : « Le mythologème est la langue véritablement originale [des] processus psychiques. » (*Psychologie et alchimie*, al. 28.)

microphysique. Le livre *Nombre et temps*³ – que Jung voulait écrire mais dont, par son âge avancé, il a remis la responsabilité à Marie-Louise von Franz – se consacre à préciser cette idée. Ainsi, von Franz y écrit :

Les archétypes représentent, au niveau primaire, les unités dynamiques de l'énergie psychique. [...] Ce qu'ils sont en eux-mêmes, c'est-à-dire *antérieurement* à notre perception introspective, nous ne pouvons le savoir. En tant que facteurs d'arrangement toutefois, ils doivent, en raison des phénomènes de synchronicité, posséder un aspect *non psychique* [...]. Cet aspect psychoïde de l'archétype (facteur d'ordre) se manifeste donc non seulement sous une forme psychique, mais aussi en tant que phénomène physique énergétique.⁴

Autrement dit, la réalité extérieure subit, elle aussi, l'influence des archétypes. Et cela parce que la réalité extérieure partage sa source avec celle du monde psychique inconscient, et que les archétypes se trouvent au sein de cette source psychoïde. L'idée du principe de synchronicité est fort complexe et mérite de plus amples développements.

Mentionnons d'abord que Jung met en scène son principe de synchronicité pour traiter de deux aspects de ses conceptions : un aspect que nous nommons « pratique » et un autre que nous qualifions de « théorique ». L'aspect pratique du principe de synchronicité permet à Jung d'expliquer certains événements qu'il qualifie de « synchronistiques ». Un événement synchronistique, une « synchronicité », est caractérisé par la présence simultanée de deux situations convergentes qui *a priori* ne peuvent avoir *aucun* lien causal, mais qui à l'évidence ont entre elles un rapport de similitude de sens, et dont l'une d'elles implique chez un

³ Marie-Louise von Franz, *Nombre et temps. Psychologie des profondeurs et physique moderne*, Paris : La Fontaine de Pierre, 1978.

⁴ *Ibid.*, p. 163. Souligné dans le texte.

individu la montée d'un affect quelconque⁵. Par exemple, une femme, à deux époques différentes de sa vie : d'abord à la mort de sa grand-mère et ensuite à la mort de sa mère, voit un grand rassemblement d'oiseaux devant la fenêtre de chacune des mourantes. Des années plus tard, son mari se rend chez le médecin. L'angoisse la saisit subitement lorsqu'elle voit un essaim d'oiseaux s'abattre sur la maison. Un peu plus tard dans la journée, son mari revient à la maison après avoir appris l'imminence de sa propre mort⁶. Autre exemple : un individu rêve qu'un ami avec lequel il a perdu tout contact depuis des années arrive chez lui et, le lendemain, il le rencontre par hasard dans une ville où il doit se rendre pour rencontrer un nouvel employeur. Après un échec auprès de ce dernier, l'ami s'avère être celui qui lui dénicher finalement un emploi. Ces événements sont expliqués par Jung grâce à *l'aspect pratique* de la synchronicité. Nous ne nous attarderons pas aux éléments de cet aspect puisque cela s'éloigne de notre recherche et parce que, de toute façon, l'aspect théorique en explique plus profondément les fondements.

Le concept élargi et théorique de la synchronicité place la représentation de l'ensemble de l'Univers dans une situation synchronistique. D'abord, tel que nous venons de l'esquisser, l'idée du principe de synchronicité implique une conception particulière de l'archétype. Au chapitre 2 de la première partie nous avons vu que Jung situe l'archétype au sein de la psyché inconsciente collective. Cependant, la théorie de la synchronicité raffine la question et émet l'idée que « l'archétype en soi » n'est pas de nature psychique, qu'il est hors psychique. Il est donc conçu comme un « tout autre », la psyché n'en connaissant que les effets. Jung dit ainsi : « L'essence

⁵ Le réalisateur italien Federico Fellini, dans son livre *Fellini par Fellini*, donne une élégante explication de ce concept : « Si j'ose chercher à me rappeler ce que Jung définit par le mot "synchronicité", il me semble qu'il entend par là le fait que des événements extérieurs coïncident avec d'autres événements, intérieurs : logiquement, nulle liaison de cause à effet entre ces événements ; mais c'est justement le fait qu'ils soient étrangers les uns aux autres qui donne à cette coïncidence une valeur profondément significative. » (Federico Fellini, *Fellini par Fellini. Entretiens avec Giovanni Grazzini*, France : Calmann-Lévy, 1984, p. 16-17.)

⁶ Exemple donné par Jung dans : *Synchronicité et Paracelsica*, p. 39-40.

proprement dite de l'archétype n'est pas susceptible de conscience, c'est-à-dire qu'elle est transcendante, et c'est pourquoi je la désigne comme psychoïde.⁷» En ce sens, l'archétype est du domaine de *l'inconnaissable* : il « est non représentable en soi, dit Jung, mais a des effets qui permettent des illustrations, lesquelles sont les représentations archétypiques.⁸» Et c'est dans le sillage de cette conception de l'archétype « psychoïde » que Jung pose l'hypothèse de l'unité des mondes psychique et physique et le principe corollaire de la synchronicité. Cette « unité », Jung la nomme « *unus mundus* »⁹. L'*unus mundus* est pour lui l'arrière-plan psychophysique transcendantal, qu'il nomme aussi, parfois, *mundus archetypus*¹⁰.

Jung se représente l'*unus mundus* en tant que *matrice de l'ensemble des mondes psychique et physique*. La synchronicité est l'expression de l'archétype qui, du sein de cette unité, agit simultanément sur ces deux mondes. Ainsi, Jung dit : « La synchronicité est faite pour l'essentiel de similitudes "fortuites". Son *tertium comparationis* – le point commun aux phénomènes qui s'y trouvent mis en relation – repose sur des données psychoïdes que j'ai nommées archétypes. »¹¹ L'*unus mundus* apparaît ainsi comme une réalité d'un ordre transcendant, source première, unique et continue des mondes psychique et physique, et du sein duquel se trouvent et agissent simultanément sur l'un et sur l'autre de ces deux mondes, les archétypes. Autrement dit, l'*unus mundus* et les archétypes sont indéterminés, inconnus et inconnaissables, mais le premier est la source de notre champ d'expérience divisé en monde extérieur (matériel) et monde intérieur (psychique) et les seconds étant les facteurs ordonnant de ce champ.

⁷ Jung, *Les racines de la conscience*, p. 538.

⁸ *Ibid.*, p. 539.

⁹ Voir Jung, *Mysterium conjunctionis*, t. II, p. 338 et ss.

¹⁰ Voir *Ibid.*, p. 338 et Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 162.

¹¹ Jung, *Synchronicité et Paracelsica*, p. 104.

Revenons maintenant à l'idée affirmant que, si mondes psychique et physique sont un, l'évolution de la psyché puisse être accompagnée d'événements synchronistiques, c'est-à-dire accompagnée d'événements significatifs conjoints se réalisant dans le monde extérieur, matériel. Rappelons-nous que, selon Jung, c'est l'archétype activé qui imprime une direction à l'attitude et au développement psychique de l'individu – tout comme l'instinct pour le comportement physique. Les archétypes, comme les instincts, tendent vers une fin. Or, si mondes psychique et physique sont fondamentalement « un », l'archétype doit aussi pouvoir imprimer une direction aux événements du monde matériel. C'est bien cette conception du monde que Jung développe : pour lui, l'histoire de l'évolution de la vie sur terre apparaît comme le résultat de l'actualisation globale des forces dynamiques que sont les tendances imprimées sur le réel par les divers archétypes. Selon le principe de synchronicité, cette actualisation se produit simultanément sur le plan des manifestations physiques (évolution des espèces et du cerveau) et sur le plan des manifestations psychiques (naissance et développement de la psyché individuelle et collective ainsi que de la conscience). Et qui plus est, dans *Mysterium conjunctionis*, Jung suggère que cette expression de l'archétype au niveau de la matière touche les événements macrophysiques, donc aussi les événements du monde non-vivant :

L'arrière-plan de notre univers empirique apparaît en fait comme un *unus mundus*, un « monde un ». [...] L'arrière-plan psychophysique transcendantal correspond à un mode potentiel en tant qu'il contient toutes les conditions qui déterminent la forme des phénomènes empiriques. Cela vaut évidemment tant pour la physique que pour la psychologie, ou, d'une manière plus précise, pour la macrophysique que pour la psychologie du conscient.¹²

Toute l'évolution de l'Univers, du supposé big-bang jusqu'à l'apparition de la conscience, semble ainsi pouvoir être conçue comme une évolution « informée » par les tendances du monde archétypal, l'*unus mundus*. De même, dans les dernières

¹² Jung, *Mysterium conjunctionis*, t. II, p. 343.

pages de son traité sur la synchronicité¹³, Jung présente l'idée que ce principe serait possiblement un « ordre sans cause » présidant à tous les événements de l'Univers, étant même le fondement premier des lois causales connues par la science et des propriétés des nombres premiers. Ainsi, Jung mentionne : « Si de tels événements [sans causes] existent, il nous faut les considérer comme des *actes de créations*, dans le sens de *creatio continua*, d'un ordre qui pour une part se perpétue depuis toujours et pour une part se renouvelle en des occasions ponctuelles, et ne peut être déduit d'aucune cause antécédente. ¹⁴»

Avant de voir de quelle manière cette idée se marie à un christianisme en évolution, permettons-nous de bien saisir comment elle touche de près au principe d'individuation. Rappelons-nous, Jung conçoit l'individuation comme la saine actualisation de l'archétype du Soi dans la vie d'un individu. Or, selon le principe de synchronicité, le Soi – qui est un archétype – forme autant le destin d'un homme dans sa vie extérieure (les événements extérieurs) que dans sa vie psychique :

Le Soi est un archétype qui représente toujours une situation dans laquelle le moi est contenu, explique Jung. Le Soi [...] se comporte comme une atmosphère entourant l'homme, dont l'étendue spatiale aussi bien que temporelle ne peut être délimitée que de façon vague (d'où les phénomènes synchronistiques très souvent liés aux archétypes).¹⁵

Ainsi, pour Jung, les manifestations de tout archétype¹⁶ qui s'actualise dans la vie d'un individu peuvent surgir, en quelque sorte, autant des événements de son destin (monde extérieur) que de son développement psychique (monde intérieur). De même, Jung dit : « Le processus d'individuation, c'est-à-dire le fait de devenir un tout, comprend par définition la totalité du phénomène humain et la totalité de l'énigme de la nature, dont la séparation en aspects physiques et aspects psychiques répond

¹³ Jung, *Synchronicité et Paracelsica*, p. 94-108.

¹⁴ *Ibid.*, p. 107-108. Souligné dans le texte.

¹⁵ Jung, *Aïon*, p. 184.

¹⁶ Et l'archétype du Soi en premier lieu, puisqu'il est simultanément la sphère et le point de mire de toute évolution individuelle profonde.

simplement à une distinction opérée pour les besoins de la connaissance humaine. ¹⁷» Dans le processus d'individuation, les archétypes s'expriment donc par le médium des deux inconnus qui enserrent l'homme : le monde intérieur et le monde extérieur. Or, de la même manière que les archétypes sont représentés, au niveau conscient, par des mythologèmes, la vie d'un homme qui s'individualise peut aussi s'inscrire dans une trame dont les divers moments de « passages » prennent un caractère mythologique. Jung note cette idée en utilisant l'exemple de la vie du Christ :

Le fait que la vie du Christ soit, à un haut degré, imprégnée de mythe, qu'elle soit elle-même un mythe, n'infirme en rien sa réalité, je serais tenté de dire : bien au contraire ; car le caractère mythique d'une vie exprime précisément qu'elle a une portée humaine générale. Psychologiquement, il est parfaitement possible que l'inconscient, à savoir un archétype, s'empare totalement d'une créature, *déterminant sa destinée jusque dans les menus détails. En l'occurrence, des manifestations parallèles objectives, c'est-à-dire non psychiques, peuvent surgir, qui expriment également l'archétype. Il ne semble pas seulement, mais c'est un fait, que l'archétype s'accomplit psychiquement dans l'individu et aussi extérieurement à lui, de façon objective.* Je suis tenté de supposer que cela s'est passé ainsi en ce qui concerne le Christ et sa personnalité. ¹⁸

Pour Jung, l'individuation est donc un destin qui prend parfois un caractère mythologique et où le vécu des événements extérieurs vient appuyer, favoriser, provoquer et même se marier aux processus surgissant de l'intérieur.

Grâce au principe théorique de la synchronicité, Jung conçoit, sur le plan de l'histoire de l'humanité, un déroulement semblable à celui de l'individuation. Tel que l'écrit le professeur Henri F. Ellenberger, « on pourrait mettre en évidence dans les articles de Jung [...] les éléments dispersés d'une philosophie de l'histoire centrée autour de l'idée d'un lent processus d'individuation collective par lequel aurait passé l'humanité. ¹⁹» Jung conçoit donc l'histoire de l'humanité comme un long processus

¹⁷ Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 219.

¹⁸ Jung, *Réponse à Job*, p. 112-113. Nous soulignons. ♦ Voir aussi Jung, *Psychologie et religion*, p. 175-179.

¹⁹ Henri F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, s.l. : Fayard, 1994, p. 745.

d'individuation, c'est-à-dire un processus où les archétypes s'activent et s'emparent du destin de l'humanité. Ainsi, par l'activation des divers archétypes, s'opère l'évolution de l'état psychique collectif. Selon Jung²⁰, l'archétype s'active et se réalise d'abord dans quelques individus rares pour ensuite, dans le temps, propager sa réalisation au reste de l'humanité. L'histoire de l'humanité que Jung se représente suit donc une trame se divisant en ères ou en époques ; chaque époque ayant sa tâche particulière au sein du processus d'individuation collectif²¹. L'archétype activé entre ainsi dans un rapport dialectique avec ce que nous pourrions appeler « la conscience collective ». Dans ce rapport entre la conscience collective et l'archétype, ce dernier se différencie de plus en plus au niveau de la conscience humaine. C'est de cette manière que certains courants de pensées préoccupent des époques et/ou des ères entières²². Sur la conjonction et l'homogénéité de ces idées d'une époque, Jung construit l'idée de la synchronicité à l'œuvre dans l'histoire. Et c'est dans cet ordre d'idées qu'il analyse le mythologème chrétien.

Pour Jung, l'esprit chrétien est la représentation au niveau de la conscience d'un archétype qui aura exercé, en Occident, une influence magistrale sur plus de 2000 ans. C'est dans cette perspective qu'il fait la lecture de l'histoire de l'archétype de l'image de Dieu en Occident :

L'esprit religieux de l'Occident est caractérisé par une transformation de l'image de Dieu au cours des temps. L'histoire de cette transformation commence par la pluralité des Elohim, ensuite apparaît l'unité paradoxale de la personnalité de Jahvé, puis vient le bon Père du christianisme suivi de la seconde personne de la Trinité, le Christ, c'est-à-dire le Dieu incarné dans l'homme. L'Esprit saint fait référence à une troisième forme qui apparaît au début de la seconde moitié de l'ère chrétienne (Joachim de Flore), et pour finir

²⁰ Nous le verrons bientôt.

²¹ À ce sujet, voir Jung, *Aïon*.

²² On a déjà entendu parler de diverses inventions très similaires qui ont fait leur apparition en divers points du globe au même moment, ou de mouvements artistiques similaires jaillissant de divers noyaux distincts ; et, souvent, ces mouvements concordent avec les philosophies du temps. D'autres fois, au cours d'une même époque, les pensées diverses se touchent, se répondent, se concertent, etc.

nous sommes confrontés à l'aspect révélé par les manifestations de l'inconscient.²³

Selon Jung, c'est dans cette trame de l'évolution de l'esprit religieux de l'Occident que la mystique chrétienne est apparue et a évolué. Nous allons donc voir plus en détails de quelle façon il interprète l'évolution de cet esprit religieux en Occident.

2.2 L'évolution de l'esprit religieux en Occident

2.2.1 Yahvé : un Dieu semi-conscient

Lorsque Jung se penche sur les écrits de l'*Ancien Testament* pour y voir avec quel genre de Dieu les patriarches hébreux dialoguent, il y découvre un Dieu dont l'état de conscience semble extrêmement faible : Yahvé y est décrit comme un être dont les agissements sont caractéristiques de l'inconscience. Dans *Réponse à Job*, Jung décrit longuement ce Dieu paradoxal caractéristique des livres de l'*Ancien Testament* : « [Chez le Dieu de Job,] la réflexion et la connaissance résident à côté de l'irréflexion et de l'ignorance de soi-même, comme résident aussi la bonté à côté de la cruauté, et la force créatrice à côté de la volonté de détruire. Tous ces éléments sont présents et aucun ne gêne l'autre.²⁴ » Jung poursuit sa description du Dieu de Job en expliquant à quel état psychique une telle description correspond : « Un tel état mental n'est pensable à nos yeux qu'en l'absence de toute conscience réfléchie, ou bien, si cette conscience existe, cela signifie que la réflexion y est alors occasionnelle, passive, impuissante.²⁵ » Ainsi, pour Jung, à l'origine de l'esprit religieux chrétien se trouve un Dieu dont les manifestations ont les traits caractéristiques d'une conscience

²³ Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 452.

²⁴ Jung, *Réponse à Job*, p. 23.

²⁵ *Ibid.*, p. 23.

partielle. On est loin ici de l'omniscience divine attribuée généralement au Dieu chrétien.

Cette constatation historique et biblique d'un Dieu semi-conscient se marie très bien à son principe théorique de synchronicité. De fait, ce principe nous amène à conclure que tout archétype doit se trouver nécessairement, lui aussi, dans un tel état de semi-conscience. D'une part, tout archétype étant psychoïde est, par le fait même, hors du domaine de la conscience. D'autre part, nous l'avons vu (*sect. I.2.3*), tout archétype est aussi caractérisé par la manifestation de l'autonomie et de la finalité, qualités qui, à leur tour, font supposer une certaine lueur de conscience. Par déduction, l'archétype apparaît pourvu d'une conscience approximative. Et c'est la conclusion à laquelle Jung arrive. Dans *Racines de la conscience*, Jung déduit, d'un point de vue strictement clinique, cette semi-conscience propre aux archétypes :

Comme l'existence dans l'inconscient de processus hautement complexes analogues à ceux de la conscience est rendue à tout le moins extraordinairement vraisemblable par l'expérience de la psychopathologie aussi bien que de la psychologie des rêves, force nous est de conclure, bon gré, mal gré, que la situation des contenus inconscients, sans être identique à celle des contenus de la conscience, leur est toutefois quelque peu analogue. Dans ces conditions, il n'existe pas d'autre solution que d'admettre une position intermédiaire entre l'idée d'un état inconscient et celle d'un état conscient, à savoir la notion d'une conscience approximative.²⁶

Les manifestations des archétypes sont caractéristiques de l'état de semi-conscience. Or, selon Jung, l'idée du Dieu chrétien est justement la représentation d'un archétype – celui du Soi. Ainsi, logiquement, les manifestations de ce Dieu devraient être douées des caractéristiques de l'archétype, donc d'une conscience approximative. Et c'est là précisément ce que Jung découvre en analysant les caractéristiques du Dieu de l'*Ancien Testament* : un Dieu doué d'une conscience occasionnelle, passive, impuissante : « Il est trop inconscient pour être “moral”,²⁷ » dit Jung dans un autre

²⁶ Jung, *Les racines de la conscience*, p. 506.

²⁷ Jung, *Réponse à Job*, p. 36.

passage de *Réponse à Job*. Ainsi, ayant comme point de départ l'image d'un Dieu semi-conscient, l'analyse de l'histoire chrétienne, qui s'échelonne des récits des patriarches hébreux jusqu'aux écrits des mystiques médiévaux, devrait permettre à Jung de peindre une histoire de l'évolution de la psyché religieuse occidentale.

2.2.2 L'humanité hérite du projet de différenciation du Dieu chrétien

Comme nous venons de le mentionner, au temps de Job, l'« image de Dieu » est construite à partir de manifestations qui sont caractéristiques d'une psyché semi-consciente. Or, selon la perspective du principe de synchronicité, puisque le destin de l'humanité évolue par la force de l'archétype, la représentation du Dieu chrétien de l'*Ancien Testament* devait évoluer. Si tel est le cas, il devrait donc être possible, en analysant l'histoire chrétienne, de constater une évolution de l'esprit religieux ; évolution ayant comme point de départ l'état semi-conscient du Dieu de Job. Or, Jung a fait ce travail, et il a, de fait, constaté que la représentation chrétienne de l'image de Dieu a évolué avec les époques. Jung a découvert que l'évolution de celle-ci met en scène un Dieu dont la conscience semble se différencier de plus en plus au travers des siècles. La conscience de Dieu, étant d'abord très faible dans les représentations de l'Antiquité, semble s'être développée lentement au travers de l'histoire chrétienne.

Jung constate dans cette perspective que le Christ a été le centre d'une transmutation profonde de la représentation de l'état de conscience du Dieu chrétien : de l'état semi-conscient propre à l'Antiquité, avec le Christ, Dieu semble enfin devenir conscient. Autrement dit, selon la lecture jungienne de l'histoire chrétienne, le Christ est venu différencier l'image de Dieu à un niveau difficilement envisageable avant sa venue. De fait, ce Dieu renouvelé, que met en scène les paroles du Christ, apparaît beaucoup plus différencié au niveau de la conscience que celui des patriarches. Prenons quelque temps pour montrer de quelle manière Jung explique cette différenciation opérée par le Christ.

Yahvé, dans l'*Ancien Testament*, agit de manière contradictoire et paradoxale, ce qui, pour les Hébreux, tels David ou Job, est déconcertant. Mais pourquoi Dieu est-il si contradictoire dans ses actes ? Parce qu'il est « tout », répondra Jung : « Il est chaque qualité dans la totalité de celle-ci ; Il est par conséquent la justice de façon absolue, mais aussi son contraire de manière aussi totale. ²⁸» Les Hébreux se trouvent donc confrontés à un Dieu dont *toutes* les qualités cohabitent, certes, mais en étant « inconscientes » les unes des autres... Ses colères sont connues, et l'homme qui les subit sait apprécier avec crainte toute l'ampleur paradoxale de la totalité « noire et blanche » de son Seigneur. Par exemple, Yahvé se dit le prince de la Justice. Toutefois, l'instant d'après Il tombe Lui-même dans les pires injustices. Ou encore, Il se dit omniscient et omnipotent, mais veut aussi à tout prix être loué par les hommes, et ne supporte pas qu'on le néglige sur ce point. Comment est-il possible qu'un Dieu conscient, se disant prince de la Justice, sachant tout et étant le plus puissant, demeure un Dieu jaloux et ne supporte guère qu'on le critique ? Pourquoi cette jalousie divine, pourquoi cette crainte d'être abandonné de Sa créature lorsqu'on Se dit omniscient et omnipotent ? À cette question, Jung soumet la réponse suivante :

Aussi fort que résonne Sa puissance à travers les espaces cosmiques, aussi mince et ténue est la base réelle de Son être, puisque Son propre reflet dans une conscience Lui est absolument nécessaire pour exister. L'être ne prend de valeur que dans la mesure où quelqu'un en a conscience. C'est pourquoi le Créateur a besoin de l'homme conscient, quoiqu'Il soit tenté, en vertu de Sa propre inconscience, de gêner l'homme qui s'efforce de prendre conscience. ²⁹

D'une part, Dieu a besoin de cette conscience qui le loue, car ce n'est qu'en demeurant vivant en elle qu'Il peut exister. Évidemment, il s'agit ici de l'existence de l'image de Dieu dans la conscience, c'est-à-dire de la représentation des effets de l'archétype de Dieu. Il n'est pas question de Dieu en soi, ce que Jung prend le temps de spécifier dans l'avant-propos (intitulé « Lectori benevolo ») de *Réponse à Job*.

²⁸ *Ibid.*, p. 37.

²⁹ *Ibid.*, p. 39.

Mais justement, c'est parce qu'il s'agit d'une Image³⁰ de Dieu dans la conscience que la première dépend entièrement de la seconde. D'autre part, Dieu est jaloux de la conscience des hommes. Jalousie confuse, certes, parce qu'inconsciente, mais dont la source est un pressentiment : l'homme, par un aspect mystérieux de son être³¹, est supérieur à Lui. La crainte de Dieu que connaissent les Hébreux les oblige à user de tact et de diplomatie face à Lui. Ainsi, ils n'osent pas Le critiquer directement. Et lorsqu'ils défendent leur innocence devant Lui, c'est avec parcimonie et délicatesse qu'ils le font. Toute cette nécessaire prudence dans les paroles, cette attention calculée dans les gestes force précisément une chose : le développement de la conscience. Celle-ci devient essentielle pour prévenir les coups de la colère divine. C'est ainsi, malgré lui, que l'homme de l'*Ancien Testament* s'élève au-dessus de son Dieu, en exerçant face à Lui une conscience que le Dieu ne connaît pas encore. Mais Il la pressent, et Il en est jaloux, et Il veut la connaître. Or, comment la connaître sinon en la goûtant par Lui-même ? Et comment la goûter sinon en s'incarnant dans celui qui la possède ? Cela va de soi : il faut considérer que, en s'incarnant dans l'homme – l'homme étant conscient –, la nature de l'image de Dieu se différenciera nécessairement. Selon Jung, c'est donc pour avoir part à la conscience humaine dont il est jaloux que Dieu s'est, par le Christ, incarné dans la vie d'un homme.

Ainsi, pour Jung, avec l'incarnation du Christ, et par la nouvelle connaissance que lui octroie la saveur de la conscience, Dieu se transmute : « Avec l'*Incarnation*, l'image divine se transforme tout entière, car alors Dieu devient manifeste ; il apparaît sous les traits de l'homme, qui est conscient,³² » explique Jung. On peut

³⁰ Mais, pour Jung, il ne s'agit pas « *que* d'une image », car force est de constater à quel point la relation occidentale à celle-ci a été efficace et agissante ! L'histoire de cette relation n'est pas banale (c'est tout le contraire), car elle est toujours d'abord inscrite dans la vie d'hommes et de femmes sous l'emprise de l'affect puissant produit par l'archétype dont la représentation est la dite image de Dieu. Cette histoire est vivante (elle est un *fait* psychique, comme le dit Jung), elle existe et elle agit : elle est donc réelle, et chaque époque en porte l'exigence léguée par les renouvellements des époques antérieures.

³¹ Aspect qu'est la possession de la flamme de la conscience.

³² Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 281.

donc concevoir toute l'évolution de l'esprit religieux en Occident sous l'angle du désir divin – d'abord obscur, puis de plus en plus clair – de l'expansion de Sa propre conscience. Comme nous l'avons mentionné, Jung conçoit que le Dieu de Job était, en quelque sorte, inconsciemment jaloux de ce trésor qu'Il pressentait en l'homme. Ainsi, cette jalousie Le provoquait d'une manière obscure à se venger sur l'humanité (et sur Job en particulier). Non uniquement *bon*, mais tout autant *imprévisible* et *injuste* était ce Dieu. C'est donc, d'une part, pour racheter Ses injustices auprès de l'humanité et, d'autre part, pour goûter à ce dont Il était jaloux que Dieu s'offrit Lui-même en sacrifice par Son incarnation en Christ. Pour Jung, c'est de cette manière, en s'incarnant dans l'homme que, pour la première fois, Dieu a touché, goûté et intégré l'aspect propre à l'humanité qu'est la conscience. Dès lors, une nouvelle tâche pour l'humanité s'est inscrite dans le projet divin : Dieu voulut dorénavant s'émanciper dans la conscience, s'y différencier Lui-même et ce, à travers l'humanité tout entière. Ainsi, avec les siècles, à la suite de cet héritage légué par le Christ, de plus en plus d'individus ont été appelés à participer à l'Esprit de Dieu pour Le faire se différencier dans l'élément conscient.

C'est donc avec l'incarnation du Christ que tout le projet de la civilisation et de la culture chrétienne s'est esquissé : Dieu doit devenir conscient, et toujours plus conscient, au travers de sa naissance toujours plus haute dans la conscience humaine. Le projet, par le biais d'un seul homme – le Christ – devenait collectif. L'archétype avait été sollicité en un certain lieu, à savoir dans le Christ, et il se trouvait ainsi « aussi activé comme un tout, c'est-à-dire partout simultanément...³³ » Les évangiles annoncent en quelque sorte ce type de filiation christique destinée à l'ensemble des hommes :

Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. Et vous n'avez point reçu un esprit de servitude, pour être encore dans la crainte ; mais vous avez reçu un Esprit d'adoption, par lequel nous crions: Abba ! Père ! L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de

³³ *Ibid.*, p. 497.

Dieu. Or, si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers : héritiers de Dieu, et cohéritiers de Christ, si toutefois nous souffrons avec lui, afin d'être glorifiés avec lui.³⁴

Même ces paroles du *Nouveau Testament* affirment que le Christ est venu libérer l'humanité du Dieu de servitude afin d'offrir à celle-ci un nouvel Esprit d'adoption. Ainsi, tous les êtres humains deviennent cohéritiers du Christ et doivent à leur tour incarner Dieu. Rappelons que pour Eckhart aussi le premier motif de l'Incarnation se trouve dans la possibilité ultérieure que chaque homme puisse à son tour devenir fils de Dieu :

Il faut remarquer que [...] le premier fruit de l'Incarnation du Verbe, qui est le Fils de Dieu par nature, est que nous soyons fils de Dieu par adoption. Car il serait de peu de prix pour moi que le Verbe se fût fait chair pour l'homme dans le Christ – en supposant qu'il soit séparé de moi – s'il ne s'était pas aussi fait chair en moi personnellement, afin que moi aussi je sois fils de Dieu.³⁵

Le Christ, dont la vie selon Jung incarne la réalisation mythologique d'un archétype, se fait lui-même, pour le reste de l'humanité occidentale, le Modèle à suivre. Il faut donc que l'Incarnation se transmette aux générations futures et, comme Jung le dit, « ce sera tout d'abord le cheminement de quelques-uns qui sera changé, et quelques générations plus tard ils seront plus nombreux.³⁶ » Or, quels sont ceux qui, de plus en plus nombreux, chemineront sur les pas du Christ ? Les mystiques chrétiens, sans contredit.

2.2.3 La mystique chrétienne poursuit le projet d'incarnation de Dieu

La voie que le Christ avait ouverte, d'autres devaient la fouler après lui. Cette voie étant la différenciation de Dieu, grâce à Son incarnation, au niveau de la

³⁴ Romains 8, 14-17.

³⁵ Eckhart, « Le commentaire de l'Évangile selon saint Jean », n. 117 ; cité dans Alain de Libera, « Introduction », in Eckhart, *Traité et sermons*, p. 24.

³⁶ Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 497.

conscience humaine. C'est ainsi, sur un plan collectif, que les mystiques médiévaux ont poursuivi cette différenciation entamée par le Christ. Le Christ a, lui, réalisé l'incarnation, les mystiques, eux, l'inhabitation³⁷. Le Christ était Dieu lui-même, les mystiques le sont à leur tour devenus en s'Y unissant. Abordons un passage de Jung qui explique la valeur de l'archétype et du principe de synchronicité dans un tel développement :

À chaque éon [ère], dit-il, il y a quelques individus pour comprendre quelle est la vraie tâche de l'homme, et transmettre sa tradition aux générations futures, pour le temps où cette compréhension aura atteint un niveau plus profond et plus large. Ce sera tout d'abord le cheminement de quelques-uns qui sera changé, et quelques générations plus tard ils seront plus nombreux. [...] Et encore faut-il que celui qui est susceptible d'une telle compréhension soit conscient de la loi de la synchronicité, quel que soit l'isolement où il se trouve. Comme le dit le vieil adage chinois : « L'homme juste qui est assis dans sa maison et pense juste sera entendu mille milles plus loin. » Nul besoin pour ce faire de propagande ou de confessions exhibitionnistes. Dès lors que l'archétype est sollicité en un certain lieu, il est aussi activé comme un tout, c'est-à-dire partout simultanément...³⁸

Les mystiques, à la suite du Christ, furent donc ces quelques hommes qui, à leur époque, comprenaient la vraie tâche de l'homme. Ils étaient ceux qui allaient transmettre la tradition de cette tâche aux générations futures. Selon la loi de la synchronicité, Jung conçoit cette tâche se propageant dans tout l'Occident, en chaque homme et femme à mesure que les siècles passent. Autrement dit, les mystiques chrétiens du Moyen Âge étaient les pionniers de l'évolution de la psyché, les pionniers de cette différenciation collective de la conscience, et l'évolution d'ensemble de l'humanité occidentale en bénéficiait. C'est donc à travers l'expérience de la totalité de l'histoire de l'humanité occidentale que progressait l'image chrétienne de Dieu, que cette image se différenciait, qu'elle devenait, en même temps que tout l'Occident, plus consciente.

³⁷ On utilise pour l'homme commun le terme « inhabitation » lorsque l'on considère celui d'« incarnation » réservé au Christ.

³⁸ Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 497.

2.2.4 La fin d'une ère

Le développement de la conscience humaine subissait la pression de cette nouvelle exigence divine. L'homme se trouvait appelé à se dépasser continuellement dans l'approfondissement de ses lumières et, ainsi, le développement de ces lumières s'accélérait. La dialectique entre la conscience occidentale et l'archétype de Dieu que Jung se représente aurait donc poussé tout le Moyen Âge vers un développement collectif et exponentiel des lumières occidentales. Or, nous savons qu'en Occident les lumières de l'homme sont associées à la raison. Le rationalisme de la scolastique médiévale incarnant en premier lieu cet idéal. Et nous savons aussi que, vers la fin du Moyen Âge, la domination des esprits, assumée depuis un millénaire et demi par le christianisme, a entamé son déclin. Jusqu'alors, le christianisme avait été le porteur du flambeau de la lumière ; donc de la conscience et de la raison. Jusqu'alors, le christianisme s'était porté garant de la vérité objective, s'imposant en maître de la Raison³⁹. Le christianisme aura ainsi été à la source de la naissance d'une « raison de masse » et, par le fait même, d'une différenciation collective de l'humanité au niveau de la conscience. Toutefois, comme chaque ère atteint ses sommets, comme chaque époque finit par se scléroser, la fin du Moyen Âge s'était déjà engagée sur une pente descendante. Et cette sclérose propre au Moyen Âge était caractérisée par la mort des vertus de la « conscience de masse chrétienne ».

Cette transmission par le Christ et les mystiques « de la vraie tâche de l'homme aux générations futures » touchait alors « le temps où cette compréhension [...] atteint un niveau plus profond et plus large ». L'œuvre de cette vraie tâche s'achevait : la recherche théologique par les Vérités rationnelles dogmatiques de la scolastique devenait inféconde. Cette sécheresse était rendue évidente dans les vieilles écoles chrétiennes de l'époque. C'est ce que souligne Ernst Bloch dans son

³⁹ Pour Jung, cette œuvre n'aura pas été vaine : le christianisme aura réellement permis à l'humanité occidentale de sortir du barbarisme dans lequel l'Antiquité l'enserrait.

ouvrage *La philosophie de la Renaissance*⁴⁰. Dans l'ensemble, écrit-il, on ne trouvait plus dans ces écoles chrétiennes « qu'une accumulation de thèses sentant le moisi, de médiocrités, de rabâchage à la manière d'un catéchisme qui ne fait sans arrêt que répéter les mêmes choses.⁴¹ » Le développement de la conscience uniforme, de la conscience de masse avait atteint ses limites, il fallait donc qu'une nouvelle source de développement de la conscience puisse venir répondre à cette faim qui tenaillait Dieu depuis son incarnation dans le Christ. Dieu voulait naître encore plus haut dans la flamme de la conscience humaine. Or, quelle a été la vertu principale des époques qui ont suivi le Moyen Âge ? Le développement individuel ; le développement des lumières dans l'individu ; l'autonomie et la singularité permettant l'émancipation et la différenciation de tous et chacun. C'est ainsi que, selon Jung, Dieu voulut naître encore, et de plus en plus, non plus dans la conscience (lumière, raison) de masse, mais dans la conscience singulière, dans la conscience d'hommes et de femmes réalisant chacun au maximum leur individualité propre. C'est en ce sens que Jung amalgame les idées d'individuation et d'incarnation :

Le but de l'évolution psychologique, écrit Jung, comme celui du développement biologique, est la *réalisation de soi* ou *individuation*. Puisque l'être humain se perçoit seulement comme un moi, et que le Soi en tant que totalité est indescriptible et qu'on ne peut le différencier du concept de Dieu, la réalisation de soi est, pour employer un vocabulaire religieux et métaphysique, l'*incarnation* de Dieu.⁴²

Avec la fin du Moyen Âge, Dieu veut s'incarner davantage dans la conscience, et c'est dans le processus que Jung nomme « individuation » que s'ouvre la voie nouvelle. C'est donc l'individuation qui doit perpétuer, après le Moyen Âge, le projet d'évolution de l'esprit religieux chrétien en Occident. Jung souligne ce passage de l'humanité dans son traité sur Paracelse :

⁴⁰ Ernst Bloch, *La philosophie de la Renaissance*, Paris : Éditions Payot et Rivages, 1994.

⁴¹ *Ibid.*, p. 26.

⁴² Jung, *Essais sur la symbolique de l'esprit*, p. 195. Souligné dans le texte.

Rien ne peut mieux rendre compte du caractère explosif, révolutionnaire et novateur du climat intellectuel de l'époque [...] que l'épigraphe du livre d'Agrippa de Nettesheim, « *De incertitudine et vanitate scientiarum* » : « Cet Agrippa n'épargne personne : il méprise, sait, ignore, pleure, rit, se fâche, invective, dénigre tout ; lui-même philosophe, démon, héros, dieu et tout ! » Une ère nouvelle avait vu le jour, le moment où l'autorité de l'Église allait être renversée se rapprochait dangereusement, et du même coup c'en était fait des certitudes métaphysiques du monde gothique. Et tandis que dans les pays latins l'Antiquité refaisait surface sous diverses formes, dans les pays germaniques, barbares, c'était l'expérience primitive de l'immédiateté de l'esprit qui prenait la place du stade antique manquant ; elle se manifestait sous de nombreuses formes individuelles et à divers niveaux, et s'incarnait dans de grandes et étranges personnalités de penseurs et de poètes, comme Maître Eckhart, Agrippa, Paracelse, Angelus Silesius et Jacob Boehme.⁴³

Ainsi, puisque vers la fin du Moyen Âge, la différenciation de l'archétype de Dieu au niveau collectif s'est trouvée limitée par le nivellement que génère toute masse, la poursuite de son évolution devait nécessairement suivre la nouvelle voie de la singularité individuelle. Une porte se fermait, il fallait que s'ouvre une nouvelle : la différenciation de l'archétype de Dieu allait se poursuivre dans la différenciation d'individus particuliers et originaux. « L'individuation et l'existence individuelle sont indispensables pour la transformation du Dieu créateur,⁴⁴ » dit Jung. Et c'est précisément à ce niveau que se situe l'apport de la mystique eckhartienne.

2.2.5 La mystique eckhartienne au sein de l'évolution de l'esprit chrétien

Dans la perspective jungienne, l'évolution de la psyché occidentale est rattachée à l'évolution du mythogème chrétien : leur évolution est « une ». Ainsi, le Christ a ouvert la voie de l'incarnation – la naissance de Dieu au niveau de la conscience. Les mystiques, jusqu'à Eckhart, ont à leur tour défriché cette voie : ils ont réalisé l'inhabitation de Dieu, se fondant en Dieu et devenant un avec Lui. Dieu

⁴³ Jung, *Synchronicité et Paracelsica*, p. 129-130.

⁴⁴ Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 450.

touchait ainsi à la conscience de l'homme. De même, puisque tout archétype activé résonne à plus de mille milles, l'humanité occidentale entière progressait vers une plus grande conscientisation – la conscience et la raison objective incarnées par le christianisme atteignaient toutes les âmes. Comme toute époque, cette voie universelle devait atteindre ses sommets et un jour périlcliter. C'est ce qui s'est passé avec la fin du Moyen Âge. S'ouvrait dès lors une ère nouvelle de différenciation sur la base de l'individuation.

Au niveau de la mystique médiévale, ce qui, selon Jung, reflète la différenciation de la conscience de Dieu est précisément l'aspect de la dissolution du mystique en Dieu. Les mystiques médiévaux s'unissaient à Dieu en sortant de tout et d'eux-mêmes. Ainsi, l'expérience d'union assimilait en Dieu tout l'humain et, par le rapt, Dieu s'accaparait toute la conscience. Or, lorsque l'âme est ainsi absorbée en Dieu, il n'y a plus de lieu pour que se réalise un quelconque processus d'individuation. C'est donc cette caractéristique de la dissolution du mystique en Dieu qui, avec la fin du Moyen Âge, périlclitait. La voie mystique devait donc ouvrir un nouveau chemin d'incarnation qui allait se réaliser de pair avec la différenciation individuelle et l'individuation de l'homme. Et c'est là ce qu'Eckhart a lui-même vécu. « Chez Eckhart, dit Jung, des idées nouvelles se présentent à nous. ⁴⁵ » L'idée nouvelle centrale que développe Eckhart sur la voie de l'évolution de l'esprit religieux en Occident est la déification de l'âme. Chez lui, ce n'est plus uniquement l'âme qui naît en Dieu (donc qui s'y fond), mais c'est aussi Dieu qui naît en l'âme. Avec Eckhart, l'image de Dieu naît pour la première fois dans une âme humaine singulière.

Selon Jung, la mystique entre ainsi dans une nouvelle ère : c'est dans chaque âme et dans chaque individuation particulière que Dieu doit dorénavant naître. Dieu doit se différencier par la vie de l'homme singulier. L'âme humaine ne devra plus uniquement se fondre en Dieu : désormais, l'âme doit ensuite devenir Dieu. De

⁴⁵ Jung, *Types psychologiques*, p. 234.

même, Dieu se trouve presque totalement différencié en un homme particulier (tandis que le Christ, lui, *était* Dieu). Jung cite un passage explicite de Maître Eckhart où ce dernier souligne l'aspect désuet d'une mystique qui s'arrête là où l'âme se fond et se néantise en Dieu. Eckhart commence par expliquer l'état d'union qui fait que l'âme se fond en Dieu :

Quand j'étais encore dans le fond et dans la base de la divinité, dans son flux et dans sa source, personne ne me demandait où je voulais aller ni ce que je faisais : il n'y avait là personne qui eût pu m'interroger.⁴⁶

Ensuite, il décrit le moment de la naissance de Dieu dans son âme et fait la comparaison entre celle-ci et l'union précédente qui, elle, était anéantissante :

Ce n'est que quand je me suis écouté que toutes les créatures annoncèrent Dieu. – Et pourquoi ne parlent-elles pas de la divinité ? – Tout ce qui est dans la divinité est *un*, et on ne peut rien en dire. *Seul Dieu fait quelque chose* ; la divinité ne fait rien, elle n'a rien à faire ; en elle il n'y a rien à faire, et elle n'a jamais non plus regardé autour de soi. Dieu et la divinité sont distincts comme l'agir et le non-agir.⁴⁷

C'est donc lorsque Eckhart s'écoute, c'est-à-dire lorsqu'il réintègre sa conscience, que Dieu naît : « les créatures annoncent Dieu ». Ce Dieu naît donc dans l'âme, et Il est le seul à pouvoir opérer une quelconque individuation puisqu'Il est le seul qui *fait quelque chose*. La divinité, elle, ne fait rien, n'a rien à faire ; en elle il n'y a rien à faire et elle n'a jamais regardé autour. Elle ne peut donc pas se situer au niveau de l'âme ou de la conscience. Seul le Dieu d'Eckhart a accès à ce niveau et peut regarder autour de lui, et agir, alors que la divinité demeure dans le non-agir. Or, l'individuation n'a lieu que s'il y a conscience et agir. Eckhart poursuit alors en précisant que la naissance de Dieu en lui est plus magnifique que lorsque, lors de sa première sortie, il s'était fondu en Lui :

Quand je reviens chez moi en Dieu je ne forme plus d'images en moi, ainsi cette mienne percée est beaucoup plus magnifique que ma première sortie. Car

⁴⁶ Cité dans Jung, *Types psychologiques*, p. 246.

⁴⁷ Jung, *Types psychologiques*, p. 246.

c'est moi – l'un – qui élève toutes les créatures *au-dessus de leur sentiment propre jusqu'au mien* afin que, en moi, elles aussi deviennent l'un.⁴⁸

Eckhart indique de même que la déification de son âme opère d'elle-même le salut de la création. Cela est un nouveau processus qu'Eckhart intègre à la mystique chrétienne.

Selon la perspective psychologique de la déification de l'âme (voir *sect. I.4.2*), Jung conçoit que l'union à la « Ténèbre véritablement mystique de l'inconnaissance » est un effet du retrait de la projection de la Libido-Dieu. Ce n'est alors pas « Dieu qui naît en l'âme », mais « l'âme qui naît en Dieu ». Jung dit ainsi :

Lorsque la libido se retire de l'objet extérieur pour s'enfoncer dans l'inconscient, « l'âme naît en Dieu ». Ce n'est pas un état de bonheur (comme le remarque justement Eckhart) parce qu'il s'agit d'un acte négatif par rapport à la vie quotidienne, d'une descente vers le *Deus absconditus*...⁴⁹

Or, cette descente vers le « Dieu caché », cette absorption dans la Ténèbre divine était précisément le caractère de la théologie mystique précédant Eckhart. Seulement, Eckhart souligne lui-même que Dieu n'est (dorénavant) bienheureux que dans l'âme. Le mystique chrétien du monde moderne ne peut donc plus s'astreindre à l'expérience d'une union à la « Ténèbre divine ». La vie quotidienne est beaucoup trop importante : c'est dans et par elle que se réalise l'individuation. C'est ce que nous verrons à la section II.4.3.

Toute cette compréhension jungienne de l'apport de la mystique eckhartienne se résume dans le passage suivant des *Types psychologiques* :

Si l'âme est en Dieu, comme le dit Eckhart, elle n'est pourtant pas encore bienheureuse : lorsque cette fonction perceptive est entièrement submergée par la *dynamis*, ce n'est pas là un état heureux. Par contre, si Dieu est dans l'âme, autrement dit si l'âme, la perception, comprend l'inconscient qu'elle représente par des images et des symboles [image de Dieu], il y a là un état de bonheur pur.⁵⁰

⁴⁸ *Ibid.*, p. 246.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 245.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 243. Nous soulignons.

La *dynamis* étant l'inconscient et sa Libido-Dieu, Jung souligne de nouveau que la fin de la mystique ne peut pas se situer dans l'union décrite initialement par Denys le pseudo-Aréopagite.

La mystique de Maître Eckhart vient préfigurer les exigences de la mystique moderne. Ainsi, il n'est plus aujourd'hui question que l'homme se fonde en Dieu et y demeure, mais que, sous de nombreuses formes individuelles, il sorte de Dieu et réalise Celui-ci dans l'âme et la conscience humaine. « En plongeant dans le courant, l'âme doit aussi créer le symbole qui englobe, retient et exprime la force, ⁵¹» explique Jung. La tâche de la mystique moderne est donc de poursuivre ce processus de différenciation de l'image de Dieu.

Cette mystique nouvellement née chez Eckhart ne pouvait pas être définitive. Pour Jung, la mystique est toujours en évolution et, de même, Eckhart est en ce sens une nouvelle indication, non une fin. Ainsi, dans sa perspective contemporaine, Jung considère que le mystique, par sa différenciation, doit se distinguer de l'âme. Le mystique moderne doit observer l'âme attentivement et reconnaître son symbole – l'image de Dieu – en tant qu'élément psychologique⁵². Cette image doit ensuite être comprise. Cette étape, Eckhart ne l'avait pas lui-même achevée. Ainsi, Jung mentionne : « Pour Eckhart, l'âme est tout autant ce qui comprend que ce qui est compris. ⁵³» Eckhart n'avait pas poussé la différenciation jusqu'à sa nécessité contemporaine.

Or, Angelus Silesius, héritier d'Eckhart, représente pour Jung une âme qui est allée plus loin dans ce sens : « Maître Eckhart dit [...] que Dieu naît dans l'âme, et finalement Dieu et l'âme coïncident dans les vers du *Pèlerin chérubinique* [Silesius]. Les temps ont radicalement changé : la force créatrice ne semble plus émaner de

⁵¹ *Ibid.*, p. 250.

⁵² Ce qui ne lui enlève absolument rien de son caractère numineux, donc sacré.

⁵³ Jung, *Types psychologiques*, p. 244, n.1.

Dieu, mais celui-ci naît de l'âme.⁵⁴» Ailleurs, Jung rappelle la prépondérance des vers de Silesius :

Le langage en lequel Maître Eckhart s'efforça de traduire péniblement sa pensée est parfois difficilement accessible. Silesius, en des strophes brèves, touchantes et ferventes, exprima cette même idée de la relativité de Dieu comprise déjà par Eckhart. Voici quelques-unes de ces strophes : elles se passent de commentaire :

1. Je sais que sans moi
Dieu ne peut vivre un seul instant ;
Si je viens à disparaître, il devra
nécessairement rendre l'âme.
2. Dieu est incapable sans moi
De créer un seul vermisseau,
Si je ne l'entretiens avec lui
Il devra sur-le-champ périr.
- [...]
11. Je suis enfant et fils de Dieu,
Lui à son tour est mon enfant,
Comment pourrait-il donc se faire
Que tous les deux nous soyons deux ?
12. Je dois moi-même être soleil,
je dois de mes propres rayons
Peindre la mer incolore
De la divinité totale.⁵⁵

Avec Angelus Silesius, l'image de Dieu a accédé à un tel degré de différenciation qu'elle est littéralement devenue dépendante de l'âme *singulière*. Dieu et l'âme y coïncident. C'est le mystique qui doit être le soleil et peindre de ses propres rayons la mer incolore de la divinité totale. Comment exprimer mieux la place du processus d'individuation dans la mystique moderne ?

Ainsi, dans l'Antiquité, puisque le reflet de l'image de Dieu était inconscient et n'existait que par l'ensemble des hommes qui le louaient, la dépendance de Dieu envers l'homme était d'ordre collectif. Ensuite, par le Christ et les mystiques médiévaux, le Dieu naissant à la conscience par l'entremise de l'union où hommes et

⁵⁴ Jung, *Aion*, p. 225-226.

⁵⁵ Jung, *Types psychologiques*, p. 248-249.

femmes mystiques devenaient Dieu en Dieu, la dépendance était encore d'ordre collectif, mais cette fois-ci par l'Incarnation et l'inhabitation. C'est alors que Maître Eckhart pousse plus loin la différenciation. Avec Eckhart, suggère Jung, c'est dans la singularité de l'individualité que Dieu cherche maintenant une réalisation plus profonde, plus haute et plus large. Avec lui, Dieu naît dans l'âme : Dieu devient vraiment homme et l'homme devient vraiment Dieu. Eckhart ouvre ainsi la porte d'une ère nouvelle. Et Silesius traverse cette porte :

L'image de Dieu

Je porte l'image de Dieu : s'Il veut Se contempler
Il ne peut le faire qu'en moi, Celui qui me ressemble.⁵⁶

Il est là le fil qui nous rattache à la mystique moderne selon Jung. Celle-ci doit poursuivre et développer cette voie mystique ouverte par Eckhart et entamée par Silesius : c'est par la diversité d'hommes et de femmes mystiques individualisés que l'esprit religieux en Occident se voit maintenant appelé à poursuivre l'œuvre de la différenciation du Dieu chrétien. Avant de nous attarder aux caractéristiques propres de cette mystique moderne selon Jung, analysons deux autres aspects du christianisme moderne. Ces deux aspects sont corollaires de la nouvelle exigence moderne d'un Dieu qui veut naître dans la conscience individuelle.

2.3 Aspects du christianisme moderne

Avec le christianisme moderne, Dieu veut naître dans la conscience des hommes et femmes qui s'individualisent. Or, l'individuation implique l'intégration au niveau de la conscience de deux aspects que le christianisme avait jusqu'alors négligés : la part irrationnelle et la part de mal de la nature humaine.

⁵⁶ Angelus Silesius, *Le pèlerin chérubinique*, « Premier livre », distique 105, p. 40.

2.3.1 La part irrationnelle dans le christianisme moderne

Historiquement, pour Jung, l'incarnation de Dieu dans le Christ, en plus d'être la Voie de la différenciation de Sa conscience, visait aussi le rachat de Ses injustices : Dieu s'est fait homme afin de se sacrifier pour l'humanité, et ainsi racheter les injustices commises au temps des patriarches. Dès lors, en s'incarnant dans le Christ, l'image du Dieu chrétien s'est définie à l'encontre du Dieu ténébreux et jaloux de l'*Ancien Testament*. Autrement dit, en naissant dans le Christ, le Dieu chrétien a renouvelé son image : il était désormais le « Dieu bon ». Or, nous l'avons vu, avec l'Incarnation, l'humanité chrétienne devenait héritière du projet divin. C'est l'humanité entière (et les mystiques en premier lieu) qui, à son tour, était appelée à incarner Dieu dans sa conscience. Or, ce Dieu nouveau à incarner était « bon », il était un Dieu d'amour. L'*Imitatio christi* à laquelle l'humanité était appelée devait donc se faire par une transformation intérieure vers le Bien : « La Divinité a élu domicile en l'homme avec l'intention évidente de réaliser en l'homme Son propre être-bon,⁵⁷ » dit Jung. Autrement dit, avec l'Incarnation, Dieu devint un « bon Dieu » ; l'homme était ainsi à son tour appelé à incarner le bon et à imiter la voie d'amour du Christ. C'est donc au cours des siècles qui ont suivi la mort du Christ que le Bien, la Perfection, la Justice, la Bonté, l'Amour, etc., se sont différenciés dans la conscience et la raison humaine. Et c'est ainsi que, selon le mot de Jung, la « raison » occidentale a été promue au rang de « Déesse »⁵⁸. C'est donc, pour Jung, le mythologème chrétien qui est directement responsable du fort développement rationnel qu'a connu l'Occident des deux derniers millénaires :

On n'a pas encore assez remarqué, ni assez profondément ni assez clairement, dit-il, que notre époque est pour ainsi dire héréditairement chargée par l'apport essentiel de l'ère chrétienne – et cela en dépit de l'irréligiosité grandissante – à

⁵⁷ Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 451.

⁵⁸ Jung écrit : « Notre vie présente est dominée par la déesse Raison, qui est notre illusion la plus grande et la plus tragique. C'est grâce à elle que nous avons "vaincu la nature". » (*Essais d'exploration de l'inconscient*, p. 176.)

savoir par la souveraineté du Verbe, de ce Logos (parole et raison), qui représente la figure centrale de la foi chrétienne.⁵⁹

Pour Jung, la force du Verbe chrétien, ce Logos, a poussé l'Occident à développer sa conscience et sa raison – c'est aussi ce que nous avons vu à la section précédente. Or, à un tel développement d'un idéal de perfection et à un tel développement de la raison correspond inévitablement une annihilation de l'« animalité » et de la « barbarie », donc à un dénigrement de l'élément irrationnel qui fait partie de la nature humaine. L'humanité occidentale, avec la venue du Christ, s'est donc engagée sur la voie rationnelle de la perfection et, du même coup, sur la voie de la mise en veilleuse des éléments irrationnels de sa nature.

Cette mise en veilleuse des éléments irrationnels dans la nature humaine est la source de plusieurs malheurs à notre époque moderne. Aux yeux de Jung, cette évolution historique du développement de la raison et de son corollaire – le contrôle des éléments irrationnels – n'est pas négative en soi. Ce qui est négatif, c'est l'excès, et notre époque est héritière de l'exacerbation de cette tendance historique. L'histoire chrétienne a très rapidement diabolisé la fonction irrationnelle de l'âme, et l'homme moderne a hérité d'un psychisme divisé entre l'hypertrophie de sa fonction rationnelle et le refoulement de sa fonction naturelle irrationnelle. Avec un tel psychisme, la masse de l'humanité occidentale souffre de nos jours de symptômes schizoïdes. Jung explique :

Chaque fois qu'une fonction naturelle à l'homme se perd, c'est-à-dire se trouve exclue de son exercice conscient et volontaire, un trouble général prend naissance. C'est pourquoi il est tout à fait naturel que le triomphe de la déesse Raison ait institué une névrotisation générale de l'homme moderne, c'est-à-dire une dissociation de la personnalité en tous points analogue à la dissociation actuelle du monde.⁶⁰

⁵⁹ Jung, *Présent et avenir*, Paris : Buchet/Chastel, 1962, p. 72.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 64.

L'homme, développant sa fonction rationnelle, maîtrisant de plus en plus la nature (autant intérieure qu'extérieure), affina sa volonté de se libérer de la contingence. C'est donc aussi de la contingence irrationnelle que l'homme occidental a voulu à tout prix se rendre maître :

Plus l'homme s'est emparé de la nature, et plus l'admiration qu'il ressentait pour son propre savoir et pouvoir lui est montée à la tête et plus s'est approfondi son mépris pour tout ce qui n'était que naturel et occasionnel, c'est-à-dire pour les données irrationnelles de la vie, dans lesquelles il faut inclure la psyché autonome, objective⁶¹, qui est précisément tout ce qui est en marge du conscient.⁶²

L'esprit chrétien aura donc fini par refouler la part irrationnelle de la psyché, laissant l'homme moderne divisé au plus profond de lui-même.

Ainsi, puisque, selon Jung, la voie moderne de la différenciation de la conscience de Dieu correspond au processus d'individuation, et puisqu'une des caractéristiques de l'individuation est la réintégration de la part irrationnelle, le tremplin moderne par lequel doit se différencier le Dieu chrétien implique forcément que celui-ci se plonge, avec l'homme, dans les eaux irrationnelles. Il faut donc que le chrétien moderne retrouve le lien avec son inconscient et, de même, avec tous les aspects irrationnels de sa personne. Et qui plus est pour le mystique moderne, puisqu'il incarne la vraie tâche de l'homme à transmettre aux générations futures.

Nous reviendrons plus loin (*art.* II.3.2.1) sur cet aspect irrationnel qui doit s'incarner dans la mystique moderne. Pour l'instant, notons que, dans le christianisme, depuis deux mille ans, irrationnel et mal sont confondus. Nous pouvons donc conclure que, si l'image de Dieu doit retrouver, au travers de l'homme

⁶¹ Jung poursuit ce passage en expliquant ce qu'il entend par « psyché objective » : « ...À l'opposé du subjectivisme du conscient, l'inconscient est objectif, dans la mesure où il se manifeste principalement sous forme de sentiments irrépressibles, de fantasmes, d'émotions, d'impulsions et de rêves qui ont tous ensemble le trait commun de ne pas être "fabriqués" intentionnellement par l'individu, mais dont ce dernier a le sentiment objectif qu'ils s'emparent de lui, qu'ils lui "tombent" dessus. » (*Présent et avenir*, p. 81.)

⁶² Jung, *Présent et avenir*, p. 81.

qui s'individualise, sa part d'irrationnel, elle doit par le fait même retrouver sa part de mal. C'est ce que nous abordons au prochain article.

2.3.2 La part de mal dans le christianisme moderne

Dans de longues discussions⁶³, Jung explique que le refoulement du mal dans la psyché chrétienne s'est concrétisé dans la définition médiévale du mal en tant que *privatio boni* (privation du bien). Qu'est-ce que le mal pour le penseur chrétien du Moyen Âge ? Une absence de bien. Le mal n'existe donc pas en soi, le mal est un vide. Et, s'il n'existe pas, il n'a pas sa place dans la conscience. Or, pour Jung, le mal n'est pas une privation du bien : il existe réellement, il est une substance autant qu'en est une le Bien. Et l'esprit chrétien, le considérant au travers des siècles comme n'étant que *privatio boni*, l'aura refoulé dans l'inconscient. C'est la moitié proprement humaine qui, selon Jung, s'est ainsi vu enfouie. Cette conception n'est pas demeurée sans conséquence : la folie du monde moderne en donne la preuve.

Or, puisque l'individuation implique que l'homme doit retrouver, conscientiser et réintégrer en lui-même sa part d'ombre et de mal, il faut en déduire que l'image de Dieu devra elle aussi passer par ce développement. Ce qui signifie que l'image d'un Dieu uniquement bon devra consciemment se transformer en l'image d'un Dieu qui incarne le tout : le bien comme le mal. Jung l'explique dans les termes du christianisme en évolution : «La confrontation de l'homme avec son côté sombre, qui s'impose comme inéluctable dans la psychologie moderne, assure la continuité du processus séculaire de l'éveil à la conscience introduit par le christianisme...⁶⁴» L'éveil de la conscience et l'élévation de la raison sont le processus séculaire historique poursuivi jusqu'à aujourd'hui par l'esprit chrétien. La nouvelle voie inéluctable de ce processus implique la confrontation avec l'ombre.

⁶³ Par exemple dans *Aion*.

⁶⁴ Jung, *La vie symbolique*, p. 48.

Ainsi, pour l'homme chrétien moderne, la réalisation de lui-même engage qu'il réalise l'Incarnation à un plus haut niveau ; ce qui exige de lui qu'il se confronte à la réalisation des contraires qui se trouvent dans sa psyché. Cette confrontation avec l'ombre étant une exigence nouvelle, elle ne pourra être réalisée que si l'individu traverse d'abord toutes les étapes qui la précèdent. De même, la réalisation chrétienne vers le Bien n'est pas désuète, ce qui est désuet est le fait de s'en suffire. Au contraire, la réalisation chrétienne vers le Bien est essentielle puisque c'est par elle que l'individu se prépare à recevoir *consciemment* la part de mal. Jung explique :

Dieu a d'abord incarné le bien, afin, comme nous sommes en droit de le supposer, de créer une base aussi résistante que possible pour l'assimilation ultérieure de l'autre versant de la nature humaine. La promesse du Paraclet nous autorise à conclure que Dieu veut devenir *entièrement* homme, c'est-à-dire qu'il veut se recréer et renaître dans Sa propre créature pleine d'obscurité – dans l'homme non libéré du péché originel.⁶⁵

Dieu veut devenir homme, il veut naître dans l'homme et le péché même. Par son processus de la déification de l'âme, ce n'est pas autre chose selon Jung qu'a entamé Maître Eckhart. Ce dernier considérait ainsi que le péché et le mal sont la volonté terrestre de Dieu :

Aussi, Dieu voulant de quelque façon que j'aie péché, je ne voudrais pas ne pas avoir commis ces péchés, dit Eckhart. *Car c'est ainsi que la volonté de Dieu est « faite sur la Terre », c'est-à-dire dans la mauvaise action...*⁶⁶

S'il faut s'individualiser, il faut se réaliser en tant qu'homme, donc aussi accepter le mal qui est en soi. Dans la perspective chrétienne d'Eckhart, ce mal qui est en soi est le péché, et ce péché est la volonté terrestre de Dieu. Jung comprend ainsi que la vie, l'énergie psychique, ne doit pas, par volonté de faire le bien, être restreinte : elle doit s'écouler de toutes ses sources :

Mais la vie coule de sources claires comme de sources troubles, dit-il. Aussi la trop grande « pureté » manque-t-elle de vie. Toute renaissance passe par le

⁶⁵ Jung, *Réponse à Job*, p. 212.

⁶⁶ Eckhart, « Le livre de la consolation divine », in *Traité et sermons*, p. 139.

trouble pour s'élever à la clarté. Mais plus est grande la clarification, plus est grande la différenciation, et plus tombe l'intensité vitale, à cause justement de l'exclusion des substances troubles. Le processus d'évolution a besoin de l'un et de l'autre. C'est bien ce qu'a vu le grand relativiste que fut Maître Eckhart.⁶⁷

Au yeux de Jung, Eckhart avait saisi la nécessité de la part de mal dans l'incarnation.

Ailleurs, Jung utilise l'image de l'enfant éternel tirée des *Epistulae* d'Horace pour représenter cette obscurité qui doit naître dans l'homme supérieur : « Engendré par un père "inconnu" et né de la *sapientia*, écrit Jung, tel est l'homme supérieur et complet qui représente notre totalité transcendante à la conscience dans la personne de [l'enfant éternel "au visage changeant, à la fois blanc et noir"]⁶⁸ » Or ce « visage noir », est pour Jung le mal absolu⁶⁹ – qui *est* autant qu'*est* le bien –, et qui gît dans l'inconscient, constituant de la sorte l'autre moitié de notre totalité. De fait, il n'est pas ici question du mal relatif, mais du mal absolu, de cette part de Dieu refoulée par Dieu Lui-même lors de son Incarnation. C'est cette « Chose » que l'homme moderne, et le mystique en premier lieu, doit réintégrer. Et ce n'est pas là une mince tâche, mais une réelle et périlleuse aventure. C'est pourquoi tout individu qui s'y hasarde doit d'abord s'être libéré des couches superficielles du mal relatif (dans la mystique, cette libération se produit au cours du processus de détachement qui délivre de toute

⁶⁷ Jung, *Types psychologiques*, p. 237.

⁶⁸ Jung, *Réponse à Job*, p. 214.

⁶⁹ Il ne s'agit pas ici d'un mal absolu de type métaphysique mais psychologique. De fait, dans la perspective jungienne, l'ombre est constituée de deux éléments : d'une part, de ce que nous avons rejeté, refoulé et non admis en soi-même, et, d'autre part, de la présence du mal absolu en soi. Jung dit ainsi : « Il appartient au domaine du possible de reconnaître le mal relatif de notre nature, tandis qu'avoir un regard direct sur le mal absolu représente une expérience aussi rare que bouleversante. » (*Aïon*, p. 23.) Le mal relatif, selon Jung, est déterminé par l'action de l'individu. Il est relatif puisqu'il prend différents visages selon les cultures et les époques. Quant au mal absolu, Jung met l'accent sur le fait que l'homme peut certes en faire l'expérience, mais qu'il demeure toujours en lui-même indéfinissable ou, en quelque sorte, ineffable : « Le bien et le mal sont [...] pleinement réels, et pourtant on ne sait pas ce qu'ils sont en eux-mêmes. » (*Le divin dans l'homme*, p. 431.) Ailleurs, Jung écrit dans le même sens : « On ne doit pas perdre de vue le fait que les opposés ne parviennent à leur acuité morale que dans le domaine du vouloir et de l'action de l'homme, et que nous sommes incapables de fournir une définition du bien et du mal qui puisse être généralement acceptée, ce qui signifie que nous ignorons finalement ce que sont le bien et le mal. » (*Aïon*, p. 287.)

tendance sensible et intellectuelle). « Notre noirceur relative ne nous sert naturellement de rien, » dit Jung, avant de poursuivre ainsi :

Certes, elle amortit quelque peu le choc des puissances mauvaises, mais d'un autre côté, elle nous y rend sensibles et vulnérables, en nous privant relativement de force de résistance. C'est pourquoi nous avons besoin de plus de lumière, de plus de bonté, de plus de force morale, et c'est pourquoi, dans une perspective d'hygiène mentale, nous devons laver aussi bien que faire se peut ces noirceurs insalubres [le mal relatif] ; faute de quoi, nous ne parviendrons pas à accueillir le dieu obscur qui veut aussi devenir homme, et nous ne supporterions pas cette épreuve sans périr, car pour cela, toutes les vertus chrétiennes sont nécessaires...⁷⁰

La première œuvre, celle d'incarner le Dieu bon, est donc une étape nécessaire. Dans le processus de différenciation, l'individu ne peut pas brûler d'étapes et, avant de poursuivre l'œuvre moderne, il devra incarner tout le passé de cette œuvre. Le mystique chrétien moderne doit donc d'abord, par le processus du dépouillement, se libérer des noirceurs relatives, puis, ensuite, devenir Dieu, se fondre en Lui comme au Moyen Âge, et, enfin, Le laisser naître au sein de son âme autant dans sa part lumineuse que dans sa part obscure. Ainsi, la différenciation de la conscience de Dieu se poursuivra : ce ne sera plus *que* le « Dieu bon » qui prendra conscience de Lui-même, mais une totalité et une unité plus grande, – cette totalité même du Dieu des patriarches –, totalité non plus inconsciente mais consciente d'Elle-même et de sa dualité noire et blanche.

La voie que détermine le christianisme moderne se charge donc de poursuivre la mise au monde de l'image de Dieu au sein de la psyché. Si un homme prend conscience du mal qu'il projette habituellement dans l'« ennemi », il prend conscience que, ce mal, il le porte en lui-même dans sa propre psyché, et il réalise en lui la « totalité ». Or, cette totalité est aussi celle du Soi, donc de l'image de Dieu – incarnation des aspects obscur et lumineux. Il est donc clair que pour la mystique moderne aussi, il ne s'agira plus de réaliser l'archétype de l'image de Dieu dans son

⁷⁰ Jung, *Réponse à Job*, p. 214.

aspect unilatéralement « bon », mais de le réaliser aussi dans sa part d'obscurité. Prendre conscience des forces irrationnelles qui constituent dorénavant l'« ombre » de l'Occident, consiste pour Jung en la réalisation de l'Autre aspect de la totalité de la psyché, c'est-à-dire de l'autre aspect de l'archétype de l'image de Dieu. Ainsi, on peut dire que selon Jung, l'esprit religieux en Occident doit se transformer dans une incarnation plus intégrale du divin, c'est-à-dire du divin autant dans sa forme obscure que lumineuse.

Nous allons bientôt voir ce que sont les caractéristiques de la mystique moderne selon Jung. Mais, avant de conclure le présent chapitre, arrêtons-nous brièvement à comprendre de quelle manière Jung entrevoit la fin de cette aventure qu'est l'évolution de l'esprit religieux chrétien régi par le principe de synchronicité.

2.4 L'inconscience de Dieu et l'évolution de la vie

Dans la perspective jungienne, le Dieu chrétien est semi-conscient⁷¹. Par le fait même, la fin de son « projet » d'incarnation n'est pas plus consciente. Or, un tel développement progressant vers une fin inconnue ne se fait pas selon un programme préétabli, mais selon une méthode digne des plantes grimpantes, c'est-à-dire : à tâtons. Autrement dit, et c'est ce que Jung affirme, l'évolution historique du mythologème chrétien se dirige de la même manière que se dirige un homme qui, en terrain inconnu, avance dans le noir avec une lanterne dans les mains. La lumière de la lanterne éclaire ses prochains pas, mais elle ne permet pas de voir ni l'horizon ni le

⁷¹ Le Dieu chrétien ou sa représentation vécue dans l'âme occidentale est devenu conscient avec l'incarnation du Christ, et Il l'est devenu de plus en plus au cours de l'histoire chrétienne. Or, cela ne fait pas aujourd'hui de Lui un Dieu omniscient car, puisque le Dieu chrétien se différencie en s'incarnant dans l'être humain, l'horizon de Sa conscience, selon Jung, n'est jamais plus large que la somme des consciences individuelles de l'histoire occidentale. Et Sa conscience n'est jamais plus perçante que celle de l'homme le plus conscient. Les frontières de la connaissance entourant l'homme et Dieu sont donc similaires. Et, ainsi, pour Jung, le Dieu chrétien dans sa représentation contemporaine est certes plus conscient mais n'est pas plus omniscient que celui de l'Antiquité.

sens. De même, selon Jung, la conscience approximative que manifeste l'archétype de Dieu semble toujours avoir la science d'un futur plus ou moins rapproché, mais elle ne semble pas connaître sa destination finale. Or, selon le principe de synchronicité, l'archétype influence au moins la direction entière de l'évolution de la vie, et peut-être même celle de l'Univers entier (*sect. II.2.1*). Dès lors, sur le plan synchronistique, ce Dieu⁷² semi-conscient se dépeint selon un nouvel aspect : il semble chercher à se réaliser à l'aveuglette au moyen du processus entier de l'évolution. Examinons davantage ce qu'en dit Jung.

Comme tout archétype, l'archétype de Dieu possède sa force énergétique (libido) et sa tendance dynamique (autonomie et finalité)⁷³. Grâce à cette *dynamis*, à cette autonomie et cette finalité, l'archétype de Dieu est représenté comme influençant toute l'évolution et ce, afin de trouver la voie de Sa propre réalisation. Il influence donc toute l'évolution, mais sans projet clair et définitif : plutôt en utilisant la méthode d'essais et d'erreurs. De fait, pour Jung, l'évolution des espèces ainsi que l'évolution historique sont caractérisées par la détermination du passage de la puissance à l'acte (semi-aveugle) de cet archétype. C'est dans cette optique qu'il écrit :

Si nous considérons les résultats de la paléontologie en pensant au fait qu'il a fallu à un créateur conscient peut-être plus de mille millions d'années pour créer de la conscience, nous avons l'impression qu'il a fait d'interminables détours ; et si nous tentons d'expliquer plus généralement Son action, nous arrivons à la conclusion que Son comportement présente une ressemblance frappante avec celui d'un être à la conscience pour le moins très limitée. Il semble qu'il possède un savoir des choses qui sont déjà, ainsi que des

⁷² Ce Dieu correspondant à l'Univers vivant, donc à la totalité synchronistique du monde du vivant, n'est pas seulement celui qui s'incarne dans le christianisme, mais celui qui s'incarne sous divers visages sur l'ensemble de la planète. C'est le Dieu du fond commun, « de l'esprit collectif commun à l'Orient et à l'Occident, » dit Jung (*Types psychologiques*, p. 248.)

⁷³ Une telle conception de Dieu le définit selon trois caractéristiques principales : l'omniprésence psychophysique, la semi-conscience et l'efficacité dynamique. En considérant le double aspect d'omniprésence dynamique, on voit que le Tao est représenté de manière similaire par Lao-Tseu : « Le Tao s'écoule sans cesse. Mais dans ses effets il ne déborde jamais. C'est un gouffre sans fond, il paraît être l'ancêtre de toutes choses. » (Lao Tseu, *Tao te king*, Paris : Librairie de Médecis, 1974, p. 54.)

prochains pas à faire, mais qu'il ne prévoit pas le but ultime ni les chemins qui mènent directement à ce but. Ce serait là la conséquence non pas d'une inconscience absolue, mais plutôt d'une conscience faible. Une telle conscience conduirait inévitablement à commettre d'innombrables erreurs et à se perdre dans d'innombrables impasses, avec les conséquences les plus cruelles : maladie, destruction, combats horribles, exactement donc ce qui s'est produit et se produit aujourd'hui encore dans tous les domaines de la vie.⁷⁴

Dans son livre *L'intelligence des fleurs*⁷⁵, le philosophe, écrivain, essayiste et prix Nobel de littérature, Maurice Maeterlinck, constate l'existence d'une telle évolution à tâtons dans le domaine végétal. En étudiant l'évolution des plantes, Maeterlinck a vu que l'évolution entière des végétaux est parsemée de détours et de culs-de-sac évolutifs. La perfection que l'on peut constater en observant l'ingéniosité de la nature semble être le résultat d'une voie dont la méthode privilégiée – dans sa « tentative » de trouver une solution efficace – est l'essai et l'erreur. De ce fait, Maeterlinck déduit que l'évolution de la vie sur Terre n'a pu être qu'un tâtonnement aveugle. Il précise qu'au premier abord, un regard rapide et naïf posé sur les ingéniosités incroyables de la nature peut inspirer le sentiment que l'architecte de toutes choses est doué d'une omniscience infinie. Toutefois, avec le savoir scientifique de l'évolution des espèces, on ne peut plus y pressentir qu'un jeu aux allures inconscientes. C'est ce même constat que Jung fait grâce aux connaissances de la paléontologie, de l'évolution et de l'histoire humaine. Le tâtonnement de l'évolution, l'imperfection de la vie terrestre et l'histoire guerrière de l'humanité illustrent à ses yeux l'idée qu'il se fait d'un Dieu semi-conscient.

Le Dieu chrétien, comme le Principe premier de toute l'évolution, semble donc ne pas savoir quelle est la finalité de son aventure. Ce Principe est à la recherche de sa réalisation, c'est là son désir, et c'est à cela que ses œuvres travaillent, mais sans en connaître la fin.

⁷⁴ Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 448.

⁷⁵ Maurice Maeterlinck, *L'intelligence des fleurs*, Acton Vale (Québec) : Éditions Transatlantiques, 2001.



Résumons maintenant l'idée d'un christianisme en évolution. Pour Jung, selon le principe de synchronicité, les mondes psychique et physique apparaissent comme étant un, émergeant ensemble de l'*unus mundus* psychoïde. Cela implique que l'on doit se représenter les archétypes exerçant une force dynamique autant au plan physique qu'au plan psychique. Ainsi, l'on conçoit l'Univers dominé par une force inconnue qui façonne le destin. Or, pour Jung, l'œuvre de cette force inconnue qui émerge du Soi peut être décrite, en Occident, par l'histoire de l'évolution de l'esprit religieux chrétien. À la source de cet esprit, dans les écrits de l'*Ancien Testament*, Jung découvre l'image d'un Dieu chrétien dont la conscience est presque absente. Ce Dieu jaloux se trouve donc face à l'homme qui, lui, possède la flamme de la conscience. Ainsi, les injustices divines proviennent, d'une part, de l'inconscience réciproque entre les éléments divergents constituant sa totalité, et, d'autre part, de sa jalousie. Dieu est obscurément jaloux de la conscience humaine qu'il pressent. Il veut ainsi avoir part à la particularité humaine qu'est la conscience et c'est à cette fin qu'Il s'incarne dans le Christ. Par l'Incarnation, le Dieu chrétien veut, du même coup, se racheter de ses injustices en se sacrifiant Lui-même pour l'humanité et, enfin, se différencier au niveau de la conscience. Ce Dieu a donc, pour la première fois avec l'incarnation en Christ, accédé à la conscience humaine.

Le Dieu chrétien, dans l'histoire de l'esprit religieux en Occident, est ainsi perçu en quelque sorte comme à la recherche de la connaissance de Lui-même : Il veut se découvrir, Il veut se connaître lui-même et cela ne peut advenir que par une différenciation dans la conscience de l'homme. À la suite de l'Incarnation, il a poursuivi cette différenciation grâce à l'inhabitation chez les mystiques occidentaux. Pour leur époque, les mystiques étaient les esprits-pionniers qui réalisaient, à un niveau plus élevé, la conscientisation à laquelle était appelée, dans un proche futur, la

psyché collective. C'est d'ailleurs là, pour Jung, le but de l'évolution de la psyché humaine : la conscientisation graduelle de la psyché collective et l'éclosion de ses fleurs modernes que sont les diverses différenciations originales d'individus. C'est dans cette perspective plus moderne, sur ces esprits défricheurs, que Jung écrit :

Faire la synthèse de contenus conscients et inconscients et rendre conscients certains effets des archétypes sur les contenus de la conscience représentent, quand elle est accomplie de façon consciente, la suprême performance d'une âme qui s'efforce et de la concentration des forces psychiques.⁷⁶

Les mystiques médiévaux ont donc incarné cette suprême performance, pour la transmettre finalement à Eckhart et Silesius.

Cette naissance exponentielle de Dieu en l'homme, ce processus historique de conscientisation du Soi, est le fondement de l'histoire occidentale conçue par Jung. Si aujourd'hui nous vivons dans un monde à ce point rationnellement différencié, dans un monde où l'individualité est à ce point « déifiée » par tous et chacun, c'est que Dieu a voulu cette différenciation individuelle pour éventuellement naître toujours davantage dans la singularité d'hommes et de femmes. C'est ce qui, selon Jung, a mené à l'individualisme que l'on connaît aujourd'hui :

C'est avec La Réforme [1517-1560] que [la métamorphose de l'esprit] atteint toute la surface de la vie quotidienne. La Réforme contribua beaucoup à enlever à l'Église son rôle de médiatrice du salut, pour rétablir le rapport personnel à Dieu, dépassant ainsi le point d'extrême objectivation de l'idée de Dieu : à partir de là le concept de Dieu se subjective de plus en plus. La multiplication des sectes⁷⁷ est la conséquence logique de ce processus de subjectivation. Sa conséquence extrême, l'individualisme, [en] représente une nouvelle forme...⁷⁸

⁷⁶ Jung, *Les racines de la conscience*, p. 534.

⁷⁷ À propos des sociétés secrètes, Jung écrit : « La société secrète est un échelon intermédiaire sur le chemin de l'individuation : on confie encore à une organisation collective le soin de se laisser différencier par elle ; c'est-à-dire que l'on n'a pas encore discerné qu'à proprement parler c'est la tâche de l'individu, de se tenir sur ses propres pieds et d'être différent de tous les autres. » (*Ma vie*, p. 389.)

⁷⁸ Jung, *Types psychologiques*, p. 250.

Cette tendance à l'individualisme est exacerbée car le tir de l'évolution est aveugle. Ainsi, son tâtonnement mène toujours dans les excès. Jung explique de même que *la source* de l'individualisme moderne n'est pas mauvaise en soi : c'est la façon dont elle se réalise qui est néfaste. Car, pour Jung, ce que chaque homme cherche sans le trouver dans sa tendance individualiste exacerbée, c'est sa propre réalisation, c'est son individuation. Mais personne n'est plus disponible pour enseigner cette Voie, pour indiquer le chemin. Alors, l'homme, abandonné à lui-même, cherche comme un chien qui court après sa queue : son individualisme n'est mauvais que parce qu'il est tordu par l'ignorance. Autrement dit, selon Jung, si l'homme moderne réussit à sortir de sa dépression collective qui est en partie causée par l'excès d'individualisme, il découvrira quel trésor cache cet excès.

Les expériences du Soi, ou de l'image de Dieu, se transforment donc avec les époques et, avec elles, les nouvelles exigences de l'évolution de la conscience et de la psyché. Le Dieu chrétien doit maintenant naître dans l'individuation singulière (voilà un pléonasme !) d'hommes et de femmes. Sur le plan de la mystique, c'est Maître Eckhart qui a ouvert la voie. Par la caractéristique de la déification de l'âme propre à sa mystique, Eckhart a exalté d'une manière « tout à fait extraordinaire la valeur de l'âme ⁷⁹ ». Cette âme qui est en l'homme, et avec laquelle il est en relation, cette âme par laquelle naît la totalité plus grande de cet homme, est le lieu de Dieu, son royaume. L'âme de l'homme est où peut naître Dieu. Étant elle-même image de Dieu, lorsque celle-ci atteint son vide par le détachement, elle y reflète la Déité (ou divinité) : et ainsi Dieu naît. Silesius, à son tour, a franchi le seuil eckhartien et a nommé la dépendance *totale* de Dieu à l'homme. C'est l'homme qui, par sa vie propre, doit recréer la divinité. Cette mystique de l'individuation est la voie de la

⁷⁹ *Ibid.*, p. 235.

mystique moderne. Dans les chapitres suivants nous allons voir quelles sont les caractéristiques de cette mystique moderne selon Jung.

CHAPITRE 3

LA MYSTIQUE MODERNE : CARACTÉRISTIQUE DU DÉTACHEMENT OU DU VIDE SANS IMAGES

Le christianisme est en évolution et les mystiques sont ces hommes et ces femmes qui réalisent à leur plus haut degré les exigences nouvelles de cette évolution. Les mystiques modernes doivent donc nécessairement faire suite à Eckhart et Silesius afin de poursuivre l'incarnation divine. Ils doivent poursuivre cette incarnation dans sa particularité moderne, ils doivent le faire en devenant des hommes et des femmes individués, c'est-à-dire réalisés d'une manière singulière et inédite. Autrement dit, dans la mystique moderne selon Jung, Dieu naît dans l'âme d'hommes et de femmes mystiques qui incarnent chacun un raffinement singulier de différenciation. Pour comprendre davantage ce qu'est la réalisation mystique de ce Dieu qui veut dorénavant devenir Lui-même à travers et avec Soi-même, il nous faut en expliquer les caractéristiques principales. La première des caractéristiques de la mystique moderne selon Jung est qu'elle implique inéluctablement le détachement (sur la notion de « détachement », voir *chap.* I.1 et *sect.* I.4.2). Or, cela va de soi, puisque la mystique moderne se situe dans la trame du courant de la *théologie mystique* et que l'ascèse de la *via negativa* (I.1.2.2) est une des caractéristiques principales de ce courant. Ainsi, le processus de la mystique moderne mène nécessairement à un détachement où l'individu se dépouille de toutes images mentales, qu'elles soient d'ordre sensible ou d'ordre intellectuel.

Ce chapitre sera divisé en trois parties. Premièrement, nous allons démontrer que, selon Jung, le processus de détachement est ce qui distingue la mystique de tout type d'expérience religieuse en Occident. Par le fait même, nous démontrerons que la

mystique *moderne* se distingue de la voie de l'imagination active jungienne : nous montrerons qu'elle est la voie contraire et complémentaire de cette dernière. En deuxième et troisième lieu, nous définirons deux aspects de la mystique moderne en comparant celle-ci à la voie orientale, et au Zen en particulier. Le premier aspect sera celui de la méthode ou de l'approche du processus qui implique un retour à la nature ou à l'élément irrationnel. Le deuxième aspect sera celui du mode de délivrance propre à la mystique moderne.

3.1 Le détachement : caractéristique propre à la mystique

Au sein des divers types d'expériences religieuses occidentales, Jung conçoit que la caractéristique du détachement a un statut spécial : elle est exclusive à la mystique. Ainsi, la caractéristique du « dépouillement des images sensibles ou intellectives » permet d'établir une distinction claire entre les expériences religieuses de type mystique et tous les autres types d'expériences religieuses occidentales. De même, pour Jung, la mystique médiévale peut aussi être distinguée des autres types d'expériences religieuses grâce à cette caractéristique. Jung considère qu'en général, le processus des expériences religieuses occidentales, de l'Antiquité jusqu'à aujourd'hui, s'opèrent non pas grâce à un dépouillement des images mais, au contraire, plutôt *grâce aux images de l'âme* (sauf pour la mystique).

Nous savons à quel point Jung estime l'efficacité des images de l'âme : c'est là le centre de son procédé qu'est l'imagination active. Or, pour lui, cette efficacité fut la voie de l'ensemble des expériences religieuses occidentales. Lorsque Jung compare sa méthode de l'imagination active aux anciennes pratiques chrétiennes, il la compare souvent aux *Exercices* de saint Ignace : « Ignace de Loyola a lui aussi employé l'imagination active dans ses *Exercices*,¹ » dit-il. Conséquemment, Jung

¹ Jung, *Psychologie et orientalisme*, p. 151.

présente les *Exercices* de Loyola, ainsi que toutes autres formes de voies spirituelles chrétiennes, comme étant contraires à la mystique :

[La voie par l'évacuation des images propre aux mystiques] est à l'opposé des expériences religieuses qui, tels les exercices de saint Ignace, consistent à étudier les images saintes et à s'imprégner de celles-ci. J'aimerais associer à cette même catégorie d'expériences la transformation par la foi et la prière, ainsi que par la vie communautaire, dans le protestantisme ; en effet, là encore, c'est une condition très précise qui intervient de façon déterminante, et nullement un « vide » ou un état d'« affranchissement ». L'affirmation caractéristique de ce dernier état : « Dieu est néant » apparaît comme incompatible en principe avec la contemplation de la Passion, la foi et l'attente collective.²

Pour Jung, la foi, la prière et la vie communautaire, autant que les exercices d'oraison, les visions et l'imagination active sont des voies de transformation religieuse qui, toutes, agissent par l'efficacité des images de l'âme (représentations des archétypes). Et, en ce sens, la *mystique moderne* peut donc être vue comme la *voie moderne* contraire et complémentaire à la technique jungienne de l'imagination active.

Afin d'établir une comparaison, c'est dans l'expérience de transformation religieuse propre au Zen que Jung trouve une expérience similaire à la mystique chrétienne. Il note ainsi d'abord que le Satori est une expérience de transformation religieuse comme en connaît le domaine chrétien ; ensuite il précise que, dans ce domaine, c'est à la mystique qu'il correspond spécifiquement :

Dans le domaine chrétien, écrit-il, le Satori correspond à une *expérience de transformation religieuse*. Étant donné toutefois qu'il existe divers niveaux et diverses sortes d'expériences de ce genre, il n'est sans doute pas superflu de désigner de façon plus précise la catégorie [dans le domaine chrétien] qui correspond le mieux à l'expérience du Zen. Il s'agit sans aucun doute de cette expérience mystique bien définie qui se distingue d'autres expériences similaires par le fait que sa préparation consiste à « s'abandonner », à « évacuer les images »...³

² *Ibid.*, p. 207.

³ *Ibid.*, p. 207.

L'expérience mystique chrétienne est donc pour Jung comparable au Satori Zen. Notons que dans le dernier passage Jung souligne toujours que, dans le domaine chrétien, la caractéristique du dépouillement ou de l'évacuation des images est spécifique à la mystique. Or, plus loin, il renchérit :

L'analogie du Satori avec l'expérience occidentale se limite au petit nombre de mystiques chrétiens dont les affirmations, en raison de leur caractère paradoxal, touchent aux limites de l'hétérodoxie ou les ont déjà franchies. C'est cette caractéristique qui a valu, comme on le sait, aux écrits de Maître Eckhart d'être condamnés par l'Église.⁴

Ce processus de dépouillement, ce processus vers le vide qui évacue les images est donc, en Occident, la particularité *exclusive* de la mystique chrétienne. De ce fait, nous pouvons conclure que, pour être définie comme « mystique », la mystique *moderne* selon Jung doit elle aussi être un processus d'évacuation des images, de dépouillement de toutes représentations mentales, autant sensibles qu'intellectives. Par conséquent, la mystique *moderne* selon Jung procède de manière contraire à « l'imagination active ».

À l'article I.3.2.2, nous avons défini l'imagination active comme étant l'exercice intérieur qui consiste à prendre part, consciemment et activement, au déroulement du fantasme (le « rêve éveillé »). Dans cette « méthode », Jung précise que l'individu est simultanément le théâtre et l'acteur conscient du fantasme⁵. Il s'agit donc d'un processus utilisant essentiellement les images de l'âme afin d'intégrer les éléments inconscients et ce, de manière à favoriser la conjonction du conscient et de l'inconscient. Mais l'individu moderne peut aussi suivre une voie d'individuation de type mystique. Dès lors, cet individu sera appelé à procéder par l'évacuation des images, par le dépouillement, de manière conforme au courant de la théologie mystique et de la mystique eckhartienne. Aux deux prochaines sections, nous allons

⁴ *Ibid.*, p. 207.

⁵ Jung, *Dialectique du Moi*, p. 221.

préciser deux aspects de ce processus de détachement de la mystique moderne. Le premier aspect concerne la méthode ou l'approche par laquelle le mystique moderne peut s'acheminer sur la voie du dépouillement. Cette approche doit s'opérer par un retour à la nature ou à l'élément irrationnel. Le deuxième aspect concerne le mode de délivrance spirituelle de la mystique moderne.

3.2 Aspect du retour à la nature et à l'irrationnel dans l'approche du processus de détachement de la mystique moderne

Nous allons maintenant préciser le premier des deux aspects du détachement de la mystique moderne. Puisque c'est au Zen que Jung compare le caractère du « dépouillement des images » propre à la mystique chrétienne, c'est en le comparant à celui-ci, à la méthode orientale en général et au yoga que nous arriverons à distinguer certaines de ses particularités modernes. Premièrement, c'est en distinguant la mystique moderne de l'élément de « contrôle », qui est, selon Jung, le propre des méthodes spirituelles orientales, que nous déterminerons l'approche de la mystique moderne. Nous verrons que celle-ci implique un retour à la nature ou à l'élément irrationnel.

D'abord, Jung affirme que la voie mystique, par son processus de dépouillement, est similaire au Zen. Toutefois, tel qu'abordé à l'introduction, il faut noter qu'il est indubitable que la voie occidentale moderne ne peut être identique à la voie Zen ou à toute autre voie de la spiritualité orientale. Comme Jung le souligne : « Le Zen et sa technique n'ont pu naître que sur le sol de la culture spirituelle du bouddhisme et ont celle-ci pour fondement. [De fait, pour le Zen, contrairement à l'Occident], il ne s'agit pas de détruire un intellect rationaliste, puisque celui-ci, [en Orient,] n'a jamais existé.⁶ » Jung répète encore ici que l'oriental n'a pas la même

⁶ Jung, *Psychologie et orientalisme*, p. 214.

relation que l'occidental avec sa nature, avec son monde intérieur, son inconscient, ni même avec sa conscience et le monde extérieur. Une de ces différences fondamentales, qu'il souligne, est le niveau de différenciation de la faculté rationnelle.

Pour Jung, aux travers des siècles, l'esprit chrétien, voulant à tout prix se libérer des pulsions et de l'animalité barbare, a réussi à se scinder en deux, à s'identifier essentiellement avec sa faculté rationnelle, créant ainsi un être bipolaire, divisé⁷. L'occidental s'est identifié, s'est confondu à sa conscience rationnelle, et il s'est ainsi divorcé de ses pulsions irrationnelles, de son inconscient. L'homme moderne occidental a donc hérité d'une raison hypertrophiée. Or, pour Jung, l'histoire de l'esprit oriental ne s'est absolument pas déroulée de la même manière : le développement de la culture orientale n'a pas produit une telle dissociation psychique entre irrationnel et rationnel. Cultivant incessamment un rapport avec son monde intérieur, les orientaux auront développé une vision et un rapport plus intuitifs que rationnels à la réalité⁸. De même, l'intuition étant une fonction irrationnelle, la conscience orientale a su rester unie à son monde intérieur, autant que le yin est uni au yang. L'homme moderne oriental a donc hérité, selon Jung, d'un rapport

⁷ À propos du yoga, Jung affirme : « La division de l'esprit occidental anéantit ainsi dès le départ toute possibilité de réalisation adéquate des intentions du yoga. » (*Psychologie et orientalisme*, p. 189.)

⁸ Encore à propos du yoga, Jung écrit : « En Orient, [...] où, depuis quatre mille ans, une tradition ininterrompue a créé les conditions spirituelles nécessaires à son existence, le yoga, je l'imagine sans peine, constitue l'expression adéquate et la méthode parfaitement adaptée pour fondre ensemble corps et esprit, afin qu'ils constituent une unité difficilement contestable et créent ainsi une disposition psychologique permettant des intuitions qui transcendent la conscience. » (*Psychologie et orientalisme*, p. 188.)

harmonieux avec son inconscient⁹. De même, puisque la rencontre entre l'Est et l'Ouest est inévitable, Jung espère que chacun pourra bénéficier de l'apport des éléments complémentaires que porte la psyché collective de son voisin. L'Orient pourrait bénéficier de l'apport de la considération « objective » du réel (attitude extravertie¹⁰) qu'a (sur)développée l'Occident¹¹. L'Occident pourrait bénéficier de l'apport de la considération sacrée des éléments irrationnels (attitude introvertie) que cultive l'Orient.

Quoique dans l'ensemble chacun puisse bénéficier des compléments qu'incarne l'autre, leurs *attitudes* spirituelles respectives ne peuvent nullement s'amalgamer avec bénéfiques. « La différence est si grande, dit Jung, que toute imitation paraît déraisonnable et encore moins opportune. Il est impossible de mélanger l'eau et le feu. L'attitude orientale abrutit l'homme occidental et vice versa.¹² » Mais ce qu'est cette *attitude* orientale dont parle Jung, c'est ce que nous devons définir. Dans son essai intitulé « À propos de la psychologie de la méditation orientale », il utilise l'exemple du yoga pour montrer ce qu'est cette attitude propre à l'Orient. Ainsi, il écrit : « Or, qu'est-ce que le yoga ? Le mot *yoga* signifie

⁹ Il est intéressant de noter que la psychanalyse n'a jamais réussi à prendre racine en Chine. Le tout premier et récent groupe de psychanalystes chinois, constitué autour du professeur Huo Datong (« dont le parcours Chengdu-Paris et retour, en passant par la case psychanalyse, a servi de modèle au dernier roman de son ami Dai Sijie, *le Complexe de Di* (Gallimard) »), organisait en 2004 un premier séminaire clinique dont le thème était justement : « Existe-t-il des différences entre l'inconscient chez les Occidentaux et chez les Chinois ? » À ce sujet, les idées de Jung pourraient offrir quelques pistes de réflexion. (Voir Pierre Haski, « En Chine, le divan n'est plus un rêve. Les psychanalystes, soutenus par des lacaniens français, ont fait naître une école chinoise. », sur www.libération.fr, édition du mercredi, 5 mai 2004.)

¹⁰ À ce sujet, Jung écrit : « La base de l'Orient est la réalité psychique, c'est-à-dire la psyché en tant que condition principale et unique de l'existence. [...] Il s'agit d'un point de vue typiquement introverti par opposition au point de vue aussi typiquement extraverti de l'Occident. » (*Psychologie et orientalisme*, p. 136.)

¹¹ Le sens d'un rapport avec la spontanéité de la grâce en tant qu'événement objectif sur laquelle la volonté n'a aucun contrôle est aussi, selon Jung, un élément dont pourrait tirer bénéfice la culture orientale. À ce sujet, il dit : « Il est étrange que la philosophie orientale ne semble guère prêter attention à ce facteur extrêmement important. Et c'est précisément ce fait qui justifie psychologiquement le point de vue occidental. » (*Psychologie et orientalisme*, p. 147.)

¹² Jung, *Psychologie et orientalisme*, p. 138.

littéralement *subjuguier*, à savoir discipliner les forces motrices de l'âme [...]. En subjuguant, il s'agit de dominer les forces qui attachent l'homme au monde.¹³» Ailleurs, Jung écrit : « C'est pour l'Indien un bienfait de connaître une méthode qui l'aide à *maîtriser* la toute-puissance de la nature au-dedans de lui et en dehors de lui.¹⁴» Jung conçoit donc que l'attitude propre au yoga consiste essentiellement en un « contrôle »¹⁵ des forces motrices de l'âme, et cette attitude est aussi, selon lui, propre à toute voie spirituelle orientale. Il déduit de ces considérations que la méthode de méditation orientale ne peut absolument pas convenir à l'homme d'Occident.

La spécificité de l'attitude orientale qui explique pourquoi elle ne convient pas à l'homme d'Occident est la suivante. Comme nous l'avons dit, l'homme oriental ne cultive pas le même rapport que l'occidental avec sa psyché. Pour le premier, la réalité n'est pas l'ego mais l'ensemble de l'élément psychique, le tout de la psyché, le Soi. Jung explique : « La base de l'Orient est la réalité psychique, c'est-à-dire la psyché en tant que condition principale et unique de l'existence.¹⁶» C'est-à-dire que, pour l'oriental, la psyché « en tant que condition principale et unique de l'existence », ou le Soi, est la première réalité : c'est d'elle que naît toute La Réalité et c'est elle qui la soutient. « [En Orient,] dit Jung, la psyché est la chose la plus importante ; elle est le souffle subtil, l'être de Bouddha ; elle est l'esprit de Bouddha, l'Un, le *dharmakâya*.¹⁷» Ainsi, l'oriental est d'emblée en lien avec son Soi, avec son tout, avec son intuition et son unité rationnel/irrationnel. Dès lors, c'est *d'emblée* et d'abord de ce tout, de cette unité que, chez lui, procèdent sa volonté, ses pensées et ses actes. Comme Jung le décrit, pour l'oriental, « toute vie émane [de la psyché], et toutes les manifestations variées s'y résorbent à nouveau. Cette condition psychologique

¹³ *Ibid.*, p. 223.

¹⁴ *Ibid.*, p. 189. Nous soulignons.

¹⁵ Soyons prudent : nous le verrons, le « contrôle » dont il est ici question n'est pas celui correspondant à la définition occidentale habituelle.

¹⁶ Jung, *Psychologie et orientalisme*, p. 136.

¹⁷ *Ibid.*, p. 138.

fondamentale pénètre chaque fibre de l'être de l'homme oriental, détermine toutes ses pensées, tous ses sentiments et tous ses actes.¹⁸ Or, si cette condition psychologique fondamentale pénètre toutes ses pensées et tous ses actes, par le fait même, elle pénètre tout « contrôle » ou maîtrise qu'il peut manifester. Ainsi, le « contrôle » propre à la méthode spirituelle orientale ne procède pas de la volonté égotique de l'individu mais de la Volonté qui émane du « tout », de la Psyché, du Soi. De cette manière, dans la culture spirituelle orientale, « contrôler » ou « maîtriser » ne signifie jamais « excès », ne signifie jamais récupération égotique. Cette voie semble souvent paradoxale aux yeux de l'homme d'Occident, mais il faut comprendre que lorsque le fondement culturel établit un rapport *a priori* avec la psyché (condition principale et première de l'existence), l'ego est vécu comme secondaire et, ainsi, la pensée et l'acte se retrouvent naturellement sous la gouverne d'un ensemble plus large : le Soi. Par exemple, le taoïste ne contrôle pas ou ne maîtrise pas les éléments intérieurs afin d'arriver à un quelconque but : c'est le « contrôle » et la maîtrise en lui qui font en sorte qu'il demeure dans le « juste », dans la Voie. La tâche du taoïste est donc de rester fidèle à la source du Tao. De cette manière, c'est le Tao qui, de lui-même, « contrôle », maîtrise et se maintient dans et par l'individu.

Puisque la méthode spirituelle orientale s'associe à une pratique du « contrôle » ou de la maîtrise dont la source est le Soi, l'occidental qui voudrait se l'approprier tomberait inévitablement dans le piège suivant. Ce piège procède du fait que sa constitution psychique douée d'une raison hypertrophiée ne connaît pas de « contrôle » en dehors de celui dicté par celle-ci. Autrement dit, l'homme occidental, divorcé de son inconscient, est incapable d'être, *a priori*, à l'écoute de la volonté du Soi et, ainsi, toute méthode consistant en un contrôle est fatalement récupérée par sa raison. Or, une récupération rationnelle mène toujours à un nouveau refoulement. Et c'est là précisément ce qu'il lui faut éviter au plus haut degré. Car, du fait que le contrôle des éléments intérieurs mène à leur refoulement, la voie de l'individuation en

¹⁸ *Ibid.*, p. 139.

devient tout à fait impraticable. « Pour l'Européen, dit Jung, [une méthode qui l'aide à maîtriser la toute puissance de la nature au-dedans de lui] est un poison qui lui sert à parachever l'asservissement de sa nature déjà mutilée et en faire un robot docile à sa volonté.¹⁹ » Il est donc impossible, selon Jung, que ce soit par l'entremise des méthodes orientales que l'Occident puisse progresser sur les voies de l'expérience religieuse et, en ce sens, il dit : « En ma qualité d'Européen, je me sens incapable de souhaiter à l'Européen plus de "contrôle", plus de pouvoir sur la nature en nous et autour de nous.²⁰ » C'est plutôt cette part de contrôle rationnel démesurée que l'Occident doit arriver à compenser. Ainsi, ne serait-ce que par cette différence, la mystique moderne ne peut suivre la voie orientale, telle celle du Zen tel que l'indique Jung : « Pour ces raisons et pour de nombreuses autres, une transposition directe du Zen aux conditions de l'Occident n'est ni conseillée ni même possible.²¹ » Il faut donc conclure que la mystique moderne, quoiqu'elle doive naturellement, comme le fait le Zen, s'aventurer sur la voie de l'évacuation des images, elle doit surtout rester entièrement fidèle à l'attitude ou à l'approche occidentale.

Le processus de détachement « qui se produit chez les mystiques » n'est possible, selon Jung, que si « l'on a prêté à l'âme une attention au-dessus de l'ordinaire, grâce à laquelle on a distingué les contenus de l'inconscient de leurs projections dans les objets.²² » Ce n'est donc pas un « contrôle » mais une attention portée à l'âme qui a permis aux mystiques chrétiens de se détacher. Or, cette attention à l'âme signifie pour Jung « abandon à Dieu ». Toutefois, dans sa forme moderne, tel que nous l'avons vu (*art. II.2.3.1*), cet abandon à Dieu doit rimer avec « retour à la nature », c'est-à-dire avec le retour à l'élément irrationnel. Il devrait donc y avoir,

¹⁹ *Ibid.*, p. 189.

²⁰ *Ibid.*, p. 189.

²¹ *Ibid.*, p. 214.

²² *Types psychologiques*, p. 236.

dans la pensée jungienne, un lien d'identité entre « abandon à Dieu dans sa forme moderne » et « retour à l'élément irrationnel ». C'est ce que nous allons démontrer.

Jung considère que, dans la perspective *moderne* d'un christianisme en évolution, la voie de la différenciation de l'image de Dieu se trouve dans l'urgente nécessité d'une transformation. Ainsi, selon Jung, le rapport moderne de l'homme à Dieu est appelé à un important renouvellement :

L'importance de l'homme a été rehaussée par l'incarnation. Nous avons part à la vie divine et nous devons nous charger d'une nouvelle responsabilité : elle consiste à poursuivre l'autoréalisation de la divinité, par l'individuation qui est notre tâche. L'individuation ne signifie pas seulement que l'homme, à la différence de l'animal [qui devient véritablement animal], devienne véritablement humain, mais encore qu'il a à devenir aussi en partie divin. Cela veut dire en pratique : qu'il devient adulte, responsable de son existence, sachant qu'il ne dépend pas simplement, lui, de Dieu, mais que Dieu dépend aussi de l'homme. Dans la relation de l'homme à Dieu, il est probablement nécessaire que s'accomplisse une transformation considérable !²³

L'homme moderne doit prendre conscience, à la suite d'Eckhart et de Silesius, que non seulement il dépend de Dieu, mais que Dieu dépend aussi de lui. De même, selon Jung, cela implique qu'il est nécessaire que s'accomplisse une transformation considérable dans la relation de l'homme à Dieu. Jung décrit ainsi cette relation renouvelée qui doit naître dans le monde moderne :

Notre vénération et notre rapport à Dieu ne s'exprimeront plus dans des louanges propitiatrices en l'honneur d'un Roi aux humeurs imprévisibles ou dans des prières enfantines adressées à un Père aimant, mais prendront, en nous, la forme d'une vie vécue dans la responsabilité et dans l'accomplissement de la volonté divine.²⁴

C'est dans la forme d'une vie vécue que s'accomplira la nouvelle relation de l'homme à Dieu. Mais qu'est-ce qu'une vie vécue sinon le résultat du processus d'individuation ? Cette transformation de la relation de l'homme à Dieu se situe donc

²³ Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 452. Mis entre crochets dans le texte.

²⁴ *Ibid.*, p. 452.

au niveau de l'individuation : c'est par l'individuation, par la réalisation de sa vie, que l'homme doit accomplir la volonté de Dieu. Mais, justement, que signifie l'accomplissement de cette volonté divine à laquelle Jung fait référence ? Quel est l'accomplissement de la volonté divine qui permet de fouler la voie de l'individuation ? Cette voie n'est autre que la considération par l'homme des éléments irrationnels de sa psyché. De fait, il y a chez Jung un lien d'identité entre « volonté de Dieu » et « impulsion irrationnelle ». Dans le passage suivant, Jung explique ainsi que la volonté de Dieu se trouve aussi dans la part irrationnelle de l'homme :

Lorsque j'affirme que les impulsions que nous découvrons en nous doivent être entendues comme « volonté de Dieu », je désire souligner qu'elles ne doivent pas être considérées comme des désirs ou des vœux arbitraires, mais comme des données absolues avec lesquelles on doit apprendre à traiter de façon convenable.²⁵

Pour Jung, toute donnée absolue est une expression de Dieu. Or, puisque dans notre monde moderne la réalisation de la part irrationnelle fait partie du projet divin (*art.* II.2.3.1), cette donnée absolue se doit aussi d'être réintroduite dans la réalité vécue. De même, les impulsions, les désirs, les vœux de l'inconscient se traduisent comme la volonté de Dieu. Ces impulsions sont l'autorité du Dieu intérieur, souligne Jung : « L'autorité intérieure est conçue comme une "volonté de Dieu" (ce qui implique que les "forces naturelles" sont des forces divines).²⁶ » Toute force naturelle est divine, et la force irrationnelle est naturelle... Jung insiste donc sur le fait que l'homme doit nécessairement réapprendre à écouter la « volonté de Dieu », c'est-à-dire à dialoguer avec l'irrationnel qui l'habite. Ne pas suivre cette voie signifie pour l'homme moderne qu'il s'attire la foudre divine :

La volonté ne peut maîtriser [les impulsions] que partiellement. Elle est peut-être capable de les étouffer, mais ce qui est étouffé réapparaît ailleurs et sous

²⁵ Jung, *Aion*, p. 41.

²⁶ *Ibid.*, p. 40.

une forme modifiée, et, cette fois, chargé d'un ressentiment qui change pour nous en ennemi une pulsion inoffensive de la nature.²⁷

La force naturelle – comme l'est la pulsion – est une force divine qui demeure inoffensive jusqu'à ce qu'on lui barre le chemin. Refoulée, elle se transforme en ennemie.

Suivre la volonté divine signifie aussi qu'il ne faille rien imiter – que ce soit une voie orientale ou n'importe quelle autre. Il s'agit plutôt d'accomplir la volonté divine émanant de la tendance de l'inconscient :

Au lieu d'apprendre les techniques spirituelles de l'Orient par cœur et de les imiter de manière tout à fait chrétienne et par conséquent avec une attitude surfaite – *imitatio Christi* ! –, il serait beaucoup plus important de découvrir s'il existe dans l'inconscient une tendance introvertie analogue au principe spirituel qui domine l'Orient. Nous serions alors à même de construire sur notre terre et avec nos méthodes.²⁸

Ainsi, sur le plan strictement chrétien, la voie de l'*imitatio Christi* propre au Moyen Âge – par laquelle François d'Assise a été jusqu'à incarner (le premier) les stigmates du Christ – est une attitude surfaite. Jung note qu'est désuète cette attitude d'imitation, de servitude et d'abandon à une morale chrétienne prescrite :

[De nos jours,] le médiateur divin n'est plus qu'une *image extérieure*, tandis que l'homme reste fragmentaire et n'est pas atteint *dans sa nature la plus profonde*. Le Christ peut même être imité jusqu'à la stigmatisation sans que l'imitateur ait approché, même de loin, l'exemple idéal et son sens. Car il ne s'agit pas d'une simple imitation qui laisserait l'être inchangé et n'aurait été ainsi pour lui qu'un simple artifice, mais de la réalisation, par chacun, de l'exemple idéal par ses propres moyens – *Deo concedente* (si Dieu le veut) – dans la sphère de sa vie individuelle.²⁹

Une nouvelle approche d'obéissance à Dieu est nécessaire, et celle-ci doit œuvrer à la réalisation par chacun de l'exemple idéal. Or, ici, cet exemple idéal correspond au

²⁷ *Ibid.*, p. 41.

²⁸ Jung, *Psychologie et orientalisme*, p. 139.

²⁹ Jung, *Psychologie et alchimie*, al. 7. Souligné dans le texte.

Christ qui s'est réalisé par ses propres moyens dans la sphère de sa vie individuelle. Il est donc selon Jung une *imitatio Christi moderne*, et celle-ci exige non pas que l'on imite le Christ extérieur, mais que l'on imite le Christ intérieur, en se réalisant soi-même, comme lui, par ses propres moyens, dans la sphère de sa vie individuelle.

Suivre une telle voie correspond au processus d'individuation. Ce ne peut donc être que par la voie de la considération des impulsions et des désirs que le mystique moderne pourra pénétrer dans la voie sombre et ardue du dépouillement des images. Toutefois, il serait faux de croire que cette considération des désirs exige toujours leur réalisation. Il ne s'agit parfois que de prendre conscience de ce désir – que nous sommes aussi –, de le considérer dans toute sa réalité, tel qu'il est, noir ou blanc. C'est en ce sens que Jung dit, que pour l'occidental

le problème consiste moins à se retirer des objets du désir [– ce qui serait du contrôle –] qu'à avoir une attitude détachée à l'égard du désir en tant que tel, quel que soit son objet. [...] Nous sommes ainsi obligés d'adopter une attitude contemplative dont l'effet est bien souvent à lui seul libérateur et salutaire.³⁰

Donc, s'abandonner à Dieu, suivre sa volonté, reconnaître l'impulsion comme un fait, une nécessité, comme ce qui est et ce qui ne pourrait pas ne pas être : autrement dit, reconnaître Dieu à l'intérieur de soi et dans tout le réel, telle est l'approche de la mystique moderne qui peut mener au détachement et à la contemplation qui lui correspond.

Nous disons : « Reconnaître Dieu à l'intérieur de soi et dans tout le réel. » De fait, pour Jung, suivant le principe de synchronicité, si la volonté de Dieu procède de l'élément irrationnel intérieur et inconscient, elle procède aussi du monde extérieur. Dans le passage suivant, Jung suggère que Dieu se situe dans le monde intérieur irrationnel, dans l'affect, mais que le monde extérieur est une réalité tout aussi première et tout aussi grande que Dieu :

Ce que l'homme appelle « Dieu » depuis des temps immémoriaux, vous en faites chaque jour l'expérience. Vous lui donnez seulement un autre nom,

³⁰ Jung, *Psychologie et orientalisme*, p. 152-153.

censément « raisonnable », par exemple vous l'appellez « affect ». Il est depuis toujours cette force supérieure dans l'âme qui peut faire dérailler votre intention consciente, vient fâcheusement se mettre en travers, et à l'occasion la met en pièces. C'est pourquoi bon nombre de gens ont peur d'« eux-mêmes ». Dans ce cas, « moi-même », c'est le nom de Dieu. Le monde extérieur et Dieu sont les deux expériences premières, aussi grandes l'une que l'autre, et toutes les deux portent mille noms qui tous ensemble ne changent rien à la réalité des faits.³¹

Dieu – monde intérieur irrationnel – et monde extérieur sont tout aussi grands. Or, aux yeux de Jung, leur grandeur est si identique qu'en fait ils sont « un ». Il faut entendre que, selon lui, Dieu est partout, c'est-à-dire réellement partout : dans le monde intérieur comme dans le monde extérieur. C'est dans ce sens qu'il interprète une aventure vécue par sainte Thérèse d'Avila. Celle-ci, voyageant en diligence et traversant une rivière, se retrouve à l'eau. Elle demande : « Seigneur, comment peux-tu permettre cela ? » « Eh bien, c'est ainsi que je traite mes amis. » « Je vois, c'est pour cela que tu en as si peu, » rétorque-t-elle. Selon Jung, sainte Thérèse reconnaît ainsi se retrouver face au mal qu'est la présence de Dieu « au sens physique de mot.³² » Dieu est tout, se manifeste dans tout le réel, matériel comme psychique.

Par cette petite histoire vécue par sainte Thérèse, Jung vise à montrer que le Dieu étant tout, il est aussi le mal : « Sainte Thérèse se trouve ici placée dans une situation où elle doit faire face au mal [...] ; elle ne sait pas comment la “classer”, et d'un autre côté elle sent la présence directe de Dieu.³³ » De fait, si Dieu est tout, cela doit mener directement à la considération suivante : le mal qui advient est aussi une manifestation de Dieu. Or, la mystique moderne, se plaçant à l'écoute de *toutes* les impulsions irrationnelles, se trouve du coup confrontée au deuxième aspect du christianisme moderne, à savoir « la part de mal » (voir *art.* II.2.3.2). Cette aventure vécue par sainte Thérèse est d'ailleurs décrite par Jung dans l'article « Le bien et le

³¹ Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 34.

³² Jung, *Psychologie et orientalisme*, p. 276.

³³ *Ibid.*, p. 276.

mal dans la psychologie analytique ». Tout juste avant, il posait la question suivante : « On parle parfois de la nécessité de “maîtriser le mal”. Mais avons-nous vraiment la force qui nous permettrait de le maîtriser ? » Avec ce que nous avons vu jusqu’à maintenant nous pouvons anticiper la réponse de Jung : « Dans ces conditions, bien souvent, il ne peut être question pour nous de maîtriser le mal, » et « il est important de percevoir que nous nous trouvons dès lors dans une situation transcendante (*numinosa*), étant entourés de tous côtés par Dieu qui pourra choisir l’un ou l’autre terme de l’alternative et le fera effectivement. ³⁴» Plus loin, il poursuit :

C’est dans de telles circonstances [où l’on se reconnaît étant entourés de tous côtés par Dieu], que l’être humain a affaire à des “principes”, à des forces originelles, qui le place dans une situation transcendante où il n’y a pas de solution purement rationnelle, où l’homme ne se sent plus le “maître d’œuvre” et l’arbitre de la situation, mais perçoit Dieu comme investi de ce rôle. Nul ne peut prévoir ce qui va dès lors se passer. Bien souvent, nous sommes incapables de dire comment, dans ces situations-là, se résout le problème du bien et du mal. Nous devons alors laisser agir des puissances supérieures. ³⁵

Il est donc clair que la confrontation avec le mal doit elle aussi se résoudre par l’abandon à Dieu ou par l’accomplissement de la volonté divine qui s’exprime dans les puissances. Or, ces puissances sont les données absolues du monde intérieur irrationnel et du monde extérieur. Tel que le mentionne Jung, « l’individuation est tout autant un destin fatal qu’un accomplissement. ³⁶»

Ailleurs, il explique que ces moments de *numinosa* sont des « messages » que l’individu doit s’efforcer de considérer et de comprendre :

C’est la tâche du conscient de comprendre ces allusions [qui émanent de la nature inconsciente de l’individu]. Quand ce n’est pas le cas, le processus d’individuation ne s’en continue pas moins ; à cette différence près que nous en serons victimes et que nous serons entraînés par le destin vers ce but inévitable que nous aurions pu atteindre d’un pas viril, si nous avions consacré

³⁴ *Ibid.*, p. 276.

³⁵ *Ibid.*, p. 276-277.

³⁶ Jung, *Le divin dans l’homme*, p. 194.

à temps de la peine et de la patience pour comprendre les *numinosa*, les avertissements mystérieux du chemin du destin.³⁷

L'individu doit donc s'attacher à déchiffrer ce que les *numinosa* – données absolues du réel – lui indiquent³⁸. Et ainsi, à travers le cheminement d'individuation qui en résulte, l'homme peut accomplir la volonté divine : « Là où nous cessons de procéder par nous-mêmes de façon active, nous subissons l'activité, dit Jung, et alors nous ne sommes plus la main qui brandit le marteau mais ce marteau brandi par elle, ou tout autre instrument qui ne se gouverne pas lui-même.³⁹ »

Comme nous l'avons vu, Jung considère deux voies modernes qui mènent à une telle réalisation de la volonté divine : le processus d'actualisation des images de l'imagination active et le processus de dépouillement des images de la mystique moderne. Pour l'un, donc, les *numinosa* le mèneront sur la voie de l'imagination active ; pour l'autre, ils le mèneront sur le chemin du dépouillement des images. Comprendre les *numinosa*, comme le dit Jung, et suivre leur voie, ne mène pas nécessairement sur la voie symbolique, mais aussi parfois sur la voie « mystique ».

3.3 Aspect de la grâce divine et de l'autodélivrance dans le processus du détachement de la mystique moderne

La deuxième particularité de la voie du détachement de la mystique moderne à laquelle nous allons nous arrêter est son mode de délivrance propre. C'est encore en la comparant à la spiritualité orientale que nous démontrerons que la mystique moderne intègre un caractère d'autodélivrance dans son processus – qui, dans les mystiques chrétiennes antérieures, ne s'opérait que par la grâce divine. Nous verrons

³⁷ Jung, *Réponse à Job*, p. 220-221.

³⁸ Comme nous l'avons vu (*art.* I.3.1.1), c'est ce type d'attitude que Jung nomme la *religio*.

³⁹ Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 218.

donc que, tandis qu'en général le mode de délivrance propre à la mystique occidentale insiste sur l'intervention d'une divinité, et tandis que la voie orientale insiste habituellement sur un mode d'autodélivrance, *la mystique moderne* implique une rencontre de ces deux modes. Ainsi, l'expérience de la mystique moderne occidentale, contrairement à l'expérience du Satori oriental, conserve donc la saveur d'une intervention divine et, contrairement à la mystique chrétienne passée, développe un aspect d'autodélivrance.

Jung énonce clairement qu'il y a généralement une distinction fondamentale entre les modes de délivrance occidental et oriental : « L'Occident chrétien considère l'homme comme tout à fait soumis à la grâce de Dieu ou du moins à l'Église, seul instrument terrestre de la rédemption qui soit reconnu par Dieu. L'Orient, en revanche, persiste à croire que l'homme lui-même est la seule cause de son développement ; car l'Orient croit en "l'autodélivrance".⁴⁰ » Dans le christianisme, donc, l'homme n'est aucunement responsable de sa rédemption : c'est le Christ seul qui est sauveur, c'est le Saint-Esprit seul qui donne la grâce, ce n'est que de Dieu que dépend toute délivrance. Dans la perspective orientale, c'est l'homme seul qui se délivre : c'est par sa capacité, sa persévérance, sa pratique et sa sagesse qu'il arrive à obtenir son salut. Toutefois, Jung considère que cette division ne convient plus à la mystique moderne.

Nous allons voir que le mode de délivrance de la mystique moderne selon Jung implique, outre une part de grâce et d'intervention divine, aussi une part d'autodélivrance. Ainsi, dans son « Commentaire du livre tibétain de la Grande Délivrance »⁴¹, Jung souligne encore que « chez nous, l'homme est infiniment petit, et la grâce est tout ; [et qu']en Orient, l'homme est Dieu et se délivre lui-même.⁴² »

⁴⁰ Jung, *Psychologie et orientalisme*, p. 137.

⁴¹ Jung, « Commentaire du livre tibétain de la Grande Délivrance », chap. in *Psychologie et orientalisme*, p. 129-163.

⁴² Jung, *Psychologie et orientalisme*, p. 136.

Selon Jung, cela va de soi s'il s'agit d'un christianisme désuet, mais le christianisme doit être renouvelé et suivre la voie ouverte par Eckhart. Ainsi, le projet moderne du christianisme et de la mystique bouleverse cette perspective désuète. Car, si, d'une part, l'homme ne peut faire autrement que de demeurer infiniment petit, d'autre part, Dieu ne peut plus faire autrement que de naître dans l'âme infiniment petite de l'homme :

[L'archétype du Soi ou de Dieu] ne peut devenir *conscient [de sa divinité] qu'à l'intérieur de notre conscience*, dit Jung. Et il ne le peut que si le moi tient bon. Il (le Soi [Dieu]) doit devenir aussi petit que le moi et même encore plus petit, bien qu'il soit la mer de la divinité : « Dieu, en tant que moi, est si petit », dit Angelus Silesius. Il doit se faire nain dans le cœur. C'est à l'intérieur des *vaisseaux* qu'a lieu la hiérogamie.⁴³

Ainsi, avec le projet de la mystique moderne, Dieu ne peut plus s'éterniser à être le *tout* – ce *tout* dans lequel les mystiques médiévaux se fondaient. Il doit devenir homme, comme l'homme doit devenir Dieu. Ainsi, le mystique moderne ne se trouve plus tout à fait soumis à la grâce de Dieu, puisque lui aussi devient un élément nécessaire de la hiérogamie : il en est le *vaisseau*.

Nous venons de voir (*sect. préc.*) que, pour s'avancer vers le processus du détachement moderne, l'approche mystique ne saurait être autre que la considération et l'accomplissement de la volonté de Dieu. Or, la volonté de Dieu s'exprime dans les données absolues que sont les impulsions irrationnelles (et dans les données absolues du monde extérieur). Jung nomme la manifestation de ces données absolues : *numinosa*. Ainsi, puisque chez Jung la psyché est identique à l'« esprit »⁴⁴, être attentif à ces *numinosa*, c'est aussi, selon Jung, être attentif à l'esprit. Être attentif à l'esprit signifie être attentif à cette volonté autonome de Dieu qui se manifeste à l'intérieur et à l'extérieur de soi. Ainsi, dans la mesure où le mystique moderne œuvre à s'ouvrir, à être attentif et à accomplir la voie de l'esprit, nous devons considérer

⁴³ Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 185. Souligné dans le texte.

⁴⁴ Jung dit : « "L'esprit", dans ce contexte, signifie manifestement l'esprit de l'individu, sa psyché. » (*Types psychologiques*, p. 151.)

qu'il a part à son processus de délivrance. Il faut donc conclure qu'à la mystique moderne s'attache une part d'autodélivrance. C'est ce que mentionne Jung :

La « reconnaissance de l'esprit » signifie autodélivrance. Du point de vue psychologique, cela veut dire : plus nous accordons d'importance au processus inconscient, plus nous nous détachons du monde de la convoitise et des oppositions rigides, et plus nous nous rapprochons de l'état d'inconscience, caractérisé par l'unité, l'indéterminabilité et l'intemporalité. Il s'agit probablement d'une délivrance du *Soi* qui échappe aux souffrances et aux combats dans lesquels il était pris.⁴⁵

En suivant la volonté de Dieu, en reconnaissant l'esprit, le mystique moderne délivre son Soi – la naissance de Dieu selon Eckhart et Silesius –, et se délivre ainsi lui-même (en partie). Comme Jung le dit, cette voie d'autodélivrance mène vers l'union divine indéterminée et intemporelle qui, dans la mystique moderne, s'achève par la déification de l'âme, par la naissance de Dieu dans la vie vécue de l'individu.

Jung reprend souvent ces paroles de Paul (Galates 2, 20) : « Je vis, mais ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi ». Ces mots de Paul suggèrent une perspective désuète de la délivrance : l'incarnation semble y être opérée par l'intervention du Christ seul, et l'individu n'y est pour rien et n'existe plus. Son propos se rattache ainsi davantage à l'expérience médiévale où le mystique se fond en Dieu : l'humain ne vit plus, mais le divin uniquement en lui. De même, cette phrase vieille de 2000 ans pourrait être réécrite dans une forme plus proche de l'incarnation de type moderne, retrouvant ainsi le nouvel aspect d'autodélivrance qui lui est propre. Or, c'est dans un distique cité par Jung du mystique Angelus Silesius que peut être trouvée cette réécriture : « “Mon corps est une coquille à l'intérieur de laquelle un poussin attend d'être couvé par l'esprit de l'éternité.”⁴⁶ » Ce distique fait écho au mot de Paul, mais il offre une alternative mystique et moderne à la perspective paulinienne. Ce n'est plus le Christ ou l'esprit qui vit en l'homme alors que l'homme

⁴⁵ Jung, *Types psychologiques*, p. 151.

⁴⁶ Cité dans Jung, *Psychologie et orientalisme*, p. 207.

ne vit plus en lui-même, mais la vie nouvelle est dorénavant une *hiérogamie* à laquelle participent et l'homme et Dieu. Silesius annonce ainsi que l'esprit ne peut plus vivre seul dans l'homme, puisque c'est l'homme qui porte le poussin, qui est le *vaisseau*, la coquille. L'œuvre propre à l'esprit de Dieu se limite à couvrir le poussin. Homme et Esprit doivent œuvrer ensemble, conjointement, pour faire naître un esprit nouveau, mariage consumé des deux parties. Autrement dit, par cette image Silesius illustre clairement que l'homme *est* l'œuf mystique : c'est l'homme qui porte l'embryon mystique ; Dieu ne peut que le mener à terme. L'un est l'œuf, l'autre est l'énergie (chaleur, amour, Libido-Dieu) nécessaire pour mener à terme le poussin-divin. Ainsi, par rapport à l'expérience paulinienne, cette représentation silesienne caractérise l'aspect humain/divin (le *Deus et homo* que nous aborderons bientôt) de la mystique moderne et, par le fait même, montre que le processus de détachement qui lui est propre implique un inéluctable aspect d'autodélivrance.

Que cette nouvelle représentation moderne se trouve, du coup, plus rapprochée du mode d'autodélivrance oriental, est un fait indéniable. Toutefois, l'aspect de l'intervention de la grâce divine n'en demeure pas moins nécessaire selon Jung. Le mystique moderne aura conscience de participer à sa délivrance, mais saura aussi toujours que la naissance de Dieu dans l'âme est impossible sans la grâce divine. Ainsi, dans une perspective psychologique, Jung dit : « Comme je l'ai déjà indiqué, l'autodélivrance, revendication orgueilleuse, ne se réalise pas sans façon ; car il est impossible de provoquer ces compensations inconscientes par la volonté ; on en est réduit à espérer qu'elles se produisent peut-être. ⁴⁷ » On retrouve donc dans la mystique moderne une alliance entre l'aspect traditionnellement occidental de la mystique – où l'intervention d'un Dieu était toujours nécessaire et suffisante à la délivrance –, et l'aspect d'autodélivrance propre à l'Orient – où l'homme porte en lui tous les éléments nécessaires à sa propre délivrance. Entre la coquille qu'est Angelus Silesius – et qui porte le poussin – et l'esprit de l'éternité qu'est Dieu, s'établit une

⁴⁷ Jung, *Psychologie et orientalisme*, p. 146-147.

dialectique qui fait germer l'union, qui fait naître le poussin-divin. Cette union est donc inscrite en tant que potentialité dans l'âme humaine. Et le poussin-divin surgit comme un nouvel état inédit : une union de l'homme et de Dieu ; union qui, toutefois, ne laisse inaltérés ni l'un, ni l'Autre.

∴

La première des caractéristiques de la mystique moderne à laquelle nous nous sommes arrêté est le nécessaire processus du dépouillement des images. Selon Jung, parmi tous les types d'expériences religieuses occidentales, cette caractéristique du détachement est exclusive à la mystique. Elle permet donc de distinguer clairement cette dernière. Tous les autres types d'expériences religieuses occidentales procèdent, selon Jung, par l'expérience vivante des images de l'âme. On le sait, pour Jung, ces images de l'âme possèdent l'efficacité de la transformation religieuse. C'est là toute l'essence de sa pratique de l'imagination active. Le processus de la mystique chrétienne, quant à lui, se rapproche davantage du Zen qui procède par l'évacuation des images. « Mystique moderne » et « imagination active » sont donc les deux versants de la médaille du processus d'individuation. Quoique similaire au Zen dans sa caractéristique du détachement, la mystique *moderne* se distingue de celui-ci par deux aspects. La comparaison nous permet de les spécifier.

Le premier de ces deux aspects est l'attitude propre par laquelle le mystique moderne doit entreprendre la voie du détachement. Cette attitude est contraire à la méthode Zen et orientale en général. Cette dernière procède par un « contrôle » ou une maîtrise des éléments intérieurs. Toutefois, ce type de « contrôle » ne peut être connu par l'homme occidental. De fait, l'oriental, dans son *a priori* culturel, agit toujours dans une perspective qui donne la prérogative à la psyché, au Soi. Dès lors, chez lui, le « contrôle » ou la maîtrise des éléments intérieurs émane de la Volonté du Soi ; il n'est pas récupéré par un ego dissocié de son inconscient comme c'est le cas

pour l'homme occidental. Chez ce dernier, lorsqu'il est question de contrôle, se produit toujours une récupération rationnelle, ce qui mène directement à un nouveau refoulement. Or, cette récupération rationnelle du contrôle, ce nouveau refoulement est précisément la voie contraire de l'exigence moderne. L'individu occidental moderne doit reprendre contact avec les éléments de son individuation, c'est-à-dire avec les éléments inconscients.

Le mystique moderne occidental ne peut donc pas s'acheminer sur la voie du dépouillement en exerçant un « contrôle » ou une maîtrise sur sa nature, mais plutôt en s'exerçant à un retour à sa nature ou à l'élément irrationnel. Or, puisque pour Jung la volonté de Dieu est identique avec l'élément irrationnel, le mystique doit ainsi s'abandonner à cette volonté de Dieu comprise comme la manifestation de toute la réalité – intérieure comme extérieure. Le mystique moderne doit s'ouvrir aux pulsions et aux tendances de son inconscient, et cela, toujours, en évitant les tentations de contrôle et de maîtrise auxquelles aspire sa raison. « L'autorité intérieure est conçue comme une “volonté de Dieu” (ce qui implique que les “forces naturelles” sont des forces divines), ⁴⁸ » dit Jung. Tout ce qui est naturel est divin ; l'impulsion et le désir sont naturels, ils sont donc divins. C'est en les reconnaissant tels, en en prenant conscience, et non pas toujours en les réalisant, que le mystique s'ouvre à la voie de l'esprit. À travers sa vie vécue, il devient ce que Dieu veut être.

La volonté de Dieu est ainsi pour Jung ce qui agit en l'homme et autour de l'homme, ce qui s'exprime dans toutes les forces qui l'habitent, et donc, aussi, comme nous le soulignons, dans le mal. De même, ce qui est « éthique » pour Jung, ce qui est « bien », ne peut être contenu dans une morale prescrite mais doit plutôt être vécu par la voie des « puissances », ces *numinosa*. Ce qui signifie que, pour

⁴⁸ Jung, *Aïon*, p. 40.

Jung, la morale, l'éthique et le bien sont relatifs⁴⁹. Ces *numinosa*, ces données absolues du réel, sont ce à quoi le mystique moderne doit s'attacher comme à la volonté de Dieu, car seules celles-ci sauront le diriger sur sa voie propre qu'est le dépouillement des images.

Le deuxième aspect du processus moderne de détachement concerne son mode de délivrance propre. C'est en comparant la voie du détachement mystique au mode de délivrance orientale que nous l'avons spécifié. Le mode de délivrance propre à la spiritualité orientale est l'autodélivrance : l'oriental est le seul maître et responsable de son cheminement spirituel et de sa délivrance. Tandis que pour la spiritualité chrétienne, c'est l'intervention seule de la grâce divine qui est responsable de la rédemption ; l'homme n'y peut rien de lui-même. Toutefois, nous pouvons voir que le mode de délivrance propre à la mystique moderne, par l'approche particulière de celle-ci et par sa caractéristique de la déification de l'âme, touche nécessairement à la perspective orientale. Ce n'est plus seulement Dieu qui intervient et qui enlève l'homme par un rapt mystique, mais Dieu doit à son tour se faire tout petit et naître dans l'âme de l'homme. Dans cette mesure, le mystique est celui qui doit s'ouvrir à l'esprit afin que celui-ci s'incarne dans sa vie. Autrement dit, la part proprement humaine de cette œuvre est l'ouverture, l'attention et la considération de l'esprit par le mystique. Or, cela montre que le mystique participe à son cheminement, ce qui doit être qualifié d'autodélivrance. De plus, la déification de l'âme indique clairement que le mystique lui-même constitue au moins la moitié de l'œuvre : il est la coquille, le

⁴⁹ Au sujet du bien relatif, se rapporter à ce qu'en dit Jung dans le passage suivant : « La connaissance du bien n'est pas donnée a priori ; elle présuppose une conscience discriminante. Ce problème est déjà abordé dans la Genèse, quand Adam et Ève sont obligés d'acquérir d'abord la connaissance pour voir le bien et le distinguer du mal. Un "bien" sans restriction, cela n'existe pas, car ce qui est parfaitement bon dans un cas peut être dans un autre cas parfaitement mauvais. Les individus sont très divers, leurs jugements de valeur le sont aussi, et leur situation dans la vie varie à tel point qu'on ne peut en juger selon des directives et des principes généraux. La générosité, par exemple, est assurément une vertu, mais elle se change aussitôt en défaut quand on l'exerce envers un être qui ne sait pas la comprendre. Dans de tels cas, il faut user d'un discernement conscient. » (*Le divin dans l'homme*, p. 450-451.) Voir aussi : Jung, *La guérison psychologique*, p. 295-297 ; Jung, *Psychologie et alchimie*, al. 37.

vaisseau, le corps qui porte le poussin. De cet angle aussi, donc, il est responsable de sa délivrance. Le mystique moderne se trouve actif et *en partie* responsable de sa délivrance : tout en n'oubliant pas que, pour Jung, l'intervention de la grâce de Dieu demeure nécessaire au parachèvement de l'œuvre.

CHAPITRE 4

LA MYSTIQUE MODERNE : DÉIFICATION DE L'ÂME ET DEUS ET HOMO

La mystique moderne selon Jung implique nécessairement un processus de dépouillement. De nos jours, l'homme mystique aura lui aussi, comme au temps médiéval, à traverser le désert de la mort intérieure : dépouillement de toutes représentations mentales : c'est la première des quatre caractéristiques de la mystique moderne. Nous allons maintenant aborder les trois dernières.

Nous l'avons vu dans les derniers chapitres : par la mystique moderne, Dieu doit désormais naître dans l'âme de l'homme. C'est la voie initiée par Eckhart et Silesius. Ainsi, dans son expérience intérieure, le mystique moderne ne sera plus uniquement raflé par le souffle divin et emporté dans les sphères de la Ténèbre divine, là où plus aucune conscience humaine ne perdure – pour Jung, cette voie est désuète. Dorénavant, afin de parachever l'esprit du christianisme, le mystique aura à incarner Dieu dans son âme et, qui plus est, dans son humanité singulière. Chez Silesius, Dieu a dû se faire tout petit, aussi petit que l'âme, et y naître ; maintenant, il doit se multiplier dans la diversité des consciences, car c'est en elles que sont appelés à s'opérer les nouveaux mariages mystiques. Le mystique est la coquille où repose le poussin que le souffle de Dieu divinisera.

Le corollaire immédiat de cette idée est que la réalisation mystique est dorénavant codépendante de l'homme et du divin. Ce n'est plus seulement Dieu qui sera présent ou réalisé par la mystique, mais Dieu *et* l'homme, et l'un grâce à l'autre. Or, nous verrons que, si la part de Dieu est, si l'on peut dire, « céleste », celle de l'homme est terrestre. Ainsi, dans la déification de l'âme moderne intervient une part

divine, l'aspatio-atemporalité de l'inconscient collectif¹, mais y participe aussi une part humaine, l'actualisation temporelle typique de la conscience. La mystique moderne implique donc un amalgame des parts « céleste » et terrestre au sein de l'expérience de l'individu. Pour identifier cet aspect, Jung a utilisé l'expression *Deus et homo*. C'est-à-dire « Dieu et l'homme ». Comme nous venons de le voir, la perspective moderne exige de l'individu qu'il devienne « ce qu'il est », et « ce qu'il est » se réalise dans la volonté de Dieu. *Deus et homo* est donc la voie d'une union équivalente entre l'aspect humain et l'aspect divin, entre l'aspect spatio-temporel et l'aspect aspatio-atemporel. De plus, si le caractère de l'exigence mystique n'est plus le même dans le monde moderne, il faut aussi que l'expérience intérieure du mystique soit différente. Or, quel sera ce nouveau type d'union à Dieu ? C'est aussi ce à quoi nous répondrons dans ce chapitre. Nous développerons donc la notion du *Deus et homo* dans la mystique moderne selon trois caractéristiques. Le chapitre sera ainsi divisé en trois sections.

À la première section, nous verrons que la première caractéristique du *Deus et homo* dans la mystique moderne concerne l'individuation. Puisque l'âme se divinise de plus en plus, la mystique moderne est appelée à reconnaître toute la relativité de cette image divine qui naît en lui, à s'en détacher (par le fait même), et à la recomposer par la vie vécue qu'est l'individuation. À la deuxième section, nous verrons que la deuxième caractéristique du *Deus et homo* de la mystique moderne est l'unification des mondes intérieur et extérieur. Dans la vie du mystique moderne, le Dieu recomposé par l'individuation l'est autant sur le plan spatio-temporel (conscience) que sur le plan aspatio-atemporel (inconscient collectif). À la dernière section, nous verrons que le troisième aspect du *Deus et homo* de la mystique moderne concerne l'expérience d'union à Dieu. Celle-ci ne sera plus vécue comme une union d'inconnaissance à la Ténèbre divine, mais plutôt comme une union

¹ Nous verrons plus loin en quel sens.

mystique vécue au niveau de la conscience et qui implique un sentiment d'unité entre monde extérieur et monde intérieur.

4.1 *Deus et homo* et individuation dans la mystique moderne

Nous l'avons vu, le pas de plus qu'a fait Silesius par rapport à Eckhart, selon Jung, se situe dans l'acheminement de la relativité de l'idée de Dieu vers une conception plus « humaine ». Citons de nouveau le passage en question : « Maître Eckhart dit [...] que Dieu naît dans l'âme, et finalement Dieu et l'âme coïncident dans les vers du *Pèlerin Chérubinique* [Silesius]. Les temps ont radicalement changé : la force créatrice ne semble plus émaner de Dieu, mais celui-ci naît de l'âme.² » La force créatrice ne semble plus émaner de Dieu, mais de l'âme : c'est l'âme qui dorénavant possède la force créatrice ; c'est elle qui fait naître Dieu, c'est elle qui Le crée ! Cela est parfaitement hérétique. Mais Jung ne peut concevoir autrement une mystique chrétienne qui serait moderne. La déification de l'âme entamée par Eckhart doit mener le mystique encore plus loin sur cette voie qui reconnaît que Dieu est une fonction de l'âme, qu'il est une fonction psychologique et qu'il dépend ainsi de l'humain, de l'homme, de la vie vécue individuelle. Or, cette vie vécue individuelle n'est autre que le processus d'individuation. Illustrons en détails l'ensemble du processus de la mystique moderne.

Pour le mystique moderne, il s'agit donc de permettre à l'image de Dieu de naître dans son âme par la voie du détachement, puis de la faire s'actualiser en lui par la voie de la déification de l'âme. Ainsi, c'est en suivant les *numinosa* – la volonté de Dieu s'exprimant dans les données absolues de l'inconscient (et du monde) – que le mystique entamera le chemin du dépouillement des images sensibles et intelligibles. Sur cette voie, s'éteindra en lui tout attachement, toute tendance, toute image. La

² Jung, *Aion*, p. 225-226.

Libido-Dieu refoulera dans l'inconscient et, parfois, la conscience ira s'y fondre. Le mystique moderne goûte alors l'expérience médiévale. La touche est suave, mais, mystérieusement, ni Dieu ni l'homme ne s'y trouve plus bienheureux. Le mystique moderne fait alors un pas de plus et, sur son chemin, rencontre Eckhart. Le détachement s'achève, la Libido-Dieu complète son retour à l'inconscient et, d'un seul coup – *Deo concedente* –, l'âme totalement vide et limpide réfléchit l'image de l'archétype de Dieu. Dieu vient de naître dans l'âme. « L'âme est à Dieu ce que l'œil est au Soleil, ³ » dit Jung. L'œil qu'est l'âme vient tout juste de s'ouvrir, et il voit enfin le soleil. L'âme – fonction perceptive – vient de voir l'archétype de Dieu. Sur la rétine de l'âme est née l'image de Dieu et, par le fait même, pour la première fois depuis l'union anéantissante, elle se distingue de sa source. Elle se distingue de l'archétype de Dieu, sort de la Ténèbre divine – « cette “Lumière inaccessible” »⁴. Par la suite, la lumière propre à l'âme poursuit son éclosion : l'âme comprend ; elle se comprend elle-même en tant que Dieu. Elle comprend que Dieu dépend d'elle-même, qu'Il ne peut naître ailleurs qu'en son sein et qu'Il s'y trouve dans son royaume, bienheureux. Elle comprend par le fait même que « Dieu » est relatif. L'âme a perçu le soleil. Du coup, le mystique se réveille lui-même de la Ténèbre divine et s'identifie à son âme : ce que l'âme voit, il le voit ; ce que l'âme comprend, il le comprend. Ainsi, à ce point, comme Jung le dit, « l'âme est tout autant ce qui comprend que ce qui est compris. ⁵ » Le mystique moderne franchit ensuite une autre étape : il finit par se distinguer lui-même de son âme. Ce n'est dès lors plus l'âme qui comprend, mais la conscience qui comprend la création symbolique de l'âme. La conscience distincte perçoit l'image de Dieu dans l'âme et se dit : « L'âme est une image de Dieu, l'âme est Dieu, et, en tant que tout, je suis aussi *cela* ». La relativité de « Dieu » est alors à son comble. À ce point, le mystique moderne se trouve aux côtés de Silesius et, avec

³ Jung, *Psychologie et alchimie*, al. 11.

⁴ Denys le pseudo-Aréopagite, *La Théologie mystique*.

⁵ Jung, *Types psychologiques*, p. 244.

lui, il contemple son âme : celle-ci coïncide avec Dieu. Silesius se penche alors au-dessus de l'épaule du mystique moderne, et à son oreille lui souffle la métaphore de sa vocation :

Je dois moi-même être soleil,
je dois de mes propres rayons
Peindre la mer incolore
De la divinité totale.⁶

« Mais qui est ce “moi-même”, demande aussitôt le mystique moderne ? » – Ta vie vécue.

De la sorte, Silesius illustre à merveille l'exigence de la mystique moderne. La poursuite de la déification de l'âme de la mystique moderne exige que le mystique quitte l'identification d'avec le Dieu intérieur, qu'il s'en détache, et qu'il marche sur sa propre voie. De même, faire la volonté de Dieu signifie réaliser sa propre humanité : « Il me semble, dit Jung, que seul fait la volonté de Dieu l'homme qui cherche à réaliser son humanité, et non pas celui qui, placé devant cette sale réalité [qu'est l'homme], prend la fuite et s'en retourne avant l'heure chez le Père, ou même ne quitte jamais la maison de celui-ci. L'incarnation me paraît être ce que Dieu tient à réaliser en nous. ⁷ » L'incarnation de Dieu dans sa forme moderne est donc pour Jung le fait de réaliser son humanité. En faisant ainsi, le mystique moderne sort de son Père et va le faire renaître dans les moindres aspérités de l'existence terrestre. Ainsi dit Jung :

L'existence de l'Univers n'est sans doute pas faite seulement pour que l'homme le nie ou s'en échappe. Nul ne peut être plus que moi convaincu de l'importance du Soi [Déité]. Cependant, de même qu'un jeune homme ne reste pas dans la maison de son père mais s'en va dans le monde, de même je ne me retourne pas en arrière pour regarder le Soi [l'image de Dieu], mais je Le recueille à travers des expériences diverses et je Le recompose.⁸

⁶ Cité dans Jung, *Types psychologiques*, p. 248-249.

⁷ Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 35.

⁸ *Ibid.*, p. 198.

Recueillir Dieu au travers d'expériences diverses, Le recomposer dans le temps par la vie tridimensionnelle, voilà la nouvelle tâche mystique. Ainsi, Dieu renaîtra recomposé, individualisé, réalisé à un niveau particulier et inédit. Par l'humanité, comme se développe un cristal, Dieu décuplera alors l'arborescence de son autoréalisation. Tandis que les mystiques médiévaux tendaient vers une absorption totale de l'individu dans la Libido-Dieu, Jung considère que de nos jours l'individu doit re-co-naître la Libido-Dieu par un vécu réalisé sur le plan terrestre. Le mystique moderne s'est fondu dans le Soleil, puis l'œil qu'est l'âme s'est ouvert et a vu le soleil, en est devenu l'image ; le mystique a vu ; puis il a compris qu'il était ce soleil qu'il voyait et qu'il devait Le repeindre à son image humaine : il sortit dans le monde pour, à son tour, le créer d'un souffle quotidien.

Le mystique moderne doit donc être ce jeune homme de l'exemple de Jung qui devient adulte et qui quitte son Père afin de faire renaître le père qu'il est, car « en restant auprès du Père, précise Jung, je lui refuse l'homme en qui il pourrait s'unifier, et comment puis-je l'aider mieux qu'en devenant un moi-même⁹ ». Le mystique moderne doit recomposer Dieu dans sa propre personne par le moyen de l'expérience et de la réalisation humaine profonde. De même, quitter la maison de son père signifie toujours angoisse, cette angoisse irrationnelle qui s'exprime aussi comme la volonté de Dieu :

L'angoisse d'un être lui montre toujours la tâche à accomplir, précise Jung. Si vous l'esquivez, vous aurez perdu une partie de vous-même, et une partie problématique à l'extrême, de surcroît, par laquelle le Créateur de toutes choses veut faire une expérience, à Son insondable manière. Ses voies ont assurément de quoi provoquer l'angoisse. Surtout tant que vous n'êtes pas encore en mesure de voir plus profond que la surface. L'esprit autonome en vous est sujet et objet de l'expérimentation divine.¹⁰

⁹ *Ibid.*, p. 35.

¹⁰ *Ibid.*, p. 33.

Rappelons-nous que, selon Jung, Dieu veut devenir conscient par sa réalisation dans l'homme conscient. Or, c'est désormais dans la multitude des actualisations singulières constituées de la synthèse inédite d'expériences terrestres que Dieu émancipera Sa vision. Et ainsi chaque individuation devient une branche de l'arborescence divine qui se déploie dans des détours insoupçonnés. Ce n'est, selon Jung, que de cette manière qu'une réelle et nouvelle union mystique est possible entre l'homme et Dieu dans notre monde occidental moderne. Cependant, incarner une telle vocation n'est possible que si notre « moi » est suffisamment solide, comme l'explique Jung : « Tout archétype veut, avant d'être consciemment intégré, se donner une représentation physique en forçant le sujet à prendre sa forme. Le Soi dans sa divinité (c'est-à-dire l'archétype) n'est pas conscient de cette divinité. Il ne peut en devenir conscient qu'à l'intérieur de notre conscience. Et il ne le peut que si le moi tient bon. ¹¹ » Or, le moi ne peut tenir bon que si ses racines plongent dans la terre. Autrement dit, le moi ne peut supporter Dieu que s'il est suffisamment réalisé sur le plan de la vie terrestre. C'est ce que Jung écrivait dans une lettre adressée à Walter Corti¹² :

Plus Dieu est proche, plus le danger est grand. Dieu veut naître dans la flamme toujours plus haute de la conscience humaine. Et si celle-ci ne plonge pas ses racines dans la terre ? Si ce n'est pas une maison de pierre capable d'abriter le feu divin, mais une misérable hutte de paille qui prend feu, se consume dans les flammes et disparaît ? Dans ces conditions, Dieu a-t-il pu naître ? Il faut pouvoir supporter Dieu. C'est le devoir suprême du porteur de l'idée. Il doit être l'avocat de la Terre. Dieu s'occupera de ce qui le concerne. Mon principe intérieur est : *Deus et homo*. Dieu a besoin de l'homme pour une prise de conscience, de même qu'il a besoin de la limitation dans le temps et l'espace, enveloppe terrestre.¹³

Deus et homo : Dieu poursuit son œuvre d'autoréalisation dans l'homme, l'homme poursuit son œuvre terrestre, et les deux s'unissent comme une seule œuvre. À cette

¹¹ *Ibid.*, p. 185.

¹² Écrivain, philosophe et pédagogue suisse.

¹³ Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 22. Souligné dans le texte.

fin, l'homme doit être enraciné sur le plan terrestre, car Dieu soufflera de tout son Esprit et s'incarnera de tout son poids dans sa conscience et ira Se réaliser Lui-même dans la limitation du temps et de l'espace propre à toute vie vécue. Ce rapport de Dieu à la limitation du temps et de l'espace dans la mystique moderne est le propos de la section suivante.

4.2 *Deus et homo* et mondes intérieur et extérieur dans la mystique moderne

Tout converge pour montrer que, selon Jung, la mystique moderne doit surpasser la mystique médiévale en y ajoutant la part terrestre. C'est ce que Jung suggère dans une autre lettre, celle-ci adressée au professeur Arvind U. Vasavada¹⁴ :

Votre point de vue me paraît semblable à celui de nos mystiques médiévaux, qui cherchaient à se fondre en Dieu. Ce qui vous intéresse, c'est avant tout le retour au Soi, et non pas de vous efforcer de faire ce que le Soi attend de vous, et qu'il attend de vous en ce monde où nous nous trouvons – pour le moment, du moins – probablement en vue d'un but déterminé.¹⁵

Clairement, le Dieu exige du mystique moderne qu'il dépasse l'union anéantissante de type eckhartienne, qu'il ne s'intéresse plus avant tout « au retour au Soi », mais qu'il s'efforce de faire ce qu'Il attend de lui *en ce monde où il se trouve*. Or, le monde où l'on se trouve est le monde humain, celui de la dimension spatio-temporelle.

On sait que, d'une part, par sa conception de la synchronicité, Jung définit l'inconscient comme aspatial et atemporel. Par le fait même, le champ de l'archétype de l'image de Dieu est aspatial et atemporel. D'autre part, le champ propre à l'expérience humaine est l'espace-temps. C'est donc par l'entremise de la vie vécue, c'est-à-dire la vie réalisée dans ses dimensions extérieures, temporelles et spatiales,

¹⁴ Professeur Arvind U. Vasavada, psychothérapeute en Inde.

¹⁵ Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 198.

que s'actualisera l'image de Dieu dans sa forme moderne : « Dieu a besoin de l'homme pour une prise de conscience, dit Jung, de même qu'il a besoin de la limitation dans le temps et l'espace, enveloppe terrestre.¹⁶» En ce sens, l'autoréalisation de Dieu dans le monde moderne signifie : « Dieu déployé par et dans le champ humain ». De même, Angelus Silesius dit :

La circonférence est dans le point, le fruit dans la graine,
Dieu, l'Infini, dans la finitude : sage est celui qui Le
cherche au-dedans de l'Univers fini.¹⁷

Recueillir et recomposer Dieu au travers des expériences diverses, tel que le dit Jung, ne peut se faire que par l'entremise de la dimension de l'Univers fini, de l'espace/temps. Hors du temps et de l'espace, la réalisation moderne de Dieu s'éteint.

Reprenons cette idée de manière à montrer le jeu dialectique qu'il y a entre monde intérieur et monde extérieur dans la mystique moderne. Atemporalité et aspatialité sont les caractéristiques de l'archétype de l'image de Dieu, donc du « monde divin » ou du monde intérieur. Au contraire, temps et espace sont caractéristiques du « monde humain » ou du monde extérieur. Or, puisque la différenciation de l'archétype de l'image de Dieu doit se déployer dans la vie vécue du mystique moderne, elle ne peut donc se faire que dans le champ spatio-temporel : dans le monde extérieur. Toutefois, cette voie ne peut pas être à sens unique, car, comme nous l'avons vu, à son tour le mystique moderne doit accomplir la volonté de Dieu. Or, cette volonté de Dieu s'exprime dans les *numinosa* qui – puisque liées aux données absolues irrationnelles de l'inconscient collectif et à l'archétype de Dieu – sont d'ordre aspatial et atemporel. Le mystique doit donc, certes d'une part, se réaliser dans le champ spatio-temporel de la vie extérieure, mais cela toujours en accomplissant la volonté de Dieu qui émerge du champ aspatio-atemporel du monde intérieur. Ainsi, le *Deus et homo* de la mystique moderne annonce une dialectique

¹⁶ *Ibid.*, p. 22.

¹⁷ Angelus Silesius, *Le Pèlerin chérubinique*, « Quatrième livre », distique 158, p. 91.

d'unification entre mondes intérieur et extérieur. Et, de la sorte, il accomplit l'unité psychophysique transcendante du principe de synchronicité. Autrement dit, puisque selon ce principe les mondes extérieur et intérieur sont « un », le mystique moderne est celui qui porte dans son être la réalisation de l'unité synchronistique. Ce qui nous mène au point suivant qui traite de l'expérience mystique moderne.

4.3 Deus et homo et expérience mystique moderne

Si le mystique moderne est celui qui supporte dans son être la réalisation du principe de synchronicité, l'expérience mystique qu'il connaît doit aussi être vécue selon ce mode. C'est-à-dire que l'expérience mystique moderne selon Jung doit être un sentiment d'unité qui implique autant le monde extérieur que le monde intérieur. C'est ce que nous allons voir dans cette section.

Jung établit un rapport entre l'expérience mystique chrétienne et la « participation mystique des primitifs » telle que définie par Lévy-Bruhl¹⁸. Voici comment Jung définit la « participation mystique » : « [Ce terme] désigne une forme particulière de liaison psychologique à l'objet, liaison telle que le sujet ne peut s'en distinguer nettement, mais y reste relié par un rapport immédiat, sorte d'identité partielle. Cette identité est fondée sur la fusion *a priori* du sujet et de l'objet.¹⁹ » Ainsi, du point de vue jungien, la « participation mystique » est comprise en tant que forme de fusion entre le sujet et l'objet. Et cela correspond au phénomène psychologique qu'est la pure projection de la Libido-Dieu dans le monde extérieur. Par la participation mystique, la totalité de la Libido-Dieu étant projetée sur le monde extérieur, le sujet se fond avec lui. Dès lors, il vit une expérience d'union avec celui-ci. Or, cela est précisément le contraire du mode propre à l'expérience mystique

¹⁸ Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris : P.U.F., 1910.

¹⁹ Jung, *Types psychologiques*, p. 459.

médiévale. Dans le cas de la mystique médiévale, l'expérience d'union est le résultat du retrait total de la projection de la Libido-Dieu : le mystique y vit alors une expérience d'union avec le monde intérieur.

Ainsi, la distinction importante entre ces deux types d'union mystique est que, pour la « participation mystique », elle est le résultat d'une identification totale et *inconsciente* du sujet avec le monde extérieur et, pour la mystique médiévale, elle est le résultat d'une identification totale et *inconsciente* du sujet avec l'inconscient. Malgré cette différence, nous pouvons identifier deux caractéristiques communes à la participation mystique et à la mystique médiévale : dans l'expérience d'union de chacune, d'une part, est vécu un sentiment d'unité de l'être et, d'autre part, le moi s'y trouve assimilé. De fait, pour Jung, la participation mystique comme l'expérience mystique font que le « moi [...] se retrouve confondu dans le rapport universel mystico-dynamique. [...] C'est la plongée dans le "courant et la source".²⁰ » Pour la participation mystique, la plongée dans le courant et la source est vécue avec l'unité du monde extérieur et, pour l'expérience mystique médiévale, avec l'unité du monde intérieur.

La mystique moderne, quant à elle, est régie par le principe du *Deus et homo*, qui signifie : « unité entre le monde divin et le monde humain » (entre le monde intérieur et le monde extérieur). L'expérience propre à la mystique moderne doit donc être un sentiment d'unité entre monde intérieur et monde extérieur, donc une expérience scellant les contraires dans la création d'un intermédiaire entre participation mystique et mystique médiévale. On sait qu'Eckhart connaissait l'union anéantissante faisant suite au détachement total. On sait aussi que, selon lui, ni l'âme ni Dieu ne pouvaient s'y trouver bienheureux. Pour Eckhart, Dieu devait ensuite naître dans l'âme pour que l'un et l'Autre trouvent la béatitude. Cette naissance de l'image de Dieu dans l'âme impliquait la sortie de la Ténèbre divine (ou l'ouverture de l'œil qui voit le soleil). Et cela signifiait la persistance de la conscience au sein

²⁰ *Ibid.*, p. 248.

d'un sentiment d'unité. De la sorte, Jung considère qu'au sein de l'expérience d'unité vécue par Eckhart, subsiste parfois la conscience :

La détermination n'appartient plus à l'objet survalorisé, mais à l'inconscient. C'est de lui que viennent les influences déterminantes ; on sent et connaît leur origine, d'où « une unité de l'être » (Eckhart), une relation de conscient à inconscient dans laquelle prévaut l'importance de ce dernier.²¹

L'unité de l'être propre à Eckhart selon Jung n'est plus seulement une expérience dans laquelle le moi se trouve confondu dans le « courant et la source », mais un état où, par rapport à la conscience, prévaut l'importance de l'inconscient. L'inconscient y prévaut encore, mais il la conscience ne s'y confond plus. Ainsi, contrairement à l'union mystique médiévale, Eckhart fait l'expérience d'une unité de l'être dans laquelle la conscience n'en continue pas moins de subsister.

Reprenons maintenant ce passage dans lequel Jung cite Silesius :

[L'archétype de Dieu] ne peut devenir *conscient [de sa divinité] qu'à l'intérieur de notre conscience*. Et il ne le peut que si le moi tient bon. [L'archétype de Dieu] doit devenir aussi petit que le moi et même encore plus petit, bien qu'il soit la mer de la divinité : « Dieu, en tant que moi, est si petit », dit Angelus Silesius. Il doit se faire nain dans le cœur. C'est à l'intérieur des *vaisseaux* qu'a lieu la hiérogamie.²²

Ce n'est qu'à l'intérieur de la conscience que Dieu peut devenir conscient, dit Jung, et c'est à l'intérieur des *vaisseaux* qu'a lieu la hiérogamie, ajoute-t-il. Alors, nous pouvons nous poser cette question : « qu'est-ce que le *vaisseau* ? » et déduire : « Le vaisseau, c'est la conscience ». Non pas le moi ou l'ego, mais la conscience. Chez Eckhart, c'est l'âme qui *simultanément* comprend et est comprise. Ensuite, chez Silesius, c'est la conscience qui comprend l'âme, et c'est dans la conscience individuée que se joue la hiérogamie (« Je dois moi-même être soleil, je dois de mes propres rayons peindre la mer incolore de la divinité totale. »). Ainsi, sur les pas de Silesius, la mystique moderne doit faire naître Dieu dans la conscience, y réaliser la

²¹ *Ibid.*, p. 241.

²² Jung, *Le divin dans l'homme*, p. 185. Souligné dans le texte.

hiérogamie, et cela, toujours, chez de plus en plus d'individus²³. Cela converge avec ce que nous venons de voir à la section précédente : la mystique moderne doit recomposer Dieu dans la vie vécue de l'individuation ; c'est-à-dire que Dieu doit naître dans la conscience. Ainsi, la part de la conscience dans le sentiment d'unité de l'être qu'a connu Eckhart doit être encore plus grande chez Silesius ; et elle doit être encore plus grande dans l'expérience mystique moderne. Or, comme le champ de la conscience est l'espace et le temps – donc l'élément terrestre extérieur –, le sentiment d'unité de l'être propre à la mystique moderne doit donc, suivant le *Deus et homo*, intégrer l'unité du monde intérieur et l'unité du monde extérieur. Ainsi, avec plus de précision, puisque selon le principe de synchronicité ces deux unités n'en sont réellement qu'une, nous devons conclure que, selon Jung, l'expérience mystique moderne est donc un sentiment d'unité de type synchronistique – unité psychophysique transcendante –, un sentiment d'unité de l'*unus mundus*.



Nous venons de voir les trois dernières caractéristiques de la mystique moderne selon Jung, toutes trois corollaires du *Deus et homo*, qui lui-même est la conséquence de la déification de l'âme. Premièrement, l'individuation dans la mystique moderne exige que Dieu se réalise dans et par *soi-même*. Dieu et soi-même étant l'équivalent de *Deus et Homo*. À la suite de l'évolution de l'esprit religieux en Occident, l'autoréalisation de Dieu doit nécessairement se poursuivre dans la vie vécue d'individus singuliers. Ainsi, pour la mystique, à la suite du processus de détachement, à la suite de la naissance de Dieu dans l'âme, la naissance de Dieu doit se poursuivre dans la vie vécue du mystique. Ce qui veut dire que dans le processus

²³ Tel que le dit Jung : « ...Ce sera tout d'abord le cheminement de quelques-uns qui sera changé, et quelques générations plus tard ils seront plus nombreux. » (*Le divin dans l'homme*, p. 497.)

de la mystique moderne, il ne s'agit plus de s'unir à la « Ténèbre véritablement mystique de l'inconnaissance » tel que le faisait le mystique du Moyen Âge, mais plutôt de prendre conscience de l'existence de cette Libido-Dieu en soi, et de l'intégrer à sa vie quotidienne grâce à l'attention sans relâche aux *numinosa*. Le mystique doit quitter Dieu afin de le recomposer par une nouvelle unité réalisée dans l'accumulation d'expériences humaines. Ainsi, par le mystique moderne, Dieu naît davantage à la conscience de Lui-même et de sa création ; Dieu se différencie, s'actualise.

La deuxième caractéristique corollaire du *Deus et homo* est aussi corollaire du processus d'individuation. La réalisation de la mystique moderne qui doit faire naître Dieu dans la conscience le fait aussi nécessairement naître dans le champ propre à cette dernière : le champ spatio-temporel. Le propre du champ divin – de l'archétype – est, quant à lui, la dimension aspatio-atemporelle. Ainsi, d'une part, si la réalisation mystique moderne doit s'individualiser dans la vie vécue, la déification doit s'incarner dans la vie terrestre, donc dans la finitude, dans l'espace et le temps. D'autre part, puisque le mystique qui se réalise pleinement dans le monde extérieur accomplit du coup la volonté divine en demeurant constamment à l'écoute des *numinosa* – dont la manifestation est issue du champ divin –, il s'individualise en union avec le champ aspatio-atemporel. De la sorte, le *Deus et homo* de la mystique moderne se développe par un vécu synchronistique réalisé entre les mondes intérieur et extérieur. Ainsi, l'union des mondes intérieur et extérieur se parachève ; ainsi la conscience de l'homme et la Libido-Dieu s'alimentent l'une l'autre ; ainsi l'individuation se conjugue avec l'*hieros gamos*.

Or, ce *hieros gamos* ouvre le troisième et dernier corollaire du *Deus et homo*, celui de l'expérience d'unité propre à la mystique moderne. De fait, comme la réalisation mystique moderne unit les mondes extérieur et intérieur, l'expérience mystique moderne doit elle-même être vécue comme une union de ces mondes. Le mystique médiéval avait complètement quitté l'état propre à la participation mystique (où le sujet se fond inconsciemment dans le monde extérieur) : au contraire, il avait

entièrement retiré du monde sa projection de Libido-Dieu et, ainsi, il se fondait inconsciemment dans la source et le courant intérieur, dans l'inconscient. Mais, à la suite d'Eckhart et de Silesius, en reconnaissant la naissance de l'image de Dieu en lui, le mystique moderne réalise le sentiment d'une unité de l'être à un niveau conscient et resitue la Libido-Dieu dans une unité entre monde intérieur et monde extérieur. Sa conscience demeure donc ouverte comme un œil qui voit simultanément le soleil de l'âme et l'être du monde, et ainsi découvre l'expérience d'unité conséquente de son incarnation synchronistique, à savoir un sentiment conscient de l'unité psychophysique de l'*unus mundus*.

Conclusion

Notre problématique de recherche initiale se divisait en deux axes et, conséquemment, la thèse a été divisée en deux parties. L'objectif de la première partie – « Jung et la mystique » – était de circonscrire l'ensemble des éléments généraux qui concernent la pensée mystique en elle-même et la pensée jungienne de la religion et de la mystique. De même, d'une part, cette partie devait répondre à sa propre question : « De quelle manière la mystique chrétienne s'articule-t-elle dans le système de pensée psychologique jungien ? » et, d'autre part, elle permettait de camper les éléments liminaires nécessaires pour aborder le deuxième axe de notre problématique. L'objectif de ce deuxième axe développé dans la deuxième partie de la thèse était de démontrer de quelle manière la mystique chrétienne s'articule avec la voie moderne de la rénovation de l'esprit religieux en Occident telle que conçue par Jung. Plus simplement, la deuxième partie devait répondre à la question : « Qu'est-ce que la mystique moderne selon Jung ? »

Tel que mentionné à l'introduction, ce deuxième axe de notre problématique consistait à déduire du système jungien un élément que le psychologue zurichois avait suggéré, mais sans toutefois le développer. La prémisse de base de cet élément est que, pour Jung, l'attitude religieuse de notre monde moderne occidental se doit d'être renouvelée. Or, un tel renouvellement ne peut naître, selon lui, que du vécu de l'expérience religieuse. Nous avons vu que Jung définit ce type d'expérience comme le fait de ressentir en un moment précis l'effusion d'une grâce qui procure un savoir de type gnostique. Ce savoir peut se résumer en la découverte par le moi, lors de cette expérience, qu'il fait partie d'un tout plus large, ordonné et ordonnant, et vers lequel,

dès lors, se déplace l'axe de sa nouvelle personnalité élargie (le Soi). Ce déplacement se conjugue avec l'attitude religieuse qui consiste à porter une attention sans relâche à ces nouvelles puissances (*numinosa*) émanant de l'inconscient. À partir de cette idée, Jung a voulu identifier certaines voies qui devaient permettre à l'homme occidental de se diriger vers la possibilité de l'avènement d'une telle expérience. Ainsi, Jung, au sein de son œuvre, a essentiellement circonscrit la voie propre à sa thérapeutique. Cette voie est l'« imagination active », approche qui s'applique aux patients dont la nature « exige » un tel développement. Sur le plan de la filiation historique, Jung rattache la voie de l'imagination active au courant de l'alchimie occidentale. Comme John P. Dourley le mentionne, selon Jung, l'alchimie occidentale a pu exercer, dans le passé, une fonction compensatrice vis-à-vis un christianisme trop rationnel et institutionnel. Autrement dit, dans un cadre culturel rassemblant la population chrétienne autour d'une religion de la croyance, l'alchimie aurait ainsi été une des voies possibles (et hérétiques) vers l'expérience de la gnose. L'alchimie aurait été l'une de ces voies... la théologie mystique en aurait été une autre. La première, par un abandon à la profusion des images de l'âme, aurait suivi ce que l'on peut nommer « la voie symbolique », la seconde – la théologie mystique –, par une évacuation de toutes images mentales, autant sensibles qu'intellectives, aurait suivi la voie purgative (*via negativa*). La fin de chacune de ces voies était de porter l'homme vers le voisinage de l'expérience religieuse. Ainsi, aux yeux de Jung, au travers des siècles passés, l'une et l'autre de ces voies ont supporté l'évolution de l'esprit religieux en Occident. Enfin, si l'on suit le lien établi par Jung avec le monde moderne, de la trame alchimique est née l'imagination active jungienne, et de la théologie mystique doit naître la mystique moderne selon Jung. De fait, dans ses écrits, Jung mentionne que la théologie mystique culminant chez Eckhart est une source essentielle aux renouvellements religieux modernes, mais il ne décrit pas en quoi consiste une telle mystique moderne. Trouver ce que, selon Jung, devait être une mystique dans son expression moderne, telle était la problématique de la deuxième partie de notre thèse. Et pour la résoudre, il était indispensable d'y intégrer trois autres éléments de la pensée

jungienne : l'interprétation psychologique que Jung donne de la mystique eckhartienne, sa vision de l'évolution du christianisme ainsi que sa notion du *Deus et homo*.

Jung dit que l'occidental commun « ne met rien dans l'âme et a “tout Dieu dehors”.¹ » C'est-à-dire que l'homme occidental projette habituellement sa Libido-Dieu dans le monde extérieur. À cela, Jung ajoute : « Il ne serait pas mauvais de revenir de temps en temps à Maître Eckhart !² » De fait, pour Jung, de Denys le pseudo-Aréopagite jusqu'à Eckhart, les mystiques sont ceux qui, au travers des siècles, ont incarné l'entreprise – *Deo concedente* – de retirer du monde la projection de la Libido-Dieu. Or, selon Jung, cette entreprise n'était pas fortuite mais s'inscrivait dans la trame du projet divin chrétien.

Pour Jung, le Dieu chrétien que connaît et dont fait l'expérience l'homme d'Occident correspond à la manifestation de l'archétype du Soi ou de l'archétype de l'image de Dieu. Or, selon le principe de synchronicité jungien, l'archétype est psychoïde (donc transcendant) et est conçu comme agissant à la source, et du monde physique et du monde psychique. De même, Jung se représente ces deux derniers – mondes physique et psychique – en tant qu'unité (*l'unus mundus*). De plus, cet archétype de Dieu est, tel l'instinct, une « forme typique d'action », c'est-à-dire qu'il est une « forme » agissant sur le réel. De la sorte, nous pouvons distinguer deux caractéristiques de l'archétype de Dieu : il est à la fois inconscient et à la fois apte à l'autonomie (tout comme l'instinct pour le corps). Par conséquent, puisque l'archétype agit autant sur les mondes physique et psychique, Jung conclut que l'archétype de Dieu a inconsciemment déterminé, à tout le moins, le processus de l'évolution de la psyché sur une base collective simultanée et acausale jusqu'à nos jours.

¹ Jung, *Psychologie et alchimie*, al. 10.

² *Ibid.*, al. 10.

Dans la sphère particulière de l'histoire chrétienne, Jung conçoit que, chez les hébreux, cette manifestation de l'archétype de l'image de Dieu a précisément été pressentie dans la caractéristique de son inconscience. Dieu avait déterminé l'apparition de la conscience sur Terre, mais ne connaissait pas cette conscience. De même, pour Jung, l'image que les patriarches se faisaient de ce Dieu était alors conséquente de ce magma primordial qu'est l'inconscient collectif : un magma omnipotent et inconscient dans lequel toutes les qualités se côtoient sans avoir conscience les unes des autres. Les patriarches reconnaissaient que Dieu était le plus puissant, le Juste, celui que l'on doit adorer et avec lequel on scelle l'alliance, mais, du même coup, ils Le savaient jaloux, vengeur, menteur et injuste. C'était un Dieu paradoxal ; fait psychique typique de toute inconscience. Dans l'interprétation jungienne de la suite historique, vint l'incarnation de Dieu dans le Christ. Pour Jung, cet événement est la première naissance de l'archétype de Dieu dans l'Homme. De ce fait, en s'incarnant dans l'Homme, Dieu atteignait pour la première fois à la conscience. Et du coup, l'œil de l'Univers s'ouvrait pour la première fois et se saisissait lui-même ; alors que l'image du Dieu chrétien, se sacrifiant par le Fils, se rachetait auprès de ses fidèles.

Jung explique que cette voie ouverte par le Christ devint l'héritage de l'humanité occidentale. Dieu avait goûté à l'homme, s'y était différencié et en voulait davantage. L'humanité occidentale devait dès lors porter le poids de l'incarnation de Dieu afin que Celui-ci goûte à une conscience collective toujours plus grande. L'aventure de Son autoréalisation, la différenciation de Sa conscience devait ainsi s'acheminer dans la multitude, et cela toujours par l'inhabitation en certains esprits éclairés. Parmi ces esprits éclairés, ces porteurs de flambeaux, furent les mystiques. Par une voie d'union où l'âme se fond à Dieu, ceux-ci se réalisaient à leur tour en tant que fils de Dieu. Chacun devenait Dieu, naissait en Dieu. Se confondant en Dieu, chacun devenait Dieu lui-même, et Dieu, devenant homme, goûtait et différenciait sa conscience. Or, plus tard, cette ère étant parvenue à son terme, une nouvelle voie de différenciation de l'archétype de Dieu devait s'ouvrir. Eckhart fut

« désigné » ; et son aventure mystique propre rénova de nouveau l'esprit religieux de l'Occident. Avec Eckhart, l'homme mystique ne pouvait plus s'en tenir à naître en Dieu, mais Dieu, à son tour, devait naître dans l'âme de l'homme. C'était la nouvelle voie de la déification de l'âme.

Avec cette vision jungienne de l'évolution du christianisme et de la mystique, nous avons en main une bonne partie des éléments nécessaires à notre compréhension de la spécificité de la mystique moderne selon Jung. Tel que prévu, avec ces éléments, il ne s'agissait plus que de tirer une droite entre le point situant les caractéristiques de la mystique médiévale et le point situant les caractéristiques propres à la mystique eckhartienne ; et puis, enfin, poursuivre cette droite jusqu'au monde moderne. De cette manière, est apparue la spécificité de la mystique moderne selon Jung.

Tirons cette droite. Le premier point qu'est la mystique médiévale est caractérisé par la fusion de l'homme mystique dans l'élément divin ; fusion qui élimine du coup toute particularité humaine. De cette union, Dieu seul naît et goûte à l'humanité. Ensuite, le deuxième point qui se distingue du premier – celui de la percée mystique initiée par Eckhart – est caractérisé par l'union à Dieu non plus à sens unique (comme chez ses prédécesseurs), mais où Dieu, à son tour, naît dans l'âme de l'homme. Ce que nous constatons chez Eckhart, c'est que dorénavant Dieu n'existe que dans l'âme de l'homme et dépend donc à son tour de ce dernier. De même, pour Jung, l'idée développée par Eckhart d'un « Dieu [qui] est lui-même bienheureux dans l'âme³ » fait un contrepoids à la tendance caractéristique de la mystique médiévale d'une dépendance unilatérale de l'homme envers Dieu.

Du point de vue de l'interprétation psychologique jungienne, avec cette rénovation qu'apporte la mystique eckhartienne, il ne s'agit plus, ni d'une pure projection de la Libido-Dieu, ni d'une pure absorption de la conscience en Elle, mais il s'agit plutôt d'un premier pas vers un état qui résout les deux. Cet état est la

³ Eckhart, *Œuvres de Maître Eckhart*, p. 301.

conséquence d'une différenciation de la Libido-Dieu au niveau de l'âme chez Eckhart, et ensuite au niveau de la conscience chez Silesius. De fait, au niveau eckhartien, l'âme comprend que Dieu naît en elle-même et, à ce point, le mystique ne se distingue pas de l'âme – ce qui correspond à un niveau intermédiaire d'union anéantissante à Dieu. Puis, au niveau silesien, le mystique prend conscience que la Libido-Dieu est en lui (dans son âme), s'en distingue et ainsi entre dans un rapport dialectique avec celle-ci en la laissant s'intégrer au niveau conscient. Ce processus que l'on retrouve chez Eckhart et chez Silesius est ce que Jung nomme « relativité de l'idée de Dieu ». Pour Jung, cette relativité de l'idée de Dieu va grandissante depuis Eckhart. Par le fait même, la psyché s'élargit sur le plan conscient et la Libido-Dieu y devient un élément distinct, efficace et avec lequel le mystique moderne entretient une dialectique.

Dans le même ordre d'idées, du prolongement de cette droite tirée entre la mystique médiévale et la mystique eckhartienne (puis silesienne), nous découvrons d'autres caractéristiques propres à la mystique moderne. Par rapport à la mystique médiévale, ce qu'Eckhart et Silesius ont initié est la tendance vers une union mystique réalisant de manière équilibrée les aspects humains et divins. La droite prolongée traverse donc, au niveau moderne, les coordonnées du principe jungien du *Deus et homo*. C'est donc grâce à ce principe que nous avons pu préciser les trois dernières des quatre caractéristiques de la mystique moderne selon Jung. Nous reviendrons bientôt à ces trois caractéristiques. Rappelons-nous pour l'instant la première des caractéristiques de la mystique moderne selon Jung, à savoir le nécessaire détachement.

Cette première caractéristique de la mystique moderne selon Jung est celle qui nous permet de la rattacher au courant de la théologie mystique. Ainsi, nous avons appris que la mystique moderne est contraire à la voie jungienne de l'imagination active. Tout comme la *théologie mystique* où la *via negativa* est une ascèse du vide intérieur qui, chez Eckhart, devient le détachement de toutes représentations mentales, la mystique moderne procède par le dépouillement des images. Le

processus du mystique moderne le mènera donc au vide intérieur où ne demeure plus aucune représentation. Toutefois, ce processus de détachement de la mystique moderne se distingue de celui des autres époques par deux aspects : premièrement, par l'aspect propre à sa méthode ou à son approche, qui doit se traduire par un retour à la nature ou à l'élément irrationnel ; et, en second lieu, par l'aspect propre à son mode de délivrance, qui, dans la perspective moderne, incarne un équilibre entre l'intervention de la grâce divine et l'autodélivrance.

Le premier aspect du détachement de la mystique moderne est conforme à la perspective jungienne qui dit que l'homme occidental moderne ne peut plus nier sa part irrationnelle. Ainsi, afin de pénétrer et de fouler la *via negativa*, l'approche de la mystique moderne ne pourra pas se pratiquer selon une méthode volontaire car, en Occident, tout ce qui est volontaire s'entache du contrôle rationnel, ce qui fatalement induit un nouveau refoulement. Pour Jung, aucun refoulement ne peut plus être toléré sans qu'adviennent les fâcheuses conséquences de toute névrose. L'ère dans laquelle nous sommes exige la réalisation du Tout, et ce Tout implique la réintégration des éléments irrationnels et de mal enfouis dans la nature humaine. Dieu veut naître toujours davantage dans le feu de la conscience humaine et, de même, il doit naître à sa propre part d'ombre abandonnée derrière Lui lors de l'incarnation en Christ. Ainsi, l'approche propre à la mystique moderne devra procéder par un retour à l'élément irrationnel. Or, cela est conséquent à la vision jungienne de l'accomplissement moderne de la volonté de Dieu. De fait, pour Jung, la volonté de Dieu s'exprime aujourd'hui dans l'affect, dans l'impulsion, dans le désir, comme dans le destin du monde extérieur ; bref, dans toutes les données absolues du réel. Ces manifestations de la volonté de Dieu sont les *numinosa* que le mystique devra reconnaître avant de comprendre sa voie et de la suivre. C'est ainsi qu'il pénétrera jusqu'au fond du processus de détachement.

Le deuxième aspect du détachement de la mystique moderne correspond à son mode propre de délivrance. Puisque l'approche moderne du processus de détachement implique un retour de l'attention du mystique sur sa nature et son

élément irrationnel, une part de l'activité d'acheminement vers ce dépouillement appartient à l'individu. Toutefois, Jung précise toujours que le moment de l'expérience religieuse demeure involontaire et, par le fait même, du domaine de la grâce. Ainsi se dévoile une nouvelle perspective dans le mode de délivrance propre à la mystique moderne, à savoir une union entre l'aspect généralement caractéristique des religions orientales – l'autodélivrance – et l'aspect généralement caractéristique du christianisme – l'intervention de la grâce divine. Cet aspect du détachement de la mystique moderne est aussi soutenu par la compréhension que nous pouvons avoir de la déification de l'âme. De fait, dans la mesure où la déification de l'âme implique une codépendance entre Dieu et l'homme, ces deux se trouvent nécessairement codépendants de leur réalisation, donc de leur délivrance. Métaphoriquement, le mystique est la coquille qui contient le poussin alors que Dieu est le souffle qui divinise ce poussin. Sans l'un, l'autre n'est rien. Dans sa délivrance, donc, le mystique moderne, d'une part, s'autodélivre et, d'autre part, a besoin de la grâce divine.

Nous pouvons maintenant aborder les trois dernières caractéristiques de la mystique moderne selon Jung. Ces trois caractéristiques sont corollaires du *Deus et homo* jungien. Précisons d'abord que ce principe est opposé à deux tendances. Premièrement, il s'oppose au retour unilatéral au Soi typique de l'expérience d'union en Dieu de la mystique médiévale. En second lieu, il s'oppose à la réalisation d'un « *Ecce homo* » de type nietzschéen glorifiant un surhomme délivré des « puissances » qui le dépassent⁴. Cette dernière tendance est des plus dangereuses explique Jung, car elle rend possible l'inflation du moi. Une telle inflation correspond au fait psychologique suivant : le moi ressent en lui la Libido-Dieu mais la conçoit comme étant issue de lui et, de la sorte, il croit que cette part d'énergie lui appartient, donc qu'elle est, *de bon droit*, à la portée de sa volonté égotique. Le corollaire explosif

⁴ Notons que l'esprit moderne a poussé cette tendance jusque dans les retranchements de « la mort de Dieu ». L'homme s'instituant alors lui-même en maître du monde.

d'une telle inflation est le fait que l'ego obnubilé par les Images de la Libido-Dieu croit, d'une part, qu'il est investi de la Vérité et que, d'autre part, la responsabilité lui revient de mettre à exécution ses Idées. Selon Jung, il en fut ainsi pour Hitler.

La première des trois caractéristiques corollaires du *Deus et homo* est l'individuation dans la mystique moderne. La droite tirée jusqu'au monde d'aujourd'hui nous montre que la mystique moderne doit réaliser l'équilibre entre les parts humaine et divine dans la démarche mystique. De fait, si Eckhart et Silesius ont intégré l'autoréalisation de Dieu en s'extirpant de l'anéantissement en Lui pour ensuite Le faire naître dans l'âme et la conscience, la mystique moderne doit dorénavant poursuivre cette œuvre sur la voie de la vie vécue. Or, cette vie vécue n'est autre que le processus d'individuation par lequel la conscience intègre les contenus inconscients. Dans la mystique moderne, ces contenus inconscients correspondent à l'image de Dieu qui, par l'accomplissement des *numinosa*, vient s'unifier au tableau singulier d'une vie humaine accomplie – accumulation d'expériences terrestres. Ainsi, selon les mots de Silesius, en accumulant les expériences terrestres le mystique moderne devient lui-même le soleil et peint de ses propres rayons la mer incolore de la divinité totale. De la sorte, l'individuation propre à la mystique moderne réalise le *Deus et homo*.

La deuxième caractéristique corollaire du *Deus et homo* concerne les mondes intérieur et extérieur dans la réalisation mystique moderne. Comme la déification de l'âme mène à une réalisation de l'image de Dieu incorporant la part humaine, le champ propre à cette part devient partie intégrante de la mystique moderne. De fait, sur la voie moderne, l'individu mystique, d'une part, fait naître l'image de Dieu dans les aspérités de l'existence terrestre dont le champ propre est le monde spatio-temporel et, d'autre part, foule cette voie en accomplissant la volonté divine – les *numinosa* – dont le champ propre est la dimension aspatio-atemporelle. De fait, ces *numinosa* issues de la sphère irrationnelle des données absolues sont une manifestation du monde archétypal dont le propre est l'aspatio-atemporalité. Ainsi, dans la mystique moderne, par l'unification des mouvements humains aux volontés

divines se produit un achèvement où l'aspect spatio-temporel du monde extérieur s'unit à l'aspect aspatio-atemporel du monde intérieur. L'unité de ces deux mondes réalisée dans l'individu mystique montre que l'expérience de ce dernier se situe sur la tranche de la réalisation du principe de synchronicité.

La troisième et dernière caractéristique corollaire du *Deus et homo* articule la particularité de l'expérience mystique moderne. Si, par la projection de la Libido-Dieu, la participation mystique des primitifs était fusion inconsciente au monde extérieur, et si, par l'introjection de la Libido-Dieu, l'expérience mystique médiévale était fusion inconsciente à la Déité intérieure, l'expérience mystique moderne est, quant à elle, conscience et vécu de l'unité de la Libido-Dieu comme énergie commune des mondes intérieur et extérieur. De fait, en ouvrant la voie de la réalisation de Dieu au niveau de la conscience, Eckhart et Silesius ont acheminé la mystique moderne sur la voie de l'équilibre entre mondes intérieur et extérieur. Or, cet équilibre se produisant par l'union des *numinosa* à la vie humaine terrestre, l'expérience vécue de « l'unité de l'être » de la mystique moderne traduit le propre de cette unité psychophysique transcendante suggérée par le principe de synchronicité. Autrement dit, puisque selon le principe de synchronicité les mondes extérieur et intérieur sont « un », l'expérience mystique moderne qui réalise le *Deus et homo* est l'expérience du sentiment conscient de cette unité psychophysique.

Nietzsche, empruntant la devise à Pindare, disait : « Deviens ce que tu es. » Jung, alors qu'il pressent l'urgence du renouvellement de l'attitude religieuse occidentale, espère que l'individu moderne réalisera davantage cette maxime. De même, selon Jung, celui qui, appelé sur les voies de l'individuation, ouvre sa conscience à l'unification des contraires, qui consacre son attention quotidienne aux messages des *numinosa* – volonté de Dieu –, et qui ainsi parachève sa vie intérieure et extérieure de manière singulière, sera celui qui « devient ce qu'il est ». De la même manière, celui qui entreprend de fouler la voie de la mystique moderne « deviendra ce qu'il est », c'est-à-dire ce que Dieu veut devenir à travers lui aujourd'hui « en ce monde où nous nous trouvons ».

Quant à l'urgence de ce renouvellement, Jung ne considère qu'une seule voie salvatrice : c'est la somme d'un nombre suffisant d'individuations qui fera pencher la balance de l'humanité vers la prise en charge de ses réelles responsabilités. Autrement dit, ce ne peut être qu'un ensemble suffisamment grand de consciences réalisées qui pourra empêcher la mise en marche finale des forces destructrices présentes dans l'humanité moderne. Jung dit ainsi : « Il n'est malheureusement que trop évident que si l'être – en son particulier – ne réussit pas à se rénover sur le plan de la psyché, la société – somme d'individus en quête de renouvellement, de libération, de salut et de rédemption – y parviendra encore moins. ⁵» L'individuation, qu'elle soit mystique ou symbolique (imagination active), serait donc la voie de la réelle naissance de la *société* dans son sens étymologique d'« association », de « compagnon », d'« associé » et d'« allié ». Ainsi, le professeur Henri F. Ellenberger affirme : « Bien que le chemin conduisant à l'individuation puisse être différent en Orient et en Occident, il tend au même but : plus un individu est “devenu ce qu'il est”, plus il sera un homme véritablement social. ⁶» Or, que la voie de l'individuation soit la voie qui puisse rendre l'homme « vraiment social » fait surgir une hypothèse à notre esprit : est-il possible que, dans la perspective jungienne du monde, de par l'autoréalisation de Dieu en chaque individuation, de ce Dieu naissant dans la somme des hommes, est-il possible que ce « Dieu » puisse se constituer un tout social cohérent, à savoir en une société où chaque individuation s'intégrerait à une mosaïque collective ? Cette mosaïque illustrerait dès lors le tout sur-ordonné du Dieu réalisé dans le champ humain spatio-temporel. Développons brièvement cette idée.

En suivant le principe de synchronicité, il est clair que, dans la vision jungienne du monde, les archétypes ont une fonction ordonnatrice, non seulement au niveau psychique, mais aussi au niveau physique. De même, Jung affirme : « Si nous rattachons la synchronicité ou en d'autres termes, les archétypes au domaine de la

⁵ Jung, *Présent et avenir*, p. 56.

⁶ Ellenberger, p. 745.

contingence, celui-ci en acquiert le caractère spécifique d'une *modalité* qui, quant à sa fonction, joue le rôle d'un facteur d'organisation du monde.⁷» De fait, selon lui, et nous l'avons suffisamment vu, l'histoire de l'évolution est conçue comme « informée », organisée et ordonnée dans le temps par la tendance des archétypes. Les archétypes apparaissent ordonnant l'évolution la vie sur Terre (peut-être même du cosmos) jusqu'à la réalisation de la société humaine et ce, en passant par la naissance et le développement de la conscience. De même, pour Jung, l'individuation est un processus moderne qui poursuit cette trame de l'évolution informée par l'archétype. Or, tirée de cette vision du monde, nous pouvons imaginer qu'une étape future et éloignée de l'évolution psychique pourrait réaliser une « *unité* » dans la somme des individuations d'une communauté. Cette somme d'individuations au sein d'une communauté composerait ainsi la mosaïque de l'autoréalisation de Dieu dans le champ humain. De cette manière, d'une pierre deux coups, Dieu, tout en se réalisant partiellement de manière originale en chaque individu, se réaliserait aussi dans sa Totalité spatio-temporelle par la somme de ces individus. Comme un casse-tête qui se compose, chaque individuation serait un morceau de la totalité de l'actualisation de Dieu, ensemble qui pourrait offrir une image finale cohérente et harmonieuse. Jung n'a-t-il pas justement suggéré que l'individuation mène nécessairement à une cohésion de la collectivité : « L'individu n'est pas seulement unité, dit-il, son existence même présuppose des rapports collectifs ; aussi le processus d'individuation ne mène-t-il pas à l'isolement, mais à une cohésion collective plus intensive et plus universelle.⁸» Cette hypothèse suppose que la pensée de Jung entrevoit la réalisation d'une collectivité harmonieuse que nous nommons la « cité de Dieu jungienne ».

Si nous considérons une telle « cité de Dieu jungienne » à la lumière de l'évolution de l'esprit religieux en Occident, nous pouvons concevoir que, de Son

⁷ Jung, *Synchronicité et Paracelsica*, p. 105. Souligné dans le texte.

⁸ Jung, *Types psychologiques*, p. 450.

inconscience primitive propre à l'*Ancien Testament* où Ses contraires s'affrontent, le Dieu chrétien pourrait finalement, dans un futur inconnu, et par les « yeux » de la somme des individus, Se réaliser dans la conscience de Ses contraires. Enfin, quelquefois, rarement, Jung annonce en filigrane l'idée de cette hypothèse ; par exemple, dans le passage suivant :

Le Soi est aussi le but de la vie, car il est l'expression la plus complète de ces combinaisons du destin que l'on appelle un individu ; et non pas seulement le but de la vie d'un être individuel, mais aussi de tout un groupe au sein duquel l'un complète l'autre en vue d'une image et d'un résultat plus complet.⁹

On peut donc supposer qu'il y aurait un germe dans la pensée jungienne qui annonce une utopie sociale au sein de laquelle, à la manière de Nietzsche, nous pourrions dire que Dieu « devient ce qu'Il est ». Cette vision est peut-être la fin entrevue par le programme du renouvellement de l'attitude religieuse en Occident (qui doit se réaliser par les voies parallèles de l'imagination active et de la mystique moderne). De même, cette fin est peut-être aussi celle qui, selon Jung, permettrait au monde moderne d'éviter *la catastrophe*. Et c'est possiblement aussi sous le phare d'une telle idée que, dans les dernières lignes de son autobiographie, il écrit :

Le monde dans lequel nous pénétrons en naissant est brutal et cruel, et, en même temps, d'une divine beauté. Croire à ce qui l'emporte du non-sens ou du sens est une question de tempérament. Si le non-sens dominait en absolu, l'aspect sensé de la vie, au fur et à mesure de l'évolution, disparaîtrait de plus en plus. Mais cela n'est pas ou ne me semble pas être le cas. Comme dans toute question de métaphysique, les deux sont probablement vrais : la vie est sens et non-sens, ou elle possède sens et non-sens. J'ai l'espoir anxieux que le sens l'emportera et gagnera la bataille.¹⁰

⁹ Jung, *Dialectique du Moi*, p. 258.

¹⁰ Jung, *Ma vie*, p. 408.

Bibliographie

Livres de Jung

Aïon. Études sur la phénoménologie du Soi. Traduit de l'allemand par Étienne Perrot et Marie-Martine Louzier-Sahle. Paris : Albin Michel, 1983.

Aspects du drame contemporain. Traduit de l'allemand par le Dr Roland Cahen. Genève : Georg et Cie, 1971.

C.G Jung parle. Rencontres et interviews. Traduit de l'allemand par Marie-Martine Louzier-Sahler et Benjamin Sahler. Paris : Buchet/Chastel, 1985.

Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or. Traduit de l'allemand par Étienne Perrot. Paris : Albin Michel, 1994.

Dialectique du Moi et de l'inconscient. Traduit de l'allemand par le Dr Roland Cahen. Paris : Gallimard, 1964.

Essai d'exploration de l'inconscient. Traduit de l'allemand par Laure Deutschmeister. Coll. « Folio/Essais », no 90. s.l. : Robert Laffont, 1964.

Essais sur la symbolique de l'esprit. Traduit de l'allemand par Alix et Christian Gaillard et Gisèle Marie. Paris : Albin Michel, 1991.

La guérison psychologique. Traduit de l'allemand par le Dr Roland Cahen. Genève : Georg Éditeur, 1993.

L'âme et la vie. Traduit de l'allemand par le Dr Roland Cahen et Yves le Lay. Paris : Buchet/Chastel, 1963.

L'Âme et le Soi. Renaissance et individuation. Traduit de l'allemand par Claude Maillard, Christine Pflieger-Maillard et Roland Bourneuf. Paris : Albin Michel, 1990.

La vie symbolique. Psychologie et vie religieuse. Traduit de l'allemand par Claude Maillard et Christine Pflieger-Maillard. Paris : Albin Michel, 1989.

L'énergétique psychique. Traduit de l'allemand par Yves le Lay. Coll. « Le Livre de Poche », no 403. s.l. : Georg Éditeur, 1993.

- Les Racines de la conscience.* Traduit de l'allemand par Yves le Lay. Coll. « Le Livre de Poche », no 404. Paris : Buchet/Chastel, 1971.
- L'homme à la découverte de son âme.* Traduit de l'allemand par le Dr Roland Cahen. Paris : Petite Bibliothèque Payot, s.d.
- Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées.* Traduit de l'allemand par le Dr Roland Cahen et Yves le Lay. Paris : Gallimard, 1966.
- Métamorphoses de l'âme et ses symboles.* Traduit de l'allemand par Yves le Lay. Coll. « Le Livre de Poche », no 438. s.l. : Georg, 1993.
- Mysterium conjunctionis.* 2 t. Traduit de l'allemand par Étienne Perrot. Paris : Albin Michel, 1980 et 1982.
- Présent et avenir.* Traduit de l'allemand par le Dr Roland Cahen. Paris : Buchet/Chastel, 1962.
- Problèmes de l'âme moderne.* Traduit de l'allemand par Yves le Lay. Paris : Éd. Buchet/Chastel, 1961.
- Psychologie de l'inconscient.* Traduit de l'allemand par le Dr Roland Cahen. Genève : Georg Éditeur, 1989.
- Psychologie du transfert.* Traduit de l'allemand par Étienne Perrot. Paris : Albin Michel, 1980.
- Psychologie et alchimie.* Traduit de l'allemand par Henry Pernet et le Dr Roland Cahen. Paris : Buchet/Chastel, 1970.
- Psychologie et éducation.* Traduit de l'allemand par Yves le Lay. Paris : Buchet/Chastel, 1963.
- Psychologie et orientalisme.* Traduit de l'allemand par Paul Kessler, Josette Rigal et Rainer Rochlitz. Paris : Albin Michel, 1985.
- Psychologie et religion.* Traduit de l'allemand par Marthe Bernson et Gilbert Cahen. Paris : Buchet/Chastel, 1958.
- Réponse à Job.* Traduit de l'allemand par le Dr Roland Cahen. Paris : Buchet/Chastel, s.d.
- Sur l'interprétation des rêves.* Traduit de l'allemand par Alexandra Tondat. Coll. « Le Livre de Poche », no 463. s.l. : Albin Michel, 1998.
- Synchronicité et Paracelsica.* Traduit de l'allemand par Claude Maillard et Christine Pflieger-Maillard. Paris : Albin Michel, 1988.
- Types psychologiques.* Traduit de l'allemand par Yves le Lay. Genève : Georg & Cie, 1950.
- Un mythe moderne.* Traduit de l'allemand par le Dr Roland Cahen. Coll. « Idées/Gallimard », no 323. Paris : Gallimard, 1961.

Autres livres de Jung – collectifs et correspondances

- Jung, C.G. *Le divin dans l'homme. Lettres sur les religions choisies et présentées par Michel Cazenave*. Paris : Albin Michel, 1999.
- Jung, C.G. (dir. publ.). *L'homme et ses symboles*. Paris : Robert Laffont, 1964.
- Jung, C.G. ; Kerényi, C. *Introduction à l'essence de la mythologie*. Traduit de l'allemand par H.E Del Medico. Paris : Petite Bibliothèque Payot, s.d.
- Jung, C.G. ; Kerényi, C. ; Radin, P. *Le Fripon divin*. Traduit par Arthur Reiss. Genève : Georg éditeur, 1984.
- Jung, C.-G. ; Pauli, W. *Correspondance 1932-1958*. Traduit de l'allemand par Françoise Périgaut. Paris : Albin Michel, 2000.

Livres et articles ayant trait à Jung et à sa pensée

- Collectif. *C.G. Jung et la voie des profondeurs*. Paris : La Fontaine de Pierre, 1980.
- Adler, Gerhard. *Études de psychologie jungienne*. Genève : Georg, 1957.
- Aurigemma, Luigi. *Perspectives jungiennes*. Paris : Albin Michel, 1992.
- Baudouin, Charles. *De l'instinct à l'esprit. Précis de psychologie analytique*. Coll. « Études carmélitaines ». s.l. : Desclée de Brouwer, 1950.
- . *L'œuvre de Jung*. Paris : Petite Bibliothèque Payot, 1963.
- Bennet, E.A. *Ce que Jung a vraiment dit*. Coll. « Marabout Université », no 247. s.l. : Gérard & C°, 1973.
- Bonnette, Lucie. *Le fondement religieux de la pensée de Jung*. Montréal : Fides, 1986.
- Bouttes, Jean-Louis. *Jung : la puissance de l'illusion*. Paris : Seuil, 1990.
- Cazenave, Michel. *Jung. L'expérience intérieure*. s.l. : Éditions du Rocher, 1997.
- . *La science et l'âme du monde*. Paris : Imago, 1983.
- Cazenave, Michel (dir. publ.). *Carl G. Jung*. Coll. « Cahier de l'Herne », no 46. Paris : Éditions de l'Herne, 1984.
- Gaillard, Christian. « Jung et la mystique. Rêves et réalité. ». *Nouvelle revue de psychanalyse : Résurgences et dérivés de la mystique*, no 22 (automne 1980), p. 105-139.
- Ellenberger, Henri F. *Histoire de la découverte de l'inconscient*. s.l. : Fayard, 1994.

- Hall, James A. *The Jungian Experience. Analysis and Individuation*. Toronto : Inner City Books, 1986.
- Hannah, Barbara. *Rencontre avec l'âme. L'Imagination active selon C.G. Jung*. Paris : Éditions Jacqueline Renard, 1990.
- Hostie, Raymond. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C.G. Jung*. s.l. : Desclée de Brouwer, 1955.
- Humbert, Elie G. *Écrits sur Jung*. Paris : Éditions Retz Nathan, 1993.
 ———. *L'homme aux prises avec l'inconscient. Réflexions sur l'approche jungienne*. Paris : Albin Michel, 1994.
- Jacobi, Jolande. *La psychologie de C.G. Jung*. Genève : Éditions du Mont-Blanc, 1964.
- Marie-Louise von Franz. *Aurora Consurgens. Le lever de l'aurore*. Paris : La Fontaine de Pierre, 1982.
 ———. *C.G. Jung. Son mythe en notre temps*. Paris : Buchet/Chastel, 1994.
 ———. *Nombre et temps. Psychologie des profondeurs et physique moderne*. Paris : La Fontaine de Pierre, 1978.
- Noll, Richard. *Jung « Le Christ aryen ». Les secrets d'une vie*. s.l. : Plon, 1999.
- Pauli, Wolfgang. *Physique moderne et philosophie*. Coll. « Sciences d'aujourd'hui ». Paris : Albin Michel, 1999.
- Peat, F. David. *Synchronicité. Le pont entre l'esprit et la matière*. s.l. (France) : Le Mail, 1988.
- Reeves, H. ; Cazevane, M. ; Etter, H.-F. ; Pribam, K. ; Solié, P. ; von Franz, M.-L. *La synchronicité, l'âme et la science*. Paris : Albin Michel, 1995.
- Singer, June. *Seeing Through the Visible World. Jung, Gnosis and Chaos*. San Francisco : Harper & Row, 1990.
- Tardan-Masquelier, Ysé. *Jung et la question du sacré*. Coll. « Spiritualités vivantes ». Paris : Albin Michel, 1998.
- Zapata Garcia, Miguel. *Aux racines du religieux. Jung et la religion*. Paris : L'Harmattan, 1999.

Bibliographie générale

- Dictionnaire encyclopédique universel*. 10 t. Paris : Quillet, Montréal : Grolier, 1962.
- Fioretti de saint François. Suivi de Considérations sur les Stigmates*. Traduit par Alexandre Masseron. Paris : Seuil, 1953.
- Le nuage d'inconnissance*. Trad. par Armel Guerne. Paris : Seuil, 1977.

- Le Yi-King*. Trad. par Richard Wilhelm et Étienne Perrot. Paris : Librairie de Médicis, 1990.
- Adler, Alfred. *Le tempérament nerveux*. Paris : Petite Bibliothèque Payot, s.d.
- Alain de Libera. *Eckhart, Suso, Tauler. Ou la divinisation de l'homme*. Paris : Bayard-Éditions, s.d.
- Albert le Grand. *Commentaire de la "Théologie mystique" de Denys le pseudo-Aréopagite*. Paris : Cerf, 1993.
- Ancelet-Hustache, Jeanne. *Maître Eckhart et la mystique rhénane*. Coll. « Maîtres spirituels », no 7. Paris : Seuil, s.d.
- Bernard, Charles André. *Le Dieu des mystiques*. 2 t. Paris : Cerf, 1994.
———. *Mysterium magnum*. 2 t. Paris : Aubier-Montaigne, 1945.
- Bernard de Clairvaux. *Œuvres complètes de saint Bernard*. Trad. par l'Abbé Charpentier. Paris : Librairie Louis de Vivès, 1866.
- Bloch, Ernst. *La philosophie de la Renaissance*. Coll. « Petite Bibliothèque Payot », no 201. Paris : Éditions Payot et Rivages, 1994.
- Boehme, Jakob. *De la signature des choses*. Italie : Sebastiani, 1975.
- Bonardel, Françoise. *L'hermétisme*. Coll. « Que sais-je ? ». Paris : P.U.F., 1985.
- Denys le pseudo-Aréopagite. *Œuvres complètes*. Trad. de de Gandillac. Paris : Aubier, 1943.
- Eckhart. *Œuvres de Maître Eckhart. Sermons - Traités*. Trad. par Paul Petit. Coll. « Tel », no 126. Paris : Gallimard, 1987.
———. *Sermons*. Paris : Seuil, 1978.
———. *Traités et sermons*. Traduit par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion, 1995.
- Faivre, Antoine. *Accès de l'ésotérisme occidental*. 2 t. Paris : Gallimard, 1986-1997.
———. *L'ésotérisme*. Coll. « Que sais-je ? », no 1031. Paris : P.U.F., 1992.
- Fellini, Federico. *Fellini par Fellini. Entretiens avec Giovanni Grazzini*. France : Calmann-Lévy, 1984.
- François d'Assise. *Œuvres*. Traduit par Alexandre Masseron. Coll. « Spiritualités vivantes », no 117. Paris : Albin Michel, 1993.
- Freud, Sigmund. *Introduction à la psychanalyse*. Paris : Petite bibliothèque Payot, s.d.
———. *Métapsychologie*. Coll. « Idées nrf », no 154. Paris : Gallimard, 1968.
———. *Sigmund Freud présenté par lui-même*. Coll. « Folio/Essais », no 54. Paris : Gallimard, 1984.
- Gobry, Ivan. *St François d'Assise et l'esprit franciscain*. Coll. « Maîtres Spirituels », no 10. Paris : Seuil, 1957.
- Graef, Hilda. *Histoire de la mystique*. Paris : Seuil, 1972.

- Hadot, Pierre. *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Coll. « Le Livre de Poche », no 4348. s.l. : Albin Michel, 2001.
- . *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris : Gallimard, 1995.
- . *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris : Gallimard, 1997.
- Haski, Pierre. « En Chine, le divan n'est plus un rêve. Les psychanalystes, soutenus par des lacaniens français, ont fait naître une école chinoise. » Sur www.libération.fr, édition du mercredi, 5 mai 2004.
- Hutin, Serge. *Les gnostiques*. Coll. « Que sais-je ? », no 808. Paris : P.U.F., 1959.
- Jean de la Croix. *La montée du Carmel*. Paris : Seuil, 1947.
- . *La nuit obscure*. Paris : Seuil, 1984.
- . *La vive flamme d'amour*. Paris : Cerf, 1994.
- . *Œuvres spirituelles*. Paris : Seuil, 1947.
- Lacarrière, Jacques. *Les Gnostiques*. Coll. « Spiritualités vivantes ». Paris : Albin Michel, 1991.
- Lagache, Daniel. *La psychanalyse*. Coll. « Que sais-je ? », no 660. Paris : P.U.F., 1966.
- Lalande, A. (dir.). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris : P.U.F., 1962.
- Lao Tseu. *Tao te king*. Paris : Librairie de Médicis, 1974.
- Levy-Bruhl, Lucien. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris : P.U.F., 1910.
- Maeterlinck, Maurice. *L'intelligence des fleurs*. Acton Vale (Québec) : Éditions Transatlantiques, 2001.
- Nicolas de Cues. *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*. Paris : Cerf, 1991.
- Pierre, Jacques. « L'impasse dans la définition du religieux : analyse et développement ». *Religiologique*, no 9 (hiv. 1994), p. 15-29.
- . « Prolégomènes à une définition sémiotique de la religion ». In *La religion dans l'histoire. Le mot, l'idée, la réalité*, Michel Despland et G. Vallée (dir. publ.), p. 193-208. Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 1992.
- Platon. *La République*. Trad. de Robert Baccou. Paris : GF-Flammarion, 1966.
- . *Parménide*. Trad. de E. Chambry. Paris : GF-Flammarion, 1967.
- Plotin. *Ennéades*. 6 t. Paris : Les Belles Lettres, 1924-1938.
- Porete, Marguerite. *Le miroir des âmes simples et anéanties*. Coll. « Spiritualités vivantes », no 147. Paris : Albin Michel, 1997.
- Poulain, R. P. Auguste. *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*. 11^e éd. Paris : Éd. Gabriel Beauchesne, 1931.
- Puech, Henri-Charles. *En quête de la Gnose*. 2 t. Paris : Gallimard, 1978.

Riffard, Pierre A. *L'ésotérisme : Qu'est-ce que l'ésotérisme ? Anthologie de l'ésotérisme occidental*. Coll. « Bouquins ». Paris : Robert Laffont, 1990.

———. *Ésotérismes d'ailleurs : Les ésotérismes non occidentaux – primitifs, civilisateurs, indiens, extrême-orientaux, monothéistes*. Coll. « Bouquins ». Paris : Robert Laffont, 1997.

Ruysbroeck. *Oeuvres choisies*. Paris : Aubier, 1946.

Schiller, Friedrich. *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*. Trad. par Robert Leroux, Paris : Éditions Montaigne, s.d.

Silesius, Angelus. *Le pèlerin chérubinique*. Trad. par Camille Jordens. Paris : Albin Michel, 1994.

Suso, Henri. *Œuvres complètes*. Paris : Seuil, 1977.

Syméon le Nouveau Théologien. *Prière mystique*. Coll. « Foi Vivante », no 195. Paris : Cerf, 1979.

Tauler, Jean. *Sermons*. Paris : Cerf, 1991.

Thomas d'Aquin. *Somme théologique*. 4 t. Trad. par Aimon-Marie Rogeut. Paris : Cerf, 1984.

Tort, Patrick. « Darwin, le chaînon manqué de Marx ». *Le Nouvel Observateur : Karl Marx, le penseur du troisième millénaire ?*, Hors-série (octobre-novembre 2003), p. 60-64.

Sites Internet

-*Bible Gateway*. <http://bible.gospelcom.net/bible?language=french> (On y retrouve les traductions de la Bible de Louis Segond et de la Bible du Semeur, dans lesquelles on peut faire des recherches par passages ou par mots clés.)

-*Équipe de Recherche sur les mystiques Rhénans*. <http://www.chez.com/eckhart>

-*Libération.fr*. <http://www.liberation.fr>

-*Pages orthodoxes de la transfiguration*. <http://www.pagesorthodoxes.net/present.htm>