

UNIVERSITE DE YAOUNDE I

\*\*\*\*\*

CENTRE DE RECHERCHE ET DE FORMATION  
DOCTORALE EN SCIENCES HUMAINES,  
SOCIALES ET EDUCATIVES

\*\*\*\*\*

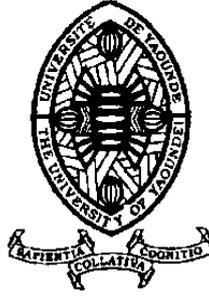
UNITE DE RECHERCHE ET DE FORMATION  
DOCTORALE EN SCIENCES HUMAINES ET  
SOCIALES

\*\*\*\*\*

FACULTE DES ARTS, LETTRES ET SCIENCES  
HUMAINES

\*\*\*\*\*

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

\*\*\*\*\*

POSTGRADUATE AND SCHOOL FOR THE  
SOCIAL AND EDUCATIONAL SCIENCES

\*\*\*\*\*

DOCTORATE RESEARCH UNIT FOR THE  
SOCIAL SCIENCES

\*\*\*\*\*

FACULTY OF ARTS, LETTERS AND SOCIAL  
SCIENCES

\*\*\*\*\*

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

**FONDEMENTS ET IMPLICATIONS PHILOSOPHIQUES DE LA  
METAPSYCHOLOGIE JUNGUENNE : LA THEORIE DE  
L'INCONSCIENT A LA LUMIERE DE LA METAPHYSIQUE**

*Mémoire de Master en Philosophie soutenu publiquement le 16 septembre 2024.*

Par

**ADJAHOUNG ALIAKOUO JACQUES DONALSON**

*Titulaire d'une Licence en Philosophie*

*Option : Ontologie et Métaphysique*

Matricule : **18B957**



Président : **Nathanaël Noël OWONO ZAMBO, MC,**

**Université de Yaoundé 1**

Rapporteur : **Jean-Bertrand AMOUGOU, Pr,**

**Université de Yaoundé 1**

Examinateur : **Delamour FOUMANE FOUMANE, CC,**

**Université de Yaoundé 1**

**Septembre 2024**

## **AVERTISSEMENT**

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

Par ailleurs, le Centre de Recherche et de Formation Doctorale en Sciences Humaines, Sociales et Éducatives de l'Université de Yaoundé I n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans ce mémoire ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.

## SOMMAIRE

DEDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS .....	iii
RESUME.....	iv
ABSTRACT .....	v
INTRODUCTION GENERALE.....	1
PREMIERE PARTIE : DE LA PSYCHOLOGIE PHILOSOPHIQUE A LA PSYCHOLOGIE DE L'INCONSCIENT .....	10
CHAPITRE 1 : DE L'ÂME. UN PROBLEME ANTIQUE ET MEDIEVAL.....	11
CHAPITRE 2 : LA PSYCHOLOGIE DANS LA PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE.....	45
CHAPITRE 3 : DE L'EMERGENCE DE L'INCONSCIENT DANS LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT ET DANS LA PSYCHOLOGIE. ....	56
DEUXIEME PARTIE : LA METAPSYCHOLOGIE JUNGienne. ....	75
CHAPITRE 4 : DES FONDEMENTS DE LA PSYCHOLOGIE COMPLEXE DE JUNG. ..	76
CHAPITRE 5 : LES TRAJECTOIRES DE LA METAPSYCHOLOGIE JUNGienne .....	85
CHAPITRE 6 : LE SOI ET LA SUBJECTIVATION : LE PROCESSUS D'INDIVIDUATION.....	107
TROISIEME PARTIE : PERSPECTIVES METAPHYSIQUES DE LA METAPSYCHOLOGIE DE CARL GUSTAV JUNG .....	120
CHAPITRE 7 : L'ÂME : UN COMPLEXUS DYNAMIQUE.....	122
CHAPITRE 8 : DE LA REALITE VIVANTE DE L'ÂME .....	140
CHAPITRE 9 : POUR UNE RECONSIDERATION DE LA PUISSANCE DU MOI ET DU POUVOIR DE L'ÂME SUR LE MONDE.....	160
CONCLUSION GENERALE .....	174
BIBLIOGRAPHIE .....	180
TABLE DES MATIÈRES .....	187

À mon père  
M. ADJAHOUNG André.

## REMERCIEMENTS

Une œuvre est très rarement le fruit exclusif de l'esprit dont elle porte le nom. Autour de l'auteur, plusieurs autres personnes, de façon directe ou indirecte, y ont mis du leur. L'histoire de ce travail comporte ainsi plusieurs noms que nous avons l'occasion de convoquer sur cette page en guise de remerciements.

En effet, nous tenons à rendre hommage à notre directeur de mémoire, le Pr Jean Bertrand AMOUGOU, pour son encadrement tout au long de cette année académique ;

L'expression de notre gratitude va également à l'endroit du chef de Département et de tout le corps enseignant du département de philosophie pour l'accompagnement reçu dès l'aurore de notre parcours académique ;

Nous sommes reconnaissants envers nos parents, M. André ADJAHOUNG et Mme Béatrice KENFACK, pour le soutien multiforme et l'engagement à la réussite de leur enfant ;

Un merci particulier à notre enseignant de philosophie de Terminale, le Dr Théodore HONBA, pour les bases dans la recherche philosophique fournies par lui ;

Infiniment merci à nos frères et sœurs, Sophie Maria ADJAHOUNG NKEMLEKEU, Stella Béatrice ADJAHOUNG NGOUFACK, Fidèle Côme Désiré ADJAHOUNG KENFACK, Franck Liciaunel ADJAHOUNG DONFACK et Aminata Lise ADJAHOUNG, pour leur encouragement ;

Enfin, nous adressons nos remerciements à nos camarades de classe, Boris TSOZA, Emmanuel AJIM et Nicaise MBORO ONANA, pour le partage intellectuel.

## RESUME

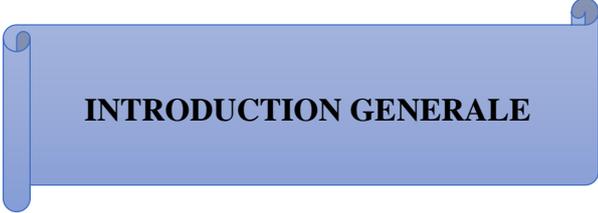
En ce siècle où les troubles psychiques avec leur horde d'irrationnel, de dépersonnalisations, de claustrations et de perversions ont pignon sur rue ; il devient urgent de s'interroger sur l'ontologie, l'axiologie, la téléologie et la phénoménologie de l'homme intérieur. La philosophie de l'esprit en tant que psychologie rationnelle, depuis Socrate, s'est déployée dans la quête de la connaissance de soi, et a placé l'âme au cœur de ses recherches. Cependant, une telle quête de l'intériorité humaine, circonscrite dans le domaine de la conscience ne s'est-elle pas avérée trop insuffisante pour comprendre les raisons profondes des états fluctuants et des agissements de l'homme ? Les premières thèses sur l'inconscient naquirent de la philosophie pour être élaborée en système proprement dit, pour la première fois, avec Sigmund Freud. Mais si à des auteurs comme Schopenhauer, Nietzsche, Von Hartmann et Bergson, il peut être reproché le manque de conceptualisation concrète de l'inconscient, la thèse freudienne qui y supplée reste embrigadée dans l'individualité, la sexualité, et limite l'être de l'inconscient à ses contenus. D'où le recours à Jung qui s'est enfoui plus profondément dans l'exploration de l'âme pour la saisir, tant dans sa globalité que dans la dynamique des structures plurielles qui s'affrontent à des buts compensatoires et développementaux en son sein. L'inconscient, chez lui, région originaire de la psyché d'où la conscience, tardivement émerge, recèle, d'une part, une couche collective, primitive, chargée d'instincts et d'archétypes qui se constellent au moi, sous des images et des symboles investis d'une énergie numineuse. D'autre part, il comporte une couche personnelle chargée des matériaux refoulés et des perceptions subliminales. Les prises de l'inconscient, sans cesse actif, sur la conscience dont l'orientation dans le monde tend à une unilatéralité expriment la nécessité de l'épanouissement total de l'âme. Quelles peuvent en être les fondements et les implications philosophiques ? Une méthode analytique et interprétative met en évidence, à propos, la persistance de l'humanité primitive, intérieure, qui s'impose en tout homme et détermine ses cadres dont l'acceptation et l'assumption nous incombent, saisissant le conflit identitaire du collectif et du personnel, le conflit temporel du passé, du présent et de l'avenir dont l'âme est le foyer. Aussi fait-elle lumière sur l'essence anthropomorphique, religieuse et énergétique de l'âme ; sur une conception du réel fondée sur le vécu subjectif des phénomènes, c'est-à-dire sur leur charge énergétique, affirmant ainsi la réalité des illusions, des fantasmes, des hallucinations et de tout autre phénomène taxé d'irréel, pourtant impactant fortement l'âme qui l'éprouve. Toutefois, la lèse-majesté faite au moi peut souvent prendre chez Jung une ampleur questionnable. Au-delà de l'impact de l'âme sur l'âme qu'il a pu souligner, de celui du monde sur le monde que les sciences naturelles ont su mettre en évidence, peut-on songer à l'impact direct de l'âme sur le monde et vice-versa ? Voilà une piste qu'a ouverte la parapsychologie mais qui n'a pas jusque-là été suffisamment explorée.

**Mots clés :** inconscient collectif, inconscient personnel, Soi, moi, archétype, ombre, persona, anima, animus, mandala, individuation, fonction symbolique, image archétypique, synchronicité, âme, introverti, extraverti, participation mystique, complexe, projection.

## ABSTRACT

In a century in which psychological disorders, with their hordes of depersonalisation, claustrophobias and perversions, have become commonplace; in which the irrational, so condemned, rejected and repressed, is unleashed more violently, it is becoming urgent to ask questions about the ontology, axiology, teleology and phenomenology of the inner man. Since Socrates, philosophy of mind as a rational psychology has unfolded in the quest for self-knowledge, and has placed the soul at the heart of its research. But hasn't this quest for the human interior, confined to the realm of consciousness, proved too inadequate to understand the deep-rooted reasons for man's fluctuating states and actions? The first theses on the unconscious originated in philosophy and were first systematised by Sigmund Freud. But if authors such as Schopenhauer, Nietzsche, Von Hartmann and Bergson can be criticised for their lack of conceptualisation of the unconscious, the Freudian thesis that makes up for it remains wedded to individuality and sexuality, and bases the being of the unconscious on its having, in such a way that to empty its contents would be to liquidate itself. Hence the recourse to Jung, who delved deeper into the exploration of the soul in order to grasp it, both in its globality and in the dynamism of the plural structures that clash for compensatory and developmental purposes within it. For him, the unconscious, the original region of the psyche from which consciousness belatedly emerges, contains a collective, primitive layer, charged with instincts and archetypes that are imbued in the ego with images and symbols invested with a numinous energy, and a personal layer charged with repressed material and subliminal perceptions. The incessantly active hold of the unconscious on the ego, whose orientation in the world tends towards unilaterality, expresses the need for the total fulfilment of the soul. What are the philosophical implications of this? An analytical and interpretative method highlights, by the way, the persistence of primitive, inner humanity, which imposes itself on every human being and determines its frameworks, the acceptance and assumption of which is our responsibility, grasping the identity conflict of the collective and the personal, the temporal conflict of the past, present and future, of which the soul is the focus; the anthropomorphic, religious and energetic essence of the soul; a conception of reality based on the subjective experience of phenomena, i.e. on their energetic charge, thus affirming the reality of illusions, fantasies, hallucinations and any other phenomenon deemed unreal, yet having a strong impact on the soul that experiences it; the symbolic essence of man's original language. However, the *lèse-majesté* done to the ego can often take on questionable proportions in Jung's work. Beyond the impact of the soul on the world that he was able to emphasise, and of the world on the world that the natural sciences were able to highlight, can we not think of the direct impact of the soul on the world and vice versa? This is an avenue opened up by parapsychology, and it would be worth pursuing.

**Key words:** collective unconscious, personal unconscious, Self, ego, archetype, shadow, persona, anima, animus, mandala, individuation, symbolic function, archetypal image, synchronicity, soul, introvert, extrovert, mystical participation, complex, projection.



**INTRODUCTION GENERALE**

A la lecture de notre thème, il peut paraître surprenant que nous nous penchions sur un auteur dont le nom, plutôt qu'à la philosophie, est essentiellement rattaché à la psychologie : Carl Gustav Jung. On s'empresserait alors –à raison– de nous demander pourquoi cette intrusion de la psychologie, mieux, de la métapsychologie –et précisément celle de Jung dans la philosophie ? A cela, nous répondons que dans ce travail, c'est nettement la philosophie qui, en quête de connaissance renouvelée sur un objet dont elle a été la première à s'investir, frappe à la porte de la psychologie, sa fille. Nombreuses sont les conceptions de l'intériorité humaine qui foisonnent, au sein de la métaphysique, dans la philosophie de l'esprit. En effet, de l'Antiquité à l'âge moderne, plusieurs auteurs, de courants divers, ont abordé la question de l'âme. Cependant, avec l'essor de la métapsychologie ou psychanalyse théorique, branche de la psychologie initiée par Freud, nous pensons qu'aujourd'hui, des reconsidérations sont à faire. C'est un apport fort novateur que le père de la psychanalyse et ses continuateurs ont fait dans la connaissance de la psyché : considérer le psychisme d'un point de vue topique, d'un point de vue dynamique et d'un point de vue économique. Jung, s'il s'est séparé de l'optique freudienne, reste néanmoins profondément métapsychologue en ce que, sa conception de l'âme obéit à ces trois points de vue canoniques (structural, dynamique, énergétique). Mieux encore que celui dont il fut « le dauphin », Jung s'est aventuré dans les profondeurs de l'intériorité dont il a affirmé, au-delà de l'inconscient personnel, un inconscient collectif plus enfoui encore, fait d'archétypes qui se constellent au moi et d'instincts. En fait, il a souligné les métamorphoses que de telles constellations opéraient en l'âme, et la dynamique symbolique et énergétique inhérente à celle-ci. Par ailleurs, il a mis en exergue « l'étroitesse » de la conscience et les fonctions d'orientation y relatives. Par la suite, contre le matérialisme freudien, il a affirmé en l'âme, une fonction religieuse et a donné aux mythes, rites et autres manifestations taxées d'irrationnelles, des sources psychologiques. Poursuivant son entreprise, il a décrit les processus intérieurs comme visant l'autorégulation de la psyché et travaillant au processus d'individuation, réalisation de la personnalité globale et centrale de l'homme (le Soi), faisant ainsi des troubles psychiques et mêmes des rêves, des tentatives de rééquilibration psychique. Pour nous, de telles considérations ont des fondements philosophiques et sont chargées d'implications métaphysiques, et nous amèneraient, à coup sûr, à repenser la philosophie de l'esprit. Ce sont ces fondements et ces implications que nous nous sommes proposés de mettre en lumière.

En effet, le mal psychique dont souffre notre siècle n'est plus à démontrer. Bien entendu, Jung avait déjà souligné, en 1961, dans *Problèmes de l'âme moderne*, la dangereuse

superficialité spirituelle, l'unilatéralité morbide, l'exiguïté et l'aliénation intérieure dans laquelle semble sombrer l'ère moderne. Certes, la science, depuis le XIXe siècle connaît des progrès fulgurants. Mais ceux-ci, jusqu'ici, ont-ils rendu l'homme meilleur ? Le géant édifice de la tradition s'est effondré sous les innombrables coups des révolutions philosophiques, artistiques, politiques et scientifiques. D'éminentes figures intellectuelles ont fait de leurs savoirs des coups de marteau, de véritables coups de démolition, jusque dans les fondements de la pensée classique. De l'Antiquité jusqu'à la Postmodernité où nous nous situons, des multiples et profondes ruptures ont été consommées. L'homme s'est affranchi de bien de lois et coutumes qu'il ressentait alors comme des jugs. Il est allé du système le plus totalitaire au système le plus libéral, dont la fin de la guerre froide marque la victoire idéologique, tel que l'a mis en lumière Francis Fukuyama<sup>1</sup>. Des courants de pensée comme l'existentialisme athée l'ont débarrassé de tous les fantômes préexistants qui faisaient de la vie, une fatalité où les mots « Dieu », « Destin » devaient constituer l'essence de tout être avant même son existence. Ils l'ont, au prix de la perte de l'identité archaïque, exorcisé des démons de la prédestinée, des arrières-mondes, pour lui donner une liberté totale, c'est-à-dire la possibilité de se faire lui-même. Le grand « dragon »<sup>2</sup>, pour parler comme Nietzsche, des principes sacrés et écrasants, aurait été vaincu par les « lions »<sup>3</sup> de l'athéisme et du libéralisme. Il n'y aurait donc plus de raison d'être « chameau »<sup>4</sup>. Libéré du faix religieux, il ne manquerait plus qu'à être « enfant »<sup>5</sup>. Des philosophies comme le positivisme d'Auguste Comte nous auraient fait passer de « l'état théologique »<sup>6</sup> à « l'état positif »<sup>7</sup> où la religion n'aurait plus d'autre Dieu que l'Homme, et où les problèmes métaphysiques seraient entièrement occultés. Les cas de possessions démoniaques seraient en voie de disparition –et le diable avec eux, et pourtant ! Combien enregistrons-nous aujourd'hui de cas de névroses, de psychoses et de perversions ? Combien « l'âge de raison »<sup>8</sup> compte-t-il d'insensés dans ses rangs ? Combien y-a-t-il de cas de suicides en ces temps où la vie est parfaite de luxe ? Nos diverses connaissances ont progressé, mais que savons-nous profondément de nous ? Cette progression aurait-elle aussi sa correspondance spirituelle ? Il y a là, au-delà de la morale, un problème ontologique à creuser et à élucider. Nos difficultés actuelles ne témoignent-elles pas d'une certaine rupture avec nous-mêmes, avec notre propre être profond ? Bref, au vu d'un tel

---

<sup>1</sup> Voir Francis FUKUYUMA, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Champs essais, Flammarion, 2009.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, *Œuvres, Ainsi parlait Zarathoustra*, Robert Laffont, 1993, p.385.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Op.cit.*, p.386.

<sup>6</sup> Auguste COMTE, *Discours sur l'esprit positif* (1844), Vrin, 1995, p.52.

<sup>7</sup> *Op.cit.*, p.74.

<sup>8</sup> J-P SARTRE, *Les chemins de la liberté I, L'âge de raison*, Gallimard, 1972.

dépérissement mental, il devient de première importance et d'urgence, de nous remettre à l'étude de l'homme intérieur. Venir à bout de nos écueils individuels et collectifs implique inexorablement une connaissance approfondie de nous-mêmes.

En effet, tout porte à croire qu'il y'aurait tout un univers –bien distinct de celui qui nous est commun et extérieur<sup>9</sup>- à l'intérieur de nous (ce qui poussa d'ailleurs les hindous, en premier, à considérer l'homme comme un microcosme). Or, à disséquer l'homme, on ne verrait, certes, apparemment, de la tête au pied, que des organes baignant dans des liquides fluides et visqueux. Où donc loge cet univers intrinsèque ? De quelle nature est-il ? Quelle est sa structure ? Comment fonctionne-t-il ? C'est là un questionnement sérié, toujours ouvert malgré les multiples tentatives de réponses y relatives. Les premières civilisations antiques (mésopotamienne, égyptienne, babylonienne...) concevaient déjà l'être humain dans sa pluridimensionnalité, et donnaient des explications diverses aux phénomènes psychiques<sup>10</sup>. En philosophie, l'intérêt porté à la connaissance de l'homme commence principalement avec Socrate qui détourna la discipline de l'étude du cosmos dans laquelle l'avaient enfermée ses prédécesseurs. Avec lui, philosopher revient en grande partie, à satisfaire à la sentence : « Connais-toi toi-même ». Depuis lors, des thèses sur « l'âme » ont abondé. Que ce soit dans l'Antiquité grecque (l'âme spirituelle et sa destinée chez Platon ; Aristote et l'âme comme « forme » du corps), à la période médiévale (l'immatérialité de l'âme et la pneuma chez Plotin ; l'évidence immédiate de l'âme, ses degrés et ses fonctions chez Saint Augustin ; l'âme et ses puissances chez Saint Thomas d'Aquin), à l'âge moderne (le dualisme cartésien ; la psychologie religieuse chez Pascal ; les perceptions et aperceptions chez Leibniz), au siècle des Lumières (le subjectivisme de Berkeley ; le spiritualisme de Condillac, la phénoménologie de Hume ; les conditions de la connaissance chez Kant), ou au XIXe s., (du « fait primitif » du moi et la primauté de l'effort volontaire chez Maine de Biran aux « données immédiates de la conscience »<sup>11</sup>, le « moi profond » et les deux mémoires chez Bergson), la philosophie a suffisamment montré son intérêt pour la connaissance intérieure de l'homme. Mais nous avons bien peur que la grande bibliographie de la philosophie de l'âme ne nous laisse sur notre faim et dès lors, ne soit à même de résoudre les crises dont souffre l'homme postmoderne car, l'étude de l'âme telle que la philosophie l'a entreprise reste en grande partie idéale, détachée de toute expérimentation, et confère à la conscience une

---

<sup>9</sup> D'autant plus que notre perception du monde extérieur est dépendante de nos prédispositions intérieures.

<sup>10</sup> Lire à ce propos les travaux d'ethnologues, philologues, historiens des religions et savants tels que François DAUMAS, Mircea ELIADE, Jean BOTTERO, Karl JASPERS, Mircea ELIADE, Meinrad HEBGA, Frédéric LENOIR etc.

<sup>11</sup> Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Quadrige/PUF, PUF, 1889.

puissance et une autonomie que les pathologies psychiques et les actes involontaires remettent fortement en cause. Une telle inclusion historique de la psychologie dans la *metaphysica specialis* légitime la réinvitation que nous nous proposons de la nouvelle psychologie, notamment de celle qui aspire à la saisie des profondeurs de la psyché dans sa structure et son fonctionnement : la métapsychologie, dans la philosophie de l'esprit.

La psychologie dite « scientifique » qui fait suite à la philosophie de l'âme se fait jour dans le but de palier le vide expérimental qui a été le sort de cette dernière. En 1878, à Leipzig, Wilhelm Wundt crée le tout premier laboratoire de psychologie, et tente de faire de cette discipline, une science n'admettant que les faits, ayant recours à la mesure et à l'expérimentation. Avec des auteurs comme Théodule Ribot<sup>12</sup>, peu à peu, la psychologie s'intéresse à la science et déploie des ramifications du fait de la spécification de son objet d'étude ; connaît des fluctuations entre une approche positive, mais trop simpliste (incarquée par le Behaviorisme de Watson), et une approche plus ouverte mais flirtant avec l'occultisme et le spiritisme. Il faudra attendre le XXe siècle pour voir naître une psychologie qui irait plus loin dans l'étude du psychisme humain, tout en élaborant des méthodes psychothérapeutiques moins occultes. C'est ainsi que la psychanalyse poussa ses premiers cris, sous l'impulsion de Sigmund Freud<sup>13</sup>. Celle-ci désigne, de manière simplifiée, une méthode d'exploration du psychisme humain, en tant qu'il est considéré comme le théâtre de processus inconscients, de même qu'une thérapeutique pour le traitement de certaines névroses et psychoses par le biais de la libre-association, de l'interprétation des lapsus, des actes manqués, et surtout des rêves.

En effet, le mérite de Sigmund Freud est d'avoir dépassé le stade du conscient pour explorer des zones plus enfouies et plus sombres du psychisme humain. Eclairé par les phénomènes qui échappent justement à la conscience, (les lapsus, les actes manqués et les rêves), il aboutit à l'existence de l'inconscient. Certes, l'idée d'un inconscient n'est pas totalement nouvelle quand l'auteur de *L'interprétation des rêves* en parle. Il y est déjà fait mention dans les pages de Schopenhauer, de Nietzsche, de Bergson, de Pierre Janet ou

---

<sup>12</sup> Voir Théodule RIBOT, *Psychologie allemande contemporaine*, 5<sup>e</sup> édition, Alcan, 1898 ; *Psychologie anglaise contemporaine*, Alcan, 1901 ; 1<sup>er</sup> Congrès sur « la psychologie expérimentale », en 1889, à Paris, sous la présidence en titre de Charcot ; 2<sup>ème</sup> Congrès sur « L'hypnotisme et les localisations cérébrales », en 1892, à Londres ; 3<sup>ème</sup> Congrès « de psychologie » en 1896, à Munich ; 4<sup>ème</sup> Congrès, en 1900, à Paris, sous la direction de Ribot et de Pierre Janet.

<sup>13</sup> Même si le caractère scientifique et véridique de cette branche de la psychologie a été contesté par des psychologues comme WATSON, des épistémologues comme Karl POPPER (*Conjectures et réfutations ; La logique des découvertes scientifiques*), des philosophes comme Karl JASPERS (*Initiation à la méthode philosophique*, 8.) et Jean-Paul SARTRE (*L'être et le néant*, IVe partie), Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception ? Première partie*, V.) ou plus proche de nous, Michel ONFRAY (*Le crépuscule d'une idole : l'affabulation freudienne*).

d'Edouard Von Hartmann. Cependant, ce sera à Freud de précisément la théoriser en élaborant une structure de l'appareil psychique dont l'inconscient, lui-même compartimenté, appartient –ce qui fera l'aspect *topique* de sa théorie- ; en rendant compte de la circulation et de la répartition de l'énergie pulsionnelle dans les différentes instances du psychisme –ce qui en fera l'aspect *économique*; en décrivant l'activité et les différents rapports (essentiellement conflictuels) entre ces instances –ce qui en fera l'aspect *dynamique*. C'est cette théorie là qu'il nomme « métapsychologie ». La métapsychologie est donc la dimension la plus théorique de la psychanalyse, dégagée de sa pratique thérapeutique. C'est elle qui rend compte de l'âme, mais cette fois, considérée objectivement, en tant qu'appareil psychique, dont l'activité est mise en lumière, les processus décrits, et les productions rapportées. Des notions tels que le refoulement, la sexualité infantile, le conflit psychique entre le ça, le moi et le surmoi, entre les pulsions de vie (Eros) et les pulsions de mort (Thanatos), la libido, la régression vers le stade infantile, le transfert, les processus primaires et secondaires sont au cœur de sa psychologie. Pour Freud, l'œuvre humaine, dans ses plus grands accomplissements, dans ses plus grandes croyances et convictions, est la résultante de la pulsion sexuelle qui constitue le point nodal de sa théorie.

Une telle attitude, qui tente de tout expliquer du point de vue de la *libido*, nous semble réductionniste. Cependant, ce qui nous détourne inexorablement du père de la psychanalyse, c'est l'inconsistante substantialité ontologique de cet inconscient tant brandi pour justifier la plupart des agissements de l'homme, mais que l'analyse pourrait éponger, c'est-à-dire vider de son contenu (les matériaux personnels refoulés). Si donc mettre à la lumière du conscient, par la technique analytique, les contenus des zones sombres du psychisme dissiperait celles-ci comme les rayons du soleil dissipe la nuit, alors l'instance fondamentale de l'âme entendue comme psyché serait le conscient, l'inconscient n'étant que le magasin à demi fermé des meubles grotesques que le salon du conscient rejetterait sous l'influence du style d'aménagement à la mode (l'éducation imposée par les parents, la société). La meilleure interprétation ontologique que l'on puisse tirer de la pensée freudienne est la toute-puissance du désir<sup>14</sup>, certes répressible (au prix de grandes déviations), mais jamais ébranlable. Cependant, notre thème de recherche porte essentiellement sur l'inconscient au cœur de la métapsychologie dont nous voulons tirer les fondements et les implications métaphysiques. Raison pour laquelle, nous nous sommes avancés vers Carl Gustav Jung dont la théorie de l'inconscient dépasse largement les bornes individuelles et sexuelles, lui qui reconnaît

---

<sup>14</sup> Voir Marie CARIU, *Freud et le désir*, collection Sup, PUF, 1973.

qu'outre les contenus refoulés, « l'inconscient a aussi d'autres aspects, d'autres dimensions, d'autres modes d'existence »<sup>15</sup>.

Pour le fondateur de la psychologie analytique en effet, à l'arrière-plan du conscient, se trouve le vaste champ de l'inconscient qui lui-même comporte un inconscient personnel et un inconscient collectif plus large et plus latent. L'inconscient peut être défini comme « la somme qui compose (...) les éléments psychologiques qui existent dans un être à son insu »<sup>16</sup>. Celui-ci est composé de manière générale, des « perceptions sensorielles subliminales »<sup>17</sup> et de tous les autres éléments qui, n'étant plus maintenus par une tension psychologique suffisante dans le conscient, ont glissé sous son seuil ; des « matériaux refoulés »<sup>18</sup> ; des « matériaux psychologiques qui n'ont pas encore atteint le niveau et la dignité du conscient »<sup>19</sup> et enfin, « des matériaux qui, certes, ressemblent, pour ce qui est de la forme, aux contenus personnels, (...) mais qui paraissent aussi receler des allusions qui dépassent les plans personnels »<sup>20</sup>. Cet inconscient, il faudrait le savoir, ne s'inscrit pas dans l'immobilisme. A l'arrière des activités du conscient, ce n'est pas une région sombre et statique où les matériaux cités plus haut seraient ensevelis. L'inconscient n'est pas le tombeau de ses contenus, mais plutôt un champ actif, dynamique, énergétique, « sans cesse occupé à brasser ses contenus, à les grouper et à les regrouper »<sup>21</sup>. Et cette activité se fait de manière coordonnée avec le conscient avec qui l'inconscient entretient, en particulier, « des rapports essentiels de compensation »<sup>22</sup>. Les pathologies psychiques relèveraient donc d'un rapport déséquilibré entre les deux grandes structures de la psyché, le conscient dont le centre est le moi, et l'inconscient compartimenté en une dimension personnelle faite de matériaux refoulés et en une dimension collective faite d'instincts et d'archétypes. Jung qui doit à Levy Brühl la découverte de l'identité archaïque ou « participation mystique »<sup>23</sup>, à Bergson ses considérations sur l'instinct, l'intuition et l'artificialité de l'intellectualisme, à Pierre Janet des notions comme le « niveau d'abaissement mental »<sup>24</sup>, à William James sa démarche empirique, et plus fortement, à Freud l'approche métapsychologique de l'inconscient, a su davantage s'approfondir dans l'exploration de l'âme. Ses nombreux voyages en Europe, en

---

<sup>15</sup> C. G. JUNG, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Gallimard, 1964, p.34.

<sup>16</sup> *Op.cit.*, p.22.

<sup>17</sup> *Op.cit.*, p.24.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Op.cit.* p.26

<sup>21</sup> *Op.cit.* p.24

<sup>22</sup> *Op.cit.*, p.25.

<sup>23</sup> Lucien LEVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, Bibliothèque de philosophie scientifique, PUF, 1960, p.230.

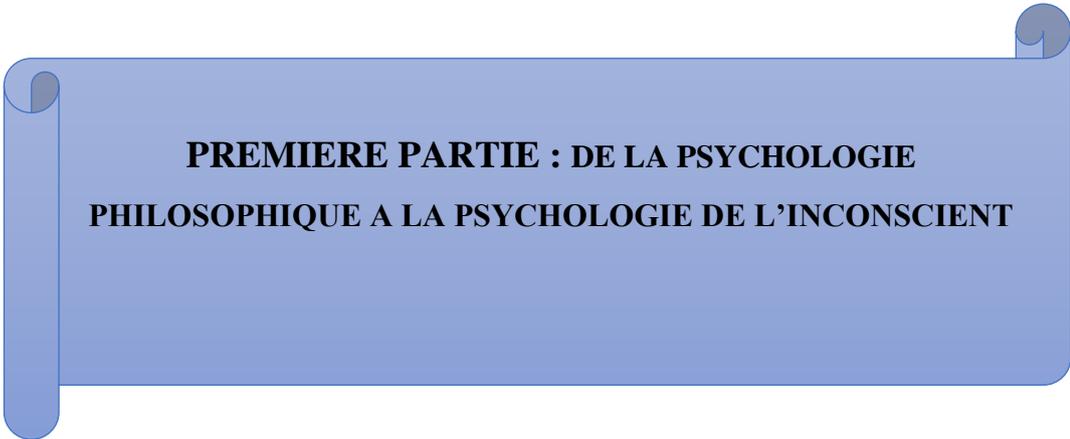
<sup>24</sup> Pierre JANET, *Les névroses*, Bibliothèque de philosophie scientifique, PUF, 1919, p.247.

Afrique, en Amérique et en Asie, ainsi que ses investigations dans de multiples disciplines telles que l'anthropologie, la philosophie, l'ethnologie, la mythologie, l'astrologie, l'archéologie et l'alchimie lui rendront un service énorme. Grâce à toutes ces ressources, il saura rendre compte de la structure archétypale de nos représentations, de la persistance de nos origines primitives, des sources psychiques de nos cultures (mythes, religions, symboles etc.), de l'énergétique psychique, de la dialectique du collectif et du personnel, du conscient et de l'inconscient, et des processus internes conduisant, par des techniques de différenciation, au développement de la personnalité, à la réalisation du Soi entendu comme personnalité centrale et globale.

Partir des fondements philosophiques et de la portée métaphysique de telles thèses pour une reconsidération de la philosophie de l'esprit, pour une orientation plus efficiente du développement de notre âme, nous permettra, à coup sûr, de retrouver notre équilibre spirituel, et d'aborder la vie dans sa globalité comme dans sa centralité, dans son universalité comme dans sa particularité, dans sa collectivité comme dans sa personnalité, fera l'objet de notre travail. Dès lors se pose le problème des fondements et des implications de la métapsychologie jungienne dans la philosophie, notamment dans la philosophie de l'esprit. Il s'agit pour nous de savoir, dans une approche philosophique, quelles fondements et interprétations métaphysiques nous pouvons tirer de la théorie de l'inconscient de Jung. Ainsi, dans quelle mesure la métapsychologie de Carl Gustav Jung serait-elle fille de la philosophie de l'âme ? En quoi consisterait sa substantialité propre, sa radicale nouveauté ? Quels enrichissements la théorie jungienne de l'inconscient pourrait-elle apporter en retour à la philosophie de l'esprit ? Pour y parvenir, la méthode que nous nous proposons d'employer est analytique et interprétative. Analytique parce qu'il s'agira pour nous de décrypter la théorie jungienne dans sa vastitude et sa complexité. Interprétative parce qu'il nous faudra en tirer les fondements et les implications philosophiques.

Pour mener à bien cette entreprise intellectuelle, nous avons structuré le plan ainsi qu'il suit : dans la première partie, il sera question pour nous de mener une archéologie des grands déploiements qu'a effectués la philosophie sur la question de l'âme au cours de l'histoire, de l'Antiquité jusqu'à l'avènement de la psychanalyse. La deuxième partie consistera en une exposition et analyse de la métapsychologie jungienne, depuis sa critique de la psychanalyse freudienne jusqu'à la voie téléologique dans laquelle Jung met en lumière son paradigme opératoire : l'individuation. Dans la troisième partie, nous nous proposerons de déployer l'outillage analytique et interprétatif pour extraire de cet archipel épistémologique,

les richesses qui permettraient de donner une nouvelle orientation métaphysique à la connaissance de l'âme.



**PREMIERE PARTIE : DE LA PSYCHOLOGIE  
PHILOSOPHIQUE A LA PSYCHOLOGIE DE L'INCONSCIENT**

## CHAPITRE 1 : DE L'ÂME. UN PROBLÈME ANTIQUE ET MÉDIEVAL

La tentative de connaissance de soi ne commence pas avec l'homme moderne. Aussi loin que nous remontons dans les civilisations, furent des conceptions de l'humain qui le posent comme un composé multidimensionnel. De même se perpétuent des mythes et des pratiques rituelles qui en affermissent la substance. De l'Égypte antique jusqu'aux sociétés primitives vivant aux confins de notre monde actuel (les Pygmées du Sud, les peuples d'Australie -terre de choix des ethnologues<sup>25</sup>), l'humain est conçu comme doté, en plus du corps physique et palpable, d'une ou plusieurs autres entités distinctes de la matière. Toutefois, ce n'est qu'à partir de l'Antiquité grecque que cette thèse d'une entité spirituelle, d'une « âme », en rapport de nature avec le vent, le « souffle » (pneuma), mais une sorte de souffle intérieur, à connotation religieuse, va faire l'objet de la réflexion philosophique. Sa nature, ses fonctions, son rapport avec le corps et sa finalité seront les principales préoccupations y afférentes. Au Moyen Âge, la même thèse, sans perdre sa problématique philosophique, va davantage retrouver son atmosphère religieuse et théologique. De nombreuses conceptions développées durant cette grande période de l'humanité, nous nous attèlerons au platonisme, à l'aristotélisme, l'épicurisme, le stoïcisme, le plotinisme et la philosophie psychologique des Pères de l'église, à l'instar de Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin.

### **1-Platon et Aristote dans la philosophie psychologique.**

#### **a- Du spiritualisme réaliste dans la philosophie platonicienne.**

De la métaphysique platonicienne d'où découle sa conception psychologique, il faut retenir de l'Âme universelle, une et indivisible d'essence, le principe de mobilité de l'Univers. L'âme, de nature intelligible, meut le monde sensible, qui part lui-même est inerte. Ainsi assure-t-elle la médiation entre l'ordre intelligible et l'ordre sensible, le second trouvant en le premier ses principes, autrement son essence. Toutefois, la nature sensible du monde le condamne à n'être qu'une apparence, une pâle copie de l'ordre des Idées. Telle l'organisation

---

<sup>25</sup> Voir les travaux de Claude Lévi-Strauss, Mircea Eliade, Elkin, B. Spencer et J. Gillen, Strelhow...

fonctionnelle de l'Univers témoigne d'une âme intelligible et motrice, et d'un corps sensible et inerte, tel il en va pour l'homme, être microcosmique.

Alors que le corps n'est qu'un composé matériel des quatre éléments (le feu, la terre, l'air et l'eau), l'âme, une et indivisible par nature, est absolument immatérielle, de nature spirituelle, immortelle de par sa substance divine, et principe moteur du corps. Elle est originaire du monde intelligible qui est le monde des essences, des en-soi, des Idées éternelles, de la vérité, de la raison, le seul monde réel dont le monde sensible n'est que l'illusoire copie. Dès lors, la destinée de l'âme est de retourner à cette sphère de Raison dont la chute dans le corps l'a privée et que le sensible l'empêche de voir distinctement. Ainsi son essence réside-t-elle dans l'activité rationnelle, dans la pensée. Si tel est le cas, la technique psychologique pour y parvenir est « *l'ascèse* », entendue comme séparation de l'être spirituel d'avec le phénomène corporel, et élévation du spirituel vers son sein originaire, l'ordre intelligible. Ce que Platon nous propose, ce n'est donc pas une introspection. Bien entendu, le sujet ne rentre pas en lui pour se saisir, pour observer ses états de conscience, mais précisément, il sort de lui-même pour quêter, loin de soi, la connaissance de l'en-soi des choses. La pratique psychologique platonicienne, de cette façon, consiste en un détachement, en une sortie de soi, en un dépassement de tout ce qui nous est subjectif pour ne saisir que la seule substance qui fait la satisfaction de l'âme : la connaissance des essences, dans la sphère intelligible. Le sujet n'a donc pas à s'intéresser à lui-même en tant qu'individu, en tant qu'être particulier, car c'est l'universel de la vérité qu'il doit atteindre. Ce qu'il a de plus profond en lui, c'est son âme, et cette âme est d'origine divine ; elle appartient à la vérité, et ne recherche rien d'autre que cette vérité. Son séjour sur Terre est privation et quête des trésors perdus de la connaissance. Il est aussi épreuve en ce que, obligée de s'arrimer avec le corps qu'elle possède et qui a des besoins propres, besoins qui s'opposent à ses aspirations épistémologiques, l'âme perçoit désormais la vie comme conflit et danger de la fourvoyer dans sa destinée. Ce séjour sur Terre est d'autant plus dramatique que tout ici n'est que « pâle copie » de ce qui est dans l'intelligible. L'être spirituel qui contemplant la vérité se retrouve dans un monde où tout n'est plus que fausseté, illusion et perdition. Le rapport du sujet avec le monde extérieur est un rapport en soi péjoratif. L'humain sur terre n'est pas chez soi, et en lui-même, en tant que dans son corps, n'est pas moins loin de son lieu d'origine. Freud dit : « Le moi n'est pas maître dans sa propre maison »<sup>26</sup>. Platon dirait : « L'âme est forcée d'être maîtresse dans une maison qui n'est pas la sienne », dans une prison, dans un tombeau d'où

---

<sup>26</sup> S. FREUD, *Essais de psychanalyse appliquée*, « Une difficulté de la psychanalyse » (1917), traduction de M. Bonaparte et E. Marty, coll. Idées, Ed. Gallimard, 1933, p. 146.

elle n'aspire qu'à se délivrer. Ce qu'il y aurait donc de mieux pour elle, ce serait de quitter cet habitat dérisoire pour regagner sa propriété. L'homme, en tant qu'âme, est ainsi un noble étranger dans un taudis qui le sépare du luxe de la connaissance. Il n'a de plus distinct en lui que ce qu'il a de plus fondamental, et l'ombre de son être n'est pas dans les profondeurs, mais plutôt dans la superficialité du corps et de ses pulsions. Au fond, pour Platon, l'homme est bel et bien raison, pensée ; il est aspiration à la connaissance, parce qu'il est d'abord âme avant d'être corps. Son désir le plus profond est donc la connaissance, la vérité ; il est être-de-lumière qui tend au Soleil du souverain Bien, et dont les instincts et pulsions ne sont que des tendances de surface qu'il est en même de dépasser, au moyen de l'ascèse. Il doit, en bon philosophe, ou si nous voulons, en bon psychologue, « apprendre à mourir ». A juste titre parce que sa vraie vie n'est pas dans la prison du corps et d'un monde falsifié, mais plutôt dans la contemplation exaltante de l'intelligible à jamais par-delà tout sens. La véritable psychologie pour Platon consiste donc en une « purification » de l'âme des affres du corps :

*Quand nous serons ainsi purifiés, en nous débarrassant de la folie du corps, nous serons vraisemblablement en contact avec les choses pures et nous connaîtrons par nous-mêmes tout ce qui est sans mélange, et c'est en cela sûrement que consiste le vrai<sup>27</sup>.*

« En contact pur avec les choses pures » dicit, c'est-à-dire, dans un contact sans intermédiaire, sans la médiation du corps qui finit par biaiser, par pirater, par virusser tout ce qui passe par lui, telle un disque endommagé, utilisé pour le transfert d'un fichier entre deux ordinateurs bien portants. Ainsi la connaissance est-elle ontologique à l'âme, et celle-ci, l'ayant perdue par déchéance, tend inéluctablement à retourner à cet état de béatitude omnisciente ; elle tend à se libérer du corps dont l'union, au lieu de la rendre plus forte, ne peut que la diminuer. Freud parle dans sa métapsychologie d'un « principe de nirvana »<sup>28</sup> (terme qu'il emprunte à Barbara Low) pour désigner la tendance pour des êtres, à retourner à l'état inanimé originel. Platon parlerait plutôt du « principe d'extase », qui consisterait en une tendance pour l'âme à retourner à l'état originel de contemplation exaltante de la connaissance en soi. Telle est la destinée de toutes les âmes. Dès lors, le vide épistémologique auquel est condamnée la vie sur Terre est mis en relief. Que pourrait en effet nous apprendre de nouveau le monde physique ? Que pourrait-il connaître qui ne soit mieux connu dans le monde intelligible ? Absolument rien, parce qu'il ne produit rien de lui-même ; il ne possède

---

<sup>27</sup> PLATON, *Phédon, Apologie de Socrate, Criton-Phédon*, Flammarion, 1965, p.116.

<sup>28</sup> S. FREUD, *Au-delà du principe de plaisir*, (1920), trad. du Dr. S. Jankélévitch, édition numérique, Coll. Petite bibliographie Payot, Ed. Payot, 1968, p.50.

pas de principe créateur, ni d'originalité ; tout ce qui l'emplit n'est que copie fallacieuse de la dimension intelligible, tout comme lui-même n'en est que le reflet déformé. Il n'a pas d'essence en lui-même, car son en-soi, son modèle, c'est l'intelligible.

Représentons-nous à présent le malaise que peut vivre l'âme dans le monde. Elle qui est originale, archétypique, immortelle, immatérielle, originaire de la sphère des Idées, se retrouve prisonnière, dans une matière inerte qu'elle est obligée d'animer ; prisonnière d'une matière périssable et de surcroît corruptible, au sens ontologico-moral du terme ; prisonnière d'une matière elle-même prisonnière d'un monde aveugle. Comment la thérapie ne consisterait-elle pas à s'abstraire de cette pesanteur physique pour retrouver notre véritable patrie qui est celle de la jouissance pure de la connaissance pure ? Ce n'est donc pas le désir et le plaisir en soi que la philosophie psychologique platonicienne condamne, mais plutôt ceux dont l'objet n'est pas indispensable à l'essence de l'homme, et qui plus est, pourraient la corrompre.

### Typologie de l'âme chez Platon

On pourrait s'y arrêter et ne voir dans la contexture ontologique de l'âme chez Platon que la vérité des essences, le corps relevant d'un simple accident dont il importe de s'affranchir. Mais combien sa philosophie psychologique devient-elle intéressante, lorsqu'au-delà de la simple lecture du *Phédon*, nous promenons nos « âmes » en quête de la saisie de sa pensée, sur d'autres dialogues, notamment, *La République* et le *Phèdre*.

Le maître de l'Académie en effet, dans *La République*, a pour ambition de fonder la Cité Idéale, en tant que structure politique, et pour cela, s'interroge sur les vertus fondamentales qui sous-tendraient ce projet. Elles sont, pour lui, au nombre de trois : la sagesse, le courage et la tempérance, toutes trois portées et couronnées par la justice. Celle-ci se définit comme « ce principe qui ordonne à chacun de remplir sa propre fonction »<sup>29</sup>. La justice consisterait donc à « faire son propre travail et à ne point se mêler de celui d'autrui »<sup>30</sup>. Or, à ces trois vertus, correspondent trois types d'hommes : le philosophe, possédant la sagesse, qui est, par conséquent, appelé à gouverner ; les soldats, imprégnés de courage, qui sont appelés à défendre la cité ; et le peuple, dans ses emplois divers (tisserands, marchands, agriculteurs...) garant du développement économique. Ces fonctions, selon Platon, procéderaient, au-delà de tout engagement personnel, d'une inclinaison naturelle de l'âme, car,

---

<sup>29</sup> PLATON, *La République*, Livre IV, traduction et notes par R. Baccou, coll. Garnier-Flammarion, Ed. Flammarion, 1966, p.185.

<sup>30</sup> *Ibid.*

ce qui est pour la cité est analogue à ce qui est pour l'homme : « en chacun de nous se trouvent les formes et les mêmes caractères que dans la cité »<sup>31</sup>. Dès lors distingue-t-il en l'âme :

- « l'élément rationnel » qui est « celui par lequel l'âme raisonne »<sup>32</sup> ;
- « le principe irascible »<sup>33</sup>, qui est celui par lequel l'âme s'irrite, « auxiliaire naturel de la raison quand une mauvaise éducation ne l'a point corrompu »<sup>34</sup> ;
- « l'élément irrationnel et concupiscible »<sup>35</sup> qui est « celui par lequel (l'âme) aime, a soif, et vole sans cesse autour des autres désirs, (...) ami de certaines satisfactions et de certains plaisirs »<sup>36</sup>.

C'est une structuration analogue qu'il fait dans le *Phèdre*, lorsqu'il se penche sur l'organisation structurelle de l'âme. En chaque âme dit-il, nous pouvons distinguer « trois éléments : deux qui ont la forme d'un cheval, et un troisième qui a l'aspect d'un cocher. (...) De ces deux chevaux, (...) l'un (...) est bon et l'autre, non »<sup>37</sup>. Ainsi le cocher peut-il s'identifier à l'élément rationnel, et le bon cheval, possédant toutes les plus belles qualités de sa nature, à l'élément irascible, tandis que le mauvais cheval serait la représentation de l'élément irrationnel et concupiscible. Cela étant, les âmes humaines et bestiales, de leurs deux chevaux, n'en possèdent qu'un seul bon, l'autre étant symétriquement opposé à la bonté du premier, contrairement aux dieux et aux démons dont les deux chevaux sont tous bons. Comme quoi, les hommes et les bêtes, dans leur essence, c'est-à-dire dans leur âme, seraient imparfaits, tandis que les dieux et les démons témoigneraient de la plénitude essentielle de la raison, du courage et de la tempérance. Qu'il nous soit permis d'en dégager la psychologie profonde.

### **Du conflit psychique chez Platon**

Si en effet, le désir pulsionnel est propre à l'âme telle que semble nous l'indiquer la partie concupiscible qui lui est intrinsèque, c'est conséquemment en elle que résident les inclinations principalement corporelles. C'est donc en elle que gît l'essence du corps, en tant que celui-ci exprime des besoins physiques de toutes sortes, et non dans le corps lui-même qui n'est qu'un amas de matière formé de la quaternité élémentaire. Autrement dit, l'âme

---

<sup>31</sup> *Op.cit.*, p.188.

<sup>32</sup> *Op.cit.*, p.192.

<sup>33</sup> *Op.cit.*, p.192.

<sup>34</sup> *Op.cit.*, p.194.

<sup>35</sup> *Op.cit.*, p.192.

<sup>36</sup> *Op.cit.*.

<sup>37</sup> PLATON, *Phèdre*, (254 d), trad. de Luc Brisson, coll. Garnier-Flammarion, ed. Flammarion, 1989, p.129.

contiendrait en son sein, tout ce qui distingue l'homme des dieux et fait sa misère ; tout ce qui en fait un être charnel au sens pulsionnel du terme ; elle contiendrait tout ce qui le détermine à l'être sensible, entendu dans la mesure où les désirs auxquels l'homme aspire sont de nature sensible et ne trouvent satisfaction que dans le sensible. Ainsi l'âme, originellement et essentiellement rationnelle et contemplatrice, sans doute du fait de sa chute dans le monde sensible, connaît-elle dorénavant une partie supérieure et une partie inférieure. Voyons par-là combien le sensible a prise sur l'intelligible de nature. Cependant, qu'est-ce qui expliquerait cette chute ? Ne serait-on pas en droit de postuler pour une part sensible originelle en l'âme ?

Bien plus, si les dieux qui sont supérieurs aux hommes et aux bêtes ont néanmoins une âme de même structure que la leur (tripartition du cocher et des deux chevaux), leur seule différence étant le maintien des âmes divines dans la pure et profonde activité intelligible, là où les âmes humaines et bestiales, elles, faiblissent, qu'est-ce qui rendrait compte de cette inconstance du spirituel humain et bestial dans la quête des Idées, surtout lorsqu'on sait que c'est cette inconstance qui justement déterminent les âmes où elle sied en tant qu'humaines et bestiales ? N'est-ce pas insinuer que la sensibilité autant que l'intelligibilité (certes, la première excentrique, la seconde centrale) appartiendraient à l'être de l'âme ? N'est-ce pas affirmer que l'âme, portée à la connaissance intelligible, serait également encline, ontologiquement, au sensible ? Elle serait ainsi dualiste par essence, et dialectique par l'éducation qui maintiendrait ses en-dessous à la soumission, mieux, qui les élèverait à la participation à l'élément rationnel. La partie inférieure de l'âme, renforcée, développée, décuplée par l'intégration de l'âme dans le corps, enjoint à celle-ci une lutte incessante de sa partie supérieure dont l'ascendance effective est dès lors menacée. Dans cette mesure où le corps est l'objectivation de la composante irascible et concupiscible de l'être spirituel, il importe dès lors à celui-ci, en tant que sa composante rationnelle lui est centrale, de se vaincre pour retrouver sa demeure d'élection. Compris dans ce sens, le conflit corps et âme devient un conflit typiquement interne, entre l'âme portée vers le haut et l'âme portée vers le bas. La lutte devient d'autant plus intéressante que la tendance à la concupiscence (qui s'apparente au « ça »<sup>38</sup> freudien), depuis son objectivation dans le corps, « occupe la plus grande place dans l'âme »<sup>39</sup>, et tend à accroître son domaine au point de renverser la hiérarchie maître et esclave, et ainsi de s'accaparer du trône de la raison, celle-ci prise en esclavage par la démesure pulsionnelle et l'aveugle désir toujours insatiable d'une couche fondamentale inférieure. La

---

<sup>38</sup> FREUD, *Le moi et le ça*, (1923), édition numérique, trad. du Dr. Jankélévitch, coll. Petite bibliothèque Payot, éd. Payot, 1968, p.17.

<sup>39</sup> PLATON, *La République*, *Op.cit.*, p.195.

question du rapport de l'âme et du corps chez Platon, passe ainsi d'un rapport de l'être et du dérivé de l'être, à un rapport d'alimentation d'être, de force d'être où l'être dérivé, parce que plus vitalisé, peut avoir prise sur l'être propre, amoindrir sa lumière et l'engloutir dans les ombres.

Il importe dès lors pour l'âme, par la raison, de se faire et de se maintenir maître de soi-même. Platon remarque pertinemment que : « Celui qui est maître de lui-même est aussi, (...) esclave de lui-même, et celui qui est esclave, maître ; car en tous ces cas c'est la même personne qui est désignée »<sup>40</sup>. Tel est le conflit inhérent en l'être spirituel qui doit se faire en même temps maître et esclave de lui-même. Ici, son unité, sa pureté et sa simplicité sont perdues. Issu du royaume ordonné et universel de l'Intelligible, il porte également en lui, de manière inéluctable, un penchant vers le sensible. Par cette présence des désirs dits corporels dans l'âme, combien l'existence gagne-t-elle de place dans la pensée du disciple de Socrate ! Elle, si longtemps rejetée au rang d'illusion et de fausseté, au détriment du royaume des essences. En maintenant qu'elle demeure illusoire, nous pouvons néanmoins affirmer qu'il s'agit d'une illusion essentielle. Les âmes tombées dans l'existence s'individualisent, et leur vie sur Terre acquiert davantage de significations ; elles acquièrent valeur d'individualité en ce que la vie terrestre est épreuve essentielle, défi de ré-ascension spirituelle. D'un tel point de vue, la mort qui n'est qu'une transition, expose l'âme à des élévations ou des rabais ontologiques, selon qu'elle aura fait primer la raison sur la passion ou qu'elle se sera laissée entraîner par cette dernière. C'est le quotient de sa valeur existentielle antérieure, déterminant sa destinée future, et les principes qui régissent les pérégrinations spirituelles et leur durée que met en exergue la théorie de la réincarnation des âmes et de la métempsychose, telle que rapportée dans le platonisme.

### **Réincarnation des âmes et métempsychose dans le platonisme**

A lire le *Gorgias*<sup>41</sup>, le *Phédon*<sup>42</sup>, *La République*<sup>43</sup>, le *Phèdre*<sup>44</sup>, et le *Timée*<sup>45</sup>, Platon (qui s'inspire de l'orphisme et du pythagorisme) nous enseigne que les âmes des dieux et des démons ont pour séjour perpétuel le ciel, n'ayant d'autre occupation que l'ascension toujours plus élevée vers les sphères intelligibles. Les âmes humaines par contre, suivant les âmes divines avec peine, n'ont de l'intelligible qu'une vision satisfaisante (et non incommensurable

---

<sup>40</sup> *Op.cit.*, p.182.

<sup>41</sup> (523 a- 527 a)

<sup>42</sup> (107 d- 116 a)

<sup>43</sup> (X 614 a-621 d)

<sup>44</sup> (248 a-248 c)

<sup>45</sup> (90 e-92 c)

comme c'est le cas des dieux) ou très partielle, et parfois même, pas de visions du tout, devant dès lors se contenter de l'opinion. Ainsi les âmes ayant pu contempler les Idées éternelles de manière à s'y satisfaire, ne serait-ce que partiellement, restent dans le ciel pour une durée de mille ans, période qui marque la prochaine révolution. Celles n'ayant pu avoir de l'intelligible qu'une opinion, sont déchues sur terre où elles s'incarnent dans un corps d'homme à la première génération, et dans un corps de bête dans la seconde. A chaque cycle de dix mille ans, décomposé en mille ans, la hiérarchie des âmes est refaite selon le niveau de contemplation qu'elles auront atteint. C'est donc la qualité de contemplation passée pendant les dix mille ans dans le ciel qui déterminera la tendance de chaque homme (soit à la rationalité, soit à l'irascibilité, soit à la concupiscence), tandis que le style de vie passé sur terre selon les préceptes de la justice déterminera leur prochaine incarnation. Seules les âmes ayant vécu de manière successive dans la rationalité pourront échapper au cycle des réincarnations, s'élevant dès lors au rang d'âmes divines.

Malgré sa complexité, il ressort de cette théorie que, la première différenciation des âmes vient de leur aptitude à atteindre toujours plus en hauteur l'intelligible. L'âme divine n'est pas divine en soi, mais l'est précisément parce qu'elle a atteint les plus hautes régions du royaume des Essences. C'est cette première compétence qui va déterminer la prochaine destinée des âmes, et par la suite le type d'homme vers lequel elles tendront si elles ont à chuter sur Terre. A leur tour, selon qu'elles auront été justes, sera déterminée leur prochaine incarnation. Or, nous l'avons vu dans *La République*, la justice consiste à respecter son rang, à assumer sa tendance. L'âme concupiscente est juste lorsqu'elle pratique la tempérance. Ce n'est qu'ayant réussi une vie de tempérance qu'elle peut accéder, à sa prochaine incarnation, au type irascible. Elle ne saurait, d'un bond, quitter de l'idéal de la tempérance à celui de la sagesse, bien que chacune de ses élévations la conduise à cette pure sagesse. Car en effet, qu'est la tempérance sinon la sagesse dans la concupiscence ? Qu'est le courage sinon la sagesse dans l'irascibilité ? Qu'est la sagesse du philosophe sinon la libre expression de la raison qui veut se saisir elle-même, et saisir l'en-soi de toute chose ? Ainsi, une âme qui dans sa première incarnation a vécu de façon juste selon son type, s'élève au type supérieur à sa prochaine existence, jusqu'à son accès au rang des dieux où elle vit dans la plénitude de la connaissance, où sa vie même est essence et non plus existence, où elle est purement spirituelle. En d'autres termes, le philosophe, par graduation, devra se révéler en chaque âme, en rationalisant ses tendances prédominantes, jusqu'à retrouver la fondamentale et pure raison. De l'humanité à la divinité, il faut une triple ascension millénaire.

Une telle doctrine renforce l'importance de la vie terrestre de l'âme. Si le destin de celle-ci est la contemplation des Idées, sa destinée, le chemin pour y parvenir, une fois qu'elle n'a pu au départ atteindre les sphères les plus hautes de l'intelligible, passe irréfutablement par le monde sensible. La terre devient pour elle son moyen de rédemption, mais aussi, au revers, son danger d'irréversible perte (car l'âme qui aura vécu successivement engluée dans les plaisirs charnels sera à jamais condamnée à l'Hadès). Ainsi l'être spirituel devra-t-il se montrer capable de nager à contre-courant de sa composante inférieure, d'émerger du fleuve des illusions pour regagner le soleil de la connaissance vraie. Le rapport entre intelligible et sensible devient dès lors d'essence, et l'illusion même du sensible devient une illusion ontologique. En effet, pour une âme humaine, c'est le sensible qui confère tout son sens à l'intelligible. Certes, certaines âmes, celles des dieux notamment, ne descendront jamais sur terre et ainsi ne connaîtront jamais les souffrances du sensible. Mais c'est là justement l'espoir et la lumière des âmes humaines, l'espoir qu'atteindre les sommets de l'en soi est possible. Car, si les dieux ne peuvent déchoir vers l'humanité, les hommes eux peuvent s'élever vers la divinité, ou a contrario, déchoir jusqu'à l'animalité. Ce qui a défini à la base leur humanité, c'est leur incapacité première à atteindre ces plafonds intelligibles. Toutes les âmes aspirent au même bonheur, et il est possible qu'elles l'obtiennent à l'égal des dieux. Tout dépendra donc de la qualité de vie qu'elles auront menée sur terre. C'est à l'âme de faire du sensible un moyen de retourner à l'intelligible en le régulant, puis le dépassant. Autrement, le sensible se refermera sur elle et l'engloutira.

De ce qui précède, nous pouvons dégager, en guise de thérapie, les pratiques évoquées par Platon pour atteindre l'élévation de l'âme :

- La régularisation des appétits par la raison et la culture des vertus de chaque partie de l'âme, ce en quoi doit consister l'éducation. Il conseillera par exemple aux irascibles « la musique et la gymnastique »<sup>46</sup>. Du fait de cette régularisation même des appétits, l'introspection est rachetée chez Platon, car régler des tendances internes enjoint une auto-observation intérieure objective et rigoureuse qui permettrait de cerner ces appétits rebelles et de les maîtriser.

- L'exercice de la réminiscence qui consiste à se ressouvenir des connaissances contemplées autrefois et perdues du fait de l'incarnation dans un corps, ce en quoi consiste sa démarche épistémologique. Chez Platon, comme sera le cas, à de grandes différences près, chez Freud et chez Jung, le grand héritage des êtres est dans un passé lointain et impersonnel qu'il nous faut

---

<sup>46</sup> PLATON, *La République*, *Op.cit.*, (219), p.175.

intégrer.

- La réincarnation des âmes et la métempsychose qui offrent à l'immortalité de l'âme des vies différentes dans des espèces différentes, ainsi, des possibilités innombrables de se racheter vers l'intelligible tout en savourant le dynamisme et la multiplicité de la vie qu'elle est néanmoins appelée à transcender. L'humanité dès lors ne devient plus elle-même qu'un passage, notre seule essence étant l'âme. C'est pourquoi il peut dire de l'âme dans les *Lois*, qu'elle est ce qu'il y a en nous de plus divin, comme elle est ce que nous avons de plus propre.

Il ne serait pas bénin de s'intéresser à la conception platonicienne du rêve développée dans le livre IX de *La République*, où des analogies avec certaines vues freudiennes et jungiennes sur la question sont remarquables. Si telle est l'enseignement que le maître de l'Académie professera à ses disciples, certains parmi eux, contre elles, se frayeront d'autres chemins et parviendront à d'autres conceptions. C'est notamment le cas d'Aristote. Il serait intéressant de s'appesantir sur sa thèse sur l'âme dans son rapport avec le corps.

## **b –L'approche biologiste de l'âme chez Aristote.**

Aristote, en entreprenant l'étude de l'âme, cherche à déterminer sa nature et sa substance, de même que les propriétés qui s'y rattachent, tant celles propres à l'âme elle-même que celles qui, par elle, sont propres à l'animal. Pour lui en effet, « la connaissance de l'âme apporte une grande contribution à l'étude de la vérité toute entière et surtout à la science de la nature, car l'âme est, pour résumer, le principe des animaux »<sup>47</sup>. Ainsi, la biologie, mieux que n'importe quelle autre discipline, pas même la théologie ou la morale, bénéficierait-elle des éclaircissements épistémologiques sur cet objet d'étude. Voilà comment Aristote, d'ores et déjà à la première page du *De anima*, ouvrage consacré à l'étude de l'âme, donne une orientation scientifique à sa philosophie psychologique. Cependant, il n'est pas sans savoir qu'une entreprise qui voudrait faire lumière sur le mystère de l'âme ne manquerait pas de hardiesse et serait destinée à rencontrer une myriade d'écueils dont la difficulté frôlerait l'impossible. Avant lui, plusieurs auteurs (des Présocratiques à Platon) et doctrines religieuses (l'orphisme, le pythagorisme), à considérer ce mystère qu'est l'âme, ont abouti à plusieurs thèses. Mais aussi quantitatif que puisse être leur nombre, leur teneur qualitative ne

---

<sup>47</sup> ARISTOTE, *Le Traité de l'âme*, Livre I, chap.1, Les œuvres complètes de Saint Thomas d'Aquin, <http://docteurangelique.free.fr>, 2004, p.2.

saurait faire foi de manière à clore le débat. C'est pourquoi, Aristote va tout d'abord mener, comme cela est usuel<sup>48</sup> dans ses entreprises philosophiques, une analyse critique des positions dualistes de ses prédécesseurs sur le sujet qui retient son attention.

Les fourvoiements des doctrines pré-aristotéliennes viennent de ce que, sous prétexte de saisir l'en-soi des choses, elles tendent à la radicale scission entre l'essence et l'apparence. Ainsi, au lieu d'étudier l'âme dans ses rapports avec l'objet auquel elle se rattache intimement, elles l'en séparent. Non pas que l'approche des essences soit erronée, mais il est des sujets où la métaphysique devrait trouver son éclairage dans l'approche physique. Ce qui a donc conduit la quête de la connaissance psychologique à l'aboutissement d'une erreur, et que déplore Aristote, c'est que les doctrines dualistes « unissent et placent l'âme dans un corps, sans préciser en rien la raison de cette union, ni comment le corps se comporte »<sup>49</sup>. En d'autres termes, les dualistes élaborent des théories du composé des êtres en attribuant le privilège épistémologique à l'objet âme. Une telle négligence du corps avec quoi l'âme entretient des rapports d'inhérence, écarterait la psychologie en tant que science de l'âme, contrairement à ce que l'on pourrait croire, de l'objectivité. Si ce sont ces deux composantes substantielles qui forment l'être (en tant qu'étant), leur rapport ne saurait souscrire au dualisme. Ainsi, l'étude de l'âme se veut indissociable de celle du corps, et la psychologie devient par-là, avec Aristote, l'étude de la totalité constitutive du sujet en tant que celui-ci est composé d'un corps et d'une âme. Dès lors, elle engage, non plus seulement le « dialecticien »<sup>50</sup> (ou psychologue dans l'acception actuel) qui détermine la cause pulsionnelle des affections, mais également le « physicien »<sup>51</sup> (ou physiologiste actuel), qui rend compte de leurs manifestations somatiques. Cela de telle sorte qu'à demander « ce qu'est par exemple, la colère »<sup>52</sup>, l'un puisse parler du « désir de rendre l'offense »<sup>53</sup>, et l'autre l'expliquer par « l'ébullition du sang qui entoure le cœur, ou bien l'ébullition du chaud »<sup>54</sup>. C'est de cette manière que, du physicien et du dialecticien qui travaillent de concert, « L'un rend compte de la matière, et l'autre, de la forme et de la notion »<sup>55</sup>. De cette approche psychologique peut déjà se dessiner la conception péripatéticienne de l'âme et du corps.

En effet, Aristote tire sa conception de l'âme et du corps de son hylémorphisme. Pour

---

<sup>48</sup> Voir ARISTOTE, *Métaphysique, Du ciel, Physique, La Mémoire, Histoire des animaux...*

<sup>49</sup> *Op.cit.*, chap.3, p.10.

<sup>50</sup> *Op.cit.*, chap.1, p.3.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ibid.*

lui, les êtres naturels, de par leur paraître, s'imposent comme substances. De ces êtres, « les uns ont la vie et les autres ne l'ont pas »<sup>56</sup>, la vie entendue comme « le fait de se nourrir, de grandir et de dépérir par soi-même »<sup>57</sup>, c'est-à-dire, dans l'ordre biologique, comme conservation et corruption. Il va de soi que ceux ayant atteint la dignité de la vie, soient des êtres pleinement réalisés, dans le sens où ils ne sont plus *en puissance*, mais parfaitement déterminés ; dans la mesure où, pour eux, de la cause matérielle à la cause finale (en passant par la cause formelle et la cause efficiente) tout est acté. Ils sont donc des substances composées, en d'autres termes, des substances réunissant matière et forme. Or, il va de soi que l'aspect palpable des êtres constitue leur substance matérielle (le corps). Dès lors, leur âme, en tant qu'ils possèdent la vie, ne peut être logiquement que leur substance formelle. Dans une telle mesure, l'âme se pose comme « la forme d'un corps naturel ayant la vie en puissance »<sup>58</sup>. Il y a lieu de se demander en quoi consiste cette forme ou figure qu'est l'âme chez Aristote ? A le lire au premier degré, on pourrait prendre l'âme pour l'aspect physiologique du corps dans ses courbes, ce qui, à coup sûr, égarerait le lecteur. Pour le Stagire en effet, s'appuyant sur la doctrine finaliste, la forme doit être comprise comme fonction, mieux, comme principe d'une fonction. Fort de cela, à la question de savoir par exemple « Dans quel but est fait l'œil ? », on répondrait naturellement : « Dans le but de voir ». C'est donc dire que l'œil tend à la vision et ne se réalise pleinement que lorsqu'il peut voir ; il n'est acte que lorsqu'il voit. Or, qu'est-ce qui assure le passage d'un être du projet à sa réalisation ? Nous l'avons dit, c'est la forme en tant qu'entéléchie. La forme est donc, le cas échéant, la capacité effective pour l'œil de voir. En mouvant la matière qui compose l'œil, elle lui assigne un but précis, celui de voir ; elle se donne à la matière pour n'être plus qu'un avec elle, elle la détermine, la transforme, la sort de la simple existence brute pour l'introduire à la vie, elle lui assure une fonction particulière, lui donne une raison d'être, c'est-à-dire une finalité propre. En même temps, elle-même se détermine, trouvant dans la matière des éclaircissements sur son essence et le moyen de se réaliser par elle, avec elle et en elle. Il y a donc là, inter-détermination et inter-réalisation. Voilà dans quel sens il faut comprendre l'âme en tant que forme chez Aristote, et son rapport avec le corps en tant que matière. C'est lui-même qui soutient : « Si l'œil, en effet, était un animal, la vue serait son âme : car c'est là la substance formelle de l'œil. »<sup>59</sup>. Lorsqu'il affirme donc que l'âme est la forme d'un corps naturel ayant la vie en puissance, il veut signifier qu'elle est la fonction du corps en vue de

---

<sup>56</sup> *Op.cit.*, Livre II, Chap.1, p.16.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Op.cit.*, p.17.

<sup>59</sup> *Ibid.*

quoi ce dernier est fait. En tant que telle, l'âme est « entéléchie »<sup>60</sup>, c'est-à-dire principe faisant passer un être de la puissance à l'acte. Ainsi l'auteur de *Métaphysique* peut la définir comme « une entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance, c'est-à-dire d'un corps organisé »<sup>61</sup>.

Considérons, eu égard à ceci, à quel point corps et âme sont intimement liés chez Aristote, à quel point tous deux sont d'essence biologique, et sont la détermination et l'expression du vivant. On est ici à mille lieux d'une philosophie psychologique qui ferait de l'âme un immatériel pur, immortel, absolument intelligible, ayant le sensible et la nature en horreur, pouvant chuter dans n'importe quel corps, plante, bête ou animal, car de destinée surnaturelle. Avec le maître du Lycée, contrairement aux académiciens, l'origine et la destinée de l'âme sont dans la Nature, dans le vivant, et « chaque corps possède une forme et une figure qui lui est propre »<sup>62</sup>. Ainsi, Aristote s'inscrit dans une logique où, seule la concrétude dans le monde physique, seule la réalité vivante est perfection. Le projet, l'idée, est encore un stade d'imperfection. Raison pour laquelle l'âme est principe d'acte du corps. Elle n'est pas idéale en soi, justement parce que sa cause finale ne réside pas en elle-même, mais dans le fonctionnement du corps, dans la réalisation de ses fonctions. De là, l'âme, en se mêlant au corps, assure le passage de la substance simple à la substance composée. De cette façon, son antériorité vis-à-vis du corps n'est pas une antériorité effective. Sa réalité est dans le corps qu'elle anime, c'est pourquoi elle périt en même temps que lui. Ni antériorité, ni postériorité. A l'égard de ceci, fort est pour Aristote de dresser une typologie des âmes selon leur fonction caractéristique dans les corps qu'elles actent ; selon leur faculté.

### **Typologie de l'âme selon ses facultés**

En effet, si l'âme est le principe de la vie, et que la vie se manifeste dans la diversité, certaines espèces s'avérant supérieures aux autres par des aptitudes (biologiques) qui leurs sont spécifiques, fort est de différencier l'âme selon ses facultés naturelles. Ainsi Aristote distingue trois types d'âmes :

- L'âme végétative ou nutritive. Elle est « la première et la plus commune des facultés de l'âme, et c'est par elle que la vie appartient à des êtres. Ses fonctions sont la génération et l'usage de l'aliment. »<sup>63</sup>. De ce fait, les plantes (spécifiquement), mais également les animaux

---

<sup>60</sup> *Op.cit.*, p.16.

<sup>61</sup> *Op.cit.*, p17.

<sup>62</sup> *Op.cit.*, p.10.

<sup>63</sup> *Op.cit.*, Chap.4, p.21.

et les hommes en sont dotés.

-L'âme sensitive, (appétitive et motrice). Elle consiste en la mobilité des êtres selon leur désir, et en leur aptitude à discerner les qualités des choses -la sensation. Toutefois, il est important de noter que « L'âme sensitive n'existe pas en acte, mais en puissance seulement »<sup>64</sup>, car, la sensation est passion des objets sentis, ceux-ci extérieurs et étrangers aux sens. Mais une fois que les sens, ces « réceptacles »<sup>65</sup> les ont sentis, mieux, ont senti leurs qualités ou leurs formes sensibles (car ce n'est pas l'objet en lui-même qu'ils sentent, mais bel et bien les qualités de cet objet), ils subissent une altération qui leur permet de s'y acclimater, ce n'est qu'alors qu'ils deviennent acte, c'est-à-dire, une fois s'être adaptés aux impressions dont ils ont pâti. C'est pourquoi Aristote affirme : « toutes choses pâtiennent et sont mues sous l'action d'un agent, et d'un agent en acte (...) ce qui pâtit, c'est le dissemblable, mais une fois qu'il a pâti il est semblable »<sup>66</sup>. C'est ce processus de passion altérante et d'adaptation que Jean Piaget, certes avec beaucoup plus de minuties objectales et expérimentales décrira plus tard, en ressortissant ses incidences et mutations cérébrales, sous les noms « d'assimilation et d'accommodation »<sup>67</sup>, lorsqu'il étudiera le développement de l'intelligence chez l'enfant.

Cette faculté est spécifique aux animaux, mais les hommes la possèdent également, les plantes en étant privées.

-L'âme intellectuelle. L'intellect est la faculté par laquelle « l'âme pense et conçoit »<sup>68</sup>. Autant l'âme sensitive est passible, en puissance avant d'éprouver les formes sensibles, de la même façon, l'âme intellectuelle est passible, en puissance avant d'avoir pensé, c'est-à-dire éprouvé les formes intelligibles (Ce qui suppose une *tabula rasa* en acte de l'intellect, où les intelligibles ne sont que potentiellement. Aristote parle alors d'une « tablette où il n'y a rien d'écrit en entéléchie »<sup>69</sup>). Toutefois, des différences entre ces deux facultés sont observables : alors qu'une forte charge sensible abîmerait les organes sensoriels et les sens, (on parle avec raison d'un son assourdissant ou d'une lumière aveuglant car « le sens est une certaine proportion »<sup>70</sup>), un haut degré d'intelligibilité, loin de nuire à l'intellect, l'épanouirait davantage dans l'acte de penser (car l'intellect, dirions-nous, est illimité). Par ailleurs, alors

---

<sup>64</sup> *Op.cit.*, Chap.5, p.24.

<sup>65</sup> *Op.cit.*, Chap. 12, p.34.

<sup>66</sup> *Op.cit.*, Chap.5., p.24.

<sup>67</sup> Jean PIAGET, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Deuxième partie, chap.III, Delachaux et Niestlé, 1977, p.140.

<sup>68</sup> ARISTOTE, *Op.cit.*, Livre III, chap. 4, p.41.

<sup>69</sup> *Op.cit.*, p.42.

<sup>70</sup> *Op.cit.*, Chap.2, p.37.

que l'âme sensitive est intimement liée au corps, l'âme intellectuelle en est séparée. Aussi notons-nous que, les organes sensoriels ne sauraient se sentir eux-mêmes, par contre, l'intellect, lui, est capable de se penser lui-même. D'où il découle que, contrairement aux réalités sensibles où le sentant est nettement distinct du senti, « en ce qui concerne les réalités immatérielles, il y a identité du pensant et du pensé, car la science théorique et ce qu'elle connaît sont identiques »<sup>71</sup>. En d'autres termes, l'intellect pur et la connaissance pure sont une seule et même chose, en tant que l'être de l'intellect est connaissance, spéculation où l'objet, pour n'être pas déterminé comme chose, se confond à l'activité pensante qui dès lors se vise elle-même.

Une autre différence entre l'âme sensitive et l'âme intellectuelle réside en ce que la sensation n'est appréhendée que par espèces de sensibles (suivant les organes, chacun borné à son espèce)<sup>72</sup>, tandis que l'intellect, sans exception aucune, appréhende tous les intelligibles ; il extrait de la matière la forme intelligible ou l'essence, totalement dégagé de ses particularités sensibles. C'est dire que l'intelligence, tire l'universel abstrait du particulier concret ; il en dégage les axiomes éternels, les invariants ; il transpose le monde sensible à sa dimension intelligible et crée cette sphère abstraite que Platon a posée en soi, réelle, antérieure, et plus vraie que le sensible qui n'en est que la pâle copie. Pour Aristote, par contre, l'intelligible est tiré du sensible qui garde toute sa vérité. C'est de lui que part l'intellect (« jamais l'âme ne pense sans image »<sup>73</sup>, les images elles-mêmes étant tirées des sensations) pour construire l'univers des Idées, mais n'en est pas dépendant, justement parce qu'il vise son dépassement. Par l'intellect, nécessairement immatériel, l'âme va au-delà du sensible ; elle surpasse ses fonctions organiques, bien que l'activité de la raison ne prenne sa source dans l'organique (le cœur).

Or, cet intellect transcendant, c'est-à-dire ayant atteint l'intelligible, est déjà un intellect en acte, il est actif. Il ne s'agit donc plus de l'intelligence passible, réceptacle des formes intelligibles, mais de l'intellect agent de qui justement, l'intellect passible reçoit les

---

<sup>71</sup> *Op.cit.*, chap. 6, p.43.

<sup>72</sup> Toutefois, Aristote conçoit un « *sens commun* », médiateur entre les sens particuliers. C'est lui qui met les sensations séparées en rapport, permet au sujet de les percevoir de manière unifiée autant que différenciée. Il est perception sensorielle d'ensemble, et dans le même temps, ce que la psychologie actuelle nomme "conscience" : "*il n'est pas possible (...) de juger par des facultés séparées, que le doux est différent du blanc : il faut que ce soit une seule faculté qui les perçoive clairement, l'un et l'autre*". p.38 Cependant, le danger d'erreur apparaît dès lors, car, en percevant en un seul objet ses différentes qualités sensibles (couleur, audition, goût etc.), le sens commun fait courir le risque d'identifier un autre objet dont l'une des qualités sensibles est identique à celui du premier objet au premier objet lui-même (*De anima*, III, 1, 425a, 30, 425d). Alors que "*la sensation des sensibles propres est toujours vraie, ou du moins, sujette le moins possible à l'erreur*". p.41

<sup>73</sup> *Op.cit.*, p.44.

formes universelles et éternelles. Rappelons-nous le principe aristotélicien : l'être en puissance n'accomplit son entéléchie que sous l'action d'un être déjà en acte. Dès lors, l'intellect possédant l'intelligibilité cependant les intelligibles uniquement en puissance, l'intellect passible en d'autres termes, analogue à la cause matérielle, atteint son entéléchie, en recevant d'une cause efficiente, autre qu'elle-même, les formes sensibles qui vont justement la porter à l'acte. C'est cet intellect produisant les formes intelligibles et les lui imprimant qui en est la cause efficiente. Celui-ci est principe, et en tant que tel, il est également cause formelle (car l'intellect et l'intelligible sont identiques), c'est-à-dire que non seulement, il imprime la forme intelligible à l'intelligence passible, mais encore, il est cette forme : c'est lui qui s'imprime en elle. Cet « intellect agent »<sup>74</sup> là, « le maître de ceux qui savent », la qualifie d'« impassible », « sans mélange », « immortel et éternel » ; il n'est nullement fragmentaire comme notre intelligence discursive « qui ne pense pas toujours ». Il est le « *Noûs* ».

C'est de cette façon que l'homme, porté, jusqu'à ce degré d'intellect qui est transcendant au sensible (non point négation de celui-ci, mais dépassement) accomplit l'entéléchie même de l'âme, car il faut le dire, les facultés de l'âme chez Aristote s'inscrivent dans un continuisme qui tend à la finalité dernière de toute chose. L'âme, à la base, assurant les fonctions biologiques du corps, doit trouver son autonomie, son en-soi propre qui réside dans sa capacité d'abstraction. Dans une telle mesure, l'homme est la réalisation d'un processus qui commence avec les plantes, se poursuit avec les animaux pour s'accomplir en lui. Aristote est dans ce sens, le précurseur de l'évolutionnisme.

## **2-La théorie de l'âme dans l'épicurisme, le stoïcisme et le néoplatonisme.**

### **a- Sur les problèmes psychologiques dans la philosophie épicurienne.**

L'épicurisme, contrairement aux doctrines qui le précèdent et à celles qui ont pignon sur rue à son époque, n'aspire nullement à l'élaboration d'un puissant système de pensée où, de l'origine de l'Univers à nos agissements, tout serait ordonné et coordonné, découlant de lois et principes universels et immuables. Loin de faire de l'homme un être déterminé et soumis à des préceptes qui le transcendent ; un être dont l'existence est tragédie et qui, toujours, doit s'en remettre à des hauteurs qui l'écrasent ; un être dont la « vraie » vie est ailleurs, la vie matérielle considérée comme illusoire et de ce fait, n'ayant de valeur pour lui qu'autant qu'il la nie et la dépasse, l'épicurisme vise prioritairement l'épanouissement sain de l'homme sur terre. Contre toute préoccupation théorétique et politique, il se pose avant tout

---

<sup>74</sup>*Op.cit.*, chap.5, p.43.

comme un art de vivre. En effet, avoir la meilleure vie qu'un homme puisse mener en ce monde est donc sa préoccupation dernière. Or, qu'est-ce qui rend méprisable et accablante la vie ? Ce sont les fantômes des arrières-mondes nous dit Epicure : la crainte d'une vie postérieure à la mort comme châtement ou récompense de celle-ci ; l'effroi qu'inspirent les dieux ; l'épouvante d'un destin arrêté qui déterminerait préalablement et fatalement la courbe de notre existence ; la croyance en l'origine absolument divine et intelligible de l'âme, l'angoisse qu'inspirent les questions existentielles et les fourvoiements dans lesquels nous égare la poursuite effrénée des plaisirs. Ainsi, du point de vue de la philosophie du Jardin, c'est de ces troubles métaphysiques qu'il faut purifier la vie, troubles qui résulteraient de conceptions hyperbolisantes, spiritualisantes, totalement abstraites et en désaccord avec la réalité. Dès lors, il importe à l'auteur de la *Lettre à Hérodote* et ses disciples, de ramener l'existence à sa simplicité et à sa matérialité vivante. La philosophie psychologique épicurienne apparaît dès lors, davantage comme une psychothérapie qui consiste à élucider les fantômes de l'esprit qu'à une psychologie épistémologique. Le malheur de l'homme vient de ses croyances suprasensibles, qu'elles relèvent de « l'état théologique » ou de « l'état métaphysique », et de ses appétits déréglés. Voilà le mal qu'Epicure et les siens, marqués du positivisme des Ioniens, tentent de résoudre, en l'arrachant à la racine.

### **Conception atomiste de l'âme.**

En effet, la conception atomiste qu'Epicure a de la physique universelle évacue toutes les thèses spiritualistes et absolutistes, et les croyances élaborées par ses prédécesseurs qui y ceignent. Pour lui, « L'univers a toujours été et sera toujours ce qu'il est. Il n'y a rien d'autres en effet en quoi il puisse changer, ni rien non plus, en dehors de lui, qui puisse agir sur lui pour le faire changer »<sup>75</sup>. Ainsi, selon l'auteur de la *Lettre à Ménécée*, il est vain de rechercher la « cause première » et « la cause dernière » de l'Univers (compris comme le Tout). Aucun principe, aucune force, extérieure à lui, ni différencié de lui ne serait à son origine. Concevoir l'être comme ayant émergé du non-être (comme l'a fait Parménide), ou ayant été ordonné, tiré du « Chaos universel » par l'action démiurgique (comme l'a pensé Platon) ; concevoir la dissolution de l'être dans le néant, tout cela relèverait de l'affabulation. Le Tout, loin d'être un principe, est une infinité d'atomes répandus dans un vide infini. Ceux-ci sont, selon la conception qu'Epicure en a, des « corps élémentaires (...) essentiellement pleins

---

<sup>75</sup> EPICURE, *Lettre à Hérodote*, (40), traduction d'Octave Hamelin, publiée dans la Revue de métaphysique et de morale, 1910, p.397-440.

(...) insécables et immuables »<sup>76</sup>, possédant un nombre infini de formes, « depuis l'éternité dans un mouvement perpétuel »<sup>77</sup>. C'est donc de leur assemblage, « sous l'impulsion des chocs qu'ils reçoivent de leur propre poids »<sup>78</sup> et par leur capacité à dévier dans leur chute leurs trajectoires parallèles (« cyclamen »), que vont se former les mondes. Ces derniers sont, du point de vue atomiste, des « corps composés » d'un nombre fini d'atomes, dans l'infinité atomique du tout, qui conservent une certaine stabilité momentanée, mais sont appelés à se désintégrer. Ainsi, notre monde n'est-il qu'un corps de cette sorte, au milieu d'une infinité d'autres corps semblables et même dissemblables (car les atomes diffèrent par leurs formes), né d'une fusion d'éléments corpusculaires ayant dévié leurs trajectoires, et appelés à disparaître lorsque cet ordre compositionnel ne pourra plus se soutenir. Il n'est donc nullement la volonté d'un quelconque Dieu, ni une nécessité absolue, ni unique, ni de type unique, ni auto-suffisant, ni illimité, ni éternel ; il n'est rien de tous ces attributs métaphysiques. Dans le Tout, nous ne sommes qu'une partie au milieu d'une multitude. Au fait, les dieux, si Epicure ne nie pas leur existence, ne sauraient être cause (ni du Tout, ni du monde, ni d'eux-mêmes). Ils sont des assemblages d'atomes tous parfaits, et pour cela, vivent de leur côté, sans se soucier de nous. De même, l'univers ne saurait être soumis à un principe moral qui déterminerait des mondes paradisiaques pour les âmes ayant bien vécu et des mondes infernaux pour les âmes immorales. D'ailleurs, qu'est l'âme pour Epicure, et quel est son rapport avec le corps ?

En effet, si toute chose chez Epicure est faite d'atomes, l'âme ne s'y déroberait point. Il la définit en ces termes :

*L'âme est un corps composé de particules subtiles, disséminée dans tout l'agrégat constituant notre corps ; (...) elle ressemble beaucoup à un souffle mêlé d'une certaine quantité de chaleur, car elle est semblable d'une part au souffle et de l'autre à la chaleur ; mais (...) une certaine partie l'emporte de beaucoup en subtilité sur le souffle et la chaleur mêmes, et (...) celle-ci, est plus intimement liée au reste de l'agrégat<sup>79</sup>.*

Autrement dit, l'épicurisme soutient la matérialité, la corporéité de l'âme. L'âme est un corps, et comme tous les autres corps, elle n'existe que par les assemblages fortuits des atomes, loin de toute création ou émanation d'une prétendue « âme universelle ». Elle n'a rien d'immortel ni d'éternel, aucune origine ni destinée surnaturelle ; aucune antériorité, ni postériorité vis-à-vis du corps. Elle n'est nullement prédéterminée dans sa structure, n'étant

---

<sup>76</sup> *Op.cit.*, (41).

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> Lucrèce, *De la Nature*, V, 422-431.

<sup>79</sup> EPICURE, *Op.cit.*, (63).

que le fruit d'un hasard combinatoire. Répandue subtilement dans celui-ci, assurant sa sensibilité, tout comme sa faculté de sentir n'est possible que par ce corps, elle périt en même temps que lui, c'est-à-dire qu'elle se dissipe dans l'air (car, ce sont les atomes du corps, plus lourds et moins mobiles que ceux de l'âme qui en assurent le maintien et la protection).

Par ailleurs, si les atomes de chaleur, les atomes de souffle et les atomes d'air assurent les fonctions vitales du corps (selon leur proportion sera déterminé le tempérament), c'est une autre espèce d'atome sans nom (*nominis expers*), fruit d'une combinaison accidentelle d'atomes qui assurent la sensibilité et les fonctions psychiques. Dans cet univers matérialiste atomiste, il va de soi que la sensation est considérée comme l'unique source de la connaissance et évidence première («*fides prima*»<sup>80</sup> selon Lucrèce) et que les activités psychiques (pensées, imagination, jugement, souvenirs, amour, haine etc.) n'ont d'explications autres que biologiques.

Toutefois, face au manque de clarté et d'explicitation de sa théorie lorsqu'il s'agit de rendre compte de points particuliers (Epicure ne s'intéressant qu'aux « vues d'ensemble »), Lucrèce préfère pour sa part, outre le corps, distinguer dans la constitution humaine, l'*animus* ou esprit et l'*anima* ou âme. En effet, l'*anima*, disséminée dans l'organisme, désigne cette partie de l'âme qui n'assure que les fonctions vitales. L'esprit ou *animus* quant à lui, localisé dans le cœur, assure les fonctions psychiques (pensées, volontés, raisonnements, amour, haine...). Carl Gustav Jung, plus tard comme nous le verrons, emploiera ces deux termes, mais pour leur donner une toute autre signification, inscrite dans une sorte d'ontologie du genre et du contre-genre, au sein de la psychologie des profondeurs.

Toutefois, retenons que ce distinguo entre *anima* et *animus* lui-même ne se pose pas comme tentative de dépassement de l'atomisme. L'auteur de *De natura* reste d'ailleurs fidèle aux quelques explications qu'Epicure donne des processus psychiques, le but étant la négation de toute spiritualisation transcendante des phénomènes jugés par eux purement physiques. Quelle explication l'auteur de la *Lettre à Hérodote* donne-t-il par exemple des hallucinations, des scènes d'imagination et des images irréelles que nous rencontrons dans les rêves ? Epicure, en effet, en rend compte par l'hypothèse des « simulacres ». Il s'agit des « répliques de même forme que (les corps solides) et qui dépassent de loin en subtilité tout ce que nous percevons »<sup>81</sup>. Ainsi, les corps émettent, de manière continue, des émanations, des images d'elles-mêmes, qui, à une vitesse « inconcevable », se déplacent dans l'espace. Ce sont ces

---

<sup>80</sup> LUCRECE, *De Natura*, Rer., IV, 505.

<sup>81</sup> EPICURE, *Op.cit.*, (46).

images qui, durant le sommeil, en pénétrant par les pores, vont susciter les rêves, alors qu'à l'état veille, elles s'infiltrent en nous par les organes de sens, glissant entre les perceptions visuelles et auditives, pour arriver à l'esprit. Ce que Leibniz appellera « petites perceptions » et Jung « perceptions subliminales ». Cependant, lors de leurs déplacements, ces simulacres subissent des déformations, des pertes et des fusions. Voilà comment nous en venons à percevoir des images irréelles, et imaginons, à la vérité, presque comme par le même procédé de la vue.

Cela étant, comment dès lors craindre encore les cauchemars, et considérer les rêves comme des songes envoyés par les dieux ? Par sa conception thomiste de la physique universelle, le philosophe des Jardins a évacué toutes les craintes métaphysiques qui empêchent à la vie de s'épanouir dans l'« ataraxie ». Sa physique consiste donc en une thérapie, en ce qu'elle substitue à une conception surnaturaliste, spiritualiste, rationaliste et fataliste de l'univers et de l'âme, une conception purement physique qui les débarrasse de tout absolu, de tout devoir, et de toute crainte d'outre-tombe. Et ce n'est justement que dans cette ataraxie que peut procurer la connaissance atomiste de l'univers que celle-ci est justifiée :

-Libération de la crainte des Dieux « qui n'ont rien avoir avec le monde et n'ont rien à faire avec nous » ;

-Libération de la crainte de la mort qui « n'est rien pour nous » ;

-Libération des châtements de l'au-delà et du destin fataliste de l'âme qui n'est qu'un hasard de combinaisons atomiques et qui périt en même que le corps ;

-Libération de la crainte des songes et des perceptions d'êtres fantomals et fantasmagoriques « qui ne sont que simulacres tout naturels ».

Il ne manque plus qu'à nous libérer des appétits effrénés qui très souvent nous poussent au mal-être, et c'est là qu'intervient la morale épicurienne. Celle-ci, en effet, place la finalité de la vie dans le plaisir. Nul besoin d'aller chercher le bonheur dans le ciel de la contemplation idéelle : c'est dans le plaisir qu'il réside. Or, si les plaisirs eux-mêmes viennent souvent à nous causer de la peine, c'est parce que nous allons au-delà du strict naturel et nécessaire. Pourtant, c'est justement aux plaisirs de cette catégorie seuls qu'il faut s'en tenir, et encore les satisfaire avec modération. Ainsi, quand cette satisfaction est atteinte, le plaisir que nous ressentons est pur, dénué de toute souffrance ; il est calme, ataraxique. Le vrai plaisir, en fin de compte, réside dans l'absence de douleurs. Il faudrait dès lors que l'homme

puisse calculer avant d'agir, la quantité de plaisirs et de peines qu'il pourrait en tirer, et se décider selon que le plaisir l'emporte ou renoncer selon que c'est la peine qui est dominante. Toutefois, si malgré ces efforts vers l'ataraxie, l'homme en vient toujours à souffrir, le philosophe des Jardins recommande, outre l'économie des plaisirs en limitant ceux-ci aux simples « naturels et nécessaires », et la régulation des désirs dans la suppression de ceux insatiables :

-La reviviscence des moments heureux ou la régression intentionnée vers un stade antérieur de satisfaction (ce que Freud –outre la volonté qui y sied chez Epicure- présentera plus tard comme un symptôme névrotique, un processus automatique de l'inconscient réagissant face à la déception du stade actuel).

-La proscription des pensées déprimantes et l'oubli des peines passées, oubli que Freud abordera dans une approche « *psychopathologique de la vie quotidienne* ».

-Le contrôle de l'imagination.

Il faut voir, dans ces trois méthodes psychothérapeutiques, telle que la psychanalyse les développera plus tard, des voies de compensation naturelle par lesquelles procède l'inconscient insatisfait. Sauf qu'ici, au lieu de laisser l'inconscient agir –inconsciemment-, Epicure voudrait en faire des démarches volontaires, car, le bonheur auquel il aspire est un bonheur conscient et mérité. Sa vie, marquée par de longues années de maladie, en a d'ailleurs été une démonstration. Combien l'atmosphère toute naturelle de ses jardins inspirera les Hôpitaux psychiatriques et centre de réadaptations ! C'est en vue de cette quête de la tranquillité qu'il recommandera l'abstinence politique : il faut « vivre caché ».

*In fine*, l'homme n'a nullement besoin de pouvoirs magiques et surnaturels. Il suffit du simple naturel et nécessaire pour « rivaliser en félicité avec Zeus ». Rien dans sa composition ne condamne son humanité dans sa matérialité et sa sensibilité.

#### **b- De la philosophie stoïcienne de l'âme : de l'âme du monde à l'âme personnelle.**

En terre stoïcienne, du noyau jusqu'à l'écorce terrestre, il n'est que rationalisme. En effet, tous les arbres qu'on y trouve sont imprégnés de raison, enracinés en celle-ci, et croissent par les sels minéraux que leur prodigue cette terre, le Logos. La psychologie est l'un de ces arbres. Contrairement aux épicuriens qui voyaient dans le Tout, l'activité purement physique des atomes en mouvement dans le vide, pour les stoïciens, l'Univers émane de la

Raison universelle ou Logos ; il est la réalisation et la manifestation de la Pensée divine, ce qui fait du sensible, de la Nature, non plus la pâle copie de l'Intelligible, mais l'Intelligible même fait corps, l'Intelligible incarné sous la forme matérielle. Dans cette mesure, tout être rentre dans l'ordre universel, et nul besoin d'affirmer l'immutabilité de l'univers pour en assurer la perfection : cette dernière est dans le mouvement, et toute chose, en tant justement qu'elle émane de la Raison et non d'une combinaison fortuite, est déjà absolument pleine et parfaite en soi. La perfection n'est pas un devenir : elle est déjà ; elle n'a pas à s'accomplir, son être est déjà accompli, et les différentes fluctuations qui l'entraîneront dans la destruction ne l'entacheront en rien : c'est l'ordre des choses. Tout comme il est de l'ordre des choses que la matière, en ce qu'elle est passive, pâtisse sous l'action de la raison, âme ou Pneuma (tout autant corporelle car il n'y a que les corps qui agissent ou subissent), agent qui l'anime. Nous sommes donc là dans un univers où « le mouvement est à chacun de ses instants un acte et non point un passage à l'acte »<sup>82</sup>, tant dans l'émanation que dans la « conflagration » (résorption du monde dans le feu, faisant tout rentrer à la substance divine, point zéro de l'éternel retour du même).

Ceci fait du Dieu des Stoïciens, contrairement à celui des épicuriens, un Dieu profondément engagé dans le monde, auteur des fluctuations universelles dans chacun de ses mouvements, de la révolution des planètes jusqu'au déplacement des fourmis, liant ainsi les événements entre eux, de telle sorte que, toutes les causes dont les phénomènes du monde sont les effets, se ramènent à lui, unique cause (une doctrine que Malebranche saura davantage théoriser sous le nom d'occasionalisme). Le monde est donc la volonté et la manifestation du Logos. D'où le rationalisme et le panthéisme qui se dégagent du Stoïcisme, le tout dans un matérialisme qui, dirions-nous, dégage une certaine aura spiritualiste. En fait, si l'âme du monde ou Pneuma est un souffle qui meut le cosmos, la conflagration nous apprend qu'il tend à s'accroître au point de déborder sa proportionnalité avec la matière, jusqu'à engloutir totalement celle-ci, et dès lors, « la nature cessant d'exister, il repose en lui, livré à ses seules pensées »<sup>83</sup>. Voilà comment, de l'immanence, le Dieu stoïcien ou Ame de l'Univers passe à la transcendance en ravalant ce qui de lui a émané, pour l'engendrer derechef, identique. Il ne procède donc pas de l'immutabilité. Si, ce sont les mêmes choses qui reviennent après la conflagration, celles-ci doivent d'abord rentrer en l'Ame universelle, se soumettre à sa toute-puissance qu'elles ne sauraient contenir, et que l'Âme du monde elle-même ne saurait retenir, pour se régénérer, absolument pures comme à l'origine. Dans ce

---

<sup>82</sup> SIMPLICIUS, *Commentaire des catégories*, 78b (ARNIM, II, n°499).

<sup>83</sup> SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 9. 16.

sens, le stoïcisme affirme la dégradation du monde dans le temps, et la restauration de sa pureté originare par la conflagration. C'est d'ailleurs pourquoi Chrysippe considère celle-ci, non comme mort, mais plutôt comme purification. Est-ce à supposer que le débordement de la pneuma au détriment de la matière est dû à l'impureté de celle-ci, au point que cette dernière, dans l'impossibilité de soutenir le souffle divin ? Les Stoïciens nous laissent sur notre faim là-dessus. Ce qui pour eux est évident, c'est que, cela est dans l'ordre des choses, et en tant que tel, garantit le dynamisme du principe universel et son éternité par des cycles. Tout est donc comme cela devrait être, dans le seul et parfait monde possible.

Dès lors, si le monde, en tant que matière, émane et est mû par l'âme universelle ou Pneuma, ce n'est pas le corps et l'âme humaine qui procéderont autrement. Pour les Stoïciens en effet, l'univers est un grand tout unifié, un seul être dont les multiples qu'il contient, tout en conservant leur individualité, participent de manière organique et ontologique à son unité. Il est un être vivant, un macrocosme formé de l'union de tous ces microcosmes qui émanent de lui. Ceci fait aussi du corps de tout être, un morceau du corps universel ou divin, de même que de toute âme, une parcelle de l'âme universelle ou divine ; et cette constitution, nous l'avons dit, s'inscrit dans un matérialisme qui conçoit l'âme comme un « souffle igné » (dans l'ancien stoïcisme) ou comme un « fragment de l'éther divin » chez les stoïciens de l'époque impériale. A cet effet, c'est l'âme qui assure la cohésion des parties du corps, leur mobilité et leurs fonctions organiques. En ce sens, tout comme dans l'épicurisme, c'est à une partie distincte de l'âme d'assurer les fonctions psychiques. Seulement, dans le stoïcisme, l'hégémonie de cette partie sur les autres est affirmée. Si le soleil est reconnu comme ce composant phare en ce qui concerne l'âme cosmique, il s'agit, pour ce qui est de l'âme humaine, du Logos. Ce dernier consiste en des « fluides » traversant le corps, et, pareil à « l'animus » de Lucrèce, il est logé dans le cœur. Le processus de connaissance est décrit comme suit dans l'épistémologie stoïcienne : l'objet extérieur saisit l'âme et cause en elle sa représentation. Le rôle de l'âme est de donner son assentiment à cette impression causée par l'objet extérieur pour accéder à sa compréhension. A cette opération mentale toutes les espèces animales ont également part. Cependant, la particularité de l'homme est de tirer de cette compréhension des interprétations, et de les rallier au système harmonieux de la connaissance totale dans leur particularité essentielle. D'où, les plantes, inaptes à la représentation, n'ont pas d'âme. A l'inverse d'Aristote qui la leur accordait du fait de leur nutritivité, les stoïciens, qui place la représentativité au cœur de la psyché, les privent donc de l'être spirituel, parce qu'inaptes à la cognition.

Il est à remarquer que, cette soumission de l'âme aux représentations que lui imposent les objets extérieurs rime très bien avec la doctrine de la perfection du monde. Dans un tel contexte, la sagesse est réduite à l'acceptation de la réalité. L'esprit n'a rien à construire, il n'a pas à « s'opposer pour se poser », mais bien plutôt à s'accepter ; sa liberté consiste à donner son accord, son libre consentement à l'évidence. Cette épistémologie, si elle a été l'apanage du stoïcisme ancien, a trouvé des barrières réformatrices dans le stoïcisme moyen. Marc-Aurèle en effet, dont le titre de l'œuvre principal est déjà révélateur de liberté : *Penser pour moi-même*, affirme clairement : « les choses n'ont pas par elles-mêmes la vertu de nous imposer des jugements. »<sup>84</sup>. Ainsi, si la connaissance commence par la représentation que les objets impriment en nous, c'est à nous de leur donner la signification que nous voulons, de les interpréter selon notre vouloir. Dès lors, un point d'honneur est mis sur la volonté humaine : « ce qui nous gouverne est cette faculté que possède l'âme de s'exciter, de se diriger elle-même, de se composer elle-même selon sa volonté, de n'envisager tout ce qui arrive que sous le point de vue qu'elle veut »<sup>85</sup>. La liberté intérieure est ainsi affirmée. Nos jugements ne doivent pas découler, ipso facto, de nos représentations. Certes, nous devons les accepter, les vivre, mais seulement comme ce qu'elles sont, c'est-à-dire, de simples sensations. Après quoi, l'action que nous devons poser devra émaner de notre propre délibération. Marc Aurèle nous met en garde contre la suggestion sensitive en ces termes : « il n'y a pas lieu de s'efforcer alors de repousser une sensation qui est dans l'ordre naturel ; mais que ta faculté directrice se garde de le prendre soit pour un bien, soit pour un mal »<sup>86</sup>. Comment trancher dans cette contradiction au sein du stoïcisme entre la résignation vis-à-vis de l'ordre des choses et la liberté humaine ? Accepter librement ce qui ne dépend pas de nous, nous offrir à la nature, mais affirmer notre liberté intérieure, telle est la thérapie que nous pouvons tirer du stoïcisme.

### **c- La psychologie dans la philosophie plotinienne**

Plotin, figure centrale du néoplatonisme, s'inscrit dans l'héritage et la continuité de la philosophie platonicienne. Toutefois, s'il doit au fondateur de l'Académie plusieurs piliers de sa doctrine, celle-ci ne garde pas moins de particularités qui en assurent l'originalité. Comme tous les auteurs anciens, il est difficile de bien saisir sa pensée sur l'âme sans la rapporter à la vision d'ensemble dans laquelle elle s'inscrit. Une extraction brutale de sa psychologie, dépossédée de sa métaphysique, n'en fera qu'un cadavre informe.

---

<sup>84</sup> MARC-AURELE, *Penser pour moi-même*, édition numérique, exporté de Wikisource, 2016, p.232.

<sup>85</sup> *Op.cit.*, p.290.

<sup>86</sup> *Op.cit.*, p.131.

En effet, Plotin, à l'identique de Platon et d'Aristote, adhère à une hiérarchisation du Tout. Selon celle qui lui est propre, trois hypostases (ou principes), elles-mêmes classées selon un ordre ontologique bien élaboré, sont placées au-dessus de la matière. La première est « l'Un » (au-dessus de tout être et de toute essence, indéterminé<sup>87</sup>, antérieur et supérieur à toute réalité, principe unificateur et fin de toute chose). En deuxième position vient « l'Intelligence » qui est produite par l'Un. Elle est Être, essence de toute chose, « vision de l'Un et par là même, (...) connaissance de soi et connaissance de l'intelligible »<sup>88</sup>, unité de toutes les intelligences multiples. C'est de l'Intelligence que procèdera « l'Âme universelle », troisième hypostase divine. Celle-ci est unité de toutes les âmes particulières qui découlent d'elle, médiatrice entre le monde intelligible (de qui elle découle et vers qui elle tend à retourner par la contemplation) et le monde sensible (du fait de sa diffusion dans le corps dont elle assure l'animation, l'ordre et l'unité –via son activité contemplatrice). Au regard du déroulement de ces principes essentiels, une préoccupation nous vient à l'esprit, celle de savoir d'où vient-il que, de l'Un, eu égard à la perfection dans l'unité profonde de toute chose qu'il recèle, on en vienne encore à un principe inférieur ? En fait, la métaphysique de Plotin trouve son sens dans la « loi de la procession » et celle de la « conversion ». D'après la première, tout être est poussé à produire quelque chose d'inférieur à lui, jusqu'à ce que, de procession en procession, on aboutisse au plus bas degré possible de l'être. D'après la seconde (qui est intimement liée à la première) par contre, une fois, l'être est procédé, celui-ci tant à retourner à sa source originare. D'où, de l'Un, par procession, on descend jusqu'à la matière, et de la matière, par conversion, il importe de remonter jusqu'à l'Un. Or, le lien, l'intermédiaire entre l'Intelligible éternel et le sensible temporel (qui sont comme les deux pôles opposés de l'être) est l'âme. Ce sera donc à elle, dans le deuxième mouvement de principe (la conversion), partie de l'union avec le corps, de s'élever jusqu'à la fusion avec l'Un, en passant par l'intelligible. Ainsi, pour Plotin, l'âme, dans son ontologie, est bipolaire, ascendante et descendante, mariant en son sein, l'Un, principe premier dont elle découle, et la matière, principe dernier qui doit l'existence. Par-là, l'auteur des *Ennéades* prépare le terrain d'une conception bipolaire de l'âme que Carl Jung se chargera de mettre en évidence à travers la théorie de l'inconscient. Bien entendu, bipolarité dont les pôles, pour Jung, ne sont d'aucune autre nature que psychologique.

Dès lors, chez Plotin, on demeure dans la logique dualiste du composé humain : le corps et l'âme. Le premier, est matière inerte, composé, périssable, séparable, mais prédisposé

<sup>87</sup> Voir « l'Un » dans le *Parménide* de Platon, où l'exercice dialectique fait de lui tout et rien en même temps.

<sup>88</sup> Emile BREHIER, *Histoire de la philosophie*, I, Développement du Néoplatonisme, PUF, 1985, p.404.

d'une certaine manière. Ce sera donc au second d'achever son organisation, de lui donner forme et vie, toute en assurant l'unité des différentes parties qui le compose.

En effet, découlant d'un principe supérieur et unificateur (l'Ame universelle), dont l'origine elle-même remonte à l'hypostase suprême qu'est l'Un, l'âme chez Plotin est d'emblée posée comme immatérielle, incorporelle, immortelle, de destinée suprasensible ; impassible et indivisible. Elle n'est pas, comme Aristote le prétendait, réalisation en acte du corps en puissance, mais en elle-même acte, nettement distincte et indépendante de la matière. C'est elle qui constitue l'essence de l'homme.

Plotin emprunte à Platon sa répartition structurelle de l'âme, et à Aristote sa répartition fonctionnelle. Ainsi distingue-t-il en l'âme : la partie rationnelle, la partie irascible et la partie concupiscible. Les fonctions de cette âme, selon le modèle aristotélicien, lui confère une partie rationnelle et une partie irrationnelle (comprenant l'âme sensitive et l'âme végétative). Parce que l'Intelligence est supérieure et indépendante de la matière, l'âme intellectuelle n'a nullement besoin des organes corporels pour s'exercer, et ne s'exerce d'ailleurs mieux qu'en rupture avec le corps. Pour le néoplatonicien, les seuls intermédiaires qui puissent établir un rapport entre corps et âme sont les facultés imaginative et mémorielle. La première requiert, comme point de départ, des images dérivées des impressions sensibles, à partir desquelles l'intellect pourra amplement se refermer sur lui-même. La deuxième quant à elle, représentation de la sensation sous forme d'image (en tant que forme plutôt qu'empreinte), n'est d'autant plus précise et vive que l'intellect prête de l'attention aux objets qu'elle conserve, lui permettant ainsi de « connaître ses activités antérieures »<sup>89</sup>, ce qui la pose comme « la conscience dans son extension »<sup>90</sup>. C'est donc l'âme rationnelle, (dont la vie consiste en l'Opinion, la Raison discursive, l'Imagination et la mémoire intellectuelles, et la volonté), indivisible, qui constitue l'essence de l'homme, tandis que l'âme irrationnelle (sensitive et végétative), intimement liée au corps, à la fois divisible et indivisible, est l'apanage de l'animal. Bien entendu, d'essence intelligible, l'âme ne saurait percevoir le sensible (qui n'est pas dans sa nature) que par l'intermédiaire d'un sensible à qui elle est rattachée, c'est-à-dire au corps : « l'âme ne peut voir et sentir en général que par l'intermédiaire d'un corps : car, lorsqu'elle est complètement séparée du corps, elle vit dans l'intelligible »<sup>91</sup>. C'est alors qu'il existe une « communauté d'affections » entre eux.

---

<sup>89</sup> F.-L., MUELLER, *Histoire de la psychologie de l'antiquité jusqu'à nos jours*, Payot, 1960, p.107.

<sup>90</sup> *Op.cit.*, p.108.

<sup>91</sup> PLOTIN, *Ennéades*, IV, livre V, IIIe partie, Librairie de L. Hachette et C., 1859, I, 403.

## **-Le moi, l'âme et sa destinée**

Pour Plotin, comme c'était le cas chez Platon et comme ce le sera chez Saint Augustin, le mal dans la réalité vient du commerce de l'âme avec le corps. En effet, dans l'âme, une partie, l'intellective, est dévouée à la contemplation des intelligibles, tandis que, par la loi de la procession, elle projette son reflet qui pénètre le sensible pour l'animer. Or, il se pourrait certaines fois que « le moi »<sup>92</sup>, cette « âme intermédiaire qui est entre l'âme intellectuelle et son reflet et qui peut aller tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre, tandis que la partie supérieure de l'âme reste « en haut » »<sup>93</sup>, se laisse attirer par les régions inférieures de l'être plutôt que par ses hauteurs. Dès lors, elle se voit entraînée dans les avatars du monde sensible, subissant passivement ses lois, et par là, péchant. Quand bien-même ce moi s'activerait dans les tâches sociales, il resterait comme soumis, maintenu en esclavage.

Nul doute là-dessus, une instance dont l'origine est de l'ordre des essences, ne pourrait que se corrompre, en se liant à la matière dénuée de forme et d'intelligibilité, et la pensée discursive doit être dépassée, car des sphères supérieures de cognition sont accessibles à l'âme. D'où l'âme, pour Plotin, inscrite dans la même logique que Platon, doit tendre à se détacher du corps pour n'aspirer qu'à la contemplation du ciel des Idées. Cependant, la contemplation susdite n'est encore elle-même qu'un niveau graduel, car, nous l'avons dit, au-dessus de l'Intelligence, il y a l'hypostase première : l'Un. C'est donc dans cette dimension suprême que réside la destinée dernière de l'âme. Et cette sphère, très rarement et difficilement accessible, s'ouvre à l'âme qui a gravi arduement tous les échelons jusqu'à elle par « l'extase ». Dans un tel entrain, il y a entre l'âme et l'Un, fusion totale, illumination dans l'ineffable, « ravissement qui affranchit l'âme de toute limitation »<sup>94</sup>, abdication volontaire de l'identité individuelle pour fondre dans le Bien absolu.

On le voit, Plotin n'adhère nullement à une psychologie dont la finalité serait l'expression des potentialités individuelles et personnelles, pis encore à une psychologie dont le but dernier serait l'épanouissement de la vie sur terre. Selon lui, toute détermination est en soi limitation, par conséquent, privation (Spinoza ne dira pas le contraire dans son rapport entre la Substance, l'attribut et le mode). Or, l'âme, procédant d'un Principe d'absolue liberté, il est de son devoir et il en va de son honneur qu'elle se retourne et refonde dans cette totalité unifiée.

---

<sup>92</sup> Emile BREHIER, *Histoire de la philosophie*, I, PUF, 1985, p.410.

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> F.-L., MUELLER, *Op.cit.*, p.101.

Dès lors, la place que Plotin assigne aux facultés psychiques apparaît clairement : la conscience, la mémoire, l'imagination etc. ne sont encore que des degrés inférieurs de l'âme qui la retiennent dans la subjectivation. Ainsi, l'âme pure n'a besoin de rien qui la rattache à ce monde. En ce sens, la thérapie plotinienne consiste en la quête d'une extase durant laquelle, l'âme est une avec l'Un. Plus qu'une identification au Père tout-puissant, aurait dit Freud, c'est à proprement parler, une fusion avec lui dans l'oubli volontaire de soi-même.

### **3-La psychologie dans la philosophie médiévale**

#### **a- De l'âme chrétienne chez Saint Augustin**

Saint Augustin, figure essentielle de la Patristique, profondément imprégné de l'esprit chrétien dont il est l'un des fervents, s'est intellectuellement et spirituellement investi à « connaître Dieu et l'âme, (...) absolument rien de plus »<sup>95</sup>. S'il écarte, dans ces vœux prononcés dans *Les Soliloques*, tout ce qui n'est pas en rapport avec Dieu et l'âme, c'est justement qu'il considère la connaissance de ces deux êtres comme de loin la plus essentielle, la plus profonde, la plus haute et la plus bénéfique à l'homme. Ce qui nous donne déjà un indice sur sa noétique. Pour lui en effet, il n'y a de véritable connaissance que pour les objets stables, échappant aux vicissitudes et contingences phénoménales et temporelles, pouvant être fixés par l'œil de l'esprit. C'est l'exemple des mathématiques dont « de un à deux il est absolument vrai que le rapport est le même que de deux à quatre, (...) pas plus vrai hier qu'aujourd'hui, ni (...) plus vrai demain ou dans un an »<sup>96</sup>. Mais plus encore que les sciences mathématiques, l'âme doit d'abord chercher sa propre connaissance et celle de l'Être de qui elle découle et qui la transcende : Dieu. En réalité, ces deux connaissances sont pour Saint Augustin nécessairement liées : c'est dans la quête de Dieu que l'on arrive à une connaissance plus profonde de soi-même, et quiconque se cherche sérieusement, trouvera au fond Dieu. Dès lors, psychologie et théologie vont de pair. Et quiconque trouve Dieu, n'a plus à chercher autre chose, car en Dieu est l'omniscience : « Dieu est la lumière de notre âme en qui nous voyons tout »<sup>97</sup>. C'est donc en lui que nous prenons intimement conscience de nous-mêmes. Il est, à proprement parler, le substrat de notre conscience, et toute connaissance n'accède véritablement au rang de connaissance que si elle est reconnue comme telle, c'est-à-dire fondée sur la conscience qui elle-même repose en Dieu. Ainsi, connaître pour l'auteur des

---

<sup>95</sup> Saint AUGUSTIN, *Les Soliloques ou la connaissance de Dieu et de l'âme humaine*, Livre I, chap.2, 7, traduction de M. Pellissier, Librairie de L. Hachette et Cie, 1853.

<sup>96</sup> SAINT AUGUSTIN, *De l'ordre*, 50, texte établi par Jean-Joseph-François Poujoulat et Jean-Baptiste Raulx, L. Guérin et Cie, 1864.

<sup>97</sup> St. AUGUSTIN, *La genèse au sens littéral*, I, XII, trad., A. Solignac, bibliothèque augustiniennne, Institut d'études augustiniennes, 2000.

*Confessions*, ce n'est pas maîtriser tel ou tel aspect de tel objet, mais bien plus, être conscient de la connaissance que nous en avons. En ce sens, connaissance chez lui est donc conscience plutôt que science, et c'est dans la conscience des activités de l'âme (volonté, souvenir, pensée...) que se trouve pour celle-ci, la preuve irréfutable de son existence. Une telle édification de la conscience au substratum ontologique de l'être sera, plus tard, consacrée par Descartes, avec l'évidence du « Cogito ». Saint Augustin affirme : « toute âme sait qu'elle veut, elle sait également que pour vouloir, il faut être, il faut vivre »<sup>98</sup>. En d'autres termes, l'existence est ce sur quoi tout déploiement de l'âme prend son fondement, car, non seulement elle en est la cause, mais également la justification. Fort de cela, il sera dès lors question pour Saint Augustin de trouver les fondements même de l'existence et sa raison d'être. Dans cette logique de la quête de l'essence de l'âme dans l'existence, il met un point d'honneur sur l'approfondissement de la vie spirituelle qui sonde la raison d'être de l'âme, et en cela témoigne de la raison supérieure, contre la pure acquisition des savoirs orientés vers le monde sensible, dont les bornes s'inscrivent dans la raison inférieure. Eu égard à cette orientation spiritualiste peut déjà se dessiner la conception augustiniennne de l'humain.

### **Conception du composé humain.**

Pour l'évêque d'Hippone en effet, l'humain est composé d'un corps et d'une âme, inscrits dans un rapport dualiste où, tandis que l'âme, ascendante, aspire à l'ascèse, le corps, descendant, incline à la jouissance. En ce sens, l'âme, siège de l'intelligible en Dieu, expression de la volonté divine, se trouve confrontée à l'être corporel, essentiellement être-de-désir, dans lequel réside le moi profond. Dès lors, le sensible, chez Saint Augustin, prend une connotation, plutôt que purement matérielle, précisément sensuelle. Le sensible c'est le charnel, le concupiscent (désir de possession et de jouissance), et celui-ci, en tant qu'il est instinctif, a l'art de résister aux volontés de l'âme, malgré la place directrice de cette dernière.

. Pareil point de vue est voisin et précurseur de la conception freudienne qui verra le désir sous un angle essentiellement libidinale, et qui en fera la cause, en majeure partie, des mouvements psychiques. Toutefois, si Saint Augustin et Freud admettent tous deux la puissance, la résistance et la manifestation précoce (car Saint Augustin a pu observer la sexualité infantile<sup>99</sup>) de la pulsion sexuelle, l'auteur des *Confessions*, au radical opposé du père de la psychanalyse, y voit l'inéluctable stigmate du péché originel. C'est d'ailleurs pourquoi, chez lui, l'effort vers l'intelligible en Dieu est d'autant plus ardu, et le mérite de

---

<sup>98</sup> SAINT AUGUSTIN, *De la trinité*, X, 13, BoD, 2020.

<sup>99</sup> Voir St. AUGUSTIN, *Les Confessions*, I, VII.

l'homme, fondamentalement enclin au désir, se réduit à la « Grâce divine ». De cette façon, du dualisme corps/âme en tant qu'intelligible et sensible, on en vient au dualisme esprit/chair (l'esprit étant la volonté divine opposée aux aspirations charnelles du moi intime de l'homme), et finalement, au dualisme manichéen bien/mal qui a pour fond, celui originalement augustinien de volonté/désir. C'est dire que la volonté humaine manque de plénitude et nécessite, inexorablement, le soutien divin pour s'affirmer.

Néanmoins, il ne faudrait pas voir dans cette péjoration du charnel, le rejet du monde sensible au rang d'illusions et ainsi, circonscrire l'âme dans un fatalisme sensualiste. Si le péché originel peut être considéré comme la fatalité de l'être spirituel, la foi en Dieu, notamment en Christ qui la consacre, constitue sa révocabilité. Le monde extérieur pour sa part, contrairement à la conception platonicienne, bénéficie du statut ontologique chez l'évêque d'Hippone. En effet, créé par Dieu, il acquiert toute sa raison d'être et sa valeur. De même, l'homme, s'il est une créature misérable pour être sujet au désir, n'a pas moins de grandeur, et même un certain privilège sur le reste des créatures, en ce que, par la Grâce divine, il parvient à la connaissance et à la libération des rouages charnels :

*Ce n'est pas en effet un bien de médiocre valeur, non seulement d'être une âme dont la nature dépasse déjà tout les corps, mais aussi d'être capable, avec l'aide du Créateur, de se cultiver soi-même et, par un zèle pieux, de pouvoir acquérir et posséder les vertus au moyen desquelles on se délivre des tourments de la difficulté et de l'aveuglement de l'erreur.<sup>100</sup>*

Autrement dit, la grandeur de l'homme réside en sa partie transmatérielle qui, soutenue par le Transcendant par excellence, se meut dans la connaissance de soi et garantit à l'homme son statut d'être moral. Autant de prérogatives ontologiques et axiologiques qui le placent au-dessus de toutes les autres espèces et en fait un être singulier. Si en l'âme réside donc la substantialité humaine, son corps, objectivement, n'en est que l'instrument. L'âme est, du point de vue augustinien, immortelle -en Dieu-, spirituelle, par conséquent totalement immatérielle. Il serait donc vain de s'évertuer à y déceler quelque valeur quantifiable ou qualifiable (au sens biologique ou physique du terme) : l'âme n'est pas mesurable ; elle n'a pas de spatialité. L'auteur des *Soliloques* le dit clairement : c'est « un vain labeur de chercher la mesure de l'âme »<sup>101</sup>. En d'autres termes, l'âme ne saurait être appréhendée selon les attributs de la matière. Les seules qualités typiquement siennes, ne peuvent être que d'ordre moral et fonctionnel.

---

<sup>100</sup> St. AUGUSTIN, *Traité du libre-arbitre*, III, XX, 56, CSIPP, 2015.

<sup>101</sup> St. AUGUSTIN, *De Quantitate Animae*, XIV, 23.

De l'ordre fonctionnel donc, l'auteur de la *Cité de Dieu* se range dans la lignée néoplatonicienne, elle-même héritée de celle aristotélicienne qui, faisant de l'âme le principe vital et garant de l'unité, de l'harmonie et de la proportion du corps, tant dans la croissance que dans la génération, y distingue trois fonctions : la végétative, la sensitive et l'intellective. Seulement, pour lui, de la vie sensitive surgit « l'anima » (appartenant aux animaux comme aux hommes). Celle-ci est chargée d'assurer le bon fonctionnement du corps, sa protection, la coordination harmonieuse de ses membres, sa nutrition, sa reproduction... Elle en est à peu près le maître-majordome, et son retrait de l'exercice des sens pour « combine(r) les images multiples, innombrables, dont elle s'est approvisionnée par leur intermédiaire »<sup>102</sup> engendre le rêve.

Au deuxième degré de l'âme se trouve la mémoire, « force de l'habitude »<sup>103</sup>. Celle-ci est dépassée par un troisième degré qu'est « l'animus », assimilable à l'âme intellectuelle, seul privilège de l'homme. Néanmoins, il faudra distinguer au sein de cette âme rationnelle, une partie inférieure et une partie supérieure. Cette dernière qu'il nomme « mens », au-delà de la pensée discursive, est « connaissance intuitive du pur intelligible (...), capacité de participer par « illumination » aux vérités intemporelles et de s'en souvenir », avec le secours divin. La mémoire à ce degré, dépasse ainsi la simple limite de l'habitude pour se poser en conservatrice de la vérité éternelle ; mieux encore, du présent éternel, quand on sait que chez St. Augustin, il n'y a pas de passé, de présent et d'avenir, mais plutôt un présent passé, un présent présent et un présent avenir. Il est, dès lors, de convenance de procéder comme le préconisait Platon à la réminiscence, car la vérité chez l'auteur du *Trinitate*, est présente en Dieu, et en tant que telle, elle est éternelle. L'aspiration dernière de l'âme est donc, nous revenons au point de départ, dans la connaissance de Dieu, par Dieu, en Dieu et avec Dieu. En ce sens, tout ce qui pour la chrétienté éloigne du mal et rapproche du bien –donc de Dieu-, est thérapeutique à l'âme : les trois vertus théologiques (la foi, la charité et l'espérance), la prière et le détachement. Ce n'est que par ces moyens que chaque âme, individuelle il faut le dire (car Saint-Augustin nie la thèse d'une Âme universelle de qui découlerait toutes les âmes particulières tout comme celle de la métempsychose), atteindra son unique salut.

#### **b- La conception biologiste et chrétienne de l'âme chez Saint Thomas d'Aquin**

La philosophie chrétienne du Moyen Âge est profondément influencée par la doctrine aristotélicienne qui en est pratiquement le soubassement. En même temps qu'elle érige le

---

<sup>102</sup> St. AUGUSTIN, *Op.cit.*, XXXIII, 71.

<sup>103</sup> *Ibid.*

péripatétisme en modèle philosophique, elle voudrait affirmer son essence chrétienne, qui souvent, va de travers avec la pensée d'Aristote. Sa grande tâche a donc été de donner une interprétation, mieux, une traduction chrétienne de la philosophie du Stagirite, ce qui inférait inéluctablement, un rapport de conciliation entre la foi et la raison. Saint Thomas d'Aquin, dans cette christianisation de la pensée aristotélicienne, à bien d'égards, mieux qu'aucun autre, n'y a réussi. C'est d'ailleurs ce que pense Van Steenberghen qui affirme à propos :

*Considéré dans la perspective de l'histoire des idées, le thomisme apparaît comme l'aboutissement des efforts réalisés, d'une part chez les artiens et d'autres part chez les théologiens spéculatifs, en vue de construire, sur des bases aristotéliciennes, une philosophie nouvelle qui tienne compte des résultats les plus solides du progrès de la pensée depuis Aristote et des exigences propres de l'intelligence chrétienne.<sup>104</sup>*

On comprend dès lors que sa philosophie psychologique, en majeure partie, soit calquée sous le parangon aristotélicien. C'est donc dans la tradition finaliste, et sous un rapport hylémorphique que Saint Thomas d'Aquin conçoit l'âme et le corps. Pour lui en effet, tout comme pour Aristote, les êtres s'inscrivent dans une hiérarchie dont le plus haut degré est également l'aboutissement final, l'entéléchie, la réalisation parfaite. Cependant, si au sommet de la hiérarchie des êtres il place Dieu, on ne saurait l'inscrire dans le même rapport que les autres êtres qui ne sont que ses créations. Confondre le Créateur à la créature n'est pas admissible chez « le docteur angélique », fit-on la plus parfaite créature qu'il soit. En fait, l'ordre cosmo-rationnel et divin, s'il est projeté dans la nature, selon le principe d'analogie (auquel Thomas d'Aquin adhère), ne saurait identifier cette nature à Dieu, car alors, la théologie qui en découlerait serait d'essence panthéiste comme l'a remarqué Paul Mengal<sup>105</sup>, ce qui s'oppose à l'approche chrétienne de Dieu. Ainsi, c'est plutôt dans un rapport transcendant qu'il faut inscrire l'Être divin, et voir dans la génération des âmes et celle des corps, la production de la puissance de Dieu. Cette précision établie, l'auteur de la *Somme théologique* pose l'être comme composé d'une âme et d'un corps, en tant respectivement que d'une forme et d'une matière, dans une unité substantielle insécable. Ce qui fait du corps une puissance dont l'entéléchie, c'est-à-dire la réalisation en acte, l'aboutissement, la perfection ontologique procède de l'âme. Cette dernière en est donc le principe informateur, la forme substantielle. Ses niveaux fonctionnels, essentiellement biologiques, sont les mêmes que chez le Stagirite. Ainsi, Thomas d'Aquin distingue : l'âme végétative dont la fonction est

---

<sup>104</sup> F. Van STEENBERGHEN, *La philosophie du XVIIe siècle*, Louvain, Publications universitaires & Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1966, p.136.

<sup>105</sup> Paul MENGAL, *La naissance de la psychologie*, L'Harmattan, 2005, p.66.

« l'assimilation nutritive et les opérations consécutives (accomplies) par l'action de la chaleur, qui joue alors le rôle de cause instrumentale »<sup>106</sup>. A cette âme élémentaire et propre aux plantes, suit, de manière graduellement élevée, l'âme sensitive qui assure « la sensibilité » et la « locomotion »<sup>107</sup> (pour les animaux capables d'un mouvement local). Au-devant de celle-ci, propre aux animaux, se trouve l'âme intellectuelle dont la fonction est l'activité rationnelle, seul apanage de l'homme. Cette dernière fonction, contrairement aux deux précédentes, n'a nullement recours aux organes corporels pour s'accomplir, ce qui en fait une fonction « séparé(e) »<sup>108</sup>.

Il est également à noter que, comme chez Aristote, ces niveaux d'âme, hiérarchisés, procède d'une intégration des basses fonctions dans les hautes fonctions. Le docteur angélique affirme à propos : « tant dans l'homme que dans les autres animaux, quand une forme plus parfaite est produite, la précédente disparaît. Cependant, la forme nouvelle possède tout ce que contenait la précédente, et quelque chose de plus »<sup>109</sup>. Ainsi, plus on s'élève dans la typologie de l'âme, plus le niveau actuel possède les fonctions du niveau précédent, en plus de la sienne propre, et n'a plus besoin pour ainsi dire, du type d'âme qu'il suit, car il hérite déjà de sa puissance. C'est pourquoi, l'homme qui se situe au niveau intellectif peut être considéré comme aboutissement biologique des êtres. Au cours de son développement embryologique, ces trois niveaux se succèdent pour finalement donner lieu à l'être doté de raison qu'il est appelé à être. Néanmoins, il ne faudrait point s'y méprendre : si les âmes végétatives et sensibles sont engendrées et périssables, l'âme intellectuelle, plutôt qu'engendrée, est créée par Dieu et subsistante. D'où son immatérialité, son incorruptibilité et son unité. Bien entendu, ces qualités ne valent qu'autant l'âme humaine, par « la connaissance de certains intelligibles »<sup>110</sup>, affirme et confirme sa supériorité vis-à-vis des âmes végétatives et sensibles. Car, les âmes des anges qui possèdent les mêmes qualités (incorporéité, subsistance, unité) les ont supérieurement, en tant que « pures intelligences sans matière »<sup>111</sup>.

Par ailleurs, tout comme Aristote et selon son raisonnement, Saint Thomas d'Aquin distingue au sein de l'intelligence, un intellect agent (ou actif) et un intellect patient (ou passif). En effet, la connaissance dans le thomiste hérité de l'aristotélisme commence par les sens. On ne saurait outrepasser le monde sensible pour atteindre directement l'intelligible. Dans une telle mesure, nos premières connaissances sont les formes sensibles en tant que

---

<sup>106</sup> Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, I, 1a, q. 78, art. 1, Cerf, 1984.

<sup>107</sup> *Ibid.*

<sup>108</sup> Thomas D'AQUIN, *Contre Averroès*, traduction d'Alain de Libera, Garnier-Flammarion, 1994, p.367.

<sup>109</sup> *Op.cit.*, 1a, q. 118, art.2.

<sup>110</sup> F.-L., MUELLER, *Op.cit.*, p.138.

<sup>111</sup> *Ibid.*

propriétés particulières et individuelles que nous percevons des objets extérieurs via les organes sensoriels. Ce n'est donc que potentiellement que les espèces de ces objets sont intelligibles. Or, leur traduction intelligible, quand elle est opérée, ne vient pas *ex nihilo*, ni par illumination, mais par le travail actif de l'intellect agent. Et c'est justement en tant que celui-ci est apte à dégager l'intelligible des images sensibles (*phantasma*), l'universel du particulier, qu'il est dit « agent ». *Mutatis mutandis*, c'est en tant qu'il reçoit les formes intelligibles des espèces sensibles qu'il est dit passif. Evidemment, l'intellect, fait partie intégrante de l'âme chez Saint Thomas d'Aquin, et pour cela, il est personnel. Il ne saurait, par conséquent, être assimilé à l'être transcendant comme l'ont fait Alexandre d'Aphrodise et Averroès<sup>112</sup>. D'ailleurs, cet intellect agent ne saurait saisir tous les intelligibles. Lui-même est limité, et ne pourrait, par exemple, conduire à la connaissance divine : « L'intellect humain ne peut arriver, par sa vertu naturelle, à saisir la substance de Dieu même, parce que la connaissance de notre intellect, selon le mode de la vie présente, commence par le sens »<sup>113</sup>. Par devers ces limites de la raison, force est pour l'auteur des *Sommes théologiques* d'avoir recours à la foi comme dépassement pour atteindre la vérité profonde de Dieu dans la révélation. Ainsi, la foi chez lui se pose comme dépassement des circonscriptions rationnelles ; elle commence précisément là où la raison s'arrête.

*In fine*, la psychologie dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin n'est pas une psychologie de privation ou de négation du sensible. Elle n'est pas non plus une psychologie de négation du rationnel. L'homme, en tant qu'être biologique, a des besoins que remplissent les fonctions inférieures de l'âme. En tant qu'être connaissant, la sensibilité lui fait découvrir le monde, le différenciant dans chacun de ses états, et la raison en tire les concepts universels, le stabilisant au-delà de ses contingences. Mais, suite à l'insuffisance de la faculté rationnelle, l'homme est appelé à s'ouvrir à la foi s'il veut pénétrer les plus hautes et profondes vérités de l'Univers. Du fait de l'unité substantielle de l'âme et du corps, il n'existe pas, en tant que tel, de conflit psychique chez Thomas d'Aquin. Toutefois, le doute lié au monde épistémologique demeure un mal cause de troubles internes qui trouve sa guérison dans la foi en la vérité divine et aux dogmes de l'Eglise.

---

<sup>112</sup> Voir AVERROES, *L'intelligence et la pensée sur le De anima*, GF, Flammarion, 1999.

<sup>113</sup> Thomas D'AQUIN, *Somme de la Foi catholique contre les gentils*, I, 3, traduction de M. L'abbé P.-F. Ecaille, Louis Vivès, 1854.

## CHAPITRE 2 : LA PSYCHOLOGIE DANS LA PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE.

Si la période médiévale (Ve-XVe siècle) est essentiellement marquée par la Scolastique qu'incarne l'enseignement de Saint Thomas d'Aquin, au sein de ce même siècle, il existe déjà des négations de l'envahissement théologique de tous les domaines de la connaissance et du despotisme de la métaphysique chrétienne (du volontarisme de Duns Scott jusqu'au nominalisme de Guillaume d'Occam). Le XVIe siècle, avec des savants comme Christophe Colomb, Léonard de Vinci, Machiavel, Erasme, Copernic, Luther, Rabelais, Calvin, Michel Ange, Montaigne, Nicolas de Cues, Pic de la Mirandole etc., sera encore plus divorcé de l'idéal chrétien : l'humanisme en tant que revalorisation de l'humain, expression de ses potentialités, de son pouvoir et de son indépendance vis-à-vis des puissances métaphysiques est affirmé. L'intérêt pour la nature en vue de sa connaissance et de son exploitation, plutôt que le détachement de l'homme à son égard est suscité. De même, l'autonomie politique de plus en plus fait jour et empiète sur le pouvoir ecclésiastique ; l'autonomie de la raison vis-à-vis de la foi renaît, jadis perdue depuis la Grèce Antique, l'homme devient objet d'étude. Si ni la métaphysique ni la religion ne disparaît, elles sont désormais rendues à la libre appréciation du philosophe –du moins, telle est la réclamation des esprits-libres. Le siècle des Lumières, davantage exigeant quant à l'autonomie de la raison, de l'homme et de l'essor de la science, se fera encore plus résonnant. C'est dans ce nouvel élan que la philosophie de l'âme va se déployer.

### 1- Du dualisme cartésien.

Le nom de Descartes est si rattaché au dualisme corps/esprit qui découle de l'évidence du cogito que, lorsqu'on le convoque en philosophie, c'est la substantialité qu'il attribue à la pensée, contre la spatialité corporelle qui nous vient automatiquement à l'esprit. Comment y est-il parvenu ? Par des méthodes psychologiques des plus subtiles : l'introspection et le déni total mais conscient<sup>114</sup> de la réalité. Un déni dont l'abandon ne se fera qu'à la condition d'une certitude si évidente et imposante qu'elle rend tout déni à son égard impossible –à moins que celui-ci ne soit précisément pathologique.

---

<sup>114</sup> René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Méditation seconde, Garnier-Flammarion, Flammarion, 1992, pp. 71-72.

## Le composé humain chez Descartes

Si Descartes a conservé la traditionnelle dualité du composé humain, il l'a néanmoins amplifiée de rationalisme au point d'en faire un dualisme des plus affirmés. En effet, contre une logique de pur acquiescement du savoir scholastique en vogue en son temps, Descartes qui en a été l'élève, fait partie de la classe savante qui revendique la « renaissance » de la libre et pleine activité rationnelle, telle qu'elle avait pignon sur rue dans l'Antiquité grecque. Méfiant envers la doctrine des pères de l'Eglise en quoi a consisté sa formation juvénile, et dans laquelle il décèle, peu à peu, une « quantité de fausses opinions »<sup>115</sup> reçues pour véritables et des « principes si mal assurés »<sup>116</sup>, il entreprend, par une radicale remise en cause méthodique, de rejeter comme absolument faux tout ce en quoi il pourrait imaginer le moindre doute, « afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en (sa) créance, qui fût entièrement indubitable »<sup>117</sup>. Ainsi, son propre corps, la réalité de ses perceptions, le monde, Dieu, ébranlés dans leur inconsistance ontologique, Descartes qui alla jusqu'à douter de sa propre existence, se rendit compte que, la seule chose qui fut irrévocable était le fait même que lui, il doutait de son existence, et que par ce doute, il fallait nécessairement qu'il existe. C'est de cette façon qu'il aboutit à l'évidence du sujet pensant (le cogito). D'où il put affirmer : « Je pense, donc je suis »<sup>118</sup>. Autrement dit, la seule certitude pour le sujet d'exister est la conscience qu'il acquiert de lui-même par l'activité cognitive. En effet, l'être du sujet réside dans la pensée qui est le centre de tous ses déploiements. C'est cette présence intérieure de soi, cette conscience de soi qui sous-tend l'être subjectif, car, c'est justement elle qui le saisit comme réalité dans sa subjectivité. Pour l'auteur des *Méditations métaphysiques* donc, l'objectivité consiste en une subjectivation de l'être. Ce dernier ne peut être véritablement connu qu'en soi, qu'intérieurement, que dans son essence propre, c'est-à-dire, dans sa conscience d'être. Ainsi, l'essence de l'être est la conscience, et celle-ci, du point de vue cartésien, est immédiate dans sa réflexion, et réfléchie dans son immédiateté. Elle est le centre de l'être et de l'action, assure l'unité de la chose pensante qu'elle pose comme sujet, en tant qu'elle synthétise toutes ses perceptions et lui confère cohérence. Pour parler comme Kant, elle le subjectivise en tant qu'elle repose sur : « la synthèse transcendantale du divers des représentations en général, par conséquent dans l'unité synthétique originaire de

---

<sup>115</sup> René DESCARTES, *op.cit*, p.57.

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> René DESCARTES, *Discours de la méthode*, IVe partie, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1966, p.147.

<sup>118</sup> René DESCARTES, *op.cit*, Le livre de poche, Librairie Générale Française, 2000, p.110.

l'aperception »<sup>119</sup>. Autrement dit, la conscience est présence de soi à soi, dans l'immédiateté des perceptions, en tant que celles-ci forment une unité qui maintient leur cohérence ; en tant qu'elles sont synthétisées dans une identité qui les saisit comme propres à elle. Bien que Kant mette un point d'honneur à la distinction entre conscience de soi et connaissance de soi, c'est en cette conscience qui se confond à la connaissance chez Descartes que consiste la pensée. Ce dernier affirme dans ses *Principes de la philosophie* : « Par le mot penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes »<sup>120</sup>. En d'autres termes, pour Descartes, penser englobe toutes les activités qui se ramènent à la cognition, à l'action mentale, en tant que le sujet s'y reconnaît comme son auteur, c'est-à-dire en tant qu'elles ont lieu au sein de son être.

Si donc la conscience qui est la substance de l'homme, loge dans l'âme, mieux, si elle désigne l'activité de l'âme, alors, cette âme est l'essence de l'homme. Autrement dit, l'homme est véritablement homme en tant qu'il est âme ; il est, comme chez Platon, un être essentiellement spirituel, à la différence que ce spirituel selon l'auteur du *Discours de la méthode* s'assimile à la conscience, à l'activité cognitive, sans prétendre quoi ce soit sur ses origines et ses destinées.

Par ailleurs, l'âme « par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps »<sup>121</sup>. De cette façon, contrairement à l'esprit dont Descartes soutient l'évidence absolue, le corps pour lui demeure dubitable, contingent, et n'est conçu que comme « étendu ». Cette considération trouve ses raisons dans le perpétuel devenir de la matière, dans l'influence que les conditions extérieures (le temps, le changement d'états) et intérieures (le naturel dépérissement) impriment dans la matière en rendant ses qualités aléatoires et variables, par conséquent insoutenables pour la définir. D'où le père de la modernité en vient à concevoir les corps dans une généralisation (qui échappe à leurs particularités soumises aux avatars empiriques) comme « quelque chose d'étendu, de flexible et de muable »<sup>122</sup>. C'est d'ailleurs pourquoi Descartes a recours à la choséité, ne pouvant attribuer une nature déterminée ni qualifier autrement le corps sans cesse changeant.

Nonobstant leur union qui forme le composé humain, l'âme est indépendante du corps, tandis que ce dernier est dépendant substantiellement de l'âme. De là, il vient que le corps, partitionné et divisible, n'empièterait nullement sur l'unité de l'âme si jamais il venait à être

---

<sup>119</sup> KANT, *Critique de la raison pure*, I, 1<sup>ère</sup> division, II, 1<sup>ère</sup> section, traduction de A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, 1944, p.110.

<sup>120</sup> René DESCARTES, *Principes de la philosophie*, art. 9., Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1953, p.574.

<sup>121</sup> *Op.cit.*, p.111.

<sup>122</sup> René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Méditation seconde, *Op.cit.*, p.85.

amputé d'une partie : « quoique tout l'esprit semble être uni à tout le corps, toutefois un pied, ou un bras, ou quelque autre partie étant séparée de mon corps, il est certain que pour cela il n'y aura rien de retranché dans mon esprit »<sup>123</sup>. De même, l'âme, directrice, ne consiste qu'en la pensée, nous l'avons dit, et possède les idées de perfection, les idées mathématiques, claires et distinctes, inscrites par Dieu, tandis que le corps est une sorte de « machine » faite pour obéir à l'esprit. Descartes, en posant celui-ci comme essentiellement et exclusivement pensant, renvoie les facultés nutritive et sensitive à « quelque substance corporelle ou étendue, et non pas à une substance intelligente »<sup>124</sup>.

Toutefois, Descartes, dans sa sixième méditation métaphysique, dépasse ce radical dualisme pour réhabiliter le corps dans son étroite relation avec l'âme. En effet, les sensations de douleur, de faim et de soif nous informent sur notre situation corporelle, s'imposent à notre pensée avec laquelle elles se mélangent, se confondent, à tel point que l'auteur du *Traité du monde* en est venu à reconnaître l'unité du composé humain dans la collaboration de ses parties. Il soutient :

*La nature m'enseigne (...) par ces sentiments de douleur, de faim et de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement, et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui.*<sup>125</sup>.

Ainsi, si l'âme et le corps s'opposent dans leurs principes, ils composent néanmoins un tout unifié. Dès lors, Descartes conçoit un médiateur entre les différentes parties du corps et l'âme. Dans un tel contexte, l'âme ne reçoit pas les impressions corporelles à l'immédiat. Celles-ci passent d'abord par le cerveau, mieux encore, par une de ses plus petites parties, le sens commun ou glande pinéale, avant d'atteindre l'âme. Ces impressions, nullement fortuites, concourent « à la conservation du corps humain, lorsqu'il est en pleine santé »<sup>126</sup>. Si donc l'âme ressent de la douleur lorsqu'elle s'approche du feu, c'est en vue de préserver celui-ci, ou de le faire, dirait Baruch Spinoza, « persévérer dans son être »<sup>127</sup>. Sa mission, outre l'activité réflexive, englobe ainsi la préservation et l'épanouissement du corps, de telle sorte que, la nuisance du corps produirait en elle des sentiments négatifs, et son épanouissement, des sentiments positifs. De là, la communication, la relation intime de l'âme et du corps au point où, d'un dualisme intransigeant, on aboutit, sinon à un monisme, à une harmonisation des deux substances ou choses qui composent l'humain.

---

<sup>123</sup> *Op.cit.*, Méditation sixième, p.201.

<sup>124</sup> *Op.cit.*, p.187.

<sup>125</sup> *Op.cit.*, p.193.

<sup>126</sup> *Op.cit.*, p.205.

<sup>127</sup> Baruch SPINOZA, *Œuvres 3, Ethique*, De la servitude de l'homme, traduction, notices et notes par Ch. Appuhn, GF, Flammarion, 1965, p.236.

Toutefois, les sensations corporelles étant posées par le philosophe du cogito comme « certaines façons confuses de penser »<sup>128</sup>, tout ce qu'il y a de substantiel au corps ne se ramène donc finalement qu'à l'âme, et l'affirmation : « Je pense, donc je suis », reste intouchable. Contrairement donc à Aristote et aux néoplatoniciens, il n'y a ni âme nutritive ni âme sensitive chez le philosophe de la *res cogitans*. Et si jamais les fonctions de celles-ci sont dans l'esprit, ce n'est pas en elle-même, mais en tant que conscience de leur exercice, c'est-à-dire en tant que pensée.

Ce n'est donc pas l'action de se nourrir ou de se mouvoir qui appartient proprement à l'âme, mais la conscience pour le sujet de sa nutrition ou de son mouvement, que la perception qu'il en a soit vraie ou biaisée. Dès lors, nous l'avons dit, l'activité pensante se généralise chez lui à l'activité psychique consciente (le doute, la conception, l'affirmation, la négation, la volonté, la répulsion, l'imagination et la perception)<sup>129</sup>, même si l'essence de l'esprit reste l'activité critique et conceptuelle qu'il opère, « tourné en quelque façon vers soi-même »<sup>130</sup> en considérant l'en soi de ses idées et dans la conviction de recéler en soi « les moyens de les connaître avec certitude »<sup>131</sup>.

Ainsi, le corps, tout d'abord révoqué en doute, trouvera grâce auprès de l'âme avec qui il communique par l'intermédiaire du cerveau. De même Descartes opérera une réhabilitation de la nature, et de tous les autres corps, de par la bonté et la raison de Dieu qui n'est point trompeur, et dont les créations possèdent des vérités qu'il nous faut déceler de l'erreur à laquelle nous sommes enclins, car dit-il, d'une « nature finie », nous ne pouvons avoir « qu'une connaissance d'une perfection limitée »<sup>132</sup>. Force est donc de nous exercer, par l'activité conceptuelle et critique, à une meilleure posture épistémologique.

## 2- Du parallélisme spinoziste.

Si Baruch Spinoza aborde la question de la psychologie humaine dans une démarche qui se voudrait scientifique, géométrique en occurrence, dégagée de toute implication morale et religieuse –contrairement à ses prédécesseurs tels qu'il le précise dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, cette psychologie découle néanmoins d'une théologie –toute singulière- élaborée dans son *Ethique*.

---

<sup>128</sup> *Ibid.*

<sup>129</sup> *Op.cit.*, Méditation seconde, p.81.

<sup>130</sup> *Op.cit.*, Méditation sixième, p.177.

<sup>131</sup> *Op.cit.*, p.191.

<sup>132</sup> *Op.cit.*, p.199.

Pour lui en effet, toute chose découle de l'essence de Dieu qui est un « être absolument infini »<sup>133</sup>, et en est la manifestation sous des attributs et des modes déterminés. En d'autres termes, rien n'existe en-dehors de la nature de Dieu ; tout doit être compris comme mode de la substance (en soi divine), exprimant par un attribut (qui est l'un des attributs divins, absolument infinis), l'essence éternelle et infinie de Dieu. Bien entendu, cette émanation procède d'une nécessité de la nature divine, et non d'une volonté libre, c'est-à-dire que les choses ne se déterminent pas elles-mêmes à être, mais découlent ontologiquement (essentiellement et existentiellement) de Dieu (cause immanente et efficiente) dont la nature éternellement en acte, absolument infinie et souverainement parfaite ne saurait se concevoir dans l'indétermination. C'est donc de par les lois de la nature divine que procède l'ontologie spinoziste. De ce fait : « Tout ce qui est, est en Dieu et rien ne peut sans Dieu être ni être conçu »<sup>134</sup>. En d'autres termes, rien n'existe qui n'est ramené à une manifestation divine, sous quelque mode qu'il soit, quelque attribut qu'il est. De là, l'âme et le corps ne peuvent être conçus qu'en tant qu'attributs (essence d'une substance perçue par l'entendement) ou en tant que modes (affection de la substance) de Dieu.

Ainsi, par corps, il faut entendre chez Spinoza : « un mode qui exprime l'essence de Dieu, en tant qu'on la considère comme chose étendue, d'une manière certaine et déterminée »<sup>135</sup>. Le corps est donc pour lui étendue pensée d'un point de vue pan-théologique. Dans cette mesure, le principe des corps est le mouvement et le repos, et c'est selon lui qu'ils se distinguent les uns des autres. Les corps sont composés, tant dans leur texture (faite d'éléments fluides, mous et durs) que dans leur fonctionnement qui requiert d'autres corps pour assurer leur conservation, et leur interaction avec d'autres corps extérieurs dont ils subissent l'influence. Toutefois, il ne faudrait pas s'y méprendre : la substance corporelle chez Spinoza, en tant que substance, c'est-à-dire considérée par l'entendement et non par l'imagination, est « infinie, unique et indivisible »<sup>136</sup>. Outre ses conditions principielles, l'interdépendance de ses prétendues « parties » peut en être une illustration démonstrative. Du fait même que toute substance est en Dieu, la dignité du corps (qui obéit aux lois divines) est restaurée avec l'auteur du *Traité de la réforme de l'entendement*.

---

<sup>133</sup> Baruch SPINOZA, *Œuvre 3, Ethique*, trad. de Ch. Appuhn, Première partie, Garnier-Flammarion, Flammarion, Paris, 1965, p.21.

<sup>134</sup> *Op.cit.*, p.35.

<sup>135</sup> *Op.cit.*, Deuxième partie, Définitions, p.69.

<sup>136</sup> *Op.cit.*, Première partie, proposition XV, scolie, p.38.

L'âme quant à elle, éternelle, est « une partie de l'entendement infinie de Dieu »<sup>137</sup>. Ainsi, Spinoza suit Descartes dans la limitation de l'âme à la chose pensante. Sauf qu'avec lui, l'âme, au lieu de posséder les idées de perfection déposées par Dieu (extérieur, supérieur et distinct de l'esprit), a Dieu lui-même pour essence (dans l'infinité de son entendement en tant qu'il s'explique par la nature de l'Ame humaine). L'être de l'âme est dans la pensée, plus précisément dans l'idée, dans l'« idée singulière »<sup>138</sup>, entendue comme idée des choses qui sont finies et ont une existence déterminée. Or, celles-ci ne peuvent être pour nous que des corps et des modes de penser ou affections. Dans ce sens, l'objet de l'âme est le corps et ses affections dont elle se crée une idée qui n'en est rien d'autre que la perception. De là, les idées de l'âme apparaissent comme des traductions intelligibles du corps propre à l'âme qui l'habite dans ses affections. Dès lors, l'âme, au lieu de se poser comme négation et dépassement du corps, en est la conscience et la connaissance subjective (subjective parce que cette connaissance relève de sa perception des affections corporelles et non de la saisie du corps dans sa nature propre, c'est-à-dire dans sa constitution biologique. Ce n'est qu'en Dieu ou Raison que nous connaissons objectivement ou adéquatement les choses, dépassant leur contingence vis-à-vis de l'âme pour les saisir dans leurs propriétés intrinsèques). Pour Spinoza donc, l'âme est le vécu spirituel du corps et ne se connaît qu'autant qu'elle connaît le corps : elle en est le parallèle intelligible, tout comme le corps est son parallèle sensible, ou son vécu physique. C'est dans ce parallélisme (théologique) qu'il faut comprendre cette affirmation de l'auteur du *Traité théologico-politique* : « L'Ame et le Corps sont une seule et même chose qui est conçue tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous celui de l'Étendue »<sup>139</sup>. On n'aurait pas tort, de ce point de vue, de considérer sa psychologie comme métapsycho-physiologie.

Le corps, tout comme l'âme et n'importe quel autre être est en soi parfait. De ce fait, la perfection chez Spinoza ne se définit nullement du point de vue moral, cognitif, politique ou plus généralement anthropocentrique. Le rationaliste juif se veut l'adversaire poignant de toute conception anthropocentrique-anthropomorphique de l'être. Pour lui en effet, toute chose découlant de Dieu souverainement parfait, il n'y a pas d'imperfection dans la nature, ou plutôt, le degré de perfection propre à un être est déduit de sa nature intrinsèque, et non de son rapport avec un autre être, la perfection d'un être étant entendue comme son essence. Si nous éprouvons de la répugnance vis-à-vis de certaines choses ou les considérons comme

<sup>137</sup> *Op.cit.*, Deuxième partie, Proposition XI, corollaire, p.82.

<sup>138</sup> *Op.cit.*, Définitions, Explication, p.70.

<sup>139</sup> *Op.cit.*, Troisième partie, Proposition II, scolie, p.137.

défectueuses, vicieuses ou pernicieuses, ce n'est là qu'une perception foncièrement humaine de ces choses, et non une saisie en-soi d'elles. Une telle approche relativiste ne saurait faire office de vérité (qui est saisie des essences). Nos explications de la Nature, les notions et théories que nous en élaborons ne sont que des « êtres d'imagination »<sup>140</sup> et non des « êtres de raison »<sup>141</sup> (l'imagination entendue comme l'« idée par laquelle nous considérons une chose comme présente (...), mais qui indique plutôt l'état du corps humain que la nature de la chose extérieure »<sup>142</sup>. Voilà comment Baruch Spinoza, épistémologue et psychologue, inscrit la connaissance humaine dans une symptomatologie psychopathologique mettant en exergue la structure de l'imagination ou « Modes d'imaginer »<sup>143</sup>. Perfection et imperfection ne sont donc sous cet angle que des « modes de penser ». Et tel il en va de ceux-ci, tel il en va du bon et du mauvais qui n'ont pas d'en soi relativement à la chose ainsi qualifiée, mais seulement en rapport avec la situation actuelle de l'homme qui la perçoit. Ce qui fait qu'« une seule et même chose peut être dans le même temps bonne et mauvaise et indifférente »<sup>144</sup>, car n'étant rien de tout cela en essence. Cette relativité décrite par Spinoza (et reprise plus tard par Nietzsche : « il n'y a pas de phénomènes moraux, mais des interprétations morales des phénomènes »<sup>145</sup>) trouve sa raison d'être dans sa négation du finalisme. En effet, pour lui, Dieu (ou la Nature), « n'agit pas pour une fin »<sup>146</sup>. Sinon, se serait supposer en lui un manque, et le désir d'une chose dont il est privé. Dans ce cas, sa perfection (en tant qu'entéléchie au sens aristotélicien du terme), lui serait extérieure, par conséquent, il serait en puissance et non éternellement en acte, et de ce fait, imparfait en soi. Son agir ne peut donc que s'identifier à son existence. Dieu ne veut et ne tend à rien en dehors de lui-même, et la nécessité de son existence est déduite des lois de sa propre nature. L'homme par contre n'est pas doté d'une volonté libre et absolue. Eu égard à cela, il est naturellement poussé à poursuivre certains appétits, déterminés par des causes elles-mêmes déterminées par d'autres causes, et ce, jusqu'à l'infini, ce qui les lui rend inconnues, et si puissantes qu'il ne saurait ni les gouverner, ni les réduire : de là sa servitude. Voilà l'homme soumis aux affections entendues comme « Passions de l'Ame », « idées confuses »<sup>147</sup>, qui, selon l'ordre naturel des choses auxquelles il obéit, le poussent à la quête de leur assouvissement, sans en connaître les causes, même si conscient des actions qu'il pose en vue de leur satisfaction. Fort de cela, le désir apparaît

<sup>140</sup> *Op.cit.*, Prop. XXXVI, appendice, p.67.

<sup>141</sup> *Ibid.*

<sup>142</sup> *Op.cit.*, Quatrième partie, Prop. IX, Démonstration, p.228.

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> *Op.cit.*, Quatrième partie, préface, p.219.

<sup>145</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Ceuvres, Par-delà le bien et le mal*, Robert Laffont, 1993.

<sup>146</sup> Baruch SPINOZA, *Ethique*, Quatrième partie, Préface, *Op.cit.*, p.218.

<sup>147</sup> *Op.cit.*, Troisième partie, Définition générale des affections, p.215.

comme « l'essence de l'homme, c'est-à-dire un effort par lequel l'homme tend à persévérer dans son être »<sup>148</sup>, en d'autres termes, à se préserver, se conserver. C'est donc le principe de conservation qui pousse en conclusion les êtres à agir.

Toutefois, si l'homme, en ce qu'il pâtit involontairement aux affections de l'âme est voué à la servitude, sa liberté, mieux, sa libération des appétits ne relève pas de l'impossibilité. En effet, une parfaite connaissance (idée claire et distincte) des passions, contribuerait inmanquablement à leur élucidation en tant que passion, réduisant ainsi leur prise sur le sujet, augmentant, ipso facto, l'autonomie et la puissance dirigeante de la raison. Car, le pouvoir des passions vient justement de ce qu'elles sont la conséquence d'une connaissance inadéquate des affections du corps. Ainsi, les reconsidérer dans leur objectivité, dans leur nature propre (indépendamment de la lecture humaine que nous en faisons), réduirait considérablement leur mainmise sur nous. Ce d'autant plus que nous en connaissons les causes. Si donc l'essence des choses est en Dieu, est Dieu, les affections du corps, perçues adéquatement par l'âme, n'auront plus pour objet que ce Dieu. C'est de cette façon que de l'amour charnel, on aboutirait à l'amour divin. Pascal songeait à une substitution semblable lorsqu'il recommandait de remplacer l'objet vain et dérisoire de l'imagination, puissance de l'homme, par Dieu. En langage psychanalytique, de détourner l'énergie psychique du ça pour l'orienter vers le surmoi, ou, s'il faut parler comme les psychologues analytiques, celle des instincts pour l'orienter dans l'archétype de Dieu. Seulement, ce qui est substitution chez Pascal procède d'une déduction chez Spinoza. De la connaissance inadéquate des choses, on parviendrait alors, par un exercice ardu de la raison, au « troisième genre de connaissance » qui va « de l'idée adéquate de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses »<sup>149</sup>, suprême vertu de l'âme. Ce plafond épistémologique qui délivre l'âme de la passion et de la crainte de la mort, est garant de la conscience de soi et de celle de la Nature, portant ainsi le sujet à la perfection et à la béatitude, celles-ci entendues comme « l'Amour intellectuel de Dieu ». Un amour non pas obtenu au prix de la réduction des appétits sensuels (comme le conçoit la religion), mais plutôt conçu comme vertu, épanouissement qui rend possible la réduction de ces appétits.

Voilà comment, Spinoza suit le chemin pascalien dans la dialectique psychologique humaine. Si l'auteur des *Pensées* va de la misère à la grandeur (en la pensée et la foi en Dieu), l'auteur de *l'Ethique*, va de la servitude à la liberté (en l'amour intellectuel de Dieu).

---

<sup>148</sup> *Op.cit.*, Quatrième partie, Proposition XVIII, Démonstration, pp.235-236.

<sup>149</sup> *Op.cit.*, Cinquième partie, Proposition XXII, Démonstration, p. 326.

Toutefois, si l'atteinte de ce sommet de la connaissance reste difficile, l'homme a toujours la possibilité de se construire délibérément un surmoi<sup>150</sup>, en attendant d'y parvenir.

### 3- Leibniz et les « petites perceptions ».

La particularité de la philosophie psychologique de Leibniz est sa découverte de l'inconscient, essentiellement constitué des perceptions subliminales. Son ouvrage, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, en réponse à *Essai concernant l'entendement humain* de John Locke, dont il critique la limitation de la psyché aux aperceptions, s'y attèle profondément. Il y affirme :

*Il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, nées sans aperception et sans réflexion, c'est-à-dire des changements dans l'âme même dont nous ne nous apercevons pas, parce que les impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre, ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet et de se faire sentir au moins confusément l'assemblage<sup>151</sup>.*

En d'autres termes, pour Leibniz, l'entendement humain, contrairement à Descartes, n'est pas pleine conscience, et l'esprit, au-delà de ce dont nous sommes conscients, continue de percevoir. Du moins, le psychisme, en tant que perception, connaît des degrés de conscience. Toutes les sensations ne lui parviennent pas avec le même degré d'intensité. Ainsi, l'entendement tend à s'acclimater, à s'accommoder à son milieu, et cette accommodation passe par l'assimilation inconsciente des perceptions qui y sont constantes. Celles-ci sont donc toujours présentes, mais perçues de manière inconsciente, subliminale. Le psychisme, chez Leibniz, apparaît dès lors comme ouvert aux sensations extérieures même lorsque la vigilance de la conscience est amoindrie. Ce qui place l'esprit en étroit rapport avec le monde extérieur. Pour lui, l'entendement est libre ouverture à la perception, bien que la conscience ne soit pas, à tous les coups, nécessairement impliquée dans l'acte de percevoir, car l'attention est encline aux plus grandes aperceptions, et l'esprit tend à une connaissance généralisée ou synthétique de son environnement. La saisie consciente de tous les détails perceptifs enfermerait donc l'entendement dans une infinité perceptive qui le rendrait inapte à toute représentation générale, à toute accommodation à son milieu et à toute autre activité cognitive autre que la perception. Car en effet, penser par exemple, c'est mettre en veilleuse les perceptions extérieures pour porter son attention à la suite logique de nos idées que nous rallongeons sans cesse. Il en est de même pour toutes les activités intérieures qui, en ce

---

<sup>150</sup> *Ibid.*, Quatrième partie, Proposition X, Scolie, p.314.

<sup>151</sup> LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, avant-propos, GF, Flammarion, 1990, p.12.

qu'elles orientent la conscience vers le déploiement interne, jettent de l'ombre sur les déploiements externes, sans pour autant se fermer à eux. En ce sens, s'il fallait être pleinement conscient de chacune de nos perceptions, même le sommeil ne serait pas possible, car nous percevons tandis que nous dormons.

Il faudrait souligner chez Leibniz, cette tendance à la totalité, à l'infini auquel est ouvert l'esprit mais que la conscience ne saurait saisir. L'homme dans son fonctionnement est mentalement sélectif. Que ce soit dans l'attention, dans la réflexion<sup>152</sup>, dans l'imagination, dans la perception ou dans le souvenir.<sup>153</sup> Son esprit est un microcosme qui miroite l'univers dans sa totalité, mais cette totalité n'est saisie en très grande partie que de manière inconsciente. A l'intérieur de ce vaste univers, de cet infini, l'esprit se conçoit un petit monde fait d'accoutumances<sup>154</sup> à l'intérieur duquel il aurait des bases sur lesquelles s'appesantir pour se mouvoir, en respect du principe d'équilibre. En gardant à l'esprit, en synergie avec le rationalisme de Leibniz, que ces perceptions inconscientes, si elles sont, sont nécessaires. Il n'est donc pas question de les prétendre inutiles. En fait, si l'esprit se construit mentalement un monde limité à l'intérieur de l'illimité, cet illimité reste en étroits rapports avec la conscience sur laquelle il agit. Il fait partie intégrante des facteurs constituant la volonté, mais encore, c'est à lui qu'il faudra attribuer toutes les actions que nous posons sans vraiment y songer.

En dernière analyse, la psychologie philosophique de Leibniz pose la psyché comme une instance reflet de la vastitude de l'univers et infini par la pensée qui ne cesserait de se penser elle-même<sup>155</sup>. Mais la conscience, ne pouvant supporter une telle incommensurabilité de manière constante, tend à sélectionner les éléments qui lui fourniraient une base d'équilibre, tout en restant ouverte à l'inconscient qui, bien des fois, perd le contrôle de l'esprit lorsque cela s'impose, tout ayant sa raison d'être et participant à l'harmonie préétablie. Ainsi, l'auteur de la monadologie ouvre la voie à une philosophie psychologique de l'inconscient.

---

<sup>152</sup> *Op.cit.*, Livre II, chap. I, 19.

<sup>153</sup> *Op.cit.*, chap. XX, 6.

<sup>154</sup> *Op.cit.*, Avant-propos.

<sup>155</sup> *Op.cit.*, 19.

## CHAPITRE 3 : DE L'EMERGENCE DE L'INCONSCIENT DANS LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT ET DANS LA PSYCHOLOGIE.

### 1- L'inconscient dans la philosophie de Schopenhauer.

La philosophie psychologique schopenhauerienne, comme chez tous les philosophes de l'esprit, découle logiquement de sa métaphysique. En effet, Schopenhauer, rompant avec l'idéalisme hégélien d'actualité dans son pays, s'inscrit dans un contexte postkantien, se réclamant d'ailleurs le seul vrai disciple de Kant, où il présente sa philosophie comme une paire de lunettes, à la suite de l'opération de cataracte qu'aurait métaphoriquement opérée la noétique kantienne. C'est donc en complément au kantisme qu'il se prononce, notamment sur le terrain qu'elle avait d'emblée posé comme inaccessible : les noumènes, l'en soi des phénomènes. Contre cette inaccessibilité des noumènes, Schopenhauer affirme son accessibilité, et la confirme par sa théorie de la Volonté. Pour lui, l'en soi des choses, la substance première, l'essence du Tout, l'Un qui s'exprime dans tous les multiples, est la Volonté, en opposition à la représentation qui découle de l'intellect. La science, qu'il s'agisse des mathématiques ou des sciences naturelles, est inapte à saisir le principe fondamental de toute réalité, inscrite qu'elle est dans la restriction de la représentation. Ainsi, Schopenhauer, selon le modèle kantien, distingue l'Être, la chose en soi, réalité fondamentale, qu'il nomme *Volonté*, opposée à la *Représentation* qui n'est que l'image que nous nous faisons du monde à travers le prisme de notre pensée. La représentation est reproduction idéelle, reconstruction abstraite du réel. De ce fait, elle conçoit le monde comme objet de connaissance, et l'homme comme sujet connaissant qui n'a du monde qu'une conception strictement subjective. Dans une telle mesure, l'univers est appréhendé par le sujet comme pour soi, et jamais comme en soi ; il n'existe que pour lui, que pour sa pensée, tel que l'avait déjà mis en exergue la psychologie subjectiviste de Berkeley. Notre représentation peut donc être celle de « l'état abstrait »<sup>156</sup> par lequel nous formons des concepts, ou de « l'état intuitif »<sup>157</sup> qui comprend tout le monde visible, avec les conditions qui la rendent possible, c'est-à-dire les formes a priori de l'entendement, déjà énumérées par Kant : le temps, l'espace et la causalité<sup>158</sup> que

<sup>156</sup> Arthur SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Livre I, 3, version numérique, numérisée par Guy Heff, [www.schopenhauer.fr](http://www.schopenhauer.fr), p.35.

<sup>157</sup> *Ibid.*

<sup>158</sup> Voir Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, traduction de A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, 1968.

revêtent pour Schopenhauer le principe de raison.

Selon lui, le pur sujet connaissant ne saurait dépasser la limite du monde comme représentation. Tout lui paraîtrait sous cet aspect représentationnel, exclusivement comme objet de l'entendement. Or, le philosophe qui questionne le monde, qui entreprend de le connaître, est bien plus qu'un pur sujet connaissant en ce qu'il n'est pas qu'esprit, mais possède un corps. Il est un homme, un être vivant inscrit dans le dynamisme de la vie. Son corps, bien entendu, peut-être, sous un angle, objet d'étude, simple représentation, mais ne s'y limite point. Car il ne s'agit encore, dans cette objectivation, que d'une appréhension du point de vue extérieur. C'est considérer le corps comme objet hors-de-soi, distinct de soi, que de l'envisager comme objet de connaissance. Mais, le philosophe, loin de souscrire à cette circonscription, se considère aussi en tant qu'être corporel, c'est-à-dire en tant qu'être qui éprouve la sensation de son corps comme lui appartenant, comme participant à sa quiddité. En ce sens, il tente d'en pénétrer la profondeur, et sonde ce qu'il y aurait d'intime et d'intérieur, de substantiel, d'ontologique dans l'expérience du corps. Par-là, cette partie de lui échappe à l'objectivation ; il ne l'appréhende plus comme pur sujet connaissant, mais en tant qu'être au cœur du dynamisme vital. Or, le mouvement du corps est gouverné par la volonté, qu'elle soit consciente ou inconsciente. Ainsi, c'est par l'expérience propre de son corps que l'homme assigne aux causes, aux excitations, aux motifs qui meuvent les autres objets, la Volonté. Qu'est-ce qui donc le pousse à agir, à mouvoir son corps sinon le vouloir ? N'est-ce pas la volonté « la force intérieure qui fait son être, ses actions, son mouvement » ? Pour Schopenhauer, « le sujet de la connaissance, par son identité avec le corps, devient un individu »<sup>159</sup>. Ainsi, tandis que la représentation objective, la volonté individualise ; elle recentre le sujet dans son appartenance au principe cosmique, au principe existentiel, à l'essence de la vie. C'est de cette façon que la volonté confère à chaque sujet la dignité d'être, le sort des bornes désontologisantes de l'épistémologie pour le recentrer dans l'ontologie, non seulement humaine, mais universelle.

Par-là, le corps, outre sa représentativité dans la connaissance phénoménale, se présente comme la manifestation immédiate de la volonté. En cela, « Tout acte réel de notre volonté est en même temps et à coup sûr un mouvement de notre corps »<sup>160</sup>. En d'autres termes, le corps est l'expression immédiate de la volonté. Toutefois, il importe de noter que ce rapport de la volonté au corps ne doit pas être assimilé à la causalité. Pour l'auteur de *Le*

---

<sup>159</sup> *Op.cit.*, Livre II, 18, p.166.

<sup>160</sup> *Ibid.*

*monde comme volonté et comme représentation*, en effet, il ne s'agit point de concevoir le corps comme effet de la volonté ou la volonté comme cause du corps. Ce serait là une erreur de compréhension. Selon lui, l'acte volontaire et l'action du corps ne sont qu'un seul et même fait donné de deux façons différentes : immédiatement d'un côté (acte volontaire), et comme représentation sensible<sup>161</sup> de l'autre (action du corps). De manière claire, « La volonté est la connaissance a priori du corps ; le corps est la connaissance a posteriori de la volonté. »<sup>162</sup>. Autrement dit, l'être corporel est le paraître de la volonté, sa réalisation, son extériorisation. Il n'est corps que par et pour la volonté, mieux, il est le corps de la volonté, et la volonté son être. Dès lors, les sensations, sentiments et mouvements du corps résultent de son rapport à l'acte volontaire. En ce sens, il n'est plus étonnant de voir Schopenhauer aborder la douleur et le plaisir du point de vue du principe fondamental : le Vouloir. En fait, pour lui, il serait erroné de considérer douleur et plaisir comme des représentations. Il s'agit plutôt, à proprement parler, des « affections immédiates du vouloir, sous sa forme phénoménale, le corps »<sup>163</sup>. Ainsi considéré, une action qui sur le corps provoque de la douleur n'est qu'une action qui va à l'encontre de la volonté<sup>164</sup>, tout comme celle qui provoque le plaisir ou le bien-être est celle qui en est conforme. Il n'y a de douleur que de contrainte à la volonté, et de plaisir que de conformité à elle. Les affections purement objectives des sens (la vue, l'ouïe et le tact) ne sont donc que de simples représentations n'affectant pas la volonté, limitées à fournir à l'entendement « les données d'où vont sortir les intuitions »<sup>165</sup>. C'est d'ailleurs ces perceptions sensorielles qui rendent possibles la saisie du corps comme objet connaissant. Pour dire que l'homme fait l'expérience de lui-même, en tant qu'être, à travers ses états psychologiques, ses états affectifs. L'être ainsi vécu par l'intermédiaire du corps, on serait tenté de voir cette conception mener au solipsisme cartésien (mais où la pensée est substituée par le sentiment du corps), rien n'affirmant la réalité des autres corps (dont je ne fais pas l'expérience interne, dont je ne vis pas la volonté, et qui sont en tant que tels, de pures représentations). Mais une telle attitude que Schopenhauer qualifie d'ailleurs d'« égoïsme théorique »<sup>166</sup> doit être dépassée par le philosophe et remplacée par un altruisme théorique où est déduit de mon existence celle des autres. Ainsi, tant pour moi que pour tous les autres êtres, l'expérience de soi est donnée par le corps, et ce qui en constitue la substance est une poussée, un élan dira Bergson, qui nous fait agir et que nous saisissons par l'expression

---

<sup>161</sup> *Ibid.*

<sup>162</sup> *Ibid.*

<sup>163</sup> *Op.cit.*, p.167.

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> *Ibid.*

<sup>166</sup> *Op.cit.*, 19, p.171.

corporelle que nous en avons. Dans cette mesure, par la représentation, le réel est dans l'idée, comme l'idéalisme le concevait, tandis que par la volonté, le réel en soi dans son existence et son accessibilité est posée par-delà le sujet connaissant, tel que soutenu par le réalisme, mais au cœur même de la subjectivité, de l'individualité. Cependant, cette fameuse volonté, qu'est-elle ?

Il ne faudrait pas confondre la volonté schopenhauerienne, au sens ontologique du terme à la volonté limitée au vouloir conscient et délibéré. Un tel vouloir n'est que la volonté motivée, la volonté consciente qui sait clairement ce qu'elle veut et qui meut le corps dans le but précis de se réaliser ; celle qui est accompagnée de motifs et qui, par-là, se trouve une justification. Cette volonté-ci (dans le sens que ce mot a dans la langue usuelle) n'est pas le principe ontologique en ce qu'elle a son fondement en dehors d'elle-même, dans ses motifs. Elle n'est que l'émanation d'un principe plus fondamental encore. Oui, des actes volontaires de cette sorte « ne déterminent jamais que ce que je veux, à tel moment, à tel endroit, dans telle circonstance ; et non pas mon vouloir en général, ou le contenu de mon vouloir en général, c'est-à-dire la règle qui caractérise tout mon vouloir »<sup>167</sup>. Il faudrait donc remonter plus loin, au vouloir fondamental, à l'essence même du vouloir dont la volonté motivée elle-même n'est qu'une détermination. Cette volonté ontologique, nous dit Schopenhauer, est « en dehors du domaine de la loi de motivation »<sup>168</sup>. Ainsi, selon lui, la volonté ne veut pas dans le sens où elle renferme un motif déterminé ; elle ne tend pas à aucun but extérieur ; elle est « sans raison »<sup>169</sup>, sans fondement. Si la raison par essence tend à justifier, à démontrer, à "donner une raison, un sens" et n'englobe que la sphère de la connaissance, la Volonté est une « connaissance d'un genre spécial »<sup>170</sup> dont la vérité n'est pas de l'ordre des vérités rationnelles ; elle échappe au principe de raison sans pour autant s'y opposer. En conséquence, dans son en soi, elle se dérobe à l'espace et au temps qui sont les deux formes a priori de l'entendement. En effet, dans le temps, l'être est représenté sous l'ordre de la succession et ne saurait y paraître transcendantal, tout comme dans l'espace, il ne saurait apparaître que dans un rapport de coexistence. Il ne s'agit donc, dans l'espace-temps, que des phénomènes de la volonté motivée et non de la volonté dans son essence. Pour l'auteur de *L'art d'avoir toujours raison*, contre les pluralités qui s'inscrivent dans ces cadres a priori, la volonté est une et indivisible. Elle est l'« essence des phénomènes de la matière brute comme

---

<sup>167</sup> *Op.cit.*, 20, p.174.

<sup>168</sup> *Ibid.*

<sup>169</sup> *Op.cit.*, p.175.

<sup>170</sup> *Op.cit.*, 18, p.169.

de la matière vivante »<sup>171</sup>. Compris dans ce sens, c'est donc la volonté qui meut toute chose, tant l'espèce animal, l'espèce végétal que les minéraux ; tant la matière organique que la matière inorganique. Elle est la poussée qui déploie la nature toute entière, et celle-ci est son phénomène ; elle est l'essence de toute chose, et l'apparence elle-même, mieux, le paraître, est encore son incarnation, sa manifestation, un de ses degrés d'être, son objectivation, son individuation. Mais en elle-même, tel que nous l'avons souligné, elle est «une, indépendante des pluralités »<sup>172</sup>.

Si Spinoza voit en chaque être, un certain effort de « persévérer dans son être », c'est-à-dire de se préserver, chez Schopenhauer, « la volonté ne tend qu'à la conservation des espèces »<sup>173</sup>. Mais entre individus d'une même espèce, elle se manifeste dans la « lutte intime »<sup>174</sup>, dans le conflit sans trêve, dans la guerre et la mort perpétuelles pour la possession de la matière, du temps et de l'espace.

Telle est cette poussée à l'origine de toute manifestation qui dans l'âme est « en elle-même sans conscience »<sup>175</sup>. Ainsi, l'inconscient est chez le philosophe de la volonté, comme ce sera le cas plus tard chez Jung, l'essence de notre psyché, la conscience n'étant qu'une détermination tardive de l'intellect, lui-même « accident de notre essence »<sup>176</sup>, inhérent à la fonction cérébrale.

## **2- Psychophysiologie et métaphysique de la vie dans la volonté de puissance chez Nietzsche.**

Nietzsche, démolisseur de la tradition métaphysique qu'il condamne pour sa spiritualisation malade de la réalité, et bâtisseur d'un idéal de vie dégagé des lourdeurs traditionnalistes, libre et pur comme l'enfance, oriente sa psychologie dans la réalisation de ce dessein en deux phases. Tout d'abord, elle se pose comme psychanalyse des grands systèmes philosophiques, préparant ainsi le terrain à la psychologie philosophique. Par la suite, elle se déploie à la réalisation de cette psychologie philosophique, en tant qu'elle sert positivement à la réalisation de la philosophie de la vie ou de la volonté de puissance (analogue à la « psychologie de la motivation »<sup>177</sup> de Paul Diel) et qu'Alfred Adler<sup>178</sup> saura développer dans

---

<sup>171</sup> *Op.cit.*, 21, p.179.

<sup>172</sup> *Ibid.*

<sup>173</sup> *Op.cit.*, 28, p.239.

<sup>174</sup> *Op.cit.*, p.250.

<sup>175</sup> *Op.cit.*, Supplément au Livre deuxième, Chap XIX, p.1042.

<sup>176</sup> *Op.cit.*

<sup>177</sup> Voir Paul DIEL, *Psychologie de la motivation, théorie et application thérapeutique*, Petite Bibliothèque Payot, 1947.

toute sa dimension thérapeutique.

Sous le premier angle, Nietzsche conçoit la psychologie d'un point de vue purement physiologique. On ne saurait jamais traduire mieux que lui-même son dégoût pour les conceptions métaphysiques qui ont animé toute la philosophie classique et constituent le fondement des religions occidentales. Penser l'homme comme un être doté d'une âme supraterrrestre et dont l'activité consiste en la pensée et/ou en la quête de « Dieu », relève, selon lui, de l'affabulation. Une affabulation qui manifesterait, dans sa forme intellectuelle, l'activité de la volonté de puissance entendue comme instinct. Pour Nietzsche en effet, toutes les activités prétendument « spirituelles » doivent être ramenées aux fonctions organiques, non seulement cérébrales, mais également sensibles et gastriques. Il n'y a pas à se méprendre là-dessus : « L'«esprit» lui-même n'est (...) qu'une modalité de ses échanges organiques »<sup>179</sup>. En d'autres termes, l'esprit est une manifestation naturelle ayant son substratum dans le corps ; son activité autant que sa nature appartiennent à la structure et au fonctionnement de l'organique. De là on peut comprendre tout l'intérêt que l'auteur de la *Généalogie de la morale* accorde, dans ses ouvrages,<sup>180</sup> à la gastronomie dont l'influence serait décelable même dans la vision que nous avons du monde. C'est dans une telle imprégnation du physiologique dans le philosophique, du subjectif dans l'objectif que toutes les doctrines (Nietzsche se fait alors psychologue auprès des philosophes) doivent être ramenées aux « préjugés » de leurs auteurs, préjugés déterminés par les grands événements ayant marqué leur existence. C'est dire que toute philosophie a des origines biographiques, des racines personnelles et socioculturelles. Ainsi pourrait-on rendre compte de la pensée d'un auteur en considération de son vécu qui n'en est que la sublimation, la transfiguration, l'idéalisation, et s'attendre, dans cette entreprise quasi psychanalytique, à « des résistances inconscientes dans le cœur du chercheur »<sup>181</sup>. Dès lors, l'auteur de *Par-delà le bien et le mal*, dans son chapitre consacré aux « préjugés des philosophes », se charge de mettre à jour, d'élucider, de conscientiser ce processus psychique à l'origine des doctrines les mieux élaborées et dont les sources sont pourtant personnelles et inconscientes. Tour à tour, il passe à « coups de marteau » l'idéalisme, le réalisme, le rationalisme, l'empirisme, le positivisme etc., pour en retrouver le noyau subjectif. Le chercheur serait donc, pour le disciple de Dionysos, analogue à un

---

<sup>178</sup> Voir Alfred ADLER, *Le sens de la vie, étude de psychologie individuelle*, traduction de l'allemand par le Dr. H. Schaffer, Payot, 1968 ; *Connaissance de l'homme, études de caractérologie individuelle*, traduit de l'allemand par Jacques Marty, Payot, 1949.

<sup>179</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres, Ecce homo*, traduction de l'allemand par Henri Albert, traduction révisée par Jean Lacoste, Robert Laffont, 1993, p.1132.

<sup>180</sup> Voir *Par-delà le bien et le mal* ; *Le Gai Savoir* ; *Ecce homo*.

<sup>181</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Op.cit.*, *Par-delà le bien et le mal*, p.578.

névrotique dans son investigation, et Nietzsche, « l'analyste sauvage » qui l'extirperait brutalement des illusions de l'objectivité pour le ramener à ses frustrations, à ses complexes dans son rapport au monde. Dans cette logique, toute production humaine, tout acte humain, se ramène au sensible, au vivant, au vécu, et toute abstraction constitutive d'ontologie, à une « superstition de logicien »<sup>182</sup>. Car en effet, qu'est-ce que le cogito cartésien affirmé par son auteur comme « certitude » sinon de l'arbitraire objectivé, quand on sait qu'« une pensée vient quand elle veut, et non quand "je" veux »<sup>183</sup> ? Autrement, « c'est donc falsifier les faits que de dire : le sujet "je" est la condition du prédicat "pense" »<sup>184</sup>. C'est dans la même optique que le « vouloir » se limite à « une multiplicité de sensations »<sup>185</sup>, et la conscience, à un « réseau de communication d'homme à homme »<sup>186</sup> c'est-à-dire à une réalité purement biologique. Voilà comment la psychologie de Nietzsche se pose essentiellement comme psychanalyse (avant l'heure !) de la philosophie. Certes, il ne s'agira pas de ramener les « vénérables productions de l'esprit » aux pulsions libidinales comme le fera Freud, mais bien plutôt de les rapporter à la « volonté de puissance » en tant qu'instinct, à la compensation d'une vie physique et sociale des plus étriquées (Alfred Adler en fera toute la fondation de sa psychologie), à des manifestations psychophysiologiques, à l'arbitraire du subjectif dont l'objectif n'est que l'apparence, et une apparence si menteuse. Ainsi, tandis que chez Platon l'essence est une lumière et l'apparence son ombre, chez Nietzsche, exclusivement pour le cas des doctrines philosophiques (car Nietzsche n'est pas dualiste), l'essence est l'ombre, et l'apparence, la lumière fallacieuse, l'éblouissement. Les grands systèmes crèvent les yeux plus qu'ils n'éclairent. Pour cette raison, l'auteur du *Gai Savoir* donne plus de valeur à la psychologie qu'à la philosophie. Car, contre les manies de cette dernière, l'étude de la psyché est assez lucide pour se glisser en-dessous et en ressortir les tréfonds instinctuels, elle qui devra déceler les manifestations de la volonté de puissance dans ses formes d'expression les plus sophistiquées, les plus rationalisées. C'est ainsi que la psychologie devient avec lui : « morphologie et théorie évolutionniste de la volonté de puissance »<sup>187</sup>.

Une fois que la volonté de puissance, cet instinct fondamental, a été reconnue comme le noyau de toute doctrine, il s'agira maintenant pour Nietzsche de l'accepter dans sa pureté naturelle, loin de tout appareil sublimant, et de l'exprimer librement et vigoureusement. Il

---

<sup>182</sup> *Op.cit.*, p.573.

<sup>183</sup> *Ibid.*

<sup>184</sup> *Ibid.*

<sup>185</sup> *Op.cit.*, p.547.

<sup>186</sup> *Op.cit.*, *Le Gai Savoir*, Livre cinquième, p.219.

<sup>187</sup> *Op.cit.*, *Par-delà le bien et le mal*, p.578.

s'agit de faire briller l'ombre jusqu'à son soleil intrinsèque. La deuxième phase de sa psychologie va ainsi consister en une assumption de la libération de l'homme du fardeau traditionnel et de sa solitude ontologique ; en une exploitation des potentialités auto-transformatrices et créatrices de la volonté de puissance jusqu'à la surhumanité. L'auteur de la *Naissance de la tragédie* épouse dès lors le fond des philosophies antiques qui se posaient en écoles de vie. Pour lui en effet, la philosophie, loin d'être un pur enseignement abstrait et détaché de nos préoccupations intimes, doit se poser comme art de vivre, comme réflexion vivante sur notre être-au-monde, expression vitale et tragique, c'est-à-dire esthétique, de notre drame, et construction, dira Jung, de notre « mythe ». La philosophie que revendique le prophète de Zarathoustra est donc affirmation pure, pur acte créateur, oubli, création et vécu des valeurs personnelles, de notre intime « vertu ». Elle est expression librement instinctive du principe même de la vie qu'est la « volonté de puissance », entendue comme soif d'abondance jusqu'au dépassement de toutes les limites humaines, « très humaines, trop humaines ». Ainsi, où l'épicurisme et le stoïcisme posent la privation, la conservation, et l'harmonie avec la Nature, Nietzsche affirme fermement et vigoureusement l'ivresse dionysiaque de la vie, la dépense et le débordement instinctif jusqu'à la sortie de soi pour l'aventure dangereuse et la conquête (« Le secret pour récolter la plus grande fécondité, la plus grande jouissance, consiste à de vivre dangereusement ») ; le vivre intense et passager (l'homme un « pont », un « passage ») ; un positionnement « par-delà le bien et le mal » plutôt que par-delà le monde, dépassement des valeurs usurpatrices, efféminées, décadentes, qui font de l'homme un fardeau et une vanité, pour se poser en créateurs de « valeurs nouvelles ». C'est pourquoi, pour lui, « l'homme est quelque chose qui doit être surmonté »<sup>188</sup>, et l'esprit quelque chose qui doit être métamorphosé, du *chameau* jusqu'à *l'enfant*, en passant par le *lion*. Or, si tel est l'idéal nietzschéen, notre auteur reste conscient de l'effort en lui-même « surhumain » que cette réalisation requiert, même si le devenir qu'il pose à l'humain n'est en fin de compte que la réalisation de son être le plus intime, le plus profond, le plus vrai (« Tu dois devenir celui que tu es »<sup>189</sup>). Or, qu'y a-t-il de plus difficile que de devenir ce qu'on est, de devenir vrai quand une multitude de fortes suggestions nous pousse à aller, de mensonges en mensonges, n'étant jamais qu'une pâle copie, qu'un masque de soi-même ? –Ce sera une grande part de l'orientation de l'idéal jungien que de retrouver le véritable homme à la synthèse de tous les archétypes et complexes personnels, « l'homme individué » - Qu'y a-t-il de plus difficile que de rompre avec les valeurs que la tradition a placées au fondement et à

<sup>188</sup> *Op.cit.*, *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, 3, p.291.

<sup>189</sup> *Op.cit.*, *Le Gai Savoir*, Livre troisième, 270, p.163.

l'accomplissement de notre être ? N'est-ce pas là ôter du sens à notre existence ? Une telle entreprise, pour aller jusqu'à son aboutissement (son chemin est fait de néants) implique un courage tout à fait surhumain. Elle nécessite une psychologie hardie, une psychologie qui puisse faire ressortir en l'homme ce qu'il a de plus haut, de plus fort, de plus solide ; une psychologie qui puisse porter l'esprit à ses différentes métamorphoses (Jung parlera des « métamorphoses de l'âme »), jusqu'à son plein accomplissement.

L'homme, rompant avec son soubassement métaphysique classique, avec ses idéaux anciens, ses valeurs les plus sacrées ; l'homme s'affranchissant du Père tout-puissant (« Dieu est mort ! »<sup>190</sup>) se retrouve face à un terrible néant, une solitude épouvantable, une angoisse si morbide qu'elle ne l'entraînerait que vers le plus horrible des remords, vers le suicide ou une tentative de rédemption. Toutefois, il n'est pas question, comme dans le mythe freudien, de suivre la voie du regret et ainsi, d'édifier un totem au père et le tabou de jouir de ses prérogatives, dressant dès lors un « surmoi », une ombre paternelle, un fantôme du Dieu qui condamnerait la liberté de l'homme à la culpabilité éternelle. Le parricide, mieux, le théocide chez Nietzsche est un acte de bravoure, un acte héroïque. Il est l'acte suprême, l'acte à partir duquel commence la véritable humanité, ou si l'on veut, en comparaison à l'humanité actuelle, la surhumanité. L'homme doit pleinement assumer la grandeur d'un acte aussi terrible que le meurtre de Dieu, en tirer toutes les conséquences. Il doit vivre cette faute, ce péché intensément, profondément, comme substantiel à son être, comme libération, et l'assumer pleinement au lieu de tenter de le fuir, s'aventurer fermement au milieu du silence et de la glace de cette vérité, vers la création de tables nouvelles, vers sa re-création. Si, chez Jean-Paul Sartre, l'homme est « jeté » dans le monde, comme quoi sa liberté totale, sa liberté ontologique lui est donnée, chez Nietzsche, celle-ci se conquiert. L'acte de naissance du vrai homme est le meurtre de Dieu, au lieu qu'il naisse a priori sans Dieu. Il a besoin de cette blessure, de cette rupture, de cette profonde douleur pour prendre conscience de l'incommensurabilité de son être qui restait embrigadée dans la soumission au « dragon ». Désormais, c'est à l'homme, après s'être brûlé de pouvoir cracher le feu, tant sur Dieu que sur lui-même, et renaître transfiguré de flammes dorées, de flammes qui éclairent et ne brûlent plus. Dans ce sens, le surhomme nietzschéen est un phénix qui doit réaliser son essence. Et l'existence de Dieu, dans la philosophie de Nietzsche, est essentielle. Il faut que l'homme sente son fardeau et, par la suite, se révolte contre lui, s'en débarrasse et apprenne à marquer le pas où jamais homme n'a mis le pied, sur un chemin tout à fait vierge. En cela, l'athéisme

---

<sup>190</sup> *Op.cit.*, 108, p.121.

n'est pas le fondement de la philosophie de Nietzsche, elle en est plutôt le but, du moins participe à son but. Ou si l'on veut, Nietzsche n'est pas un athée, mais un chrétien qui a décidé de se libérer de Dieu pour pleinement vivre sa vie, pour se décréer et être désormais son propre créateur. Dès lors, la liberté chez lui commence par la libération. Il prépare le terrain à l'existentialisme sartrien qui prendra sa réalisation pour base. Ainsi, Sartre commence où Nietzsche s'achève. Et peut-être sa différence radicale avec ce dernier est précisément de ne l'avoir pas recommencé pour le poursuivre, mais de l'avoir continué là où il s'était précisément arrêté.

On n'a mal compris le prophète de Zarathoustra en prétendant voir dans son idéal le parachèvement de l'irresponsabilité humaine. C'est tout l'inverse qui est vrai. « Devenir enfant » est la plus haute tâche du surhomme, c'est sa plus grande responsabilité. Il n'est pas anodin de noter qu'il s'agit de « devenir » et non pas de « redevenir » enfant. Il n'est donc nullement question d'une régression, mais bel et bien d'une progression qui consiste en la libération de toutes les lourdeurs de la tradition, pour faire l'expérience d'une liberté tout à fait inédite. C'est à l'acceptation de cette destinée nouvelle et grandiose de l'homme que nous invite l'« Amor fati »<sup>191</sup> nietzschéen, à son acceptation jusque dans « l'éternel retour »<sup>192</sup>. Ce « Oui, j'ai tué Dieu, je le reconnais et je l'assume pleinement devant moi-même et l'humanité toute entière. A sa place il n'y a plus que moi, l'enfant créateur ».

### **3-Freud et l'avènement de la psychanalyse : la subversion de la notion de signification.**

La psychologie scientifique, marquée par le souci d'objectivité, s'est restreinte à l'étude empirique des phénomènes de la conscience. Une telle restriction dans la sphère psychique était l'aveu de sa détermination à nettement se distinguer des sciences occultes auxquelles elle se laissait confondre. La conquête épistémique de l'âme, à l'origine de cette équivoque qui lui a valu les épithètes de magique et de charlatane, fort a été pour elle de se mettre en perspective. Ainsi, la psychologie a dû redéfinir son objet d'investigation. De l'étude du psychisme en général, elle s'est circonscrite à l'étude des comportements, tout au plus, à celle des processus mentaux. L'audace de la psychanalyse, dès son début, a donc été de reconsidérer les phénomènes psychiques mis en *epochè* par la psychologie scientifique, taxés d'absurdes et de bien trop obscurs pour être appréhendés objectivement. C'est bel et bien du côté où la science psychologique se détourne que la psychanalyse se tourne et veut poser son regard. Or, de ce même côté sibyllin de l'âme, regardent également les sciences

---

<sup>191</sup> *Op.cit.*, *Le Gai Savoir*, Livre quatrième, p.165.

<sup>192</sup> *Op.cit.*, p.202.

occultes. Mais contrairement à ces dernières qui se complaisent à l'opacité des épiphanies de la psyché, la psychanalyse veut les éclaircir. Dès lors, elle se donne pour tâche de démystifier, de rationaliser, de comprendre les phénomènes qui se dérobent à la conscience, de retrouver leur sens, ayant foi en leur intelligibilité. Son axiome est qu'il n'y a pas d'arbitraire psychique (déterminisme psychique). C'est dans cette logique que Freud publie en 1905, *L'interprétation des rêves*, ouvrage qui affirme et démontre la rationalité de l'univers onirique par sa tentative d'élucidation. Il s'agit pour lui, dans cette œuvre, de mettre en exergue la formation, la structuration et la signification du rêve. Parti de là, Freud étendra la sphère d'intelligibilité psychique aux « actes manqués »<sup>193</sup>, aux symptômes névrotiques et à tous les phénomènes hors du champ conscientiel. Ainsi, pour l'auteur de *L'inquiétante étrangeté*, toute production de la psyché, aussi absurde ou involontaire qu'elle puisse paraître, recèle un sens, c'est-à-dire une orientation, une tendance, une intention, un désir. Or, celui-ci est caché. Dans une telle mesure, l'approche freudienne se donne pour tâche de le déceler, d'expliquer les motifs de son travestissement et d'en saisir les processus. Pour y parvenir, la participation du sujet dont elle analyse les rêves, les actes manqués, et toute sorte de symptômes névrotiques lui est indispensable. Ceci, en raison de l'inhérence de ces manifestations à la biographie du sujet. Analyse, interprétation et reconnaissance du désir masqué par le sujet sont dès lors les étapes par lesquelles la psychanalyse en vient à résoudre les problèmes que pose le psychisme humain.

Un tel travestissement du désir, hors de l'espace conscientiel, surgissant et s'en prenant au moi, remet en cause l'autonomie et l'unicité de la conscience dans l'appareil psychique. Si ce désir masqué ne loge donc pas dans le conscient, il y a lieu de se demander où est sa demeure ? De même, de sa nudité à son affublement, il convient d'admettre l'existence d'un processus qui nous échappe. Par ailleurs, si ce désir ne peut s'exprimer librement dans la conscience, c'est qu'il subit une certaine contrainte qui le fait refluer. Ce refoulement éclaire sur l'existence d'un conflit psychique. Or, si ledit conflit n'est pas parvenu à éliminer la tendance refoulée, cela implique la nécessité de celle-ci, et l'existence d'une certaine puissance, d'une certaine tension qui lui est liée et qui a besoin d'être déchargée. Dès lors est mis en évidence la contingence de ses voies et l'absoluité de son but. C'est de cette façon que la psychanalyse va être amenée à soutenir l'existence d'un

---

<sup>193</sup> Ceux-ci sont : l'oubli des noms propres, l'oubli des mots appartenant à des langues étrangères, les lapsus, les erreurs de lecture et d'écriture, l'oubli d'impressions et de projets, les méprises et maladresses... Voir Sigmund FREUD, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, traduit de l'Allemand par le Dr. S. JANKELEVITCH, Payot, 1986.

inconscient psychique et à concevoir la psyché d'un point de vue dynamique, topique, et économique. En ce sens, elle va se poser comme métapsychologie.

- **La notion de pulsion et de libido chez Freud.**

A considérer ce qui vient d'être dit, il apparaît clairement que la notion de conflit psychique est au cœur de la psychanalyse, abordée dans sa dynamique, sa géographie et son énergétique. Le conflit chez Freud est constitutif de l'ontologie humaine, et met en évidence des exigences internes qui s'opposent les unes aux autres. Le psychisme est ainsi le théâtre de plusieurs tendances contradictoires qui s'affrontent. D'où vient-il, pourrait-on s'interroger à la lumière de la psychologie rationnelle, que ces tendances ne puissent pas être maîtrisées par le moi ? D'où tirent-elles une force capable de tenir tête à l'instance centrale dans son propre domaine, de manière à remettre profondément en cause son autorité ? Pour comprendre une telle subversion dans l'âme introduite par la psychanalyse, il est important de saisir les notions de « pulsion » et de « libido » chez Freud.

En effet, la pulsion, chez l'auteur de *Moïse et le monothéisme*, désigne un processus dynamique consistant en une poussée qui, contrairement à l'excitation physiologique, tire son origine du monde intérieur. En tant que telle, son agir sur le psychisme diffère et nécessite, pour éliminer l'état de tension à sa source, des actions, des comportements autres que la fuite. Bien entendu, si le système nerveux, face à une excitation extérieure assimilée à un danger, commande à la motricité un mouvement de retrait, il lui devient impossible d'échapper par la fonction motrice à une excitation dont l'origine est interne. Le sujet peut prendre la clé des champs, mais partout où il irait, il trainerait alors cette excitation inéluctablement, encrée en lui qu'elle est, appartenant pour ainsi dire à sa constitution. Ceci fait de la pulsion, plutôt qu'une « force d'impact momentanée »<sup>194</sup>, une « force constante »<sup>195</sup>. De par son internalité, loin d'être un accident, cette dernière se pose comme une nécessité, comme un besoin dont la voie idoine d'élimination est « la satisfaction »<sup>196</sup>. Or, il est également à noter que les pulsions, pour internes qu'elles sont, tirent leur source lointaine des excitations corporelles dont elles sont les effets sédimentés, les représentants psychiques. Autrement dit, elles restent liées au corps. Une telle liaison est d'ailleurs renchérie par la nature sensitive de la satisfaction pulsionnelle. On parle de « plaisir » lorsque l'excitation a été éliminée ou déchargée, et de « déplaisir » lorsqu'elle a été augmentée ou maintenue dans une tension

---

<sup>194</sup> Sigmund FREUD, *Métapsychologie*, Gallimard, 1968, p.14.

<sup>195</sup> *Ibid.*

<sup>196</sup> *Ibid.*

assez élevée pour perturber la stabilité de l'appareil psychique. Ce commerce de l'excitation interne avec le corps fait de la pulsion un «concept limite entre le psychique et le somatique»<sup>197</sup>. En d'autres termes, la traduction psychique des excitations corporelles qui sont à sa source.

Notons que, toute pulsion comporte une poussée (son facteur moteur), un but (la satisfaction), un objet (« ce en quoi ou par quoi la pulsion peut atteindre son but »<sup>198</sup>), et une source (l'excitation corporelle). Du point de vue qualitatif, les pulsions sont semblables, et dissemblables du point de vue quantitatif. Leur énumération est arbitraire, mais, il convient, chez Freud, de distinguer deux groupes de pulsions originaires : les «pulsions du moi ou d'autoconservation et (les) pulsions sexuelles »<sup>199</sup>. En effet, le premier groupe pulsionnel vise la conservation de la vie de l'individu, et pour ce, s'exprime par des besoins liés aux fonctions corporelles, principalement la faim. Le second groupe, quant à lui, tend à la satisfaction sexuelle de l'individu. Toutefois, il importe de souligner que les pulsions sexuelles dépassent largement la sexualité telle qu'elle est entendue au sens courant du terme, c'est-à-dire comme activité de l'appareil génital. En fait, la sexualité dans le vocabulaire psychanalytique, s'identifie à l'érotisme. Dans une telle mesure, son plaisir, non seulement s'étend sur tout le corps, mais n'a pas de limitation au niveau objectal. Comme le souligne Herbert Marcuse : « A l'origine, l'instinct sexuel n'a pas de limitation spatio-temporelle extérieure en ce qui concerne son sujet et son objet ; la sexualité est par nature « polymorphe-perversive » »<sup>200</sup>. Dit autrement, les voies et moyens de la sexualité sont innombrables, ayant à disposition la totalité des potentialités psychiques et de la sensibilité corporelle pour se satisfaire. Les pulsions sexuelles peuvent donc atteindre leur but par les voies dites normales, par la voie fantasmatique ou par d'autres voies encore. La preuve, il n'y aurait pas de « perversion » si la sexualité se résumait à l'hétérosexualité génitale, car parler de « perversion » présuppose l'existence de voies d'assouvissement sexuel autres que celle érigée en norme par la culture. D'où l'affirmation de la pluralité *a priori* des pulsions sexuelles, morcelées qu'elles sont en « pulsions partielles » localement satisfaites. C'est cette multiplicité des formes que revêt la sexualité qui amène Freud à distinguer la notion de pulsion à celle d'instinct. La première, contrairement à la seconde, s'inscrit dans une indétermination *a priori*, sa détermination n'étant qu'*a posteriori*, sous-tendue par les aléas de l'histoire de l'individu.

---

<sup>197</sup> *Op.cit.*, p.17.

<sup>198</sup> *Op.cit.*, pp. 18-19.

<sup>199</sup> *Op.cit.*, p.21.

<sup>200</sup> Herbert MARCUSE, *Eros et la civilisation*, traduction de l'anglais par Jean-Guy Nény, Editions de Minuit, 1963, p.55.

Bien plus, les pulsions sexuelles « s'étaient d'abord sur les pulsions de conservation »<sup>201</sup>, c'est-à-dire que primitivement, ce sont les fonctions vitales qui leur fournissent « une source organique, une direction et un objet »<sup>202</sup>. Le nourrisson par exemple dont Freud a démontré la sexualité, durant la première phase de son développement libidinal (la phase oral), éprouve un plaisir indépendant de la nutrition dans le téter. Ce plaisir est sexuel, et a pour zone érogène prévalent la zone bucco-labiale. Le sein maternel est dès lors, objet satisfaisant non seulement les pulsions d'autoconservation (la faim), mais également les pulsions sexuelles (le désir érotique). Ce n'est que plus tard, à un stade plus évolué, que ces dernières vont prendre leur indépendance vis-à-vis des pulsions du moi, et s'opposer à elles. En effet, lorsque l'enfant, ayant grandi, ce qui suppose le développement de ses facultés motrices et psychologiques, se trouve dans la situation où la tension pulsionnelle augmente sans que l'objet de satisfaction ne soit présent, il est en mesure de déployer ses aptitudes mnésiques, et à partir de la remémoration, de jouir de cet objet comme s'il l'avait en face de lui. En d'autres termes, pour atteindre son plaisir, il opère une assimilation du souvenir à la perception, de l'objet imaginaire à l'objet réel : il fantasme. Dans cette mouvance, les pulsions sexuelles, fidèles au « principe de plaisir »<sup>203</sup> qui leur est prédominant, s'éloignent du « principe de réalité »<sup>204</sup> qui prévaut dans les pulsions d'autoconservation, celles-ci ne pouvant trouver satisfaction en-dehors de la réalité. L'antagonisme est consommé, et se manifestera davantage dans la conservation de l'individu que visent les pulsions du moi contre celle de l'espèce à laquelle tendent les pulsions sexuelles à l'adolescence, âge où elles réalisent leur synthèse dans la fonction reproductrice.

Si ce dualisme pulsionnel a été celui qu'a affirmé et défendu Freud, au regard des phénomènes de répétition, du narcissisme qu'il découvre et de l'ambivalence amour-haine dans la vie amoureuse (principalement exprimée par le sadisme originaire), il va être amené à repenser les pulsions « au-delà du principe de plaisir ». En effet, si la prédominance du principe du plaisir dans la vie psychique avait été déduit du principe de constance, c'est-à-dire de la tendance de l'appareil psychique à « maintenir aussi bas que possible la quantité d'excitation présente en lui ou du moins à la maintenir constante »<sup>205</sup>, la tendance à la

---

<sup>201</sup> FREUD, *Métapsychologie*, *Op.cit.*, p.24.

<sup>202</sup> LAPLANCHE et PONTALIS, *Vocabulaire de psychanalyse*, « Etayage », PUF, 1967, p.148.

<sup>203</sup> FREUD, *Au-delà du principe de plaisir*, *Op.cit.*, I, p.46.

<sup>204</sup> *Ibid.*

<sup>205</sup> FREUD, *Essais de psychanalyse, Au-delà du principe de plaisir*, traduit de l'Allemand par LAPLANCHE et PONTALIS, Petite bibliothèque Payot, 1982, p.45.

répétition se trouve plus pulsionnelle encore<sup>206</sup>. Freud, en fait, s'appuyant sur la théorie évolutionniste biologique (de Jean Lamarck), montre que la tendance finale de la vie est la mort, le retour à un état antérieur dont le dépassement a été dû aux contraintes extérieures. La vie donc, en son sein, c'est-à-dire de manière interne, est poussée à rétablir l'état inanimée. Aux origines, une tendance pousse et maintient la substance vivante dans la cohésion de ses parties, mais du fait même que cette substance ait pris vie, une tendance plus forte encore, la pousse au retour à son état antérieur. C'est ainsi que la classification freudienne des pulsions originaires va subir un remaniement, posant l'essence des pulsions dans la « compulsion de répétition »<sup>207</sup>. Dès lors, le dualisme pulsions sexuelles et pulsions d'autoconservation va se changer en celui de « pulsions de vie » et « pulsions de mort »<sup>208</sup>. Le premier groupe pulsionnel qui tend à la conservation et à l'entretien de la vie est composé des pulsions sexuelles. Mais cette fois, celles-ci ne sont plus conçues comme strictement orientées vers les objets, mais recouvrent également la libido investie sur le moi : le moi narcissique. C'est justement la découverte du narcissisme qui est la principale cause de l'abandon du premier dualisme pulsionnel, car, pulsions sexuelles et pulsions d'autoconservation vont s'avérer par-là, toutes deux libidinales, et toutes deux tournées, de façon générale, vers le maintien de la vie. Cette totalité de la sexualité, Freud la nomme Eros, et la soumet au « principe de cohésion ». Qu'est-ce qui donc, au lieu de ramener toute l'activité pulsionnelle ou psychique à la sexualité, va ouvrir la voie aux pulsions de mort ? C'est le « vouloir périr » exprimé par exemple par le moi à-travers le sadomasochisme. En effet, si la connaissance du moi dans sa quiddité est difficile d'accès, la sexualité, plus manifeste, éclaire les penchants intimes du moi qui la mettent sporadiquement à leur service. L'agressivité exprimée dans le sadisme originaire (du moi vers l'objet) ou dans le masochisme primaire (tourné contre le moi), en occurrence, met en évidence la tendance à la régression, au retour à une phase antérieure, jusqu'au repos absolu de l'inanimé. Ainsi, les pulsions de mort, mieux encore que l'Eros, visent à « ramener l'excitation au niveau zéro »<sup>209</sup>, conformément au principe de Nirvana<sup>210</sup> qui leur est propre<sup>211</sup>. Elles se manifestent secondairement et extérieurement en

---

<sup>206</sup> Notons que le principe de réalité n'est qu'une modification du principe de plaisir, en d'autres termes la nécessité de la conformité à la réalité extérieure tendant à la conservation du moi que la libre satisfaction du principe de plaisir mettrait en péril.

<sup>207</sup> *Op.cit.*, VI, p.89.

<sup>208</sup> *Op.cit.*, p.93.

<sup>209</sup> L. LAPHANCHE et J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de psychanalyse*, Principe de Nirvana, PUF, 1967, p.332.

<sup>210</sup> Expression de Barbara Low empruntée par FREUD in *Essais de psychanalyse, Au-delà du principe de plaisir*, Petite bibliothèque Payot, 1982, p.104.

<sup>211</sup> Voir FREUD, *Névrose, psychose et perversion, Le problème économique du masochisme*, Bibliothèque de psychanalyse, PUF, 2010.

termes d'agressivité, se faisant « pulsion de destruction »<sup>212</sup> assurée par « la musculature »<sup>213</sup>. En ce que le retour à un état antérieur constitue l'essence des pulsions, (même les pulsions de vie tendent à la répétition, notamment au niveau biologique, dans le domaine des processus évolutifs embryonnaires), les pulsions de mort ou Thanatos sont chez le père de la psychanalyse, les pulsions par excellence, la véritable force primaire, de « caractère démoniaque »<sup>214</sup>. Tandis que les pulsions de vie ont donc pour but de lier, d'unir, de consolider les éléments du vivant, les pulsions de mort tendent à détruire, à désunir, à rompre. Les pulsions, mieux, les « motions pulsionnelles » (les pulsions sous leur aspect dynamique) étant actives, énergétiques, les premières, secondaires, sont caractérisées par l'énergie liée et les secondes, primaires, par « l'énergie libre ».

Si ces deux pulsions s'inscrivent fondamentalement et finalement dans un dualisme où elles s'opposent et se confrontent mutuellement, régulièrement, elles agissent d'un commun accord dans la poursuite de leur but : la décharge de la quantité d'excitation. L'Eros, en occurrence, a besoin des pulsions d'agressivité pour atteindre la pleine satisfaction du désir (pulsions obtenues par son antagonisme aux pulsions de mort qu'elle détourne du moi pour les orienter vers l'objet extérieur, mettant ainsi les pulsions de mort à son service). Toutefois, cet échange doit se faire à des proportions non-négligeables car, tel que le souligne l'auteur de *l'Abrégé de psychanalyse* : « Un excédent d'agressivité sexuelle fait d'un amoureux un meurtrier sadique ; une forte diminution du facteur agressif le rend timide ou impuissant »<sup>215</sup>. C'est donc un jeu dangereux pour la sexualité que de faire commerce avec les dérivés thanatiques pour se satisfaire, car ceux-ci, en absence de mesure, prendraient le dessus sur elle. Ainsi œuvrerait-elle au contraire de ses aspirations. Néanmoins, dans cet apprivoisement progressif de l'agressivité par l'Eros, l'hypothèse d'une « union des pulsions »<sup>216</sup> reste plausible. En ce sens, la désunion, ne peut être qu'un signe pathologique, qu'une manifestation de la régression de la libido, marquée par l'ambivalence affective. De même, parce qu'il pare aux accroissements d'excitation internes qui défavoriseraient la tâche vitale, « Le principe de plaisir semble être en fait au service des pulsions de mort »<sup>217</sup>.

Voilà de quelle façon Freud est passé de la dualité entre « Faim et Amour » dans sa première théorie des pulsions à celle entre « Amour et Haine » dans la seconde, renouant en

---

<sup>212</sup> FREUD, *Le moi et le ça*, IV, in *Essais de psychanalyse*, Petite bibliothèque Payot, 1982, p.255.

<sup>213</sup> *Op.cit.*, p.254.

<sup>214</sup> FREUD, *Au-delà du principe de plaisir*, *Op.cit.*, p.78.

<sup>215</sup> FREUD, *Abrégé de psychanalyse*, PUF, 2001, p.9.

<sup>216</sup> FREUD, *Le moi et le ça*, *Op.cit.*, p.255.

<sup>217</sup> FREUD, *Au-delà du principe de plaisir*, VII, *Op.cit.*, p.114.

quelque sorte avec la tradition philosophique antique des contraires. Toutefois, il convient de préciser que cette évolution n'ébranle pas l'antagonisme précédent entre pulsions sexuelles et pulsions du moi qui reste l'essence du conflit névrotique de transfert. Notons également que cette conception reste spéculative, Freud considérant lui-même les pulsions comme des « êtres mythiques » dont la détermination reste une tâche des plus difficiles : « La théorie des pulsions est pour ainsi dire notre mythologie. Les pulsions sont des êtres mythiques, grandioses dans leur indétermination »<sup>218</sup>.

De ce qui précède, nous voyons à quel point la sexualité occupe une place centrale dans la théorie psychanalytique, se définit dans un sens plus large, commence à une époque prégénitale et a de fortes résonances psychiques. C'est d'ailleurs du point de vue de la sexualité que le développement de la personnalité va être conçu par Freud. Il se déroule sur des stades qui correspondent à l'organisation libidinale, sous le primat d'une zone érogène et par la prééminence d'un mode particulier de relation à l'objet. Du stade oral à l'adolescence<sup>219</sup>, c'est donc une série de fluctuations affectives, pulsionnelles et érotiques que l'enfant subit, et dont le nœud se trouve au stade phallique, essentiellement marqué par le « complexe d'Œdipe »<sup>220</sup> qui fait passer l'enfant de la relation duale mère-enfant à la relation triangulaire père-mère-enfant. Le complexe d'Œdipe qui désigne l'ensemble des investissements amoureux et hostiles que l'enfant éprouve à l'égard de ses parents (attachement érotique pour le parent de sexe opposé et haine envers celui de même sexe pris pour rival) représente le point crucial dans le développement psychosexuel de l'enfant en ce que, la résolution du conflit va déterminer son orientation sexuelle, et va être à l'origine des névroses et des perversions lorsque celle-ci prendra un chemin autre que l'identification au parent de même sexe et le déplacement de la libido pour le parent de sexe opposé vers un objet extérieur (voix normale de la résolution du conflit œdipien). C'est eu égard à cela que Freud considère le complexe d'Œdipe comme « le noyau de la névrose »<sup>221</sup>.

### **-La topique freudienne.**

---

<sup>218</sup> FFREUD, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, traduit de l'Allemand par André BERMAN, Gallimard, 1936.

<sup>219</sup> Voir Jean Pierre MELOUPOU, *Manuel de psychologie du développement de l'enfant et de l'adolescent*, chap 5, L'Harmattan, 2013, pp.108-114.

<sup>220</sup> FREUD, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, traduit de l'Allemand par Yves Le Lay, Quatrième leçon, Payot, coll. Petite bibliothèque Payot, 1966, p.47.

<sup>221</sup> FREUD, *Introduction à la psychanalyse*, Développement de la libido et organisation sexuelle, Payot, coll. Petite bibliothèque Payot, 1984, p.317.

Au dynamisme des pulsions et à l'économie de leur énergie psychique, l'auteur de *Totem et tabou* ajoute un aspect topique, c'est-à-dire qu'il localise leur activité dans des zones distinctes de l'appareil psychique. Dès lors, c'est une représentation spatiale et structurelle qu'il prête sur le psychisme. Mais il convient d'ores et déjà de relever que, ces régions psychiques, sans être purement abstraites (car les effets de leur activité sont patents) ne correspondent nullement à des localisations cérébrales qui en seraient le support organique ou le parallèle physique. Bien que naturaliste, Freud s'inscrit en faux contre le parallélisme psychophysique. Mais s'il ne réduit pas le psychique au biologique, il est cependant loin du spiritualisme des philosophes classiques et de Bergson qui attribuent une nature proprement spirituelle à l'âme, avec toute la connotation mystique qu'elle comporte. Ainsi a-t-il distingué au cours de l'évolution de sa théorie, une première topique, avant de la supplanter par une seconde. Dans la première, Freud distingue l'Inconscient, le Préconscient et le Conscient qu'il regroupe et repartit en systèmes. D'un côté se trouve le système Inconscient (Ics) qui s'oppose au système Préconscient-Conscient (Pcs/Cs) de l'autre côté, dont il est séparé par la *censure*. Les contenus représentant les pulsions sont interdits d'accès au système Pcs/Cs lorsqu'ils heurtent la conscience, et dès lors, sous l'action du refoulement, ils refluent dans le système Ics. Celui-ci comporte donc, outre les désirs d'enfance fixés, les contenus refoulés, régis par les mécanismes propres au « processus psychique primaire »<sup>222</sup> (mode de fonctionnement de l'appareil psychique où l'énergie est libre) que sont le déplacement et la condensation<sup>223</sup>. Ces contenus, du fait de leur énergie pulsionnelle, tendent à faire retour dans la conscience, mais ne peuvent y parvenir que déformés par la censure. Le Préconscient, quant à lui, tire en grande partie son origine de l'inconscient dont il est le rejeton. Par conséquent, ses contenus sont soumis à la « seconde censure »<sup>224</sup> avant de pouvoir devenir conscients « sous la forme de formations substitutives et de symptômes »<sup>225</sup>. Une autre partie de lui, par contre, est susceptible de devenir consciente sans devoir passer censure. Le Préconscient, contrairement à l'Inconscient est régi par le processus psychique secondaire où l'énergie est liée.

La conscience, pour sa part, frontière entre l'intérieur et l'extérieur, est constituée tant des excitations venant du monde extérieur que des sensations internes de plaisir et de déplaisir. Du point de vue économique, son énergie est mobile, c'est-à-dire susceptible de surinvestir tel ou tel élément.

---

<sup>222</sup> FREUD, *Métapsychologie*, L'inconscient, Gallimard, 1968, p. 113.

<sup>223</sup> Déplacement et condensation sont les deux mécanismes inconscients essentiels dans la formation des rêves. Voir à propos FREUD, *Sur les rêves*, Gallimard, p.122.

<sup>224</sup> *Op.cit.*, p.105.

<sup>225</sup> FREUD, *Op.cit.*, p.104.

Sans totalement abandonner cette topique, Freud va tout de même en édifier une autre pour rendre compte des mécanismes inconscients de défense du moi et de son investissement libidinal (narcissisme), tout à fait inconciliable avec l'idée d'un moi assimilable au système Pcs/Cs. Ainsi va-t-il distinguer dans sa seconde topique : le ça, le moi et le surmoi. La première de ces instances, pôle pulsionnel de la personnalité, est constituée de contenus inconscients qui sont l'expression psychique des pulsions. Ces contenus sont, pour une part, héréditaires et innés, et pour une autre, refoulés et acquis. Réservoir premier de l'énergie psychique, le rapport entre le ça et les deux autres instances qui sont ses différenciations (d'un point de vue génétique –le moi se différenciant par exemple du ça du fait de l'influence du système représentatif).

Le moi, s'il est chargé des intérêts de la totalité de la personne ; s'il se pose en médiateur des instances antagonistes, n'est pas pour autant autonome. C'est dire qu'il est soumis aux réclamations du ça, aux injonctions du surmoi et aux exigences de la réalité extérieure. Du point de vue économique, il est un facteur de liaisons des processus psychiques et « un grand réservoir à partir duquel la libido destinée aux objets se répand, et vers lequel elle reflue à partir des objets »<sup>226</sup>. Du point de vue dynamique, dans le conflit névrotique, il représente le pôle défensif de la personnalité. Ce qui en fait l'agent du refoulement et des autres mécanismes de défense.

Le surmoi quant à lui, héritier du complexe d'Œdipe, représente l'intériorisation des exigences et interdits parentaux. C'est donc une partie du moi qui se sépare de l'autre, s'oppose à lui, tant pour se poser en modèle (du narcissisme à l'identification au parent), pour contrôler ses choix que pour le juger.

Voilà, *in fine*, la psychanalyse (freudienne) dans ce qu'elle a de métapsychologique. Pour avoir décentralisé et subordonné le moi à des forces inconscientes énergétiquement plus puissantes, la psychanalyse, avec Freud, infligeait à l'humanité, après la vexation cosmologique opérée par Copernic et la vexation biologique opérée par Darwin, la « vexation psychologique »<sup>227</sup>. Carl Gustav Jung, son disciple, va suivre ses pas durant des années, approfondissant sa conception de la dynamique psychique au point, selon Freud, de saper les fondamentaux de la psychanalyse<sup>228</sup>. Il nous importe à présent de nous intéresser à la psychologie complexe qui en découla, dans ses déploiements métapsychologiques.

---

<sup>226</sup> FREUD, *L'inquiétante étrangeté et autres essais, Une difficulté de la psychanalyse*, Gallimard, 1985, p.180.

<sup>227</sup> *Op.cit.*, p.128.

<sup>228</sup> Lire à propos FREUD, *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, Payot, 1966.



**DEUXIEME PARTIE : LA  
METAPSYCHOLOGIE JUNGienne.**

## CHAPITRE 4 : DES FONDEMENTS DE LA PSYCHOLOGIE COMPLEXE DE JUNG.

### 1-Corrélation et rupture avec Freud

Aucune influence n'a été aussi décisive sur Jung que celle de Freud. En effet, tous deux partagent la même quête passionnée de la connaissance approfondie du psychisme, la même détermination à résoudre les énigmes de l'âme, l'intransigeante objectivité, la mise sur pied de techniques permettant l'exploration des régions se déroband à la conscience... Cependant, si les deux hommes, dès leur première rencontre, manifestèrent de l'enthousiasme, affirmant l'un et l'autre le dépassement du champ conscientiel de la psyché, très tôt, cet au-delà conscientiel, ou plutôt cet en-deçà, se présentera à chacun d'eux sous des paysages différents. De même, la nature des rapports du conscient aux couches inférieures de l'âme leur apparaîtra sous des jours nettement distincts. Il nous incombe de nous placer depuis leur commune ligne de départ, et de la suivre jusqu'à la définitive bifurcation qui les sépara.

#### **-Du recentrement du mythe : de la sexualité infantile chez Freud aux images primordiales chez Jung.**

Carl Gustav Jung, préoccupé par les phénomènes qui se soustraient à la conscience, trouve dans l'approche freudienne, une véritable mine psychologique. L'admission d'un psychisme structuré en instances qui s'affrontent, de complexes tels que celui d'Œdipe, d'une énergie pulsionnelle en activité, de processus assurant une communication permanente entre l'inconscient et le conscient l'émerveillent. Mais, très vite, la conception freudienne dont le point nodal est la sexualité, jette en lui des ombres d'étroitesse qu'il ne gardera pas sous silence. En effet, ses investigations sur les rêves, que ce soit les siens propres ou ceux de ses patients, se laissent difficilement ranger, parfois au prix d'une interprétation tout à fait artificielle, comme réalisation de désirs refoulés. Sous l'incitation de Freud qui croit initier de nouvelles perspectives à même d'étayer sa théorie, soupçonnant que « le noyau du mythe est le même que celui de la névrose »<sup>229</sup>, c'est-à-dire que le mythe est rattaché à la vie sexuelle infantile et aux processus inconscients qu'elle sous-tend, Jung entreprend des recherches approfondies dans le domaine de la mythologie. Sauf que là où Freud flaire une analogie

---

<sup>229</sup> Sigmund FREUD, C. G. JUNG, *Correspondance*, lettre de Freud à Jung du 13 août 1908 (106F), Gallimard, 1992.

structurelle entre mythe et névrose, son disciple entrevoit davantage une contribution du mythe à la compréhension des névroses et des psychoses. Ainsi va-t-il élargir, en quête d'un neuf qu'il pressent, son investigation au domaine de « l'astrologie dont la connaissance semble indispensable à la compréhension de la mythologie »<sup>230</sup>. Plus il s'y enfouit, convaincu qu'il s'y cache des vérités essentielles sur la psyché, plus cet enfouissement qui l'éloigne des buts cliniques de la psychanalyse semble être un égarement pour son maître. Jung veut pénétrer la vérité du symbole, cerner le rôle du symbolisme dans la mythologie dont le réductionnisme libidinal de l'appréhension psychanalytique se met toujours davantage en évidence. Contre le rattachement des mythes à des expressions détournées de la sexualité infantile retournée qu'affirme Freud, il cherche à démontrer le lien qu'il aperçoit entre les mythes, les images inconscients et la culture, comme si toutes procédaient d'identiques arrières-fonds psychiques primordiaux, « comme si de telles images se trouvaient mises en correspondance étroite, profonde avec des structures, avec des expériences, avec des fascinations intérieures qui dépassent le temps et l'espace »<sup>231</sup>. À cet effet, il parle d'« images primordiales » présentes dans les mythes et investies d'énergie psychique. C'est la genèse de la théorie de l'inconscient collectif et des archétypes dont les travaux sont rassemblés et publiés sous le titre : *Métamorphoses de l'âme et symboles de la libido*. Dès lors, il scrute la vie individuelle pour y déceler les traces collectives retrouvées dans les mythes. Tandis que Freud sonde les recoins sexuels de l'enfance, Jung explore dans l'homme, l'enfance même de l'humanité : la période primitive qui lui semble persister au fond de tout homme. Le mythe devient dès lors, à ses yeux, le savoir transpersonnel, l'expression primitive des types identitaires de l'âme auxquels tout homme, dans sa dimension collective, appartient.

Si dans ses recherches, l'inceste est au cœur de la mythologie, s'appuyant sur le mythe de Mithra, au lieu de voir dans le désir incestueux l'union avec la mère telle que Freud le présentait, Jung y voit plutôt le désir de « revenir dans la mère pour y être enfanté par elle »<sup>232</sup>. Ainsi, le désir incestueux, loin d'être une réalité éprouvée par l'enfant, ne serait que le symbole d'une aspiration plus profonde encore : la renaissance, le renouvellement de l'être. Au vu de leur antériorité, de leur supériorité énergétique, de leur autonomie et de leur prise sur l'individu ; au regard de leur caractère collectif, primitif, les images vivantes qui se retrouvent tant dans les mythes, les rites que dans l'inconscient ; les images des structures

---

<sup>230</sup> *Op.cit.*, lettre de Jung à Freud du 8 mai 1911, 254 J.

<sup>231</sup> Serge HUTIN, *Histoire de l'alchimie de la science archaïque à la philosophie occulte*, Gérard et C<sup>o</sup>, 1971, p.24.

<sup>232</sup> JUNG, *Métamorphoses de l'âme et symboles de la libido*, trad. de Yves le Lay, Georg, 1953, p.376.

psychiques que Jung nomme « archétypes », prennent dans cette mesure, la place que Freud assignait à la sexualité, celle-ci n'en étant plus qu'une orientation parmi tant d'autres. La conception de la libido se verra, ipso facto, prendre une toute autre tournure chez l'auteur de *L'énergétique psychique*.

### **-De la dialectique de la centralité de l'énergie libidinale chez Freud à la verticalité de l'énergie psychique chez Jung.**

Le psychiatre zurichois ne se contente pas de reléguer la sexualité au second plan en faisant de ses complexes essentiels de simples symboles d'autres réalités : il modifie le point de vue économique de la métapsychologie freudienne, en redéfinissant la notion de libido. Si celle-ci désignait l'énergie pulsionnelle sexuelle chez son maître, il va l'employer comme énergie susceptible d'investir, certes la sexualité, mais aussi des domaines variés comme la faim, la haine, la religion etc. C'est dire qu'avec Jung, la libido devient, non plus l'énergie psychique strictement sexuelle (s'opposant à l'énergie des pulsions de mort), mais l'énergie psychique en général, l'énergie vitale. En d'autres termes, il saisit la libido, détachée de toute orientation, comme énergie fondamentale, une et identique de la psyché. Dans une telle mesure, les opérations d'investissement de celle-ci se bornent au plan purement quantitatif, sa qualité demeurant inchangée. Un tel écart vis-à-vis de la théorie énergétique de Freud l'entrave au point de remettre en cause les fondements même de la psychanalyse. Mais Jung déterminé à aller jusqu'au bout de sa prospection, commence aussi à s'intéresser à la religion et au problème de son origine. Devait-on espérer une possible réconciliation ou une rupture définitive avec Freud ?

### **-Sur le problème de l'origine des religions : du complexe d'Œdipe freudien à l'archétype jungien.**

L'investigation de Jung dans le domaine des sciences de la religion, et les résultats auxquels il aboutit furent, loin d'une possible réconciliation avec la psychanalyse, la voie de non-retour, l'irréversible désunion.

Freud en effet, dans son réductionnisme pansexualiste, place le complexe d'Œdipe à la source des religions. Jung, une fois de plus, est laissé sur sa faim par ce leitmotiv de la psychanalyse. La mise en avant de la sexualité infantile est pour lui un expédient bien trop facile pour véritablement rendre compte de l'origine de la religion. Fort est donc pour lui de passer davantage au peigne fin le problème de la source des religions, en s'interrogeant sur les traces du religieux dans la psyché. Un tel infléchissement n'a rien d'hasardeux. En fait, les

recherches de Jung dans la sphère mythologique l'avaient déjà éclairé sur l'origine psychique des images primordiales. Il s'était rendu compte que celles-ci émergent bel et bien des structures innées de l'âme, et à ce titre, lui sont substantielles. Or, à considérer ces images en elles-mêmes, les innombrables motifs religieux qu'elles recèlent leur sont intrinsèques, autrement, participent à leur substance, font partie intégrante de leur constitution. Et ce fond religieux, dans son autonomie vis-à-vis du moi, exerce une sorte d'attraction sur ce dernier. Une pareille attraction captive et fait de la constellation archétypique, un évènement hautement chargé affectivement. Ainsi, au cours de celui-ci, les images qui surgissent de l'inconscient dégagent une si grande puissance qu'elles s'imposent au moi comme une réalité supérieure. Le mystère, la terreur et la fascination que leur fond symbolique inspire constitue le propre du sentiment religieux, la religion posée dès lors comme une tentative d'assimilation de ces jaillissements collectifs. Bien entendu, de pareils jaillissements, parce que produits par la psyché, autrement, relevant des structures innées de l'âme, sont naturels à l'homme. S'ils ne sont pas les plus réguliers des productions psychiques, ils appartiennent néanmoins à son activité la plus naturelle. Il est donc de la nature de l'âme humaine d'engendrer des phénomènes qui dépassent le moi, et qui lui apparaissent pour cette raison comme surnaturels, transcendants. En ce sens, composée, outre la sphère personnelle, d'une sphère collective, dans sa constitution même, l'âme est déjà transpersonnelle, et le rapport de sa dimension collective à celle reconnue par l'individu, dans un premier temps, est un rapport de domination, et ce accompagnée d'une attraction fascinante. L'intensité de l'énergie psychique que contient l'âme primitive lorsqu'elle se manifeste à la conscience est dès lors si forte que sa quantité semble changer sa qualité (mais seulement en apparence). Dans ce cas, elle est dite *numineuse*, car elle revêt un caractère quasi sacré qui tend à soumettre le moi. Toutefois, il convient de noter qu'en admettant que la qualité de la libido est une et identique, la numinosité de celle-ci lui est fondamentale, mais seulement si faible dans les phénomènes psychiques individuels qu'elle est imperceptible. Ce n'est donc que lors des surgissements collectifs que se révèle sa patence, autrement, l'essence religieuse de l'âme. En tant qu'elle produit des images et des symboles à connotation religieuse, la psyché possède donc pour Jung, une « fonction religieuse naturelle », elle-même sous-tendue par l'identité archaïque des êtres dont ses contenus sont l'héritage.

Ainsi, ce qui était sublimation de la sexualité, illusion du sublime en soi en tant que produit du complexe d'Œdipe chez Freud, est chez Jung, la réalité concrète de l'âme, son profond langage en tant qu'il appartient à l'une de ses fonctions naturelles. C'est de cette

façon qu'avec la publication des deux parties de son ouvrage *Métamorphoses de l'âme et symbole de la libido*, Jung s'affranchit de la psychanalyse au sens freudien du terme, pour aller à la quête de la véritable dynamique psychique, dans toute sa profondeur et son ampleur, questionnant « les modalités et les effets propres aux émergences circonstancielles et actuelles de l'inconscient »<sup>233</sup> dont les tréfonds sont archaïques.

## **2- Des polarités métaphysiques de la psychologie complexe jungienne.**

Si le nom de Jung fait immédiatement penser à l'inconscient collectif et aux archétypes, sa contribution à la psychologie de la conscience reste néanmoins décisive. La saisie profonde de sa conception globale de l'âme passe inexorablement par une prise en compte de sa typologie fonctionnelle. Ainsi distingue-t-il deux attitudes faces à la vie : l'introversion et l'extraversion qui s'individualisent dans leur rapport aux quatre fonctions d'orientation de la conscience : l'intuition, la sensation, la pensée et le sentiment.

### **a- Une dialectique biophysique-biopsychique.**

Les analyses de ses patients (notamment des hystériques et des schizophrènes dont il a remarqué les attitudes vis-à-vis du monde extérieur diamétralement opposées), son souci de purifier sa propre mentalité des « présupposés » ; ses observations des théories freudienne et adlérienne dont la procession lui a semblé être celle de l'équation personnelle de leurs auteurs ; ses considérations des théories typologiques existantes dans lesquelles il voit l'opposition entre deux types fondamentaux (chez Nietzsche, Jordan, Otto Gross, Worringer, William James, Ostwald) ont amené Jung à la distinction de deux types d'attitudes généraux face à la vie : l'introversion qui se caractérise par « une certaine relation négative à l'objet »<sup>234</sup> et l'extraversion caractérisée par « une relation plutôt positive »<sup>235</sup>. Néanmoins, il est important de noter qu'un sujet ne peut être dit introverti ou extraverti que lorsque cette attitude est prédominante. Il ne s'agit donc pas d'un caractère au sens figé du terme, mais bien plutôt d'un mécanisme, d'une orientation. C'est dire que l'introverti n'est pas dénué de toute extraversion, simplement, celle-ci occupe dans son moi une moindre place, largement dominée qu'elle est par l'introversion, mutatis mutandis pour ce qui est de l'extraverti.

### **-L'introversion ou le repli de l'âme sur elle-même.**

---

<sup>233</sup> Christian GAILLARD, *Jung*, coll. Que sais-je ?, PUF, 1996, p.19.

<sup>234</sup> C.G. JUNG, « Typologie psychologique », in *Problèmes de l'âme moderne*, Buchet-Chastel, 1960, p.208.

<sup>235</sup> *Ibid.*

L'attitude introvertie est une attitude de retrait, de repliement sur soi, essentiellement marquée par un écoulement intérieur de l'énergie psychique. Le type introverti est investi dans les facteurs subjectifs, ne s'oriente que d'après les impressions que produisent les événements extérieurs sur lui, l'influence prédominante étant la « nécessité intime ». De ce fait, sa subjectivité est son réel univers, le milieu dans lequel il se dépense pleinement, et la réalité extérieure elle-même n'a de valeur pour lui que si elle peut être l'objet d'une satisfaction interne, récupérée à titre personnel. C'est pourquoi il ne réagit qu'en fonction de l'effet qu'elle a sur lui ; il ne conçoit d'en soi que sa propre intériorité, et toute extériorité n'est que pour-soi, n'a de sens qu'en rapport avec cette intériorité ; son moi intime est l'absolu, et la réalité externe ce qu'il y a de plus relatif. Il mène donc une vie intérieure intense, et est en même temps sujet et objet de son univers, tandis qu'il marque peu d'intérêt pour l'extérieur. Son absence d'attention et de volonté vis-à-vis du monde ambiant réduit ses capacités d'adaptation, et le fait généralement passer pour peu intelligent (cas des enfants). Ces rapports amoindris avec l'extérieur donnent à ce dernier toute son étrangeté, et par là, inspire insécurité à l'introverti qui se rétracte, se recroqueville sur lui-même.

#### **-De l'extraversion comme phénoménologie du soi.**

Contrairement à l'introversio, l'attitude extravertie est ouverture au monde, orientation du moi hors-de-soi, écoulement extérieur de l'énergie psychique, être-au-monde, sociabilité, communication, quête des échanges affectifs et intellectuels avec les autres. Le type extraverti ne s'épanouit qu'au contact des autres. Le sens de l'existence est pour lui visée des événements, des êtres, des choses avec lesquelles il est uni par une relation de dépendance, et c'est cette relation qui définit son être et ses valeurs. Autrement, l'en-soi pour lui est le pour-autrui. L'extraverti veut se donner, se dépenser, côtoyer et connaître l'univers qui l'entoure. L'essence de son point de vue est l'existence en tant qu'affirmation de son être dans le monde et du monde à travers son être. Les principes physiques et sociaux, s'ils ne définissent pas les siens propres, coïncident avec eux. C'est pour cette raison que « La première marque de l'extraversion chez un enfant est sa rapide adaptation à l'environnement, et l'attention ordinaire qu'il donne aux objets et, particulièrement, au pouvoir qu'il a sur eux »<sup>236</sup>.

On peut le voir, introversion et extraversion sont l'une et l'autre aux antipodes. Leur rapport est donc essentiellement conflictuel. Toutefois, ces attitudes ne sauraient rendre

---

<sup>236</sup>JUNG, cité par Frida FORDHAM, *Introduction à la psychologie de Jung*, traduit de l'anglais par Marie-Jeanne et Thierry Auzas, Editions Imago, 1980, p.31.

compte de toutes les différences entre les individus, ni de tous les rapports des individus face à la réalité extérieure. En effet, notre orientation dans le monde est également l'œuvre d'un processus biologique évolutif de notre espèce (phylogenèse), qui, par successives différenciations, nous a fait acquérir de nouvelles fonctions. La conscience elle-même, qui nous met en rapport avec ce monde, (« Être conscient c'est percevoir et reconnaître le monde extérieur ainsi que soi-même dans ses relations avec le monde extérieur »<sup>237</sup>) et dont le centre est le moi, se serait différenciée de l'inconscient originel au cours d'un affect. Cette conscience, en tant qu'« organe d'orientation »<sup>238</sup>, utilise quatre fonctions (analogues aux quatre points cardinaux, en quoi il faut voir dans la typologie fonctionnelle de Jung, une expression de la « quaternité »), en couple de deux rationnelles et irrationnelles : la sensation et l'intuition (fonctions irrationnelles), la pensée et le sentiment (fonctions rationnelles). Ce qui en fait des fonctions d'adaptation au réel.

#### **b- Des fonctions d'adaptation au réel.**

De ce qui vient d'être dit, il faut donc distinguer chez Jung :

**-La sensation** qui nous renseigne sur la présence d'un objet. Elle est pure et simple impression sensorielle, dans toute sa spontanéité, c'est-à-dire dénuée de tout jugement, de toute influence, de toute orientation. En cela, elle est irrationnelle.

**-L'intuition** qui nous informe sur le passé, mais surtout sur l'avenir de l'objet. Pressentiments, suppositions et impressions vagues sont son apanage. C'est l'appréhension, « la perception instinctive d'un contenu psychique en état d'émergence »<sup>239</sup>, autrement, c'est la perception via l'inconscient. Elle est davantage employée par ceux qui vivent exposés aux conditions naturelles drastiques, par ceux qui s'aventurent dans de nouvelles voies ou par les pionniers d'un domaine donné. En ce qu'elle est « perception spontanée des possibilités vagues »<sup>240</sup>, elle est irrationnelle.

**-La pensée** qui nous fixe sur ce qu'est l'objet. Elle juge, exclut, détermine par différenciation. Du fait d'être activité de jugement, elle est rationnelle.

**-Le sentiment** qui nous instruit sur la valeur qu'a un objet pour nous. Il juge. Cependant, ses jugements sont d'ordre axiologique (critères esthétiques, moraux etc.). En cela, le sentiment

---

<sup>237</sup> C. G. JUNG, *L'homme à la découverte de son âme, Structure et fonctionnement de l'inconscient*, Albin Michel, 1987, p.104.

<sup>238</sup> *Op.cit.*, p.106.

<sup>239</sup> C. G. JUNG, *Types psychologiques*, Georg, 1950, p.154.

<sup>240</sup> *Op.cit.*, p.108.

est rationnel, et cette rationalité, pour être clairement perçue, doit être appréhendée dans sa logique propre, et non selon le modèle du jugement discursif.

Pour l'auteur de *L'âme et la vie*, ces quatre fonctions, dans leurs deux catégories (rationnelle et irrationnelle), se refoulent mutuellement. Mettre l'une en évidence, c'est renvoyer l'autre en arrière-plan ; juger (par la pensée ou par le sentiment), c'est se passer de la perception immédiate, tout comme percevoir c'est se restreindre à la pure immédiateté. Comme cela peut s'illustrer dans les rêves au cours desquels nous continuons de nous déployer selon notre orientation de prédilection, comme l'intuition elle-même qui prend sa source hors des régions supérieures du psychisme, « ces fonctions ne s'exercent pas seulement dans la conscience, mais aussi dans l'inconscient »<sup>241</sup>. De même sont-elles « dotées chacune d'une énergie spécifique »<sup>242</sup> qui peut décupler lorsque le moi (marqué par l'attention et la volonté) s'y investit pleinement. En tant que résultat d'une évolution biologique, ces quatre fonctions devraient être régulièrement employées. Or, il est très difficile pour l'homme de toutes les exercer au même titre. Ceci, du fait de ses aptitudes limitées, de l'éducation et de la socialisation, ou de l'insuffisance de l'énergie à sa disposition. De ces fonctions, l'une sera donc plus utilisée que les autres, devenant ainsi « fonction supérieure », fonction différenciée, et vouant ipso facto les autres à l'infériorité, à l'indifférenciation en raison de leur inemploi, donc de leur reflux dans l'inconscient. Cependant, ces fonctions, étant donné leur potentialité, mieux, leur latence (qui n'est nullement une inexistence ou un néant), ne s'annihileront pas dans les zones sombres de l'âme où elles ont été refluées. Bien au contraire, elles y formeront des noyaux actifs, des complexes. Refoulées « dès leurs premiers vagissements »<sup>243</sup>, lorsqu'elles jailliront (car le psychisme tend à l'équilibre, à la totalité), elles auront une telle emprise sur le sujet qu'il ne sera que passif à leur égard, impuissant. C'est pourquoi « nous redoutons nos fonctions inférieures »<sup>244</sup>, car sous leur influence « nous sommes tous des primitifs »<sup>245</sup>. En tant qu'inemployée par nous, notre fonction inférieure tend à s'allier aux autres contenus indifférenciés, gagne en autonomie dans l'inconscient et fait irruption dans le moi.

D'un autre côté, l'unilatéralité que nous confère notre fonction dominante spécifique notre « type » (introverti ou extraverti) dans son adaptation au réel. Ainsi Jung distingue-t-il

---

<sup>241</sup> *Op.cit.*, p.109.

<sup>242</sup> *Ibid.*

<sup>243</sup> *Op.cit.*, p.127.

<sup>244</sup> *Op.cit.*, p.126.

<sup>245</sup> *Ibid.*

huit types psychologiques : les types sensation extravertie, sentiment introverti, intuition introvertie, pensée introvertie, pensée extravertie, sentiment extraverti, sensation introvertie et intuition extravertie. De par l'antagonisme typologique et fonctionnel susmentionné, les troubles chez les personnes d'un type se manifestent par les symptômes de l'envahissement incontrôlé du type diamétralement opposé. Toutefois, Jung nous met en garde contre tout réductionnisme de la personnalité humaine à cette typologie dont il souligne d'ailleurs le caractère strictement indicatif. Sa classification tient lieu de généralités, et la personnalité de tout homme ne saurait être objectivement saisie sans prise en compte de ses données personnelles, sans une connaissance approfondie de sa subjectivité. Il n'est donc pas sans savoir qu'« Il est assez stérile d'étiqueter les gens et de les presser dans des catégories »<sup>246</sup>.

### **3- La fonction transcendante.**

Si les fonctions d'adaptation au réel, du fait de l'unilatéralité du moi, de la prédominance d'une seule fonction frappe les autres d'ostracisme, les refoule dans l'inconscient, provoquant leur autonomie et leur rebondissement fatale sur l'instance refoulante ; si cette unilatéralité est cause de dissociations de notre personnalité, il importe pour nous de tenter une conciliation avec notre inconscient, une harmonisation de notre écologie psychique, une saisie de notre soi par « un effort persévérant de prises de conscience nombreuses, répétées et suivies des imaginations qui sans cela demeurent inconscientes » et de « participation active du conscient au déroulement fantasmatique »<sup>247</sup>. Un tel effort n'est pas sans apporter des modifications profondes à notre psyché, mieux, une véritable « métamorphose de l'âme » qui se solde d'un élargissement de la conscience, un démantèlement de la fonction dominante, une compréhension profonde des symboles, une saisie plus englobante de soi. C'est ce processus de l'évolution de la personnalité que Jung nomme « fonction transcendante »<sup>248</sup>. Celle-ci est à proprement parler « fonction conciliatrice des contraires »<sup>249</sup>. Ainsi, tandis que les fonctions d'adaptation au réel, en raison de la prédominance de l'une d'elles sur les autres, amoindrissent la personnalité tout en accroissant la sphère inconsciente, la fonction transcendante œuvre à leur équilibration. Dans ce sens, elle redonne à la personnalité toute sa teneur et son ampleur, épanouit la conscience et l'enrichit dans son rapport au monde extérieur.

---

<sup>246</sup> *Op.cit.*, p.117.

<sup>247</sup> C.G. JUNG, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, traduit de l'Allemand par le Dr. Roland CAHEN, Gallimard, Folio essais, 1964, p.215.

<sup>248</sup> *Op.cit.*, p.216.

<sup>249</sup> C. G. JUNG, *Types psychologiques*, Georg, 1950, p.117.

## CHAPITRE 5 : LES TRAJECTOIRES DE LA METAPSYCHOLOGIE JUNGienne

Nous avons vu que l'inconscient freudien se circonscrit à la sphère personnelle. Il consiste, au premier chef, en tendances incestueuses de la période infantile refoulées par le moi et dont l'activité vise la décharge libidinale par des voies détournées. Leur interdiction trouve sa raison dans l'autoconservation et dans l'intériorisation des restrictions parentales et sociales, incompatibles avec les pulsions sexuelles. Même si, plus tard, Freud admettra l'existence de résidus archaïques (qui ne sont encore que les racines archéologiques du complexe d'Œdipe), le refoulement de contenus pulsionnels infantiles est au cœur de son inconscient. Si donc il a admis le dépassement du refoulé dans l'inconscient, (« le refoulé ne couvre pas tout l'inconscient »<sup>250</sup>), son œuvre par contre s'y attarde fatalement. Concevoir l'inconscient comme susceptible d'être épongé par l'analyse (car le rôle justement de l'analyse est de conscientiser les contenus refoulés), comme limité à la sphère personnelle, substantiellement érotique et infantile, en faire, in fine, le magasin d'éléments rejetés par la conscience, apparaît à Jung cruellement partiel, partial. Pour lui qui trouve plutôt dans la conscience un « rejeton tardif de l'âme inconsciente »<sup>251</sup>, c'est fortement étriquer la psyché objective que de la réduire à des miettes tombées de la table du conscient. Si Freud a su percer l'inconscient individuel, Jung s'est investi dans sa nature propre. L'étude des mythes lui a révélé les racines archéologiques vivantes et collectives de l'âme inconsciente, reliées à l'inconscient personnel par les « complexes ». Il nous importe dès lors de nous attarder sur la structure de l'âme telle que la conçoit le père de la psychologie analytique.

### 1-Le moi et le conscient : un problème de circularité chez Jung ?

Les philosophes de l'esprit, depuis Descartes, se sont particulièrement penchés sur le concept du moi à tel point que, la psychologie son héritière, en le considérant, le trouve si riche de significations qu'elle le récupère comme un acquis. Toutefois, contre cette première tendance de la psychologie qui, s'opposant à la philosophie de la conscience, ne cherche au fond qu'à lui donner un soubassement scientifique, Jung va reconsidérer le concept du moi à

<sup>250</sup> FREUD, *Métapsychologie*, L'inconscient, Gallimard, 1968, p.65.

<sup>251</sup> C. G. JUNG, *L'homme à la découverte de son âme*, *Structure et fonctionnement de l'inconscient*, préface et adaptation par le Dr Roland Cahen, Albin Michel, 1987, p.61.

la lumière de sa théorie de l'inconscient. Ainsi va-t-il le circonscrire derechef, en prenant en compte les conséquences que l'affirmation d'un inconscient plus vaste, plus profond et bidimensionnel au sein de la psyché peut avoir sur ses limites. Dès lors, le moi, chez Carl Gustav Jung, désigne le centre de la conscience, « le sujet de tous les actes conscients personnels »<sup>252</sup>, l'instance qui entretient des rapports avec le monde extérieur dont il perçoit la transcription psychique. Il est le « je », c'est-à-dire l'instance d'identité du sujet en tant qu'il se reconnaît distinct du monde et des autres, qu'il se saisit dans son existence propre. En effet, c'est par le moi que le sujet se conçoit, comme centre des perceptions et représentations claires. Il est le centre d'orientation et d'adaptation dans le monde extérieur et possède une structure quaternaire du fait de la quaternité des fonctions d'adaptation au réel. Le moi reçoit toutes les manifestations intérieures, et c'est justement à titre de réceptacle de certains contenus à l'intérieur de lui-même, mais comme étrangers à lui, qu'il ne saurait être conçu comme totalité du psychisme. Il n'en est donc qu'un point, cependant, est appréhendé par le sujet comme ce qu'il a de plus propre, mieux encore, comme ce qu'il est, ce qu'il se reconnaît être. Il est pour le sujet le sujet. C'est d'ailleurs pourquoi les phénomènes inconscients nous semblent extérieurs. Hors du champ de la conscience, ils échappent au moi qui ne sait de lui que ce dont il est conscient. C'est bel et bien ce noyau de contenus conscients personnalisés qui forme le moi. Le moi est donc chez Jung, la personnalisation de la conscience, sa concentration, sa condensation jusqu'à l'identité, le véritable aboutissement de la différenciation de la conscience vis-à-vis de l'inconscient d'où elle émerge. Vraisemblablement, il résulte du « choc du facteur somatique et de l'environnement et, une fois établi comme sujet, il se développe à partir d'autres chocs avec l'environnement aussi bien qu'avec le monde extérieur »<sup>253</sup>. C'est pourquoi le moi, pour l'auteur de *La guérison psychologique*, est un *complexe*, c'est-à-dire un noyau psychique de représentations chargées d'affects. Le moi est autosaisie, conscience de soi, mieux, soi de la conscience. Oui, du point de vue métapsychologique, le moi est davantage le soi de la conscience que la conscience de soi. Il est plus une substance qu'une présence. Mieux, il est la présence de soi dans sa choséité, dans son étendue, dans sa limitation. Dès lors, il est différenciation d'avec tout ce qui se dérobe au champ conscientiel. C'est lui qui rend possible la distinction entre sujet et objet (que celui-ci soit externe ou interne). Et justement, son malheur est qu'à se différencier de la sorte, il devient négation des instances autres que le conscient, pourtant appartenant à la psyché. Ces instances obscures, de son point de vue, lui apparaissent donc extérieures à

---

<sup>252</sup> C. G. JUNG, *Aion*, *Op.cit.*, p.18.

<sup>253</sup> *Op.cit.*, p.17.

l'intérieur même de soi. Dans cette mesure, il ressent leurs affects comme des forces menaçant son intégrité, des forces dissociatives plutôt que complémentaires. Son identité est identification à la conscience, réductionnisme identitaire. S'il reconnaît certains phénomènes comme siens, ce ne peut être que ce dont il a déjà été conscient (souvenirs, phénomènes subliminaux, contenus refoulés, bref inconscient personnel). Sinon le reste, intérieurement, lui est extérieur. Néanmoins, le moi est pont, médiateur entre le conscient et l'inconscient. Ainsi peut-il se voir submergé, dans un « niveau d'abaissement mental », des contenus des régions profondes de l'âme. Pour dire qu'il ne constitue nullement une monade qui trouverait en elle-même ses principes et sa subsistance, mais comporte des ouvertures assez nettes pour se laisser pénétrer de phénomènes exogènes, justement parce qu'il participe de quelque chose, appartient à un univers plus grand que lui-même et au sein duquel il occupe une place bien précise. C'est dans son interaction avec les manifestations inconscientes et externes que résident son essence, sa persistance et son danger de néantisation. Il s'inscrit dans une phénoménologie complexe. D'un côté, il est sujet en rapport avec le monde extérieur son objet, d'un autre, il sujet-objet en rapport avec l'inconscient son objet-sujet.

Il est également à noter que l'une des caractéristiques essentielles du moi est la volonté –dont l'attention fait partie intégrante. En effet, l'acte volontaire est ce qui permet au moi de s'orienter dans une fonction, de la cultiver, de la développer, d'accroître son énergie spécifique de manière à en faire la fonction dominante du sujet. Jung le soutient : « Le moi est doté d'un pouvoir, d'une force créatrice, conquête tardive de l'humanité, que nous appelons volonté »<sup>254</sup>. Ainsi la volonté, marquée par le déploiement énergétique, substantialise-t-elle l'orientation du moi. Elle lui donne du poids et l'induit de conséquences ; elle concourt à la réalisation, à la concrétude des aspirations du moi de par la puissance qu'elle lui confère. Par le vouloir, le moi s'impose au monde extérieur et influence le cours naturel des événements ; et en tant qu'il s'impose, il se pose en tant qu'être, il marque sa présence, sa distinction au sein de l'environnement ambiant, de la société. La volonté, du point de vue jungien, est dès lors libido (énergie psychique), puissance active et créatrice, témoignage de l'identité et la vivacité du moi. C'est pourquoi elle s'accompagne toujours du sentiment de liberté : « La volonté est la grande magicienne qui, en outre, ajoute à ses charmes le paradoxe de se sentir et de se prétendre libre »<sup>255</sup>. Car vouloir c'est se donner la puissance de réaliser, de modifier ce qui est, de créer, et la dynamique interne inhérente à cette transformation du monde implique une autotransformation. Une telle volonté, synonyme d'énergie orientée, de tension psychique

---

<sup>254</sup> JUNG, *L'homme à la découverte de son âme*, *Op.cit.*, p.110.

<sup>255</sup> *Op.cit.*, p.113.

élevée, donc à décharger, induit inéluctablement un sentiment de liberté d'être et d'action. Si chez Nietzsche la puissance est le but de la volonté, chez Jung elle en est la substance : la volonté est puissance ; elle est l'énergie qui alimente le moi et le pousse à l'action ; elle est le désir dont la source instinctive est rationalisée, redynamisée pour prendre origine et trouver son foyer dans le moi. La volonté c'est le désir métamorphosé dans son émergence, c'est le désir renouvelé, mais cette fois dans le moi. C'est par la volonté que le moi prétend à son indépendance ; c'est elle qui lui donne, inscrite dans le champ conscientiel, l'illusion d'être central et total. Or, une telle aspiration à l'indépendance témoigne déjà d'une force disposée intrinsèquement à son expression créatrice et destructrice. Autrement, l'énergie psychique dont la volonté est l'une des manifestations porte en elle-même ses tendances intimes. Ce n'est pas le moi qui confère à la volonté son autonomie, mais c'est plutôt elle qui la lui confère. Elle a donc sa souche, non pas dans le conscient, mais dans l'inconscient. Toutefois, en tant que volonté, c'est-à-dire énergie différenciée au cours de l'évolution psychique de l'homme, elle est propre au moi. Ce qu'affirme l'auteur *L'Ame et la vie* en ces termes :

*Si la volonté est marquée par cette liberté souveraine qui est son fait, c'est qu'elle est une parcelle de cette obscure force créatrice qui gît en nous, qui nous façonne, qui édifie notre être, qui régit notre corps, qui maintient sa structure et qui crée des vies nouvelles.*<sup>256</sup>

La volonté est donc l'apanage, le principe actif du moi, mais comme chez Schopenhauer, elle n'est qu'un vouloir secondaire, différencié. Cependant mieux adapté à affirmer le pouvoir et la liberté du complexe conscientiel de par sa synergie avec la conscience.

Ainsi, étant le produit d'une différenciation, c'est le moi qui va humaniser l'homme, faire de la vie une aventure personnelle, tout en perdant au cours de cette différenciation des potentialités inouïes, aggravant son réductionnisme jusqu'à l'unilatéralisation de ses fonctions d'orientation par une fonction dominante. Toutefois, au regard de son ouverture à l'inconscient où baignent toujours toutes ces potentialités en état de latence, il est la clé de la ressaisie de soi et de l'appropriation de l'héritage des âges primitifs. Ceux-ci, par son effort, peuvent être appréhendés dans une pleine conscience, c'est-à-dire vécus et employés d'une manière qui développe considérablement la personnalité. Mais un tel développement implique un éclatement des réductionnismes du moi, un élargissement de celui-ci au-delà de son unilatéralité, un décryptage permanent des énigmes inconscientes, et un dépassement même du moi pour se saisir, non plus au centre de la conscience dont l'étroitesse est établie, mais au

---

<sup>256</sup> *Ibid.*

centre de la totalité de l'âme. Pour le maître de Marie-Louise von Franz, il n'est donc plus question de repousser ou d'éliminer l'inconscient comme le prétend l'analyse freudienne, mais de le libérer, de donner libre cours à son flot et de s'écouler avec lui sans être noyé, porté que sera le moi par l'inconscient, bénéficiant de sa puissance et en parfaite équilibre en lui.

### **Le problème duel de l'émergence-fondement du conscient**

Poser le moi comme centre du conscient laisse présupposer que ce dernier l'englobe. La définition de la conscience, si on se réfère à la philosophie qui l'a conceptualisée en premier, acquiert une pluralité de sens. Elle a été essentiellement pensée par les rationalistes comme l'intuition claire qu'a l'esprit de lui-même, de son existence, comprenant ainsi par conscience, tout d'abord conscience de soi. En cela, la conscience, *spontanée*, a été posée comme le substrat ontologique de l'être pensant, comme la pensée même. Dans une logique noétique où la distinction est établie entre sujet pensant et objet de pensée, la conscience a été dite *réfléchie*. Avec Jean-Jacques Rousseau, c'est son approche religieuse qui va davantage être mise en exergue. On peut lire sous sa plume : « Conscience ! conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix ; (...) juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions »<sup>257</sup>. De cette façon, pour lui, la conscience est essentiellement morale et consiste en le discernement du bien du mal. Toutefois, ces différentes orientations conceptuelles posent la conscience comme acte. Si la métapsychologie ne va nullement contester la part active de la conscience, elle va d'abord l'asseoir (Freud en est l'inaugurateur) comme instance, cadre, contenant dans lequel phénomènes internes et externes sont perçus. C'est pourquoi il est plus approprié, dans le langage métapsychologique, de parler de « conscient » plutôt que de conscience. Toutefois, si Jung s'inscrit ici dans la lignée freudienne, l'emploi du terme « conscience » ne se fait pas déserte sous sa plume. Qu'il nous soit donc permis d'interchanger les deux termes sans nous porter préjudice.

Il convient de relever que pour Jung, la conscience n'est pas une donnée atemporelle ou fondamentale de l'âme. C'est au cours du développement phylogénétique qu'elle a émergé de l'inconscient par une sorte de différenciation, probablement provoquée par l'intensité des affects. En observant les sociétés primitives, essentiellement régies par l'inconscient, il constate que « La conscience est un rejeton tardif de l'âme inconsciente »<sup>258</sup>. C'est dire qu'à

---

<sup>257</sup> J-J ROUSSEAU, *Emile ou de l'éducation*, Livre quatrième, coll. Garnier-Flammarion, Flammarion, 1966, p.378.

<sup>258</sup> *Op.cit.*, p.61.

l'origine, l'homme comme le reste des êtres vivants, baigne dans l'inconscience, poussé par des forces qui le dominent et qui conduisent sa vie (à peu près comme l'élan vital de Bergson<sup>259</sup> ou à la Volonté de Schopenhauer), dans un état d'indifférenciation entre l'esprit et la matière, une « espèce de conscience diffuse des choses et de l'univers (...) jointe à une inconscience totale du sujet soumis aux représentations »<sup>260</sup>. L'homme y est l'expression d'un « jaillissement spontané qui porte en soi sa raison d'être »<sup>261</sup>. Ce n'est donc que graduellement, dans l'expérience des affects que la différenciation va s'opérer, d'abord par une simple « conscience de groupe » dans laquelle la notion d'individu reste absente, avant d'aboutir à la conscience individuelle. Jung épouse ainsi la conception évolutive de la conscience telle que soulignée par Nietzsche dans le *Gai Savoir*. Pour ce dernier que l'auteur de *Le fripon divin* reprendra presque mot pour mot, « le conscient est l'évolution dernière et tardive du système organique »<sup>262</sup>. Autrement dit, le conscient est de nature biologique et représente la phase finale dans le processus évolutif. En plus de ces caractéristiques, Jung met en relief sa restriction dans la géographie psychique. Assailli de toutes parts, le conscient s'avère restreint, étroit, circonscrit à la surface de l'incommensurable mer de l'inconscient où il tente, tant bien que mal, de flotter. A cette restriction géographique s'ajoute une restriction pragmatique (il ne peut couvrir simultanément qu'un nombre réduit de représentations, par exemple jouer deux mélodies à la fois au piano). La conscience, à qui Jung reconnaît un substrat organique (les hémisphères cérébraux), est donc une sorte d'organe de perception et d'orientation externe (les quatre fonctions d'adaptation au réel) et interne (le souvenir, les contributions subjectives des fonctions, les affects et les irruptions de l'inconscient). Elle a pour centre le moi, et se définit comme le rapport du moi à l'objet. Telles que ses fonctions externes et internes l'illustrent, sa structure est quaternaire, et contrairement à ce qu'en pense E. Baudin<sup>263</sup>, pour Jung, elle n'est pas continue, mais plutôt « intermittente, interrompue »<sup>264</sup>. En d'autres termes, la vie psychique est talonnée de multiples et longs ou courts moments inconscients. En cela, Jung rejoint Nietzsche derechef.

Cependant, si, comme nous l'avons vu, la conscience n'est qu'un petit arbre ayant ses racines dans la vaste terre de l'inconscient, qu'une « sorte de couche superficielle, d'épiderme flottant sur l'inconscient qui s'étend dans les profondeurs, tel un vaste océan d'une parfaite

---

<sup>259</sup> Voir Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, Quadrige/PUF, PUF, 1986.

<sup>260</sup> JUNG, *L'homme à la découverte de son âme*, *Op.cit.*, p.72.

<sup>261</sup> *Op.cit.*, p.57.

<sup>262</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres, Le Gai Savoir*, Livre premier, 11, Robert Laffont, 1993.

<sup>263</sup> E. BAUDIN, *Cours de psychologie*, 8è édition, Gigord, 1937.

<sup>264</sup> JUNG, *L'homme à la découverte de son âme*, *Op.cit.*, p.98.

continuité», il n'en demeure pas moins que son élargissement est possible à travers le « processus d'individuation » (que nous verrons plus tard).

Par ailleurs, bien qu'ayant affirmé sa restriction géographique, le champ conscientiel reste difficilement délimitable, car une partie de lui demeure encore mêlée à l'inconscient. La souche inférieure de ses fonctions en est une illustration. Dès lors, il nous devient impossible de concevoir la totalité de la conscience (ceci vaut également pour le moi). Notons néanmoins que cette faible instance reste d'une importance majeure pour l'âme, et tel que Jung l'a remarqué, « tous les efforts de l'humanité tendent à la consolidation de la conscience »<sup>265</sup>, conscience sans cesse menacée par un inconscient de loin plus puissant, destructeur ou créateur selon qu'elle se ferme ou s'ouvre à lui. En-dessous d'elle, l'auteur de *Réponse à Job* place l'inconscient personnel. Que dire de ce dernier ?

## **2- L'inconscient personnel/ l'ombre comme émanation et opposition au moi.**

L'inconscient personnel peut se définir comme la région supérieure de l'âme inconsciente constituée des éléments psychologiques de nature personnelle, c'est-à-dire acquis de l'existence individuelle. Il s'agit en occurrence de « ce que nous oublions, ce que nous refoulons, perceptions, pensées et sentiments subliminaux »<sup>266</sup>. Cependant, si l'oubli et le subliminal font aussi partie de l'inconscient personnel (il serait d'ailleurs plus approprié à leur sujet de parler de contenus subconscients), ses matériaux essentiels sont ceux ayant subi le refoulement.

Pour Jung en effet, retrouvant Freud, les éléments pulsionnels sont incompatibles avec les dominantes du conscient. Cette incompatibilité est due aux aspirations sociétales qui, investissant le moi dans la personnalité sociale de l'individu jusqu'à la « persona », vont refouler les tendances pulsionnelles dans l'inconscient. Or, ces pulsions, tout à fait naturelles chez l'homme, mais qu'il se voit réprimer sous la contrainte sociétale, sont aussi des éléments constitutifs de sa personnalité. Elles représentent d'ailleurs ce qu'il a plus fondamental, de primitif. Elles sont, comme nous l'avons dit, tout ce qu'il y a d'opposé à l'homme de la civilisation. Lorsqu'elles se manifestent donc, le moi aspirant à la socialité (qui est une forme d'adaptation au milieu extérieur), les rejette, opposées qu'elles apparaissent à l'idéal social. Ainsi ces éléments mis en index vont-elles former ce que Jung appelle « l'ombre ». Frieda Fordham l'a remarqué : « plus la société dans laquelle nous vivons est étroite et restrictive,

---

<sup>265</sup> JUNG, *Les racines de la conscience*, *Op.cit.*, p.36

<sup>266</sup> C. G. JUNG, *Types psychologiques*, Georg, coll. « Jung », 1997, p.110.

plus notre ombre est grande »<sup>267</sup>. Avant elle, Blaise Pascal affirmait déjà : « L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que, qui veut faire l'ange fait bête »<sup>268</sup>. De cette façon, l'ombre va se présenter envers le moi comme un « antagoniste »<sup>269</sup>. Elle va se complexifier, c'est-à-dire se personnifier au point de devenir une sorte de « double » du Moi autonome, opposé à celui-ci, posé comme son intime ennemi, revêtant sa figure, inscrite dans un lien de rupture, d'identité et de contraire, mieux encore, de dissociation, d'identification apparente et d'opposition essentielle. En fait, l'ombre c'est l'autre moi qui est en moi mais contre moi ; c'est ma partie sombre ; c'est la personnalisation de tout ce que j'ai de mauvais, c'est le reflet dans le miroir qui abaisse ou détourne le regard ; c'est moi-même tel que je me déteste. Contre mon rêve, l'ombre est mon cauchemar ; contre mon vœu il est ma crainte ; contre mon bonheur il est ma douleur, ma « malédiction » ; il est ma honte, ma culpabilité ; il est cette partie de moi que j'ai beau fuir mais qui me poursuit ; il est mon fardeau, il est « le diable » en moi. Si selon Sartre « l'enfer, c'est les Autres »<sup>270</sup>, pour dire qu'autrui par sa présence met en évidence ma bassesse, ma misère, selon Jung, l'enfer, c'est l'Ombre, et c'est justement cette ombre qui, pour n'être pas reconnue comme mienne, est projetée sur autrui. Autrui par son regard me chosifie parce que ce regard n'est rien d'autre pour moi que le reflet de mon être dénié. Et par cette négation d'une partie de moi, il m'est impossible de voir l'autre dans son ipséité. L'ombre est une barrière miroirique à la connaissance d'autrui, elle est un voile.

Nous le voyons, en ce qu'elle concerne les faiblesses, les craintes et les échecs individuels, l'ombre touche à la personne, elle est l'inconscient personnel. Mais, en ce qu'elle est encrée et présente en tout homme, en ce qu'elle représente le conflit primitif toujours renouvelé entre la nature et la culture, en tant que figuration de tendances archaïques, en tant que leur dramatisation jusqu'au mythe, en tant que symbolisation, elle est un archétype, une manifestation de l'inconscient collectif.

Toutefois, si cette description laisse à l'ombre une connotation péjorative, il serait erroné de l'identifier absolument au mal. Sans tout à fait nier son aspect négatif, l'auteur de *Psychologie et religion* admet également une certaine positivité de l'ombre :

*Si les tendances refoulées de l'ombre n'étaient que mauvaises, il n'y aurait pas de problème du tout. Or, l'ombre est, en règle générale, seulement quelque chose d'inférieur, de primitif, d'inadapté et de malencontreux, mais*

---

<sup>267</sup> Frieda FORDHAM, *Introduction à la psychologie de Jung*, traduit de l'anglais par Marie-Jeanne et Thierry Auzas, Editions Imago, 1985, p.53.

<sup>268</sup> PASCAL, *Pensées*, *Op.cit.*, p.151.

<sup>269</sup> Monique GENTY, *Archétypes jungiens et écritures déconcertantes*, Elsevier Masson, 1995, p.9.

<sup>270</sup> Jean-Paul SARTRE, *Huis-clos*, coll. Folio, Gallimard, Paris, 1947, p.93.

*non d'absolument mauvais. Elle contient même certaines qualités enfantines ou primitives qui pourraient dans une certaine mesure raviver et embellir l'existence humaine*<sup>271</sup>.

Dit autrement, l'ombre peut être convertie. Mais elle reste le grand adversaire du moi, la première confrontation à l'inconscient, et son assimilation est loin d'être chose aisée, d'autant plus que le moi tend à la *projeter*<sup>272</sup>, c'est-à-dire à la transférer dans un objet. Dès lors, sa reconnaissance, nécessite bien de courage, d'honnêteté et de détermination. Si l'ombre paraît néfaste au moi, Jung qui l'inscrit dans une harmonie des contraires, la pose comme la façade qui permet au moi d'accéder à la lumière. S'il n'y a pas de jour sans nuit ni de lumière sans ombre, c'est que notre psyché obscure est la voie, le gage, la promesse d'une conscience lumineuse. Toutefois, pour y parvenir, contre toute occlusion, il faudra nous ouvrir à elle, transformer les contraires en couple, se reconnaître dans sa dualité, dialoguer avec « l'autre » moi. En fait, lorsque des contenus personnels, refoulés, se constituent en complexes, et par là gagnent en autonomie, il importe au moi de trouver un compromis. Très souvent, notre centre conscientiel semble épouser des idéaux tout à fait irréalisables, trop ascétiques, trop abstraits, et qui sonnent en nous, profondément, si faux. Dès lors, l'ombre devient pour le moi un indice de régulation, une invitation à notre être véritable, le miroir au reflet agissant de nos défauts, de nos faussetés ; elle nous renvoie l'image de nous que nous rejetons, et au lieu de la projeter à notre tour, il convient de l'assimiler. L'ombre est certes ténèbres, mais ténèbres qui crient : « Lumière ! » C'est au moi de l'entendre, de prendre conscience d'elle, car de cette prise de conscience jaillira effectivement la lumière.

En outre, les matériaux de la vie individuelle refoulés, liés au passé personnel du sujet, laissent dans l'âme, du fait de leur absence dans le conscient, un « sentiment d'infériorité »<sup>273</sup> ayant « le caractère d'une carence, d'un vide, d'un manque »<sup>274</sup> et un « ressentiment d'ordre moral »<sup>275</sup>. Ce sont ces symptômes qui indiquent au moi qu'il s'est privé d'une partie des éléments essentiels à la constitution de sa personnalité, qu'il est en déséquilibre psychique, en conflit avec lui-même, « avec son Soi qui réclame impérieusement, pour des motifs d'équilibre de la psyché, que soient comblés les déficits et les lacunes obscurément perçus, inconsciemment conscients »<sup>276</sup>. Le mal-être chez Jung est donc signe du déséquilibre d'être,

---

<sup>271</sup> C. G. JUNG, *Psychologie et religion*, traduction de Bernson et Cahen, Buchet-Chastel, 1958, p.157.

<sup>272</sup> C. G. JUNG, *Types psychologiques*, traduction d'Yves Le Lay, Librairie de l'Université, Genève et Buchet/Chastel, 1963, p.460.

<sup>273</sup> C. G. JUNG, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, *Op.cit.*, p.43.

<sup>274</sup> *Op.cit.*, p.42.

<sup>275</sup> *Op.cit.*, p.42.

<sup>276</sup> *Op.cit.*, p.43.

de la plénitude d'être, et invitation à la rééquilibration ontologique, car si un tel sentiment habite l'homme, symptomatique, il traduit aussi la possibilité d'assimilation du facteur inconscient. En d'autres termes, il porte des germes thérapeutiques. Dans cette mesure, par l'analyse, l'homme devra donc aller à la redécouverte de lui-même, à la réappropriation du moi opprimé et oppresseur, réprimé et gagnant une autonomie néfaste pour le moi.

### **3-Du problème philosophique de l'inconscient collectif et de ses contenus.**

Si une partie de l'inconscient est essentiellement constituée de matériaux personnels, Jung va découvrir, au cours de l'analyse, qu'il existe une couche beaucoup plus enfouie de la psyché inconsciente, transcendant le cadre personnel ; une structure plus vaste, plus profonde, plus puissante et propre à toute l'humanité. Cette dimension, il la dénomme « inconscient collectif ». Celle-ci est constituée des *instincts* et des *archétypes*<sup>277</sup>, ces derniers étant les schèmes des grandes figures primitives, hautement et profondément symboliques, *numineuses*, communes à toutes les civilisations, à toutes les époques, par-delà la raison et toutes les limitations expressives des sociétés. L'inconscient collectif est cette région abyssale de la psyché, l'immense réservoir de connaissances qui regroupe tous les modes d'être primitifs ; il est la mémoire active des âges de l'humanité, « le dépôt constitué par toute l'expérience ancestrale depuis des millions d'années, l'écho des événements de la préhistoire, et chaque siècle y ajoute une quantité infinitésimale de variation et de différenciation »<sup>278</sup>. En d'autres termes, ce que l'humanité possède d'universel, d'intrinsèque, de structural, de saisissant jusqu'à la dignité du symbole appartient à cet inconscient, sans cesse dynamique et occupé à brasser ses contenus. En fait, de la vie primitive, l'homme garde la structure psychique ; son âme personnelle émerge de l'âme collective et reste reliée à elle. Elle communique avec ce que nous pouvons appeler le Grand Passé, le Grand Présent et le Grand Futur de l'humanité. Mieux encore, l'âme, par sa dimension collective, affirme son essence et sa nature quasi-immortelle, mais une immortalité faite d'une Mémoire qui se réactualise dans chaque existence personnelle. L'inconscient collectif est substantiel à l'homme, persévère et se renforce dans son être à travers chaque existence dont le vécu personnalise l'apparaître de ses contenus, sans porter atteinte à leur transpersonnalité essentielle, à leur en-soi, à leur immuabilité : « Ce qui demeure plongé dans l'inconscient, c'est là un fait bien connu, ne se transforme jamais »<sup>279</sup>. Ainsi, les contenus de l'inconscient sont archétypiques ; ils constituent

---

<sup>277</sup> C. G. JUNG, *L'Energétique psychique*, Georg, 1973, p.99.

<sup>278</sup> Gerhard ADLER, *Etude de la psychologie jungienne*, Georg, 1957, p.11, citant JUNG dans *Symbolik des Geistes*, Zurich, Rasher, 1948, p.326.

<sup>279</sup> C. G. JUNG, *Aspects du drame contemporain*, Georg, 1948, p.186.

les modèles d'être de l'humanité, ils sont de l'ordre de ce qui définit l'homme dans son unité plurielle. Instincts et archétypes déterminent nature et culture, charnel et spirituel, et tout ce qui forme et transforme l'homme. Bien entendu, les composantes de l'inconscient collectif, en s'exprimant, exercent une action fascinante sur le moi, du fait de leur transpersonnalité et de l'unilatéralité de la conscience. L'âme est une totalité dont le moi ne représente qu'un élément infiniment petit. Lorsque les grandeurs s'affirment donc, elles tendent à le ravalier dans une effroyable passivité. Cependant, ces éléments, comme nous le verrons, sont régis par un principe qui vise l'équilibre psychique et l'harmonisation des dimensions spirituelles. Dans une telle mesure, les contenus de l'inconscient collectif, tout en s'affirmant dans le naturel de toute réalité vivante (l'immanence), œuvrent également à l'équilibration de la psyché. Ils ont donc également une visée, un sens, une intention. Dès lors, l'intentionnalité ne saurait plus être considérée comme l'apanage du sujet transcendantal seul, tel que Husserl l'affirmait, mais doit être intégrée au fond même de l'âme, jusque dans les zones en-dessous du seuil de la conscience. C'est d'ailleurs dans cette logique que la métapsychologie admet la plausibilité de toutes les manifestations psychiques, notamment du rêve qui chez Jung concourt au développement intégral de la personnalité en compensant l'orientation unilatérale de la sphère consciente. Au-delà d'un symptôme névrotique (conception freudienne), il apparaît ainsi comme une manifestation thérapeutique

En outre, la dimension collective et inconsciente de l'âme possède une énergie psychique, une « numinosité »<sup>280</sup> qui rend son rapport avec le conscient créateur et destructeur. Pour mieux approfondir notre connaissance de l'inconscient collectif, fort est de nous appesantir sur ses contenus, notamment sur les archétypes.

### **La question de l'archétype chez Jung.**

Il faut, pour mieux comprendre la notion d'archétype chez Jung, tout d'abord nous attarder sur celle d'image, ensuite d'imgo qui en sont les étapes de compréhension. Jung en effet, à la suite de Bergson et de Sartre, va s'inscrire en faux contre la conception réductionniste des images qui en font, selon l'expression de Raymond Hostie, « un décalque de l'objet extérieur logé quelque part dans le cerveau »<sup>281</sup>. Si pour l'auteur de *Matière et mémoire*, contre toute vue cinématographique, l'image est durée, mouvance, évolution créatrice, indissociable du dynamisme temporel dans lequel elle s'inscrit, manifestation du

---

<sup>280</sup> C. G. JUNG, *Essai d'exploration de l'inconscient*, traduit de l'allemand par Laure Deutschmeister, Robert Laffont, Paris, 1964, p.167.

<sup>281</sup> Raymond HOSTIE, *Du mythe à la religion*, Desclée de Brouwer, 1957, p.38.

réel dans son apparaître, de telle sorte qu'il en vienne à appeler « matière l'ensemble des images »<sup>282</sup>, Sartre pour sa part, ne lui donne pas moins de vie. Il souligne la nature symbolique et la part de jugement (les assertions imageantes) qu'elles comportent, faisant d'elles « une conscience qui vise à produire son objet »<sup>283</sup>. C'est donc dans une conception active, dynamique, créatrice de l'image que Jung va se ranger. Pour lui, l'image a une certaine autonomie d'existence en nous : elle se meut et se transforme, véritablement animée, mène son propre film, vit sa propre histoire, indépendamment de la réalité de l'objet qui en est à l'origine. C'est en considération de cette autonomie que Jung va être amené à parler d'*imago*. Lorsqu'il aborde cette notion (dont le nom est emprunté au roman *Imago* de Carl Spitteler), il veut désigner le complexe parental. Il voit donc dans l'*imago*, au-delà de la perception, la conception que l'enfant a de ses parents. En d'autres termes, l'image qu'il se fait d'eux, la façon dont il les voit, indépendamment de ce qu'ils sont en réalité. Consciemment et inconsciemment, l'enfant s'appuie sur l'objet pour construire l'*imago* (en cela elle est objective), mais aussi, il la charge –donc la modifie- de tous les affects, de toutes les représentations inconscientes qui y sont associés dans sa psyché (de là sa subjectivité). Dans cette mesure, l'*imago* en devient l'objectivation, la figuration, la centralisation, la concentration, la personnalisation. *L'imago* est le reflet du parent, non tel qu'il est, mais tel que l'enfant le voit, avec les yeux de l'affect et de la libido. Or, d'où viennent ces représentations inconscientes qui s'associent à l'objet et l'éloignent de sa réalité ? Le rapport personnel du sujet à l'objet ne pourrait y répondre que si l'on rentre à sa propre source, à se qui le prédéfinit de manière à être un type défini de relation, un type collectif exprimé dans l'individuel. *L'imago* ne fait donc que réaliser une image primordiale, originelle, historique, collective du rapport de l'enfant au parent. Si elle procède du dehors, des images tirées d'objets du réel, tel que l'a remarqué Charles Baudouin, elle n'acquiert son autonomie que des dominantes de l'inconscient collectif qui la déforment. Mieux, les dominantes de l'inconscient collectif, par elle, acquièrent une figure, un visage concret, une personnalité propre : elle devient l'image de l'archétype. *L'imago* se présente ainsi comme la synthèse entre la perception de l'objet et les dominantes de l'archétype qui, en se liant à elle, la falsifie. Elle est à proprement parler, image archétypique, ou pour employer l'expression de Raymond

---

<sup>282</sup> Henri BERGSON, *Matière et mémoire, Essai sur la relation du corps à l'esprit*, in Œuvres, André Robinet, PUF, 1970, p.215.

<sup>283</sup> J-P SARTRE, *L'imaginaire*, Gallimard, 1940, p.188.

Hostie, « la manifestation d'un archétype dans une forme concrète, c'est-à-dire influencée par des facteurs extérieurs »<sup>284</sup>. Cependant, qu'est l'archétype en tant que tel ?

Les tentatives de définition que Jung a données à ce concept sont nombreuses, variant selon le contexte, d'un ouvrage à un autre. Toutefois, nous pouvons, de façon synoptique, dire des archétypes qu'ils sont des centres d'énergie psychique propres à l'inconscient collectif, innés, irreprésentables mais ordonnant les éléments de la psyché en images, exprimant les tendances originelles, les types universels de l'âme. En eux-mêmes invisibles, on ne saurait les décrire que lorsqu'ils se constellent au moi sous les images ou idées dites archétypiques qui leurs servent d'apparats. Les archétypes sont les foyers universels des représentations humaines du monde, les différents modèles d'être qui constituent l'ontologie de l'homme, des « modes de comportements » élémentaires de la psyché « dont l'effet est observable dans le seul champ de vision intérieur subjectif »<sup>285</sup>, des modèles de représentations issus de l'expérience humaine à toutes les époques de l'histoire. Ainsi sont-ils les centres d'orientations naturelles et spirituelles de l'homme. Leur activité est en quelque sorte l'expression de nos instincts spirituels. En cela, ils sont à l'origine la culture, car ils usent de la figuration, de la dramatisation et de la symbolisation pour exprimer nos inclinaisons profondes. Ce sont ces processus qui enferment leur sens dans des formes langagières hermétiques et symboliques telles que les rites, la mythologie ou les contes. C'est pourquoi Charles Baudouin a pu voir en eux : « les catégories de la pensée symboliques »<sup>286</sup>.

Les archétypes, nous l'avons vu plus haut avec « l'ombre », bénéficient d'une certaine autonomie personnalisée et d'une énergie psychique si puissante qu'elle paraît sacrée à la conscience. Une telle numinosité *fascine* le conscient lorsque l'archétype se *constelle* jusqu'à prendre possession de lui. C'est dire que les archétypes, loin d'être des contenus indifférents, inertes et morts comme les « résidus archaïques » de Freud, sont des « entités vivantes, de forces dynamiques qui exercent une grande attraction, une fascination sur le conscient »<sup>287</sup>. Par leur tonalité affective, ils sont, au sens le plus fort du terme, vécu par le sujet. Jung affirme haut la voix par eux, la « réalité de l'âme », car ce qui est réel est ce qui a de l'effet. Et les archétypes, mieux qu'aucun autre type de complexe, savent saisir la personnalité de manière patente. Les troubles et les développements qui en résultent sont une preuve de la réalité du monde intérieur. L'archétype est de l'ordre des transcendances, il est l'expression

---

<sup>284</sup> Raymond HOSTIE, *Op.cit.*, p.64.

<sup>285</sup> Au sens de l'expression dans J. Eibl-Eibesfeldt, *Liebe und Hass*, *passim*.

<sup>286</sup> Charles BAUDOUIN, *L'œuvre de Jung et la psychologie complexe*, Payot, 1963, p.186.

<sup>287</sup> C. G. JUNG, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, *Op.cit.*, p.60.

de la structure de l'âme humaine, et à ce titre, il la plie à ses formes originelles, à ses tendances intimes, tend à affirmer la psyché dans toute sa primitivité. Il est l'expression de la nature dans son essence culturelle et de la culture dans son essence naturelle. Parce que son langage est essentiellement symbolique et son énergie numineuse, l'âme dans ses racines est religieuse et cosmique. De quoi raffermir la spécificité des images archétypiques. Dotées d'un « aspect cosmique »<sup>288</sup>, elles sont des « motifs mythologiques et religieux »<sup>289</sup> qui s'expriment par le « truchement de symptômes singuliers »<sup>290</sup>. C'est là leur marque indéniable.

Nous l'avons souligné précédemment. La fascination que les constellations collectives exercent sur l'âme est, outre leur immanence, une réaction au déséquilibre psychique et une tentative de rééquilibrage à laquelle l'inconscient invite le moi. L'auteur des *Métamorphoses de l'âme et symbole de la libido* affirme à-propos :

*Une perte d'équilibre peut être quelque chose de salutaire puisque, grâce à elle, le conscient défaillant sera remplacé par l'activité automatique et instructive de l'inconscient ; celui-ci visera à la reconstitution d'un nouvel équilibre, but qu'il est capable d'atteindre... pourvu que le conscient soit en état d'assimiler les contenus produits par l'inconscient, c'est-à-dire de les comprendre et de les intégrer.*<sup>291</sup>

Intégrés, les contenus de l'inconscient œuvrent donc au rétablissement de la personnalité, tandis que non-intégrés, ils s'emploient à sa disproportion, à sa dissociation et à sa destruction. De cette façon, Jung s'inscrit dans le « modèle homéostatique », et le rapport que le sujet entretient avec son inconscient détermine dès lors la valeur de la réaction de celui-ci. Tel qu'il l'affirme : « le masque de l'inconscient n'est pas rigide mais reflète le visage qu'on tourne vers lui. L'hostilité à son regard lui confère un aspect menaçant, la bienveillance envers lui adoucit ses traits »<sup>292</sup>. En ce sens, c'est à nous de tirer parti de ces dominantes de l'inconscient collectif car : « Tout archétype est susceptible d'un développement et d'une différenciation infinis »<sup>293</sup>. Eu égard à cela, il nous importe d'ouvrir les portes du conscient à ces puissants motifs inconscients qui s'expriment malgré soi et s'imposent à soi de manière autonome, apprendre à les connaître et à les reconnaître par la meilleure interprétation possible, et gagner en élargissement et en développement par elle, de la différenciation à l'individuation, à travers un effort personnel. Car, même après l'analyse, il n'est pas exclu que

---

<sup>288</sup> *Op.cit.*, p.89.

<sup>289</sup> *Ibid.*

<sup>290</sup> *Ibid.*

<sup>291</sup> Carl Gustav JUNG, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, *Op.cit.*, pp.92-93.

<sup>292</sup> Carl Gustav JUNG, *Psychologie et alchimie*, traduit de l'allemand et annoté par Henry Pernet et le docteur Roland Cahen, Libella, 2014, p.54.

<sup>293</sup> *Op.cit.*, p.34.

le sujet conscient de son pouvoir intérieur se laisse derechef fasciner par ce dernier et souffrir d'une « inflation psychique »<sup>294</sup>.

### **Du problème symétrique de la persona et de l'ombre comme aliénation et réaction à l'aliénation du moi.**

De ce qui vient d'être dit, nous comprenons qu'autant d'archétypes se constellent en un individu, autant de personnalités se manifestent en lui, s'emparant de sa conscience et substituant l'identité du moi à leur autonomie. Il en est ainsi de la « persona ». Cet archétype dont le nom, inspiré des masques portés par les acteurs antiques pour jouer leur rôle, désigne chez Jung, le masque de la personnalité sociale que revêt l'individu, et qui s'identifie à sa personnalité totale. La persona est en quelque sorte, par devers le soi de l'individu, l'apparence d'être qu'il se forme pour répondre aux attentes sociales. Il adhère ainsi à un type social qui n'est pas lui, se fond dans la peau d'un personnage défini par la collectivité. Dans cette mesure, il ne s'agit pas de s'affirmer à travers son rôle social, mais d'affirmer un rôle social à travers soi. L'individualité devient ainsi le masque de manifestations collectives, car l'individu croyant agir par lui-même, croyant se reconnaître dans ses actes, ne fait qu'adhérer au prototype de sa fonction sociale. Jung l'affirme clairement :

*la persona n'est qu'un masque, qui, à la fois, dissimule une partie de la psyché collective dont elle est constituée, et donne l'illusion de l'individualité ; un masque qui fait penser aux autres et à soi-même que l'être en question est individuel, alors qu'au fond il joue simplement un rôle à travers lequel ce sont des données et des impératifs de la psyché collective qui s'expriment.*<sup>295</sup>

Comme quoi, via la persona, l'inconscient collectif, dans sa structure sociale, s'affirme dans les individus. La persona fait de la société un milieu où seuls les rôles s'expriment, et jamais les individus. De même que dans la fourmilière chaque fourmi se limite strictement à la fonction de sa caste, la persona en tant qu'archétype prive les individus de toute particularité, de tout intérêt personnel pour ne voir en eux que les expressions de leur rôle en son sein. X individu est enseignant, et épouse l'idéal d'enseignant au point de ne plus voir en lui que l'homme de la profession, y compris hors du cadre professionnel. Ses attitudes, son paraître, ses comportements deviennent le reflet de sa profession ; il s'aliène à la satisfaction de l'idéal que la société établit pour son métier. S'il est docteur, il suffit qu'on l'appelle sans son titre pour qu'il s'offusque, se sente insulté, méprisé, ontologiquement amoindri. Alors,

---

<sup>294</sup> Carl Gustav JUNG, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, *Op.cit.*, p.56.

<sup>295</sup> *Op.cit.*, p.84.

face à une telle frustration, l'agressivité comme mécanisme de défense est mise en place etc. Voilà à quel point la persona peut fasciner le moi. Rien de mieux pour se voiler, pour fuir son véritable être dont on admet plus de tendances que celles qui sont en communion avec le modèle social. Or, l'homme a aussi des instincts et des pulsions à satisfaire, tout autant collectifs et indépendants de l'idéal social. Son âme en fait un être pluridirectionnel et réclame la satisfaction de chacune de ses directions. Dès lors, le refoulement est activé, et à l'opposé de la persona (à peu près l'équivalent du surmoi chez Freud) qui a rangé le moi de son côté, se forme « l'ombre » de l'individu, qui se chargera de compenser la partie de sa personnalité qu'il tend à enfouir, en vue du principe d'équilibre psychique. Le conflit entre le surmoi et le ça freudiens ressemble au conflit entre la persona et l'ombre jungiens, à cette différence fondamentale que, tandis que chez le premier le conflit tend à la névrose, chez le second il vise l'équilibration, l'autorégulation de la psyché, les troubles psychiques n'étant donc qu'un stade transitoire.

Toutefois, il faudrait noter que, bien qu'asservissante, la persona reste utile et nécessaire en ce qu'elle est un organe d'adaptation au monde extérieur. Elle nous relie à lui, et simplifie nos rapports avec les autres en mettant en lumière nos attentes mutuelles. Elle nous rend sociables. A négliger son développement, on se trouverait donc inadapté ou mal adapté dans notre milieu, gauche et choquant envers les autres. En tant qu'elle se rapporte à la relation à l'objet, « La persona est un compromis entre l'individu et la société quant à ce que l'individu paraît être »<sup>296</sup>. De par sa nécessité dans la simplification des rapports, elle est généralement liée à la fonction dominante de l'individu. En d'autres termes, le choix de la profession, du rôle social, prend en compte la psyché personnelle, donnant ainsi à la persona des traits individuels : « dans le choix singulier de sa persona, et dans sa délimitation, telle que l'élit le sujet, réside déjà quelque chose d'individuel »<sup>297</sup>. Mais celle-ci, n'englobant pas tout l'individu, reste une façade, une facette, « une réalité secondaire, un simple artifice »<sup>298</sup>, une apparence au sens le plus platonicien du terme.

### **L'anima et l'animus**

Nous venons de voir que l'individu, saisi par la persona, est extériorisation jusqu'à une certaine distanciation vis-à-vis de lui-même, de son être intérieur qui, dans une certaine mesure, lui devient étranger. La persona, en tant que masque social est un masque idéalisant,

---

<sup>296</sup> JUNG cité par Jolande JACOBI, *La psychologie de C. G. Jung*, Delachaux et Niestlé, 1950, p.30.

<sup>297</sup> C. G. JUNG, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, *Op.cit.*, p.85.

<sup>298</sup> *Op.cit.*, p.84.

un masque de grandeur, un masque d'héroïsme, car, ce que la société réclame de l'individu ce sont les « grandes valeurs », les « grandes vertus ». L'homme y passe pour le fort, le grand, le viril. Mais ne l'étant qu'artificiellement, sa vie se voit bissectée en vie sociale et vie privée. S'il est dans la première, le héros admiré de tous, dans la seconde, les éléments sur lesquels il a jeté le voile le ressaisissent de façon ahurissante, car, « Naturellement, quiconque se paie le luxe d'édifier un personnage survalorisé et trop avantageux récoltera en échange les humeurs d'une émotivité trop irritable »<sup>299</sup>. L'homme fort des milieux sociaux devient ainsi le théâtre d'un développement d'attitudes littéralement fémininnes et puériles dans sa cellule familiale. Dès lors, avec une puissance comparable à celle que la persona, archétype de la socialité ou de l'extériorité, séduit le moi, l'inconscient, pleinement intérieur, l'opprime plutôt. Face aux influences inconscientes, le moi se voit manifester une « faiblesse efféminée »<sup>300</sup>, se « métamorphose en une manière d'être fémininne »<sup>301</sup> que Jung appelle anima<sup>302</sup>. Ainsi, la constellation de l'anima est-elle l'effet de l'attraction et de la fascination de la persona. L'anima est cette partie fémininne de l'âme masculin, refoulée du fait de l'éducation typiquement virile de l'homme, mais qui pour cela, ne réclame que plus vigoureusement ses droits. Elle est l'archétype de la fémininne en l'homme, l'imgo de la femme dans la psyché masculin. Inconscient féminin, elle entretient des rapports de compensation avec le conscient masculin.

Dans sa structure spirituelle en effet, l'homme est conçu dans un rapport ontologique avec la fémininne. La masculinité ne saurait être appréhendée que dans sa relation avec la fémininne qui est l'autre pôle du couple dans lequel elle s'inscrit. Elle ne saurait d'ailleurs véritablement se définir qu'en fonction de son contraire auquel elle est disposée de manière innée. Carl Gustav Jung soutient dans sa *Dialectique du moi et de l'inconscient* :

*Toute la nature de l'homme présuppose la femme et sa nature, aussi bien physiquement que psychiquement. Le système vivant appelé homme est a priori adapté à la femme, axé sur la femme, de la même façon qu'il est préparé à vivre dans un certain monde où se rencontrent l'eau, la lumière, l'air, le sel, les hydrates de carbone, etc.*<sup>303</sup>.

L'homme, à l'origine, porte donc déjà en lui une certaine disposition à l'appréhension de la fémininne, une catégorie fémininne, une certaine *image virtuelle* innée et préfigurée,

---

<sup>299</sup> *Op.cit.*, p.156.

<sup>300</sup> *Op.cit.*, p.158.

<sup>301</sup> *Ibid.*

<sup>302</sup> *Ibid.*

<sup>303</sup> *Op.cit.*, p.148.

préexistante, invisible et inconsciente de la femme. Il en est de même pour la femme vis-à-vis de l'homme.

On comprend pourquoi Bachelard, dans sa *Poétique de la rêverie*, a pu affirmer : « De toutes les écoles de la psychanalyse contemporaine, c'est celle de C. G. Jung qui a le plus clairement montré que le psychisme humain est, en sa primitivité, androgyne »<sup>304</sup>. Cependant, si pour Jung, l'âme à travers les symboles oniriques tente de réconcilier l'homme et son anima, la femme et son animus, pour l'auteur de la *Psychanalyse du feu*, cette concorde, cette réconciliation, est à son comble et son naturel, vécue et consciente, dans la rêverie. La rêverie, en effet, est pour lui le lieu de mariage entre les contraires, notamment entre l'animus et l'anima, entre la masculinité et la féminité, entre le réel et son idéalisation ; elle est le gîte de l'androgynéité primitive. Dans la rêverie, l'anima se déploie dans son innocence, dans sa pure liberté, dans son essence qui est le repos, dans sa naturalité. Elle ne s'y manifeste pas dans un esprit de revendication comme tel est le cas dans le rêve, mais plutôt dans sa pure et libre expression. De ce fait, Bachelard souligne le caractère pathologique de l'anima onirique sur lequel s'attèle les psychologues, eux qui vont « à la chasse des psychismes accidentés »<sup>305</sup>. Les phénoménologues, par contre, se proposent d'étudier la rêverie idéalisante où l'anima se manifeste dans sa santé. Dans cet état de correspondance avec le Tout, l'homme se crée un double de son être double, et dans ce double, il achemine son idéalisation par une sorte de « transfert complexe »<sup>306</sup>, de « transfert intérieur »<sup>307</sup>. L'irréel y devient le propulseur du réel, l'amplificateur de l'être.

Si le propre du féminin chez l'homme est archétypique, les archétypes étant des cadres vides qui ont besoin d'éléments individuels pour meubler leurs images, l'anima, pour Jung, se constelle sous la figure de la mère. C'est alors cette dernière, premier être en contact avec l'enfant, celui-ci indifférencié d'elle à la période prénatale, qui fournira à son anima un visage. La mère est pour Jung « le premier réceptacle de l'image de l'âme pour l'homme »<sup>308</sup>, l'incarnation de la préservation contre les dangers intérieurs (là où le père représente la protection contre les dangers extérieurs), l'initiatrice de ses rapports spirituels. Séparé d'elle et de plus en plus distant –du fait de l'évolution tant biologique que social-, l'homme trouvera, plus tard, un substitut de cet être protecteur chez les femmes pour qui il aura des

---

<sup>304</sup> Gaston BACHELARD, *Poétique de la rêverie*, chapitre II, II, PUF, 1968, p.65.

<sup>305</sup> *Op.cit.*, V, p.76.

<sup>306</sup> *Op.cit.*, IX, p.84.

<sup>307</sup> *Op.cit.*, X, p.88.

<sup>308</sup> JUNG, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, *Op.cit.*, p.166.

sentiments. Or, l'attrance qu'il pourra avoir pour un autre objet (une autre femme) ne saurait jaillir que d'une certaine ressemblance avec la mère, car justement ce que l'homme cherche, c'est un substitut de cette protectrice. D'où son comportement en couple est très souvent enfantin, sentimental, dépendant et servile, ou alors, à l'inverse, manifeste une certaine protestation virile qui s'identifie aisément à la révolte infantile et adolescente. Son anima étant refoulée, inconsciente, il la projette donc sur sa femme, projection favorisée par la tendance personnifiante des complexes. Gardons toujours à l'esprit que « tout ce qui est inconscient est projeté »<sup>309</sup>. L'homme ne pouvant accepter sa part féminine, du fait de l'idéal viril social, il la projette alors sur son épouse qu'il choisit, trop souvent, –inconsciemment– selon son anima, pour rendre cette projection le moins insupportable possible. Or, l'anima, dans sa vie privée, va l'amener progressivement à des rapports fâcheux avec sa famille, comme une « amante jalouse » qui le détournerait d'elle jusqu'à la solitude, ce que Jung a appelé la « tendance séparatrice de l'anima »<sup>310</sup>. Dans une telle mesure, peut-être faudrait-il voir dans l'anima, la source des images archétypiques de la marâtre et de la coépouse.

Eu égard à ce climat conflictuel entre l'homme et sa partie féminine, la compréhension profonde d'une telle tendance et sa résolution passe inexorablement par « l'objectivation de l'anima »<sup>311</sup>, c'est-à-dire par la reconnaissance de l'anima comme auteur des déboires familiaux, plutôt que par une autocondamnation qui n'aboutirait qu'à une autopunition. Dès lors, un dialogue avec l'anima devient indispensable, passant par une dissociation nécessaire à la confrontation dialectique avec elle. Fort est donc de nous servir d'une introspection différenciatrice, « symbole de l'arriération primitive »<sup>312</sup>.

Tel l'anima est le contraire du type masculin, c'est-à-dire du type pensée, du type objectif, du type héroïque, du type viril, tel l'animus, partie masculine de l'âme féminine, est le contraire du type authentiquement féminin.

Pour Jung en effet, le propre de la femme se situe dans les rapports personnels et affectifs. La femme est par essence l'être d'intuition et de sentiment, l'être d'attention et d'affection, l'être des subtilités dans l'observation du paraître, l'être de la subjectivité, et qui reste en quelque sorte distant des rapports purement objectifs. C'est dire que sa structure psychique, tant dans le conscient que dans l'inconscient, est différente –et non pas inférieure– de celle de l'homme. Si donc son conscient la porte vers l'affectivité et la subjectivité, son

---

<sup>309</sup> *Ibid.*

<sup>310</sup> *Op.cit.*, p.177.

<sup>311</sup> *Ibid.*

<sup>312</sup> *Op.cit.*, p.178.

inconscient, dans un déploiement compensatoire, lui impose une objectivité tout à fait obscure, la fascine d'attitudes masculinoïdes :

*Alors que l'anima est la source d'humeurs et de caprices, l'animus, lui, est la source d'opinions ; et de même que les sautes d'humeur de l'homme procèdent d'arrière-plans obscurs, les opinions acerbes et magistrales de la femme reposent tout autant sur des préjugés inconscients et des a priori. Les opinions de l'animus ont très souvent le caractère de convictions solides, qui ne sont pas faciles à ébranler, ou de principes d'allure intouchable, de valeur apparemment infaillible.<sup>313</sup>*

Sauf que ces opinions ne sont pas le produit de l'activité réflexive personnelle. Elles sont toutes faites, immédiates, ramassées, collectives, archétypiques. Cet archétype dont elles sont le produit est meublé des différentes opinions reçues par la femme, depuis l'enfance, et qui se sont accumulées dans son esprit pour former un certain réservoir d'opinions, une certaine « réserve de préjugés (...) recueillis, choisis et collectionnés peut-être inconsciemment »<sup>314</sup>, comme une boîte à bijoux dans laquelle la femme puise lorsqu'un jugement conscient valable en vient à manquer (exception faite pour les femmes du type pensée). Marque du caractère conservateur de l'animus. Cependant, si ce dernier est véritablement imprégné d'esprit de conservation, il a également une propension à la nouveauté, en ce qu'il se laisse également séduire par les grands styles linguistiques, les terminologies pompeuses et tout ce qui a de l'effet sensible et pouvant remplacer le sens, la pensée, justement au détriment de celle-ci.

Notons également ce point caractéristique de l'animus : « si, chez l'homme, l'anima apparaît sous les traits d'une femme, d'une personne, chez la femme, l'animus, s'exprime et apparaît sous les traits d'une pluralité. »<sup>315</sup>. En d'autres termes, là où l'archétype de la féminité en l'âme masculine se constelle sous les traits de la mère, la personnalisation de l'animus est multiple, personnalisé sous les traits, non pas du père, mais, nous dit Jung, d'une « assemblée de pères ou d'autres porteurs de l'autorité, qui tiennent des conciliabules et qui émettent ex cathedra des jugements « raisonnables » inattaquables »<sup>316</sup>. Ici, la figure de l'animus est l'expression de l'autorité la plus élevée, elle est purgée d'affectivité pour prendre des allures d'autorité pure. En n'étant pas la figure du père mais de plusieurs réunis en assemblée, l'animus se vide de tout lien affectif et intime avec la fille ; il devient sentencieux, ordre magistral, absolu et prend des allures d'objectivité et d'universalité, tout ce que le type

---

<sup>313</sup> *Op.cit.*, pp.188-189.

<sup>314</sup> *Op.cit.*, p.190.

<sup>315</sup> *Op.cit.*, p.189.

<sup>316</sup> *Op.cit.*, p.190.

féminin n'est pas, tout ce qu'il a de contraire. Lorsque l'animus s'exprime donc, c'est avec cette prétention d'irrévocabilité. C'est pourquoi la projection de celui-ci se porte généralement sur des hommes à qui la femme peut prêter des caractères divins (omniscience, omnipotence, omniprésence), des hommes qu'elle peut identifier à Dieu.

Bien entendu, ce caractère hommasse de l'animus rend les rapports avec les hommes difficiles, car la communication dégénère très vite en compétition, en débats inféconds, en discussions pénibles et irritantes du fait que, ce n'est pas la raison que l'animus met en avant, mais la tyrannie de ses opinions, de quoi stimuler l'anima chez l'homme et davantage soumettre la femme à la toute-puissance de la partie masculine de son âme. Une telle orientation vise l'extraversion de l'animus qui devrait pourtant prendre le chemin inverse (l'introversion) pour susciter son potentiel énergétique créatif. La femme pour y remédier doit, comme l'homme, passer par l'objectivation de la partie opposée à son genre et par la confrontation de celle-ci au moi. Ici, se confronter à l'animus, c'est prendre connaissance de l'origine primitive et collective de ses opinions, porter vers eux un regard critique, non pas refoulant, mais déconstruisant et reconstruisant, pour en faire un savoir intérieur à même d'éclairer la masculinité de la femme et de féconder l'anima de l'homme. Si l'animus, en tant qu'archétype, est une « condensation de toutes les expériences accumulées par la lignée ancestrale féminine au contact de l'homme »<sup>317</sup>, il est aussi « un être créateur, une matrice, non pas dans le sens de la créativité masculine, mais dans le sens qu'il crée quelque chose que l'on pourrait appeler un Logos spermatikos- un verbe fécondant »<sup>318</sup>. Ainsi la femme pour Jung, si elle n'est pas la créatrice, est l'inspiratrice du créateur qu'est l'homme ; elle participe à la création, en apportant les germes créateurs capables d'ensemencer la région psychique féminine de l'homme : l'anima. Peut-on manquer de remarquer ici, en dernière analyse, la structure quaternaire par double de l'âme sexuelle unie dans ses contraires ? En effet, la masculinité de l'homme féconde la féminité de la femme tandis que la masculinité de la femme féconde la féminité de l'homme.

En fin de compte, Jung nous invite à reconsidérer masculinité et féminité, qui depuis le moyen âge, appartiennent au registre dualiste, dans leur essence dialectique, tel que l'avait déjà mis en exergue Platon à travers le mythe des androgynes<sup>319</sup>. Toutefois, il convient de préciser que ces deux termes sont employés par l'auteur d'*Essai d'exploration de*

---

<sup>317</sup> *Op.cit.*, p.195.

<sup>318</sup> *Ibid.*

<sup>319</sup> Voir PLATON, *Le Banquet ou de l'amour*, traduction du grec par Léon Robin et M.J Moreau, Gallimard, 1950, pp.70-81.

*l'inconscient*, non pas dans leur manifestation physiologique, mais en tant que valeurs ontologiques. Il ne s'agit donc pas pour l'homme de conquérir un hermaphrodisme corporel (comme c'est le cas avec les transgenres), mais plutôt un hermaphrodisme axiologique, symbolique.

## CHAPITRE 6 : LE SOI ET LA SUBJECTIVATION : LE PROCESSUS D'INDIVIDUATION

L'élargissement de la conscience qui mettrait « l'ombre » en lumière ; le retour à l'introspection qui différencierait la personnalité de la persona ; la confrontation à l'anima/l'animus et le processus d'union des contraires qui résoudrait son conflit d'avec le moi, sont déjà des voies menant à l'individuation. Si les contenus de l'inconscient, dissociés, tendent à former des centres autonomes, des noyaux idéo-actifs ; s'ils tendent à s'arrondir en personnalités qui fascinent le moi et l'aliènent, fort est pour l'individu, au milieu de cette kyrielle d'identités qui crient en lui et auxquelles il s'identifie sous l'effet de la fascination, de pouvoir clairement les différencier, se différencier d'elles, et se saisir dans son entièreté. C'est à cette réalisation de sa totalité psychique, passant par une série de *métamorphoses de l'âme et de ses symboles* que doit aboutir le sujet. Or, le moi, parce qu'il est centre du conscient, ne saurait parvenir à la saisie de toute la « psyché objective » d'où le conscient a émergé. C'est une impossibilité avérée pour l'élargissement de la conscience de couvrir tout l'inconscient. Autrement, ce serait identifier le moi à un centre qu'il ne peut ni être ni assumer, et ainsi n'aboutir qu'à une sorte d'« inflation psychique »<sup>320</sup> où il prendrait la numinosité des archétypes pour la puissance de sa volonté, ivre d'égoïsme et de narcissisme. A titre illustratif, lorsque le moi est possédé de l'archétype du sorcier, il s'attribue illusoirement ses pouvoirs et devient ce que Jung a appelé une « personnalité mana »<sup>321</sup>. L'auteur de *L'âme et le soi* ne transige pas là-dessus :

*L'inconscient est une sphère du psychisme qui ne se laisse dominer qu'en apparence, et toujours pour le grand malheur de la conscience. Il est et demeure soustrait à tout arbitraire subjectif. Il est le domaine de la nature qui ne peut être ni amélioré ni corrompu*<sup>322</sup>.

Fort de cela, l'amiable pour le moi ne peut donc être que l'assentiment intime des desseins du domaine archétypique, la mise à l'écoute de ses secrets et la confrontation avec lui, en vue de la différenciation du moi à son égard. Or, si la constellation archétypale, et de manière générale, toute manifestation inconsciente fait jour, c'est dans un but compensatoire.

<sup>320</sup> *Op.cit.*, p.56.

<sup>321</sup> *Op.cit.*, p.233.

<sup>322</sup> Carl Gustav JUNG, *Psychologie et alchimie*, traduit de l'allemand et annoté par Henry Pernet et le docteur Roland Cahen, Buchet/Chastel, 1970, p.84.

Ce qu'elle vise c'est l'équilibration de la psyché totale. Là se trouve d'ailleurs son principe actif. Par conséquent, l'inconscient, sans que ce ne soit une réponse à l'appel du moi, est déjà déployé en vue de l'autorégulation de l'âme. Et ce principe d'autorégulation suppose une certaine saisie de la totalité psychique, tant consciente qu'inconsciente, de manière à connaître et à pourvoir à l'atrophie des complexes inférieurs. Une telle poussée autorégulatrice, une telle « fonction transcendance », ne saurait donc être que l'œuvre d'une instance qui engloberait le conscient et l'inconscient, et qui, *in eodem tempore*, en serait le centre relationnel. Cette instance, Carl Gustav Jung la nomme le « Soi ». Le Soi est donc la psyché globale et le centre de celle-ci. Il assure la médiation entre les couches de l'inconscient et le conscient, aux fins de l'épanouissement psychique.

Il ne serait pas fortuit de jeter un regard historique et comparatif sur le terme « Soi » dans ses différentes acceptions pluridisciplinaires. L'auteur de la *Dialectique du moi et de l'inconscient*, par l'emploi du terme « Soi » pour désigner la totalité de l'âme, témoigne à vrai dire, de son triple héritage orientaliste, philosophique et biologique.

Le Soi, en effet, dans l'hindouisme, se comprend en deux sens. D'abord comme « Brahman », il désigne l'Absolu, « une sorte d'âme universelle, un grand Tout ou un grand Soi, essence ultime cosmique, résidant en tout être et en toute chose, mais au-delà des êtres et des choses »<sup>323</sup>, supérieure aux dieux qui n'en sont que les émanations. Le Brahman ou Soi suprême est la réalité, la vérité, la conscience et le bonheur infinis, le « substrat silencieux de tous les vivants »<sup>324</sup>. Il est à proprement parler la transcendance, et l'immanence à la base divine de toute existence<sup>325</sup>. Dans sa seconde acception hindouiste, le soi ou « Atman » désigne le corrélat de Brahman, le soi individualisé, la conscience active dans chaque être vivant ou plutôt la pure conscience d'être ou pur « je suis », par opposition à l'égo (dans la philosophie indienne). Toutefois, si le concept de « soi » est l'un des piliers de la pensée orientale, le bouddhisme, pour sa part, la rejettera en tant qu'Atman, du fait de l'égotisme qui y est prôné, optant plutôt pour l'« anatman », le « non-soi », où l'impersonnalisme qui y est exprimé constitue le leitmotiv de sa table de valeurs. Quand n'est-il de l'acception philosophique ?

En philosophie en effet, le soi dont le sens entretient quelque connivence avec celui que lui prêtent secondairement l'hindouisme et la philosophie indienne, désigne l'aspect le

---

<sup>323</sup> Frédéric LENOIR, *Petit traité d'histoire des religions*, Plon, 2008, p.157.

<sup>324</sup> Ysé TARDAN-MASQUELIER, *Un milliard d'hindous. Histoire, croyances, mutations*, Albin Michel, 2007, p.60.

<sup>325</sup> Voir Wikipédia, Soi (spiritualité).

plus profond de la personnalité comme continuité<sup>326</sup>. Il exprime ce qu'un individu est intrinsèquement<sup>327</sup> et substantiellement. C'est donc un concept qui trouve sa profonde compréhension au sein du personnalisme.

La biologie, pour sa part, considère le soi comme l'organisme dans son ensemble<sup>328</sup>. Ceci bien que d'autres approches de l'immunologie le restreignent, soit au génome de l'individu<sup>329</sup>, soit à l'ensemble des peptides présentés aux immunocytes lors de leur maturation<sup>330</sup>, soit plus généralement encore, au noyau d'intégrité que tout organisme défend contre les agressions extérieures.

Ainsi Jung doit-il à la première acception du Soi dans l'orientalisme, le caractère transcendant, incommensurablement supérieur au moi qu'il lui assigne. A la seconde acception qui adhère au personnalisme philosophique et à la conception immunologique, il doit le caractère unique du Soi de chaque individu, la particularité de chaque être réalisée qui, au sein de l'universalité, affirme son ipséité ; son identité profonde contre un moi superficiel et étroit. A la première acception biologique, il doit le caractère global, totalisant du Soi, entendu comme système dont les parties sont en interaction et tendent à leur équilibration. A la troisième et dernière acception immunologique, il tire la centration et la tendance autodéfensive du Soi. C'est donc toute cette richesse sémantique, dispensée à travers un champ pluridisciplinaire, qui nourrit la conception psychique jungienne du Soi.

En tant que centre, le Soi jungien est centralisation de toutes les régions de l'âme, centralisation de l'âme globale, faisant de la psyché, un être complet, entier et épanoui dans son entièreté. C'est d'ailleurs cette centralisation qui justifie et donne tout son sens à la globalité de l'âme qu'il est en même temps. Car, si la totalité psychique n'était conçue que comme l'ensemble des éléments psychiques, sans tenir compte de leurs différentes relations, le Soi perdrait sa fonction organisatrice, structurante, sa fonction autorégulatrice, sa fonction unificatrice pour n'être plus qu'un enveloppement de parties sans lien. Il est donc totalité psychique qui se saisit en tant que tel dans sa centralisation. Il est global non seulement en tant qu'il réunit les différentes instances de l'âme, mais également en tant qu'il assure leur rapport mutuel, en tant qu'il en garantit l'unité, mais une unité qui, loin d'être indifférenciation, est union, intégration de parties nettement différenciées. En tant que centre,

---

<sup>326</sup> G. DUROZOI et A. ROUSSEL, *Dictionnaire de philosophie*, Nathan, 1997, p.360.

<sup>327</sup> John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, livre I et II, traduction de J.M. Vienne, Vrin, 2001, p.16.

<sup>328</sup> Fenner BURNET, *The production of antibodies*, 2<sup>nd</sup> ed., Melbourne : MacMillan, 1941, 1949, p.142.

<sup>329</sup> Fenner BURNET, *Genetics and immunology. Heredity*, 1948, 2, p.289.

<sup>330</sup> Fenner BURNET, *Immunological surveillance*, Pergamon, p.280.

il est « synthèse », produit de la dialectique du conscient et de l'inconscient, du moi et des complexes autonomes de la psyché objective. C'est ce qui en fait le « point d'équilibre tant recherché de la personnalité »<sup>331</sup>, un « point indéfinissable situé à mi-chemin entre les tendances contraires et les pôles opposés »<sup>332</sup>. Autrement dit, le Soi est le lieu de résolution des conflits psychiques, de réconciliation des pôles opposés, d'harmonisation des contraires, de régulation énergétique et de progression de la personnalité. Il réalise l'individu dans son entièreté et dans sa particularité, dans sa plus lointaine profondeur et dans sa plus majestueuse hauteur. Cependant, quels murmures retentissent-ils dans ces tréfonds spirituels, lorsqu'ils sont encore inhabités ? Quelles voix grondent et clament-elles dans ces hauteurs, en nous imposant ses vibrations, même lorsque nous nous bouchons les oreilles ? Quelles figures peuplent-elles ces horizons qui terrifient et fascinent un moi encore unilatéral ? Les grandes images archétypiques dont les allusions religieuses ne vont pas sans une intensité énergétique quasi numineuse ; les suggestions intérieures de mythes et rites qui confirment l'âme dans son essentialité religieuse. Ce qui fit admettre à Jung l'existence d'une « fonction religieuse naturelle » dans la psyché. Dès lors s'impose à nous la prise en compte du rapport intime entre le Soi et la religion.

### **1-Le Soi et la religion**

Si la constellation archétypique met en exergue des images, des idées et des symboles oniriques à forte connotation religieuse, images dont le contenu manifeste, bien des fois, est totalement nouveau à la psyché personnelle ; si l'attraction et la puissance que la constellation archétypique exerce sur le moi revêtent leur intense énergie psychique de numinosité, il y a lieu d'y voir des manifestations propres à l'âme. Pour le père de la psychologie analytique en effet, la tendance de l'homme à la pratique religieuse lui est aussi naturelle et fondamentale que ses instincts les plus primaires. Si l'homme a besoin de manger et de boire pour vivre, de la même façon, son âme a besoin d'exprimer sa religiosité pour se sentir vivante. Schopenhauer ne voyait-il pas dans la religion la satisfaction nécessaire du « besoin métaphysique »<sup>333</sup> de l'homme ? Les pulsions sexuelles et agressives exercent sur nous une forme de possession. C'est ce que Freud s'est évertué à surligner. Cependant, il n'en est pas autrement de la fonction religieuse, c'est cela que nous apprend Jung. (Le terme « possession » n'a-t-il d'ailleurs pas son sens originaire dans l'ordre religieux ? N'a-t-on pas

---

<sup>331</sup> C. G. JUNG, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, *Op.cit.*, p.240.

<sup>332</sup> *Ibid.*

<sup>333</sup> Arthur SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduit en français par Auguste Burdeau, Librairie Félix Alcan, Supplément au livre premier, seconde partie, chap. XVII, Sur le besoin métaphysique de l'humanité, 1912, p.990.

tendance à identifier tout ce qui exerce une certaine prise sur nous à des « démons » ?). L'homme est un être habité, et sa relation extérieure témoigne de sa structure interne. Le mécanisme de projection l'a assez mis en relief. Tel que Jung l'affirme, « les archétypes de l'inconscient sont des correspondances empiriquement démontrables des dogmes religieux »<sup>334</sup>. En d'autres termes, les structures préétablies de l'âme, depuis leur racine jusqu'à leur constellation, sont imprégnées de religiosité. Il faut entendre par là, la disposition de l'homme à la foi en une valeur absolue, en une puissance spirituelle supérieure (diffuse, multiple ou unique), mise en relation avec l'individu. Cette disposition porte également sur l'adoption de formules et pratiques rituelles régulières, en vue de célébrer, en communauté unie, ce qui est tenu pour Suprême<sup>335</sup>. Une telle disposition spirituelle et spiritualisante est, pour Jung, un attribut de l'âme. Si dans les temps anciens cette fonction religieuse naturelle s'était exprimée à travers le polythéisme, l'animisme, le fétichisme, puis par les religions plus développées comme le christianisme, aujourd'hui, remarque le psychologue des profondeurs collectives, du fait du matérialisme à outrance en vigueur, elle ne s'est pas éteinte. Elle s'est plutôt déplacée dans la politique et la connaissance où elle s'affirme avec la même force attractive et dévastatrice, par le biais d'idéologies et courants de pensée. Jung définit la religion comme : « une attitude d'observation attentive et de considération minutieuse de certains facteurs dynamiques, jugés par l'homme comme étant des « puissances »<sup>336</sup>. Ainsi la religion est-elle pour lui la relation que l'homme entretient avec les puissances qui le saisissent ; elle est une réponse face à l'attraction que celles-ci exercent sur lui, l'expression de leur déploiement. Qu'il s'agisse d'esprits, de dieux, de lois ou de doctrines, ce qui en fait la religiosité, c'est le caractère numineux de leur énergie psychique, autrement, ce qu'ils ont d'archétypal. Numineux. Intéressons-nous un tant soit peu à la signification de ce néologisme tel qu'entendu par son auteur, récupéré par Jung, et plus largement encore, par les sciences des religions qui le comptent depuis lors dans son lexique. En effet, Rudolph Otto définit le numineux comme : « une frayeur pleine d'une horreur interne qu'aucune chose créée, même la plus menaçante et la plus puissante, ne peut inspirer. »<sup>337</sup>. Il s'agit selon lui du sentiment du sacré originel. Si, en vérité, à la racine du sentiment susdit se trouve la stupeur, il s'y mêle également la crainte et la fascination en face d'une présence ressentie à la fois comme absolue et inconnue. Le numineux est inénarrable et inaccessible à la raison ; sa connaissance est

---

<sup>334</sup> Carl Gustav JUNG, *Psychologie et religion*, traduction de M. Bernson et G. Cahen, Editions Buchet-Chastel, 1960, p.19.

<sup>335</sup> Voir André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol.2, PUF, 1926, p.916.

<sup>336</sup> C. G. JUNG, *Psychologie et religion*, *Op.cit.*, p.19.

<sup>337</sup> Rudolph OTTO, *Le Sacré*, Payot, 1949, réédité en 1995, p.29.

expérientielle plutôt que conceptuelle. Tel que son radical *numen* l'exprime, il s'agit de la manifestation d'un surnaturel sans représentation ; de la présence d'une transcendance saisissante mais insaisissable ; d'un sentiment débordant, fascinant et terrassant de la créature prenant conscience de son infinie petitesse en face de la toute-puissance du Créateur. Le numineux c'est le sentiment de l'humain par-devant l'incommensurabilité du Divin, l'expérience du *mysterium tremendum et fascinans*, triade émotionnelle du mystère, de la terreur et de la fascination. Pour l'auteur de *Das Heilige*, c'est justement dans ce numineux que réside l'essence du sacré et le principe vivant de toute religion.

Jung, en considérant cette réalité décrite par Rudolph Otto, va davantage s'investiguer sur son origine. A celle-ci, il place le psychique, notamment le fond même de l'inconscient collectif, et attribue à la numinosité, le caractère par excellence du déploiement énergétique archétypal. Dès lors, le rapport de l'âme à son essence religieuse devient avec lui, celui du conscient avec les forces inconscientes collectives, où le conscient se soumet aux puissances de la psyché objective<sup>338</sup>, se laisse guider par les plus intimes et plus terribles tendances intérieures, en vue de sa stabilité mentale et de son orientation dans la vie à laquelle, par ces forces qui le transcendent, il attribue désormais un sens et une existence supérieurs. Si dans les religions primitives, ces êtres supérieurs, ces Dieux sont pleinement vécus de manière intérieure, leur image cependant reste projetée dans le monde extérieur, du fait originel de la « participation mystique »<sup>339</sup>, c'est-à-dire, de l'indifférenciation primitive entre l'homme et monde environnant. La religion est donc, dans le fond, une tentative d'union de l'homme intérieur avec l'homme extérieur, un effort de différenciation du moi d'avec les forces qui lui sont supérieures, un essai de réconciliation de la bipolarité des contenus archaïques, et d'harmonisation de la quaternité spirituelle. La démarche religieuse pour en venir à bout est la soumission du moi aux forces collectives dont il reconnaît l'ascendance. Une telle soumission délibérée, face à des puissances dont la supériorité est avérée, devient par conséquent liberté, et élévation de l'âme, le moi retrouvant sa grandeur dans sa communion avec le Soi, mais un Soi projeté en image de Dieu.

En effet, de par son incommensurable énergie psychique, sa fonction organisatrice et unificatrice ; eu égard à la personnalisation, la symbolisation et la dramatisation caractéristiques des complexes autonomes ; étant totalité et centre de la personnalité, le Soi tend à se consteller dans l'âme sous « l'image de Dieu ». Autrement dit, en tant qu'archétype,

---

<sup>338</sup> La « psyché objective » désigne chez Jung l'inconscient, notamment l'inconscient collectif, en opposition avec la « psyché subjective » qui couvre le domaine personnel.

<sup>339</sup> LEVY-BRUHL, *Op.cit.*

il se manifeste à la conscience sous la figure et les symboles de l'Être transcendant, de l'Être total, absolu, éternel, immortel, de l'Un. Tel que l'affirme Jung : « On pourrait aussi bien dire du Soi qu'il est « Dieu en nous »<sup>340</sup>. Car, le Soi est à l'origine de notre vie psychique, l'englobe et lui donne sens et buts. Toutes nos réflexions, nos pensées, nos rêves, nos perceptions, nos sensations, nos représentations, nos désirs, notre mémoire, nos projets et projections, nos sentiments, nos intuitions, notre appréhension du monde et d'autrui, tout ce que nous avons de psychique, de pleinement vivant ; tout ce qui pour nous participe à l'universel est englobé par le Soi et centré en lui. De même :

*Notre Soi, en tant que quintessence de tout notre système vivant, non seulement renferme la sédimentation et la somme de toute la vie vécue, mais il est aussi et la matrice, et la semence, et la source et l'humus créateur de toute vie future, dont la prescience enrichit le sentiment tout autant que la connaissance du passé historique<sup>341</sup>.*

Dans une telle mesure, le Soi se pose comme englobant au sens total du terme. Il renferme passé, présent et avenir ; commencement et fin, car, il englobe toute l'expérience des âges primitifs recueillis dans l'inconscient collectif, de même que le fond de brassage qui pousse l'âme au-devant d'elle-même. C'est par lui et en lui que l'homme personnel, héritant et confronté aux contenus de l'humanité, s'individualise. Dans une telle perspective, il pousse l'humanité, en réactualisant ses élans, vers de nouvelles réalisations. Le Soi est le centre de l'individu par-delà l'individu ; c'est lui qui confère à celui-ci le sentiment d'être intime, d'identité personnelle, mais aussi celui d'appartenance à l'Être comme totalité et en même temps transcendance des êtres. Comment dès lors ne peut comprendre la logique des conceptions métaphysiques classiques et religieuses de l'âme, qui ont pensé celle-ci comme une réalité immortelle, immatérielle, éternelle et d'origine divine (Platoniciens, Néoplatoniciens, Pères de l'église, Idéalistes rationalistes etc.) ?

En résumé, la religion est une tentative –inconsciente- de saisie du Soi. Ce qui fait la prérogative de sa démarche, son essence, voire sa nécessité, c'est le sentiment de pleine numinosité de l'énergie qui submerge *l'homo religiosus*. Une submersion qui l'emplit d'ivresse et l'inonde de surnaturalité, de surhumanité, de transcendance et d'absolue. Sa projection des images et symboles divins acquiert ainsi, non seulement dignité d'être, mais également le niveau d'être le plus élevé : l'Être en soi. Elle se pose en modèle de perfection auquel doit tendre l'homme, et dont l'effort est vain s'il ne bénéficie de la Grâce divine. C'est

---

<sup>340</sup> C. G. JUNG, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, *Op.cit.*, p.255.

<sup>341</sup> *Op.cit.*, p.153.

en cela qu'elle conduit au développement et à l'épanouissement de la personnalité. Toutefois, le danger d'une fascination aliénante guette l'homme de la religion, du fait de sa limitation à la projection. La charge énergétique trop grande qu'il confère à cette extériorisation pourrait en faire un centre dépersonnalisant, la seule réalité digne d'être n'étant plus que cette constellation archétypale projetée. Exclusivité ontologique qui peut tourner en dérision jusqu'à l'oppression de toute l'humanité à la reconnaissance et à l'adoration de cet « Etre » unique et ultime. Preuve de l'échec du processus de différenciation. Le rapport du moi à l'inconscient est un insuccès s'il se solde par l'aliénation de l'identité consciente. Les guerres de religions, dans ce sens, peuvent être comprises comme des manifestations d'une inflation psychique collective où la situation intérieure de domination du moi par le Soi déborde les cadres de l'intériorité pour se poser en universalité ; pour réaliser concrètement l'absoluité qu'on prête à l'image archétypique projetée. C'est là une pathologie. L'hystérique qui ne voudrait point voir se crève les yeux, brisant la barrière entre le symbolique et le concret. Le religieux qui affirme l'absoluité de son image divine, ne manque pas de plier l'humanité à sa vénération, s'il en a les moyens. Ainsi faudrait-il voir dans ces guerres saintes, la domination archétypale, la quête de la prééminence absolue de l'archétype divin contre toute conscience qui résisterait à « l'évidence » de son empire ; l'éclatement d'une puissance dont les tendances totalitaires perpètrent la tyrannie d'un esprit qui n'aura pas pu la contenir. Si une telle relation déviante avec les forces numineuses peut causer des inflations aussi graves, il convient également de souligner qu'une meilleure réception personnelle des surgissements primitifs et collectifs met à profit leur potentiel inconscient et élargit la personnalité, tout en engendrant l'art, la science, la morale etc.

Si donc l'image de Dieu découle du Soi, et que ce dernier, autant il peut être créateur et harmonisateur (en quoi réside sa véritable réalisation), autant il peut être destructeur et dépersonnalisant, cette image elle-même devient bipolaire. Elle peut donc prendre la figure du « bon Dieu » de l'enfance, ou celle du tyran et tentateur par excellence, le « Diable ». Dans les deux cas, il s'agit de la manifestation de la même puissance, mais dans des orientations opposées, dans des rapports contraires avec le moi. Car :

*L'image de Dieu est plutôt issue de la réalité de l'âme inconsciente ; elle est bien plus forte que le moi. C'est en effet tout ce qui, de l'intérieur, nous place dans la crainte, la soumission, le dévouement. La nature peut en être diverse, bonne ou mauvaise<sup>342</sup>.*

---

<sup>342</sup> Marie-Louise Von FRANZ, C. G. JUNG, *son mythe en notre temps*, Op.cit., p.175.

Autrement dit, l'image de Dieu a sa source dans les tréfonds de notre âme, et en tant que tel, s'impose au moi dans toute la numinosité de son énergie psychique. Dès lors, la personnalisation de l'image que chacun se fait de Dieu sera fonction de l'impact des forces intenses des fonds intimes de son âme sur son conscient, avec toute la horde symbolique qu'un tel choc implique. En un mot, tel qu'il se manifeste à nous, « Dieu est un archétype »<sup>343</sup>, c'est-à-dire un « type dans l'âme »<sup>344</sup> dont l'image résulte de l'effet de celui-ci sur le moi.

## **2-Le Soi et la symbolique du mandala**

Jung, en étudiant les mythes, les images religieuses, les symboles oniriques de ses patients et les siennes propres, va élucider les images ayant trait à la prise de conscience du Soi. La nature englobante, totale, centrale de celui-ci l'inscrit au fond de ce que l'auteur de *Psychologie de l'inconscient* appelle « la symbolique du Mandala »<sup>345</sup>. Il s'agit d'un terme sanskrit signifiant « cercle », et aussi « cercle magique ». Toutes les dispositions radiales ou sphériques, les figures disposées concentriquement, les figures rondes ou carrées ayant un centre y sont comprises. Le Soi se manifeste donc à l'individu sous les symboles d'un cercle à charge numineuse. Celui-ci renvoie à l'accomplissement de la totalité, à « l'activité éternelle du sens éternel »<sup>346</sup>, à l'absolu, à la perfection de la forme, à l'unité englobante, à la centralisation de toutes les voies, à l'essence et à l'intégralité. Si les mandalas ont été utilisés dans les religions orientales comme aires rituelles servant à invoquer les dieux, comme symboles de dieux ; si les religions antiques de tous les peuples (l'orphisme en occurrence) et les premiers philosophes de la nature (Parménide, Empédocle, Anaximandre, Xénophane etc.) ont associé la substance fondamentale à l'idée du cercle, Jung recentre le mandala au cœur de l'univers psychique. Pour lui, le mandala est symbole de l'unité et de la totalité de l'âme, de sa pleine réalisation, symbole du Soi. Les illustrations qu'en ont faites les alchimistes et les hommes modernes marquent d'ailleurs la prise de conscience de leur origine intrapsychique. En effet, la place centrale où on y trouvait Dieu n'est plus que le sein d'un point abstrait, d'une pierre, d'une fleur, d'une croix ou d'un être humain. Et le père de la psychologie complexe de remarquer qu'un tel symbole est :

*Un témoignage involontaire d'un état spirituel particulier. Il n'y a pas de divinité dans le mandala, il n'y a pas non plus l'indication d'une soumission*

---

<sup>343</sup> C. G. JUNG, *Psychologie et alchimie*, p.38.

<sup>344</sup> *Ibid.*

<sup>345</sup> C. G. JUNG, *Op.cit.*, p.77.

<sup>346</sup> C.G. JUNG, *Ma Vie. Souvenirs, rêves et pensées*, recueillis par Aniela Jaffé, traduction du Dr Roland Cahen et Yves Le Lay, Buchet/Chastel, 1969, p.227.

*à la divinité ni d'une réconciliation avec elle. La place de la divinité semble être occupée par la totalité de l'homme*<sup>347</sup>.

Comme quoi, avec les alchimistes et les mystiques, la rupture avec la projection du Soi sous les figures de Dieu dans le monde extérieur à été consommée, et entamée, une réalisation du Soi par la transfiguration du moi, identifiée à celle des métaux. Non pas que l'homme y ait remplacé la déité, mais, qu'il en est devenu le symbole. Seulement, cette idée d'un « homme déifié ou divin qui est emprisonné, caché, protégé, généralement dépersonnalisé »<sup>348</sup>, est exprimée par un symbole abstrait. Ce sera donc au travail d'individuation de le révéler, de le libérer pour atteindre l'existence intérieure totale, pour vivre une expérience religieuse où l'énergie psychique, loin de se gaspiller dans des projections, s'investirait pleinement dans le développement de la personnalité. Si pour Platon le corps est la prison de l'âme, pour Jung, l'âme, en son sein, est la prison de sa propre réalisation, de son essence individuée. Toutefois, il ne faudrait pas saisir l'âme ici comme réalité au sens spiritualiste du terme, c'est-à-dire purement immatérielle, mais bien plutôt comme psyché dans son étroit rapport avec le soma. Il est donc important de garder en mémoire que le développement de la personnalité chez Jung ne se fait pas indépendamment du corps, mais entraîne ce dernier dans son devenir. C'est pourquoi chez lui, tel que le remarque Marie-Louise Von Franz, le mandala, « le symbole du fond de l'âme » est « harmonieusement enfoui dans la nature »<sup>349</sup>.

Par ailleurs, le Soi, en tant que créateur, générateur et dispensateur de vie, conservateur et réconciliateur du rationnel et de l'affectif, en tant qu'intime profondeur de l'âme, dans sa symbolique, « porte davantage de traits féminins »<sup>350</sup>. Le mandala apparaît donc généralement dans les rêves et les visions sous des figures de femmes, ce qui, pour Jung, indique « le caractère féminin de l'inconscient »<sup>351</sup>. Ainsi, l'ordre géométrique (circulaire) du mandala, s'associe à des traits de féminité qui mettent en exergue la fécondité du Soi. Autant de points qui éloignent le Soi de l'image de Dieu.

Toutefois, cette abstraction de la symbolique du Mandala reste hermétique, du moins, entretient une certaine distance entre l'individu et son Soi, tandis qu'une personnalisation de celui-ci sous les images de Dieu a l'avantage d'une « objection bien meilleure du

---

<sup>347</sup> C. G. JUNG, *Psychologie et religion*, traduction de M. Bernson et G. Cahen, Buchet/Chastel, 1960, p.163.

<sup>348</sup> *Op.cit.*, p.187.

<sup>349</sup> Marie-Louise Von FRANZ, *C. G. JUNG, son mythe en notre temps*, traduit de l'allemand par Etienne Perrot, Buchet/Chastel, 1975, p.166.

<sup>350</sup> *Ibid.*

<sup>351</sup> C. G. JUNG, *Psychologie et alchimie, Ibid.*, p.93.

partenaire »<sup>352</sup>. Par l'image divine, l'individu a en face de lui (à l'intérieur) une « personne » vis-à-vis de laquelle il peut exprimer son ressentir ; une « personne » avec qui il entretient un rapport intime. Par l'image, il est plus à même de saisir son intériorité dans toute sa réalité, toute son autonomie, toute sa puissance, et par là, de vivre son expérience dans toute sa vérité, ressentir pleinement les sentiments qui le feront éclore par le Soi, avec le Soi et dans le Soi.

La religion, en dernière analyse, parce qu'elle est réconciliation de l'homme avec sa puissance intérieure ; parce qu'elle œuvre au développement de la spiritualité, c'est-à-dire au développement de l'âme ; parce qu'elle est un moyen de satisfaction de notre fonction religieuse naturelle, se pose d'ores et déjà comme une sorte de thérapie. Davantage lorsqu'elle ramène la divinité dans son intériorité. Les religions orientales (desquelles Jung s'inspire énormément) en sont un exemple. Mais lorsqu'elle est projection et qu'au sein de cette projection l'aspect institutionnel est plus mis en avant, elle perd toute sa substance et devient matière à consteller la persona. Sinon, dans son essence, elle travaille à l'écoulement enrichissant de l'énergie numineuse du fond de l'âme. On comprend pourquoi « Plus d'une névrose peut être guérie si celui qui en est affecté parvient soit à revenir vers l'Eglise à laquelle il a appartenu, soit à se convertir ». Cependant, ça reste là une solution qui ne peut être efficace que si l'âme inconsciente en fait sentir le besoin et le moi en ressentir la nécessité. Or, nous l'avons vu, la spiritualité moderne tend à la négation de la divinité et à la centralisation de l'homme (voir Auguste Comte, André Comte-Sponville...). Ce n'est pas pour autant qu'elle est condamnée à l'Enfer. A ce moment plutôt, une autre solution d'harmonisation des forces inconscientes et conscientes est possible. Si la progression de la personnalité peut se faire naturellement et inconsciemment (dans la religion), plus riche est-elle encore lorsque le moi prend conscience de son étroitesse et se met à l'écoute de l'inconscient, lorsque l'homme va « à la découverte de son âme », muni d'assez de courage pour explorer les zones sombres et puissantes de son intériorité, et se confronter à ses contenus. La réalisation du Soi, dès lors, suit un processus que Jung nomme « processus d'individuation ».

### **3-Le processus d'individuation**

Il convient de noter, de prime abord, que le concept d'individuation n'est pas fils de la psychologie analytique. S'il acquiert un sens tout à fait singulier avec Jung, la philosophie, la biologie et la linguistique ne lui sont pas étrangères, tout comme après Jung, la sociologie, avec Georges Simmel, la reprendra à son compte. En effet, on appelle individuation en

---

<sup>352</sup> C. G. JUNG, *Ma Vie*, *Op.cit.*, p.383.

philosophie, la « réalisation d'une idée générale, d'un type, d'une espèce dans un individu »<sup>353</sup>. En biologie, particulièrement en embryologie, le terme désigne le processus d'induction par lequel les structures de l'organisme se constituent intégralement. La linguistique quant à elle désigne par « individuation », le processus qui aboutit à la caractérisation d'un groupe vis-à-vis d'un autre au moyen des constances de l'activité langagière. Enfin, Georges Simmel, en sociologie, appellera « individuation », le processus social par lequel il explique la formation de l'individualité par l'entrecroisement des cercles sociaux<sup>354</sup>. Toutes ces définitions font de l'individuation, un processus visant la maturation différentielle, la réalisation propre d'une entité vis-à-vis de ses semblables, au sein de l'ensemble auquel elle appartient. Il n'en sera pas autrement pour l'auteur de *Présent et avenir* qui inscrira cette maturation, cet accomplissement dans la perspective spirituelle, en se fondant sur sa conception structurale, fonctionnelle et phénoménale de la psyché.

En effet, pour Jung, lorsque l'homme atteint « l'après-midi de la vie » qui en est la seconde moitié, l'orientation unilatérale de la conscience, l'adhésion à la persona caractéristique de la première moitié, avec la « perte d'instinct »<sup>355</sup> et la dépersonnalisation qu'elle implique, devient insatisfaisante. Les aspects de la personnalité demeurés dans l'indifférenciation, ceux refoulés, deviennent la préoccupation de l'âme qui sent son appauvrissement dans la direction exclusivement consciente qu'elle s'est donnée durant le « matin de la vie ». Eu égard à cela, le besoin de nouveaux sens et buts de l'existence se fait sentir. L'individu veut se redécouvrir dans sa totalité, c'est-à-dire réaliser son Soi. Cette réalisation va donc marquer les différentes étapes du recentrage de la personnalité globale<sup>356</sup>, du moi vers le Soi, en passant par la différenciation de chacun des complexes majeurs de l'individu, et visant le développement de sa personnalité. Jung le soutient clairement dans ses *Types psychologiques* : « L'individuation est (...) un processus de différenciation qui a pour but de développer la personnalité individuelle »<sup>357</sup>. Un tel développement induit donc la distinction claire entre l'être individuel et les différentes personnalisation collectives auxquelles il est enclin à s'identifier, sous l'effet de leur attraction. Il s'agit de la saisie de l'individualité la plus intime dans son unicité, non pas en la coupant des contenus collectifs (ce serait retomber dans le moi), mais en reconnaissant ceux-ci dans leur nature propre et en

<sup>353</sup> COUSIN, *Histoire générale de la philosophie*, op.cit, p.486.

<sup>354</sup> Voir Georges SIMMEL, *Sociologie, Etude sur les formes de la socialisation*, Le croisement des cercles sociaux, PUF, 1908, pp.407-452.

<sup>355</sup> C. G. JUNG, *Psychologie et alchimie*, Op.cit., p.101.

<sup>356</sup> C. G. JUNG, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Op.cit., p.222.

<sup>357</sup> C. G. JUNG, *Types psychologiques*, préface et traduction d'Yves Le Lay, Librairie de l'Université, Genève et Buchet/Chastel, 1967, p.449.

établissant de nouveaux rapports avec eux. Le processus d'individuation procède dès lors par une « dialectique du moi et de l'inconscient ». Dans la première phase de cette dialectique, le moi s'identifie encore aux archétypes : c'est l'union indifférenciée. Dans la deuxième phase, commence l'objectivation des archétypes et la confrontation à ceux-ci, en vue de leur différenciation<sup>358</sup> du moi. Il y a ici « élargissement de la conscience »<sup>359</sup> et « démantèlement de l'influence dominante et excessive de l'inconscient sur le conscient »<sup>360</sup>. La troisième phase consiste en une synthèse du moi et des archétypes ou synthèse du conscient et de l'inconscient, impliquant une modification de la personnalité. C'est la phase du Soi, centre de la psyché. Il y a donc ici intégration de la dimension collective.

Si une telle dialectique a lieu dans l'âme, Jung n'est pas indifférent au rapport de la psyché avec le monde extérieur, et de la nécessité d'une redéfinition de ces rapports qui participeraient au développement de la personnalité. Ainsi, le processus d'individuation doit-il également consister en une dialectique du monde intérieur et du monde extérieur. Dans celle-ci, l'individu doit dépasser le stade de projection qui est un stade d'indifférenciation entre le sujet et l'objet, passer à une objectivation du monde extérieur, pour aboutir à une relation où les autres sont reconnus dans leur particularité, et où nous les amenons, à notre tour, à se différencier de nous. D'où le véritable homme individué devrait être analyste, preuve de son non-égoïsme. Ce qui déboucherait sur une humanité où le Soi serait réalisé en chaque individu. Comme quoi, l'individuation se distingue et s'oppose nettement tant à l'individualisme qu'au socialisme.

Voilà comment le moi, par étapes successives d'identification, de projection, de confrontation et d'intégration avec ses différents partenaires (l'ombre, la persona, l'anima/l'animus), fait place au Soi, pleinement réalisé. C'est à cette étape que l'individu parvient à la plénitude de son âme. S'étant réconcilié avec son inconscient, tant personnel que collectif, il se pose enfin comme *anthropos*, c'est-à-dire comme « homme intégral ». Si dans la religion, le moi reste absolument soumis au Soi dont il reconnaît la transcendance, -bien que cette soumission soit acceptée et assumée, donc libérée-, dans l'individuation, le moi lui est *adjoin*<sup>361</sup> et tourne en quelque sorte autour de lui « comme la terre autour du soleil »<sup>362</sup> ; il le *perçoit* intérieurement, le sent, et communique avec lui.

---

<sup>358</sup> Cette différenciation Jung place des techniques comme :

<sup>359</sup> C. G. JUNG, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, *Op.cit.*, p.215.

<sup>360</sup> *Ibid.*

<sup>361</sup> C. G. JUNG, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, *Op.cit.*, p.258.

<sup>362</sup> *Ibid.*

**TROISIEME PARTIE : PERSPECTIVES  
METAPHYSIQUES DE LA METAPSYCHOLOGIE DE  
CARL GUSTAV JUNG**

Nous venons de mettre en évidence la métapsychologie de Jung dans ses grands traits. Les apports que l'auteur réalise dans le domaine de la psychologie sont innombrables. L'inconscient collectif et sa dynamique, les archétypes et leur fascination sur le moi, le moi et ses « partenaires », la fonction religieuse de l'âme, les types fonctionnels psychologiques, le Soi et le processus d'individuation, autant de points qui mettent à jour une nouvelle vision de la psychologie. Le problème de l'âme a été de tout temps celui de la métaphysique. Il l'a d'ailleurs été en premier, avant de trouver d'autres voies de questionnement dans la psychologie ayant émergé de la philosophie. Il nous importe que la conception jungienne, tirée de l'étude empirique de son auteur sur l'âme, soit une contribution à la rénovation conceptuelle de la philosophie de l'esprit. S'informer des progrès des disciplines qui flirtent avec son objet d'étude ne peut être que bénéfique à la métaphysique qui prétend les aborder dans ses fondements et ses plafonnements ; dans ses origines et ses fins dernières, bref dans sa plus profonde et plus haute compréhension. Il peut sembler, pour un auteur comme Jung qui s'est toujours défendu de philosophie, et surtout de métaphysique, que nous fassions dans cette partie acte de trahison. Cependant, la proximité de ses conceptions avec les vues métaphysiques, notamment par la place qu'il accorde à l'alchimie, à la gnose, à la religion, aux mythes, à la mystique, à la parapsychologie sont autant d'éléments qui tendent à le ranger parmi ceux qu'on considère, au sein de la connaissance objective et scientifique, comme des hérétiques. C'est pourquoi, conscient des résonances métaphysiques de son œuvre, à chaque étape de ses découvertes, il a toujours tenu à affirmer sa fidélité à l'empirisme de William James. En tant que psychologue, tel est son droit, voire, son devoir. Mais une lecture sous le prisme des métaphysiciens qui connaissent toute découverte, toute chose dans son être résonner d'échos supérieurs à sa mélodie de base ; qui savent qu'une chose en dit toujours plus que ce qu'elle dit explicitement, et en dit même dans ses silences, ne serions-nous pas traîtres envers la métaphysique si nous nous arrêtons à un exposé purement psychologique des travaux jungiens ? Le psychologue a joué sa partition, au métaphysicien de jouer la sienne. À l'analyse doit succéder l'interprétation, mais une interprétation qui ne serait pas déformation, mais traduction rigoureuse de la psychologie analytique dans le langage des métaphysiciens. Nous aurons également à nous justifier, peut-être de façon comique, en disant que Freud, le premier, nous a provoqué en traitant l'aspect théorique de sa psychologie de « métapsychologie ». Jung l'ayant suivi dans cette voie, pis encore, ayant aggravé son cas par des investigations dans des domaines qui fâchent les scientifiques, en d'autres termes qui font sourire les métaphysiciens, nous ne faisons que répondre à une attraction toute naturelle, cependant, munis des armes de la raison pour ne pas tomber dans une fascination toute archétypique, et ainsi subir une inflation dans notre exercice interprétatif.

## CHAPITRE 7 : L'ÂME : UN COMPLEXUS DYNAMIQUE

L'histoire de la philosophie de l'âme, telle que nous avons pu le constater dans la première partie de notre travail, est fortement dominée par l'unité de son concept. La métaphysique classique la pose d'emblée comme « une et indivisible », immatérielle, et d'origine divine. Cette conception s'explique par l'orientation descendante de cette science des causes premières. En effet, la préoccupation fondamentale de la métaphysique, telle qu'elle s'est déployée avec les premiers philosophes, essentiellement naturalistes, est cosmologique. Il est question de savoir avec Thalès, Pythagore, Anaximandre, Empédocle, Héraclite et le reste de leurs contemporains, le principe à l'origine de l'Univers et à la constance de la vie (essentiellement prise comme mouvement) en son sein. C'est dans une telle logique que « l'Âme du monde » a été pensée avant l'âme humaine, celle-ci, par déduction principielle, n'en étant qu'un fragment. Ce qui importe donc aux présocratiques, c'est de répondre au mouvement des corps. Platon, à la suite de Parménide, a élargi la question de l'âme en y introduisant celle cognitive et spirituelle, tandis qu'Aristote, à la suite des atomistes, y a introduit la problématique physiologique. Réalisant une véritable conception globale de l'âme dans son rapport avec le corps, en y intégrant le point de vue moteur, le point de vue noétique et le point de vue biologique, l'auteur de *l'Ethique à Nicomaque* s'est vu répartir l'âme en plusieurs fonctions. Mais cette répartition fonctionnelle n'entache pas le moins du monde l'unité interne de l'âme.

Platon qui, en premier, a mis le doigt dans l'engrenage de sa dimension noétique, c'est-à-dire qui a étudié le rapport de l'âme à la connaissance, a vu dans son essence et son destin, la contemplation des « Idées » auxquelles elle s'apparente par sa nature. Ses successeurs idéalistes et rationalistes ont poursuivi cette voie gnoséologique, en ramenant néanmoins les Idées à l'intérieur de l'âme ; en identifiant l'acte de pensée, l'acte de saisir les choses, à la raison ; l'acte de les percevoir dans leur écoulement, à la conscience ; et de se percevoir percevant dans un sentiment d'identité, à la conscience de soi. C'est ce sentiment d'appartenance de soi dans l'acte de penser qui est devenu, dans la métaphysique classique, et

même prolongé dans la métaphysique moderne, la substance même de l'âme, car il est le substrat de l'identité du sujet, de son être (« Je pense, donc je suis »<sup>363</sup>) et de son être-au-monde (« Toute conscience est conscience de quelque chose »<sup>364</sup>). Ici, l'âme ne se saisit et n'est saisie que par la conscience qui devient, non seulement son centre, mais aussi sa totalité. Dès lors, le Soi s'identifie au moi, est le moi. Le moi autonome qui pense (Descartes, Spinoza), le moi qui perçoit (Berkeley), le moi qui veut, le moi qui peut agir (Maine de Biran), le moi qui se rapporte au monde (Husserl) etc.

On pourrait nous objecter, pour revenir à Platon, comme nous-mêmes l'avons d'ailleurs développé dans la première partie de notre travail, que l'unité de l'âme chez lui est ébranlée par sa typologie telle que développée dans *La République* : âme concupiscente, âme irascible, âme rationnelle. Il faut observer ici que, le souci de Platon en élaborant une telle typologie était de résoudre le problème de la contingence des tâches attribuées aux citoyens. En posant une âme concupiscente, une âme irascible et une âme rationnelle, il montrait que les membres de la Cité étaient ontologiquement « déterminés » à leur rôle social. L'âme étant chez lui l'essence de l'être, l'être du phénomène, il montrait que les fonctions des individus dans l'Etat, loin d'être apparence, leur étaient substantielles. Par-là, il garantissait un fondement solide à la Cité.

De même, tous les philosophes qui ont dépassé l'identification de la psyché à la conscience n'ont fait qu'entrevoir l'inconscient, sans le saisir dans son ampleur et sa profondeur. Leibniz par exemple parle des « petites perceptions »<sup>365</sup>, mais celles-ci, bien qu'en dessous du seuil de la conscience, restent des perceptions externes, ainsi, la centralisation de la raison suffisante au sein de l'âme demeure, chez lui, imperturbable. Schopenhauer, pour sa part, assoit la « Volonté »<sup>366</sup> inconsciente comme principe de la vie, en y voyant la poussée fondamentale de l'âme, sans qu'elle ne soit pour autant sa spécificité. Il procède donc de la même façon que Platon et les autres classiques, en partant d'un principe universel pour l'appliquer au domaine psychologique. Bergson qui pose un « moi profond », l'inscrit encore dans les profondeurs de la conscience, et Nietzsche qui ébranle le moi, s'attaque surtout au moi pensant. Pour dire que la philosophie de l'esprit s'inscrit

---

<sup>363</sup> René DESCARTES, *Discours de la méthode*, IVe partie, Bibliothèque de la Pléiade, Ed. Gallimard, 1966, p.148.

<sup>364</sup> Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, traduction de G. Pleiffer et E. Lévinas, Ed. Vrin, 1966, p.28.

<sup>365</sup> LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, ch. 1, Ed. Garnier, 1966, p.97.

<sup>366</sup> Arthur SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Livre II, 18, *Op.cit.*, p.166.

profondément dans la psychologie de la conscience, dans l'unité de l'esprit, avec certes des variables, mais dans une unité fondamentale et dernière.

Ainsi, qu'il s'agisse, dans la théorie de l'âme, selon la classification de François Grégoire, des « naturalismes »<sup>367</sup> qui sont des doctrines vitalistes et matérialisantes, des « idéalismes objectifs »<sup>368</sup> qui sont des doctrines spiritualisantes dynamistes ou des « idéalismes de la liberté »<sup>369</sup> qui sont des doctrines spiritualisantes intellectualistes, toutes posent d'emblée l'âme comme entité une en son sein. Le conflit qu'elles ont su mettre en exergue est celui dualiste entre l'âme et le corps. A force de tenter de saisir l'âme à partir de la conscience, de la raison, elle a été rationalisée, pensée abstraitement et logiquement au point de n'être plus qu'un concept exorcisé de sa réalité vivante. Jung revient, à travers sa métapsychologie, plaider pour une reconsidération de l'âme dans sa concrétude, dans sa réalité active, dans son vécu. A s'y consacrer, réalisant une *epochè* de la matière, on se rend bien compte qu'un conflit existe, à l'intérieur même de l'âme. Dans un tel contexte, peut-on encore parler d'unité ? Ne doit-on pas plutôt parler avec Jung de complexus dynamique ?

### **1-De l'unité primordiale de la psyché à sa pluralité structurelle**

Si l'âme chez Jung, tel que nous l'avons vu, dans sa structure est répartie en une pluralité d'instances (l'inconscient collectif, vaste domaine dont on ne peut saisir toute l'ampleur et les limites, l'inconscient personnel, et le conscient dont les limitations sont précises, toutes trois en interaction), il n'en a pas toujours été le cas. Cette structuration n'est que tardive, car, nous dit Jung, à l'origine, l'âme humaine est totalement un inconscient collectif. Ce n'est donc que progressivement, dans ses rapports avec le monde extérieur que le conscient émergea des tréfonds collectifs, comme l'univers a émergé du chaos originel. Originellement, c'est cette toute-puissance inconsciente qui dirige l'homme ; ses actes sont pures expressions des instincts et des archétypes qui se forment sans cesse et s'expriment sans contrainte. L'inconscient collectif, originellement, communique avec le cosmos sans intermédiaire, sans filtre, sans retenu, et de cette communication, il se consolide substantiellement. Il est marqué des images cosmiques, primordiales, qui s'imprègnent en lui et prennent vie dans son intériorité pour former des archétypes, des modèles, des figures typiques qu'il incarne aussitôt. Ainsi, l'homme originel est l'expression immédiate du cosmos dont il fait partie ; entre son intériorité et l'extériorité, il n'établit aucune distinction. Dans

---

<sup>367</sup> François GREGOIRE, *Les grands problèmes métaphysiques*, « Que sais-je ? », P.U.F., 1962, p.81.

<sup>368</sup> *Ibid.*

<sup>369</sup> *Ibid.*

cette mesure, il vit les phénomènes extérieurs dans toute leur puissance, s'en étonne fortement, car ceux-ci étant encore non-assimilés par lui. Ces phénomènes qui font l'objet de son étonnement revêtent la même numinosité qui sera plus tard la prérogative des constellations archétypiques. Il est un morceau du cosmos qui ne se distingue pas encore du Tout ; un foyer d'émotions et d'idées (passives et confondus dans l'émotion), mieux, un foyer d'idées-émotions. Par cette « participation mystique », cette « identité archaïque » avec le cosmos dont l'homme sent toutes les « forces », l'identité première de l'homme est identité cosmique. A l'origine, pas de distinction entre sujet et objet. En deçà de leur relation nécessaire telle qu'exprimée dans la phénoménologie, à ce stade de développement, il y a pure identification, pure confusion, pure indifférenciation, en deçà de toute projection et introjection. Là où les métaphysiciens classiques ont parlé d'« Ame du monde », on parlerait plutôt chez Jung d'âme humaine confondue dans le monde, d'âme humaine diffusée dans le monde. L'idée d'âme des plantes, d'âme des animaux etc., relèverait donc de la même participation mystique, de la même identification. Dans le monde, le primitif est comme en lui-même, tout comme en lui-même il est comme dans le monde : aucune différence. C'est donc la conscience, tardive, qui introduit la distinction entre le sujet et l'objet ; crée l'identité autonome de la personne à partir de la centralisation des perceptions externes et internes en un « moi ». Autrement, elle personnalise les perceptions conscientes, leur conférant une certaine autonomie. L'identité, telle que nous l'entendons aujourd'hui, chez Jung, est donc la résultante d'un processus de différenciation. Celui-ci passe par une complexification, une condensation<sup>370</sup> de contenus liés, qui s'associent donc, se centralisent, et dans cette centralisation, se différencient des autres contenus, s'appartiennent eux-mêmes, prennent vie comme unité autonome. Or le moi lui-même, comme nous l'avons dit, et que nous prenons pour l'identité du sujet, est loin d'être son seul complexe –car l'identité prise dans ce sens n'est autre chose qu'un complexe. La conscience dont il découle n'est ni la première, ni la seule instance de la psyché. Elle est le produit d'une évolution, de la sensation du particulier de nos états affectifs, lorsqu'autrui, encore indifférencié, ne les manifeste pourtant pas, ou manifeste autre chose. C'est à partir de ce moment que se déclenche le processus de différenciation. La conscience jaillit donc du sentiment de la différence, sentiment qui implique la capacité de ressentir ce que l'autre ressent comme distinct de ce que j'éprouve. Jung le dit d'ailleurs, « l'essence de la conscience est la différenciation », et c'est de cette différenciation qu'elle tire son origine.

---

<sup>370</sup> Carl Gustav JUNG, *L'homme à la découverte de son âme*, *Op.cit.*, p.105.

Nous posons donc, tout d'abord, la nature évolutive de l'âme. Primordialement, elle est une en son sein, mais cette unité est indifférenciation de soi d'avec les autres et le monde extérieur. Une sorte de chaos où tous les affects et les sensations s'entremêlent dans leur pure expression, où les instincts prévalent, où les représentations sont collectives. L'âme originelle ne s'appartient pas ; elle est aveugle et terrible, puissante et animale, instinctive, sauvage, vitale et inconsciente, impersonnelle, hautement énergétique, archaïque et cosmique, tout ce qu'il y a de naturel au sens le plus opposé possible à la culture. Toutefois, ce sont les premières images (ou les images premières) qu'elle va se faire du cosmos, mieux, les premières images que celui-ci va imprimer en elle, qui seront à l'origine de la culture. En d'autres termes, l'âme, dans ses processus de traitement d'images (sa fonction symbolique), est prédisposée à la culture. Comme quoi la culture a la nature pour inspiratrice et pour mamelle nourricière. A l'inverse de l'âme contemplatrice des Idées de Platon, de son âme originaire du Ciel intelligible, l'âme de Jung, fondamentalement, est tout ce qu'il y a d'irrationnel, de sensible (elle est pure et pleine sensibilité). Et le rationnel lui-même émerge de l'irrationnel. Il n'est donc pas un en soi distinct du sensible, mais son produit dérivé. Dans une telle mesure, le sentiment d'appartenance de soi n'est pas fondamental à l'âme. C'est le sentiment de ses propres affects, peu à peu assimilés de leur différence avec ceux des autres et le mutisme affectif des objets qui sera à l'origine de la prise de conscience de soi-même. Le rapport à soi-même est un rapport tardif.

## **2- De la pluralité psychique conflictuelle au sein de l'âme**

Si l'âme dans sa genèse est une et indifférenciée du monde qui l'entoure, progressivement, elle va mieux se structurer en se différenciant, en se divisant en parties différenciées. C'est ainsi que le conscient va émerger, d'abord comme « conscience de groupe » et, sous l'emprise d'un archétype comme la persona, qui va à son tour être à l'origine de la constellation d'un autre archétype comme l'ombre pour le compenser, le moi va créer un inconscient personnel. Le développement de l'âme, de cette conscience diffuse dans le monde et les choses à la constitution du moi, semble néanmoins pensé par Jung dans un esprit finaliste. En effet, à travers ces multiples métamorphoses, l'âme humaine se réalise. C'est dans la contingence de l'expérience du monde qu'elle accomplit sa nécessité, qu'elle s'acquiesce de ses prédispositions. Ses mutations, naturellement orientées vers la progression, semblent donc suivre un schéma inscrit en elle. Son inconscient originel est une conscience diffuse dans les choses mais dont le mouvement d'assemblage lui est pratiquement prédestiné,

comme des particules qui sont vouées à s'assembler pour former un atome, comme des cellules qui sont vouées à s'assembler pour former un organisme.

La métaphysique classique et moderne a davantage pensé l'âme dans son rapport avec la matière comme s'il s'agissait d'une unité, d'un bloc homogène et unilatéral qui, de par sa nature spirituelle et ses aspirations supraterrrestres, ne trouverait de contrainte que dans le corps et le monde extérieur. La problématique centrale était donc celle de l'autonomie de la conscience et du pouvoir de la volonté sur le corps et le monde extérieur. Les pulsions (dont Freud a démontré, après eux, l'essence psychique), considérées comme négatives (du fait de l'idéal social qu'elles mettent en péril, revendiquant ainsi l'état de nature empiété par la société), étaient ainsi projetées sur le corps, laissant l'âme pure, et ne pouvant être corrompue que dans son rapport avec le corporel. L'ombre, au sens jungien du terme, dans la métaphysique, est donc projetée sur le corps. Dès lors, l'individu a son corps pour ennemi, pour diable, pour tentateur et pourfendeur. Toute la psychologie médiévale a été conçue de ce point de vue moraliste, dans un dualisme entre l'esprit et la chair. Pour Jung donc, à la suite de Freud et contre la philosophie classique de l'esprit, le moi qu'on prétend ne pouvant être soumis en esclavage qu'extérieurement, « n'est pas maître dans sa propre maison »<sup>371</sup>. En d'autres termes, l'identité consciente de l'âme ne tient pas les commandes de l'âme. D'ailleurs, une telle affirmation, en désaccord avec la psychologie rationnelle, en guise de présumé, s'inscrit en faux contre l'exclusivité du moi au sein de la psyché. Ainsi, pour elle, l'appareil psychique est le foyer d'une pluralité d'instances dont chacune veut faire prédominer ses contenus. Ceux-ci diffèrent essentiellement par leur origine, leur orientation, mais surtout par leurs potentialités énergétiques. Dans un tel contexte, leurs rapports sont fortement conflictuels. Jung distingue dans l'âme, nous l'avons vu, le conscient, l'inconscient personnel et l'inconscient collectif. D'où vient en effet leur conflit mutuel ? De ce que notre âme, dans ses tréfonds, n'est pas notre propriété. Sa dimension la plus enfouie est antérieure et énergétiquement supérieure à notre moi. Elle est le recueil d'expériences qui ne nous appartiennent pas et qui, à un moment donné, s'imposent à nous dans toute leur étrangeté. L'humanité originelle vit en nous, malgré nous. Elle y vit au sens fort du terme. C'est-à-dire qu'elle ne se contente pas d'un état de latence, mais affirme sa présence avec toute la puissance qu'un groupe peut avoir sur un individu. Nous sommes plus que nous-mêmes, nous portons plus que nous-mêmes. Notre présent n'a pas seulement à endurer tout notre passé individuel, mais également tout le passé de l'humanité originelle. Si nous nous considérons

---

<sup>371</sup> FREUD, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, *Op.cit.*

comme évolués, au fond nous restons identiques aux premiers hommes. Evidemment, le conflit vient de ce qu'un lointain passé qui n'a jamais été notre présent personnel, vient s'imposer à notre actualité. Il ne se contente donc pas d'être enfoui en nous, mais remonte jusqu'au centre de notre conscience et prend possession de nous. Il ne se contente pas d'être passé, mais s'actualise en gardant ses formes les plus archaïques. Le conflit interne est donc un conflit temporel. Si le temps est *mouvance, évolution créatrice*, dans l'âme, ses lois sont redéfinies. Le passé persiste tandis même que l'évolution se poursuit. Le temps y est évolution conservatrice. Evolution anticipatrice en ce qu'il intuitionne son devenir. Le présent se voit submergé par le passé et l'avenir. Or, c'est toujours la conscience qui perçoit le « temps objectif ». Qu'advient-il lorsqu'elle doit encore vivre celui-ci de manière subjective, et vivre dans son présent, des événements qui, pour n'avoir pas été *son* passé, ont tout l'air d'être atemporels ? A considérer qu'à la perception du temps, l'affect de l'âme soit différent, selon qu'il s'agisse du passé, du présent ou de l'avenir, nous comprenons à quel point les fluctuations temporelles dont l'âme est le théâtre peuvent avoir de grands impacts affectifs. La conscience, en tant que perception du présent a pour opposée la mémoire active qui la ravale dans le passé et renvoie la perception du présent, qui est pourtant son activité, au subliminal. La mémoire lui devient ennemi lorsque ses contenus, au lieu de satisfaire les orientations du moi, le désorientent plutôt. Et combien peuvent davantage le désorienter des contenus qui n'appartiennent à aucun point de ses repères personnels. L'âme s'en trouve déboussolée. Si Henri Bergson a su mettre en exergue l'unité du temps dans sa durée ; s'il a su souligner l'harmonie du passé, du présent et de l'avenir (dont la division n'est que purement théorique) par l'élan de la conscience vers l'action, l'existence d'un passé transpersonnel qui s'impose au présent personnel remet bel et bien en cause la conception du temps tel que vécu psychiquement. Admettons que « toute conscience est anticipation de l'avenir »<sup>372</sup>, que « toute action est un empiètement sur l'avenir »<sup>373</sup>, que « Retenir ce qui n'est déjà plus, anticiper sur ce qui n'est pas encore, voilà (...) la première fonction de la conscience »<sup>374</sup>. Seulement, cet élan de la conscience entre mémoire et anticipation demeure dans les limites des plans personnels et conscients. Tant cette mémoire reste souvenir d'événements vécus, tant cette anticipation reste projection, aspiration. Que devient le rapport de l'âme au temps, selon la conception bergsonienne, lorsqu'au psychisme s'imposent des images archaïques, qui ne sont ni pures productions de l'imagination, ni purs souvenirs, mais des sortes de

---

<sup>372</sup> Henri BERGSON, *L'énergie spirituelle*, Librairie Felix Alcan, 1919, p.11.

<sup>373</sup> *Ibid.*.

<sup>374</sup> *Op.cit.*, p.12.

réminiscences créatrices, de contre-souvenirs, d'étranges familiarités tout à fait inquiétantes, comme si la fonction symbolique (l'imagination opérante), en fouillant le matériel psychique, avait trébuché dans une zone insoupçonnée de la mémoire et dont le contenu s'était vivement emparée d'elle ? Quand n'est-il lorsque l'anticipation de l'avenir, au-delà de toute projection, de toute aspiration imaginante, est véritable vision du futur, oracle ? La puissance énergétique de telles constellations impose dans la conscience, des sortes de plis, d'enchevêtrements au sein de la durée (au sens bergsonien du terme). Nous posons donc que le temps est un, mais son unité est difforme. L'apparence du passé, du présent et de l'avenir est bien trop saisissante pour ne pas participer à son essence. Peut-être l'intelligence portée à la scission ne fait-elle que céder à l'essence du temps dans son phénomène. Du moins tente-t-elle par-là, tant bien que mal, d'appréhender le temps, un phénomène qui submerge complètement l'esprit, qui l'englobe et qu'il ne peut saisir qu'en scindant.

Par ailleurs, le conflit vient de ce que le moi, parce qu'il est l'instance en rapport avec le monde extérieur, a tendance à se prendre pour l'instance dirigeante. Responsable de l'adaptation de l'individu dans son milieu, et répondant de lui pour l'extériorité, il en vient à se prendre pour le centre de la personnalité. Or, dans chacune de ses tâches, des surgissements inconscients font jour. Vu dans ce sens, le pouvoir du moi n'est qu'apparent. Il est le visage que tout le monde voit, mais ses regards et grimasses sont sa passivité, et l'activité de déterminants intérieurs. Oui, le malheur du moi est d'aspirer à la direction de l'âme tandis que celle-ci ne lui est pas soumise, pis encore, tandis que ses instances inférieures ont tendance à le soumettre. De lui-même, il ne saurait se diriger. Il empreinte une seule voie pour être sûr de ses pas, cependant, celles qu'ils délaissent se personnalisent, le poursuivent et le jettent dans leurs champs. Il est le centre du conscient et se prend comme celui de la psyché totale, alors qu'il est totalement décentré au sein de celle-ci. Plus grave encore, ses orientations sont prédéterminées, ses actions et ses passions répondent d'une certaine structuration, son rapport au monde est cadré. La vie humaine a des grands traits ; elle obéit à un certain schéma typique ; l'homme appartient a priori à une espèce et incarne dans ses modes le collectif. Tout ce qu'il a de personnel est un contenu qui a pour contenant le collectif. C'est donc ce dernier, inscrit au plus profond de l'âme, qui donne forme à sa vie personnelle. Cependant, si le collectif n'avait qu'un seul contenant pour le contenu personnel, s'il n'était formé que d'un seul archétype, le conflit ne se poserait pas. Le drame vient de ce que l'inconscient collectif recèle une pluralité de contenants opposés les uns aux autres, qui se partagent le contenu individuel. Chacun d'entre eux fascine le moi, voudrait se l'approprier et en faire son

enveloppe. Or, dès qu'il est possédé par l'un, en vertu du principe de compensation, il est divisé et l'autre partie se voit remplie dans le contenant contraire. C'est ainsi que la personnalité se voit dissociée dans une bipolarité multiple, elle se dépersonnalise à proprement parler. Il y a dès lors un conflit d'orientation, et par là, un conflit de liberté. En fait, le moi, parce qu'unilatéral, est en proie aux archétypes contraires. Il pêche en unilatéralisant ses fonctions, en s'adonnant uniquement à la persona par exemple. Certes, il devrait équilibrer toutes les fonctions, et satisfaire tous les archétypes, mais un tel englobement régulateur n'est pas en son pouvoir. Et toute son erreur est de prendre son unilatéralité pour la totalité. Or, cette erreur lui est naturelle.

Le conflit vient de ce que l'âme est un microcosme à l'intérieur duquel la vie est vécue de manière intense, dans toute sa pluralité, tout son dynamisme, toutes ses contradictions. En effet, l'âme est un espace rempli de sa propre vie, soumis à ses propres principes. Elle est un miroir qui a le pouvoir de donner une vie autonome à ses reflets, justement parce qu'elle a de potentielles vies archétypiques qui n'attendent plus que l'expérience personnelle pour s'acter. Elle est un réservoir de tendances qui ne restent pas que des tendances, mais se personnalisent, prennent des figures humaines, s'investissent dans des images. Elle est un champ de représentations collectives aux visages à la fois personnels et étranges. A l'inverse d'une conception qui voudrait que l'image du monde soit projetée dans l'âme, autrement que l'âme soit une traduction psychique du monde, chez Jung, l'image du monde est plutôt un en soi propre à l'âme, certes sous forme de cadres vides, mais dont le contenu est prédéterminé par ceux-ci. Le modèle de la vie humaine avec ses grandes catégories lui est donc inscrit a priori, et va se servir de l'a posteriori pour se manifester. Tout nouveau-né garçon est déterminé à avoir une anima, mieux, a déjà son anima qui n'attend plus que le visage de la femme sous lequel elle devra se manifester pour le remplir. Pour dire, en quelque sorte, qu'il n'y a pas d'âme masculine qui en serait dénuée. D'une civilisation à une autre, les aspects de cet archétype peuvent changer, mais parler d'âme masculine implique ipso facto la présence de l'anima, tout comme parler d'âme féminine implique, mutatis mutandis, la présence d'un animus. Bien entendu, si ces tendances, ses inclinaisons émanaient du moi, le sujet les ressentirait comme siennes, seulement, les archétypes sont autonomes, émergent de la dimension inconsciente collective et se personnifient. Ce qui fait de l'âme, un univers d'une pluralité d'identités qui exercent une sorte d'attraction ontologique sur le moi. En fait, il y a une ressemblance, une sorte de lien intime, mais en même temps une intime différence, entre les archétypes personnifiés et le moi. C'est pourquoi leur fascination sur celui-ci est en même

temps du type identification et du type possession : le moi fond dans l'archétype mais, parallèlement, subit sa présence comme une puissance différente de lui. C'est d'ailleurs cette différence qui favorise la projection. De par la personnification des archétypes constellés, nous affirmons l'essence anthropomorphique de l'âme. En effet, l'âme meuble ses cadres de figures humaines<sup>375</sup>, et le moi se voit revêtir plusieurs visages à la fois, mais aussi de façon fluctuante, opposés du fait de l'opposition entre ces différents archétypes ; bipolaires, du fait de la bipolarité des complexes qui le fascinent. Ceci le dépersonnalise. Ainsi, la personnalisation des archétypes va de pair avec la dépersonnalisation du moi. Le conflit psychique, dans une telle mesure, est identitaire. La dynamique interne spirituelle est donc un conflit d'identité entre le moi et les contenus autonomes de l'inconscient. Même ce qui était propre au moi (les contenus personnels), et que celui-ci a refoulé sous la fascination de la persona, vont se rattacher à l'archétype de l'ombre et lui paraître étrangers, mais alors d'une étrangeté inquiétante, car cette ombre qui s'oppose au moi lui est d'une familiarité confondante. C'est un « autre » lui en effet, ou plutôt, lui sous d'autres visages ; c'est un reflet de lui qui nie son objet, car ayant justement acquis sa propre autonomie, et dès lors, considérant à son tour le véritable objet dont il est l'image comme une image fallacieuse de lui-même, en tant qu'objet. Le moi et l'ombre, dans leur symétrie, se nient mutuellement.

Le surmoi freudien, s'il fallait le comprendre d'un point de vue archétypique, se manifesterait à l'individu sous les figures du père. Ce serait, non pas une intériorisation des exigences parentales, mais l'image typique du père en l'âme, qui prendrait la figure du père de l'individu, certainement modifiée, devenue mystérieuse par l'énergie numineuse qu'elle revêtirait. Une telle personnification apparue dans les rêves serait pour Freud le contenu manifeste d'une « idée » latente, tandis que chez le fondateur de la psychologie analytique, une telle manifestation, un tel phénomène serait en lui-même davantage chargé d'essence. Si les deux métapsychologues cherchent le sens, la signification de la manifestation onirique, l'un poursuit l'idée derrière l'image, tandis que l'autre poursuit l'Image derrière l'image. La personnification chez Jung fait partie de l'essence de l'âme justement parce qu'elle est une étape de réalisation de l'archétype. Le phénomène est ainsi l'aboutissement d'un processus essentiel.

Dès lors, lorsqu'on parle d'« âme humaine » chez Jung, il ne faudrait pas voir dans « humaine », un attribut d'« âme », au sens aristotélicien du terme, mais plutôt saisir

---

<sup>375</sup>Ce don, ou mieux cet attribut entretient de véritables liens ontologiques avec l'archétype dans la mesure où seules des images toutes particulières, en lien avec lui de part leur nature, sont susceptibles de le figurer.

l'humanité de l'âme dans toute sa substantialité, car celle-ci participe à son ontologie. Si jamais il y avait une âme animale, celle-ci n'aurait rien à voir dans son essence avec « l'âme-humaine », bien que nous parlerions dans les deux cas d'âme. Autant peut-on dire « âme humaine », autant peut-on dire « humanité spirituelle » pour désigner la même réalité.

De ce qui précède, il ressort que l'âme, purement inconsciente à l'origine, subit une première métamorphose qui consiste en une émergence du conscient et de l'inconscient personnel. Du fait du moi, centre de la conscience qui va désormais tendre à sa direction, mais s'unilatéraliser, elle va subir des constellations archétypales qui tendent à la fractionner en une multitude de personnalités autonomes, dont l'autonomie justement aliène le moi ; dont la liberté est l'esclavage du pseudo centre directeur. L'âme une et indifférenciée à l'origine, mais portant en elles les germes de la pluralité, ne doit-elle pas maintenant tendre à une unité de ses parties différenciées ?

### **3-L'âme, unité de parties différenciées et principe d'équilibre**

Jung nous a appris, à travers le Soi, que le but de l'âme est l'harmonisation de ses parties, leur unité différenciée, mieux, la conscience de cette unité (car il se réalise via un « processus inconscient et impersonnel »<sup>376</sup>). Il y a un problème essentiel, c'est celui du rapport qu'a l'individu à sa psyché. Carl Gustav Jung, au cours de son œuvre n'a jamais cessé d'insister sur l'expérience spirituelle propre à l'individu, sur sa sensibilité vis-à-vis de sa vie intérieure. C'est ce rapport sensible à soi qui met en évidence la « réalité de l'âme ». Bien entendu, l'ontologie de l'âme, dans la perspective jungienne, est indissociable de sa phénoménologie. Dès lors, toute conception abstraite de l'âme qui ne prendrait pas en compte son vécu serait erronée. En effet, la psyché, en son sein, est un macrocosme dont les complexes sont des microcosmes. L'inconscient collectif, en brassant ses contenus, constelle les archétypes qui sont autant de « micro-âmes » capables d'apparaître au moi comme personnalité totale. En recelant tous les grands modèles de l'homme, c'est tout l'univers humain qui est compris dans l'âme, et qui par l'âme, se reproduit, se réaffirme dans l'univers physique, cependant chargé de nouveautés chez chaque individu qui la répète, parce manifesté sous le travestissement des contenus personnels. Notre existence est l'expérience propre de l'humanité entière. Nous sommes humains parce que nous avons une âme où est inscrit le « code spirituel » de l'Humain. Dans une telle mesure, notre identité d'homme est essentiellement spirituelle (la présence du corps comme identité y est incluse), et notre évolution dans l'humanité est suivie par cette totalité qui constelle le moment venu, le type

---

<sup>376</sup> C. G. JUNG, *Op.cit.*, p.90.

que nous devons incarner. Tel le corps croît selon le principe de croissance phylogénétique dont l'ontogenèse s'impose à l'individu, telle l'âme croît. Seulement, si une telle croissance est générale, des aléas pourraient survenir qui l'interrompraient, l'inhiberaient, l'accéléneraient ou la ralentiraient. Si dans l'ordre physique de tels aléas sont l'œuvre des traumatismes cérébraux ou des incidences mentales d'inaptitudes d'une fonction organique, dans l'ordre psychique, de tels dysfonctionnements sont déterminés par le rapport du moi à l'inconscient. C'est dire toute l'importance, toute la valeur de la conscience, de l'effort personnel, de la volonté dans l'assimilation des figures qui s'imposent au moi. Un mauvais rapport avec elles perdrait l'âme de l'individu dans des psychoses, des névroses et toute autre sorte de dysfonctionnement dans l'évolution psychique. Si l'être de l'humanité est en soi, a priori, celui des individus, bien qu'il appartienne dans ses archétypes au même a priori, est déterminé a posteriori. Ce qui pose que, par l'émergence du moi, l'automatisme fonctionnel de la psyché est plus ou moins réduit ; son absolu inconscient perd de son absoluité et le destin de l'humain se trouve désormais, en partie, déterminé par le moi. L'acte qui au départ n'avait qu'une seule cause efficiente et inconsciente se voit dès lors être le produit d'une équation entre deux instances qui ne suivent que trop rarement la même voie. Justement parce que la seconde émerge comme différenciation, donc comme divergence, distinction, voire opposition à la première. L'agir humain ne relève plus de la pure spontanéité, mais devient la résultante d'un conflit causal interne. Or, un plus grand but, englobe ce conflit qui, en fin de compte, appartient à un processus naturel de l'âme : la réalisation de sa totalité et de son individuation. En fait, si l'âme porte toute la collectivité humaine, elle tend aussi à s'authentifier, à devenir elle-même, à donner une personnalité « unique » à l'individu. Cependant, une telle réalisation ne pourrait que passer par le moi, par le développement de celui-ci et ensuite par son dépassement. Dépassement dû à son étroitesse, à l'implication réductionniste psychique de son développement. L'âme qui évolue se rend compte que le chemin du moi n'est qu'un chemin provisoire, qu'une piste qui, parce qu'elle est la seule goudronnée, se prend pour le grand chemin, laissant pourtant à côté de plus vastes routes barbares. Or, l'individu, s'étant habitué, limité à la piste bitumée, en vient à souffrir lorsque les routes archaïques s'imposent à lui. Combien de poussière doit-il respirer durant la saison sèche de l'esprit ! Combien la boue des routes primitives le fait glisser et se choir dans des marres durant la saison pluvieuse de l'âme ! Néanmoins, ces surgissements de routes imprévues le mènent au carrefour de tous les chemins. Le Soi est donc mis en œuvre vers sa réalisation depuis les manifestations inconscientes. Et ce n'est qu'à ce carrefour final qui déterminerait le futur chemin en considération de tous les autres, futur chemin qui ne serait

désormais autre que la véritable grande route, que l'âme se réalise. Pour devenir individué, pour devenir authentique, l'individu a besoin de s'accepter dans l'universalité humaine et dans sa temporalité globale. Ce n'est qu'au sein de celle-ci, porteuse d'une si puissante énergie, qu'il pourra trouver sa particularité, son ipséité, qui n'est autre que l'enfant différencié, né de la fusion entre le collectif et le personnel. Dans ce sens, la vie personnelle se révèle cruciale pour les en-dessous archaïques de l'âme. Si les archétypes ont besoin d'elle pour paraître, cela se justifie du fait que, c'est par elle que l'âme devra se rouvrir au transpersonnel et élargir sa personnalité. Dire oui au moi ne doit pas signifier non à l'inconscient. De même, dire oui à l'inconscient ne doit pas signifier dire non au moi. Dans les deux cas, il y a aliénation spirituelle. L'âme veut se vivre tant personnelle que collective ; elle veut affirmer sa collectivité de manière personnelle, et sa personnalité de manière collective. Le « Deviens ce que tu es »<sup>377</sup> de Nietzsche passe par une analogie *métamorphose de l'esprit*, à la différence que « l'enfant » chez Jung est la transfiguration du *chameau* et du *lion*, la compréhension profonde des différentes étapes que l'esprit a dû endurer, et, à l'inverse du pur acte et de l'oubli nietzschéens, la sympathie avec la mémoire collective et l'acte total. Dans une telle mesure, il ne s'agit plus de l'enfant, mais de l'homme mûr, maturité qui accepte librement l'enfance et la vieillesse en elle. Dès lors, nous pouvons dire que c'est en transfigurant notre vie personnelle de contenus collectifs que nous en ferons quelque chose d'un et d'inaliénable, d'authentique. L'Etre de l'âme est un devenir, il se révèle au cours du temps ; il est une pluralité d'étants qui s'affrontent en vue de sa centralisation. La prédominance d'un étant sur l'autre se pose en tant qu'étape naturel dans le processus de réalisation de Soi. L'individu passe alors par une série d'identités partielles qui doit le conduire à son identité totale. Celle-ci ne saurait se limiter au moi. La conscience ne saurait saisir la totalité de l'âme, car l'humanité entière s'exprime en celle-ci, elle lui est présente et se masque du personnel sans pourtant masquer son énergie supra-personnelle. Bien entendu, un Dieu ne saurait parfaitement se cacher en un homme. Son aura, son regard le trahirait. L'enveloppe personnelle ne saurait parfaitement envelopper le collectif. C'est ainsi qu'elle déforme et donne naissance à des créatures mystérieuses, à des monstres, à des hermaphrodites, des géants, des démons, des anges, des satyres, des centaures, à tout ce qui relève d'un mélange entre deux natures distinctes. Homme, il faudrait dans l'hermaphrodite par exemple, voir l'aveu de notre propre féminité, en quête de son acceptation et de son harmonie avec notre partie masculine, ou plutôt la réalisation de cette aspiration nuptiale.

---

<sup>377</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres, Le Gai Savoir*, livre IIIe, *Op.cit.*, p.163.

L'âme est totale et, en chaque individu, on retrouve tout l'homme. Il nous importe, dès lors, de nous rendre compte que, ce que nous sommes consciemment n'est qu'une infime partie de nous, ce n'est que le produit d'une unilatéralisation qui rejette dans l'ombre de l'inconscient des potentialités qui, très vite, deviennent des hantises et des terreurs, du fait de leur ombrage. Ceci étant, fort est pour nous de prendre conscience de ce que le fond de notre être nous est inconnu, mais nous parle à-travers un langage tout particulier que nous nous devons de comprendre ; comprendre que nos instincts ne s'opposent pas à notre âme, mais seulement à une partie d'elle, pour que nous ne soyons pas uniquement cette partie ; tout comme cette partie s'oppose aux instincts pour que nous ne soyons pas qu'instinctifs. Nos instincts sont spirituels, ils appartiennent à notre être collectif et sont chargés de libido ; leur régulation est assurée par des représentations imagées qui sont l'œuvre de la fonction symbolique. Tout ce qui émane de nous nous est propre, et en le projetant nous gaspillons son énergie, et nous faisons d'un partenaire un ennemi.

Eu égard à tout ceci, nous soutenons que, dans le Soi, le sacrifice du moi doit être opéré. Le conflit identitaire vise à saisir l'identité totale et centrale du sujet, celle qui ne ferait plus de l'âme un espace de miroirs aux reflets mutilés, contrefaits, pervers et surpuissants que nous pointons du doigt, et qui nous pointent du doigt plus sévèrement encore, sous les éclairs ténébreux du rêve, et qu'à l'aurore, avant que la conscience ne se rallume dans toute sa bruyance, nous nous précipitons de projeter, de rejeter à l'extérieur pour les fuir, ne faisant en réalité qu'accroître leur pouvoir et leur emprise sur nous. En fait, ces « démons » intérieurs, ces « faux-jumeaux », ces sosies revendiquent leur authenticité. Quand nous cédon purement à leur attraction, nous les prenons pour unique modèle, nous en devenons-nous mêmes de pâles copies. Ainsi, contrairement à ce que pensait Platon, pour Jung, l'*Idée* est intérieure et la *pâle copie* est le moi qui s'y confond. Le ciel intelligible n'est autre que le Soi vers lequel le moi, l'homme des cavernes, devrait s'élever, non plus en rompant avec l'ombre mais en l'acceptant comme sienne. Le moi unilatéral doit mourir en l'âme, tué par les constellations archétypales, pour renaître élargi, digne associé du Soi, et par là, trouver sa véritable liberté et identité. La sentence jungienne peut donc être formulée ainsi : « Malheur à quiconque rétrécit son âme ! ». Mieux encore, « Malheur à quiconque tente de rétrécir son âme », car l'unilatéralité vers laquelle son moi se sera orienté fera passer l'âme, par de douloureuses compensations inconscientes, au rétablissement de « l'équilibre psychique »<sup>378</sup>.

---

<sup>378</sup> C. G. JUNG, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Op.cit., p.91.

Un tel principe d'autorégulation psychique est fort d'implications. Le rapport entre l'inconscient et le conscient chez Jung n'est donc pas un jeu de hasard. En effet, l'âme est plurielle de fonctionnalités qui doivent toutes être épanouies. Le choix d'une orientation polaire est donc un choix qui a pour revers la réaction autonome et brutale du pôle opposé. En ne choisissant librement qu'un seul pôle, on choisit l'aliénation du pôle contraire. L'un ne va pas sans l'autre. Il n'y a pas de raison qui n'aille sans la déraison, pas de rationnel qui n'englobe l'irrationnel, pas de oui qui n'implique un autre oui à la chose contraire. Si avec Spinoza choisir c'est exclure une multitude, pour Jung, dans l'ordre psychique, choisir c'est donner du pouvoir à la négation que ce choix implique, c'est donner de la liberté, contre soi, à ce qu'on exclut. En agissant de la sorte, on ne fait donc que libérer plus dangereusement ce qu'on prétend enfermer. Tel que Nietzsche l'affirme : « Ce qui ne me fais pas mourir me rend plus fort »<sup>379</sup>. Le conscient, étant incapable de tuer l'inconscient, ne fait dès lors qu'accroître son pouvoir et son autonomie, parce qu'ils sont tous deux impliqués dans une relation que dirige le Soi en vue de l'expression équilibrée de la psyché. L'âme nous convie à la totalité, mais nous tendons à l'unilatéralité. Alors, l'activité inconsciente se charge de nous compléter au prix de douloureux troubles de la personnalité. Dans une telle mesure, l'homme est condamné à la totalité, à la globalité, à l'entièreté, et seule l'acceptation de cette totalité est liberté. Sa négation est aliénation. Qu'il choisisse un pôle, le pôle contraire le suivra toujours. De fait, s'abstraire d'imagination, c'est donner de la liberté et du pouvoir sur soi à l'imagination ; c'est s'attendre à ce que l'imagination ressurgisse de façon plus saisissante. Freud en premier l'a mis en lumière : tout refoulement implique un défolement par des voies dites anormales. Ainsi, fermer le portail à l'inconscient, c'est lui donner la possibilité d'escalier, de creuser le sol, de se donner des ailes ou même de briser complètement la barrière. Que deviennent dès lors les restrictions puritaines sinon l'accroissement de l'immoral ? Quel philosophe pourrait-il prétendre être entièrement rationnel ? Quel scientifique pourrait-il prétendre être entièrement objectif ? S'ils le sont en exerçant leur métier, leur vie privée est le foyer de l'irrationnel même, du subjectif. Combien leurs rêves et leurs fantasmes peuvent être des plus fantasmagoriques ! Combien leurs œuvres même prennent leur source et s'alimentent indiscretement dans l'inconscient ! Pourraient-ils rendre compte de leurs intuitions ? Il n'y a pas d'absolu dans le choix, pas d'absolu dans la limitation, pas d'absolu dans l'unilatéralité. Parler d'être absolument conscient ou absolument inconscient dans la psyché humaine est un leurre. Même plongée au fond de l'inconscient, la

---

<sup>379</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres, Le crépuscule des idoles*, Maximes et pointes, 8, *Op.cit.*, p.950.

conscience ne se dissout pas totalement. Suis-je libre de ne développer en moi que la raison ? Alors je dois m'attendre à subir les terribles revendications de la déraison. Car il n'y a pas que moi. Je ne suis pas que moi. Je suis Soi, dont le moi n'est qu'une partie, et ce Soi exige l'expression de l'inconscient et de ses contenus qui font également partie intégrante de mon identité totale. L'humanité s'impose en moi dans son entièreté, et l'orientation que je lui donne ne saurait anéantir celles que je lui refuse. La Terre tourne autour du soleil. Dans son mouvement, successivement, chacune de ses faces fait l'expérience du jour et de la nuit. Malheur à celle qui ne voudrait vivre que le jour ! Ce n'est qu'en nous acceptant comme totalité de chemins opposés que nous pourrions atteindre un véritable développement de notre personnalité. En d'autres termes, il n'y a de développement de la personnalité que globale. Le rationaliste, l'empiriste, le moniste, le totalitariste et tous les « istes » sont des handicaps. S'ils développent prodigieusement une fonction, ils ont le malheur d'avoir l'autre pour primitive. Une culture qui tendrait à rompre avec la nature ne ferait qu'accroître son emprise sur elle, parce qu'il n'y a pas de culture sans nature. Combien le « civilisé », à bien d'égards, peut apparaître « sauvage » ! De même, combien le sauvage, par la fonction symbolique, voit ses instincts se limiter ! Les rêves, les actes manqués, les névroses, les psychoses, sont autant d'alertes sur notre déséquilibre et des tentatives de rétablissement. Autrement dit, la maladie psychique, chez Jung, est donc l'indice d'un trouble de l'équilibre psychique, en même temps qu'une voie de rétablissement. La maladie porte en elle-même les germes de la guérison. Seulement, sa tentative reste inconsciente, et le conscient devra y accéder, intégrer ces revendications inconscientes pour pleinement guérir. D'où la nécessité pour le conscient, dans les cas graves, de parvenir à la compréhension de l'inconscient. En fait, l'inconscient est aussi, comme Lacan le montrera, un « langage ». C'est à nous de savoir l'écouter.

C'est de cette manière que le Soi travaille en partenariat avec le moi à l'équilibre de l'âme. En effet, lorsque le moi fait trop descendre la balance vers l'unilatéralité, le Soi libère les forces inconscientes dont celui-ci se passait. Or, de telles forces, dans l'inconscient, en état d'indifférenciation, ont décuplé leur potentiel énergétique, tandis que croissait également la conscience dans sa différenciation. L'énergie inconsciente plus forte parce que primitive, collective, tend à submerger le moi. Fort de cela, se sera à ce dernier de s'efforcer de l'intégrer, soutenu néanmoins par le Soi à travers les indices qu'il lui fournit dans les rêves en occurrence. Ceux-ci, au-delà d'être des expressions censurées des contenus refoulés comme le prétendait Freud, indiquent chez Jung, de façon symbolique, la direction, la finalité, le but de la tension énergétique psychique. Tel que l'affirme Marie-Louise Von Franz : « le rêve

propose des images anticipées des tendances de l'évolution »<sup>380</sup>. Les scènes qui s'y déroulent sont la résultante du travail de « l'esprit »<sup>381</sup>. Celui-ci est une sorte de raison inconsciente opérante, d'agent dynamique dans les processus inconscients qui se met en œuvre pour traduire, en langage symbolique, l'état de notre âme dans la globalité temporelle (passé, présent et avenir). L'esprit est responsable du langage de l'âme ; il est « l'auteur des rêves »<sup>382</sup>, l'âme agissant dans la formation des symboles, la fonction symbolique de la psyché. Par ses processus, il révèle les buts déterminés de l'âme : l'évolution dans l'équilibration.

Ainsi, de même que l'organisme est régi par le principe d'homéostasie, de même l'âme est régie par le principe d'équilibre. Autant l'excès d'un aliment au détriment des autres provoque la maladie, autant l'étroitesse de la conscience déclenche la libération oppressante de l'inconscient ; de même un tel état d'excès dans le corps nécessite la participation du moi pour guérir (une nutrition importante des aliments en carence), pour réguler l'alimentation, de même le Soi a besoin de la compréhension du mal psychique et de l'intégration des contenus inconscients pour rétablir l'équilibre. L'âme est donc une sorte d'organisme, mais un organisme anorganique, parce qu'elle n'a pas d'organe. Fort de cela, la participation du moi à la guérison psychique qui est enclenchée dans l'inconscient, particulièrement dans les rêves, justifie le sens de la thérapie jungienne, dépendante de la situation onirique des patients :

*Ni technique, ni méthode, ni but thérapeutique visé par le médecin. Il s'agit bien plus dans chaque cas de chercher à comprendre les tendances énergétiques à la guérison et à l'évolution au moyen des rêves afin de les renforcer par une participation consciente et de les aider à se faire jour*<sup>383</sup>.

Ces tendances à la guérison, c'est-à-dire à l'équilibration de la psyché, à son évolution passent, tant par la régression de l'énergie psychique (lorsque des valeurs ont été laissées dans le passé, question de les faire remonter ou de récupérer leur énergie et l'investir ailleurs), que par la progression énergétique (où la libido se déploie dans les aspirations profondes de l'individu). Comme quoi, le passé est toujours vivant et peut constituer des blocages pour l'avenir. Il doit donc être parfaitement intégré, tout comme dans le présent, l'âme n'aspire qu'à l'avenir, fait des bonds en avant, car elle a soif de son émancipation, de sa réalisation.

Une telle position s'inscrit dans la directive bergsonienne. Pour Bergson en effet, la vie est concentration sur l'acte à accomplir, déploiement en vue de sa réalisation, défi de

---

<sup>380</sup> Marie-Louise Von FRANZ, C. G. Jung. *Son mythe en notre temps*, Op.cit., p.105.

<sup>381</sup> Op.cit., p.100.

<sup>382</sup> Ibid.

<sup>383</sup> Op.cit., p.106.

l'action, progression. Toutefois, si elle regarde vers l'avant, elle est loin d'être perte de l'expérience acquise par l'âme dans le passé. L'accomplissement de la tâche spirituelle passe inmanquablement par une harmonisation vivante de l'être et du temps. Pouvoir coïncider avec la réalité profonde des choses, dans la réalité profonde du temps, implique une intégration de la conservation et de l'anticipation, et un dépassement des scissions temporelles abstraites, opérées par l'intellect, afin de pleinement percevoir le temps dans son unité vivante, évolutive et créatrice. La mémoire qui est le socle de la conscience, de l'identité, participe de ce fait à cette réalisation novatrice de l'acte à accomplir, en fournissant des éléments qui peuvent y servir de potentialités. Dès lors, si la vie « regarde en avant »<sup>384</sup>, elle peut également se retourner en arrière, « dans la mesure où le passé peut l'aider à éclairer et à préparer l'avenir »<sup>385</sup>. En ce sens, il est indispensable pour l'esprit de « s'insérer dans les choses par l'intermédiaire d'un mécanisme qui extraira de la conscience tout ce qui est utilisable pour l'action »<sup>386</sup>. L'action en question, pour Jung, est la transformation de l'âme, et la régression, tout comme l'imagination anticipatrice, sont autant de mécanismes de la psyché pour y parvenir. Cependant ceux-ci, étant inconscients, l'effort conscientiel de leur compréhension, l'intuition de leur but deviennent pour l'âme, le devoir sacré du moi, qui acquerra sa profondeur en se mettant à l'écoute du Soi.

Par sa nature énergétique donc, l'âme se pose indéniablement comme réalité vivante. Si cette énergie est « totalement indéterminée quant à ses contenus »<sup>387</sup>, nous constatons empiriquement ses effets dans nos pulsions, nos forces, nos instincts, nos affects etc. ; si elle n'est pas quantifiable, le sentiment nous permet d'apprécier son intensité. Einstein nous a fait comprendre que matière égale énergie, Jung, à la suite de Bergson et de Freud, nous apprend qu'il n'en est pas autrement de l'âme. L'âme, c'est l'énergie. Et cette énergie doit être écoulee de manière équilibrée dans toutes les instances psychiques. Si la psyché, à l'origine, était une et indifférenciée, les nombreuses différenciations qui se produiront par la suite, devront plus tard s'harmoniser. Dans cette optique, devenir véritablement individué, c'est assumer sa vie personnelle dans son rapport harmonieux avec la collectivité primitive.

---

<sup>384</sup> Henri Bergson, *L'Énergie spirituelle*, *Op.cit.*, p.65.

<sup>385</sup> *Ibid.*

<sup>386</sup> *Ibid.*

<sup>387</sup> C. G. JUNG, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, préface et traduction d'Yves Le Lay, Librairie de l'Université, Genève et Buchet/Chastel, 1967, p.21.

## CHAPITRE 8 : DE LA REALITE VIVANTE DE L'AME

### 1- Le statut du réel

L'une des grandes questions de la métaphysique est celle portant sur le réel. Combien de systèmes antagonistes ont pu naître de réflexions profondes sur ce concept ! Les réalistes ont pensé la réalité en soi, indépendamment du sujet connaissant, les idéalistes ont pensé l'exact opposé. Les positivistes, quant à eux, ont rejeté les deux premiers points de vue en ne posant pour valide que les définitions de nature opérationnelle. Avec l'essor de la physique moderne, de nouvelles conceptions au sein même du réalisme ont fait jour : réalisme proche, réalisme lointain, réalisme physique, réalisme non physique (réel voilé), réalisme empirique etc.<sup>388</sup> Ne sommes-nous pas en droit de nous interroger sur les fondements et les implications philosophiques que soulève, à son tour, la psychologie, notamment la métapsychologie jungienne, sur la question du réel ?

« L'âme est une réalité, vivante et concrète », telle est le leitmotiv de Jung. La puissance émotive de la psyché, sa force de création et de destruction, sa manifestation dans l'art, la culture, la pensée, la technique, le langage, la science et la religion qui sont ses productions, sont autant d'émanations qui nous éclairent sur l'ampleur du monde intérieur. Qu'est-ce qui nous pousse, en effet, à tant de créations, d'innovations ou de démolitions ? Carl Gustav Jung, après Freud, nous l'a appris : les actes humains sont le produit d'une délibération entre le conscient et l'inconscient. Parfois l'homme agit consciemment et se dit l'auteur de ses actes, parfois il agit inconsciemment et s'étonne lui-même de ses actions, après les avoir réalisées. Quoi qu'il en soit, c'est toujours sa personne globale qui agit et ses actions ont une origine mentale, qu'elles soient délibérées ou non, conscientes ou pas. Cependant, la dynamique psychique est-elle toujours perceptible ? Lorsque nous marchons dans la rue, peut-on savoir ce qui se vit intérieurement chez chacun de ceux qui marchent à côté de nous, de ceux-là qui y vont tête baissée, et parfois, sans obstacles sur le chemin, ralentissent leurs pas ; de ceux qui marchent si vite qu'ils nous bousculent en chemin, de ceux qui marchent mains dans les poches, casques aux oreilles en balançant la tête ; de ceux qui nous saluent au passage, de ceux que nous saluons et qui ne répondent pas ? Serait-on en mesure de croire que

---

<sup>388</sup> Voir Bernard D'ESPAGNAT, *A la recherche du réel*, lexicque, 3<sup>e</sup> édition revue et augmentée, Bordas, 1981, pp.278-280.

leur réalité s'arrêterait à ce que nous percevons d'eux ? Notre expérience personnelle ne saurait soutenir de telles hypothèses, car, à ce moment-là, nous-mêmes nous sommes de cette marche, et nous sommes pour l'autre le passant qui marche rapidement puis, sans raison observable, ralentit ses pas ou s'arrête un instant avant de reprendre sa marche ; celui qui marche si vite qu'il bouscule les autres ; celui qui salue au passage ; celui qu'on salue et qui ne répond pas... Intérieurement, toute une vie, faite de rêves diurnes, de fantasmes, de pensées, d'imagination, de souvenirs, de prières, d'espérances, de craintes... se joue. Combien notre conscience, c'est-à-dire l'investissement de notre moi dans la perception est « intermittente, interrompue »<sup>389</sup> ! De même que Jung l'a dit, « Si on fait la somme des phases conscientes d'une vie humaine on arrive à la moitié ou aux deux tiers de sa durée totale, le reste étant fait de vie inconsciente »<sup>390</sup>. Autrement, nous passons plus de temps à rêvasser et à rêver, bref, plus de temps à l'intérieur qu'à l'extérieur, plus de temps *hors* de la réalité, ou plutôt dans *notre* réalité qui n'est pas forcément *contre* la réalité, mais se pose néanmoins à *côté* d'elle. Le monde commun, le monde d'interaction est comme une page où nos mots s'entremêlent, se comprennent, puis, à côté, il y a cette marge qui constitue notre intériorité, plus large que l'espace réservé au rapport aux autres. Parfois, nous nous y perdons à tel point que le mot que nous jetons où tout le monde peut voir se trouve en inadéquation avec celui attendu ; parfois nous sommes si plongés dans l'écriture à la marge que nous dépassons la ligne rouge et surgissons sur l'espace commun, brouillant ce que nous y avons écrit, changeant le sens des phrases y énoncées, causant des ratures que nous ne pouvons supprimer. Plus nous essayons de les barrer, plus nous faisons tâche, et bientôt l'envie nous prend de tout déchirer. Mais comme cela est impossible, nous nous contentons d'écrire davantage où personne d'autre ne peut voir, faisant de notre intériorité le brouillon dont l'autre cadre serait l'idéal. Mais sommes-nous en mesure de respecter cet idéal ? Au moment de la recopie, nous en venons encore à reprendre des fautes que nous avons pourtant barrées à la marge. Il y a deux espaces, et les deux ne suivent que rarement le même temps. Pourtant, tous deux s'entremêlent et les contenus de l'un sur un objet se mêlent aux contenus, différents, de l'autre sur le même objet. A partir de là, qu'est finalement la réalité de l'objet en question ? Comment apprécier des phénomènes psychiques comme les hallucinations, les rêves, les fantasmes, le déni, la forclusion ? Pour qui est-ce « hallucinations », « rêves », « visions », « fantasmes », « déni », « forclusion » ? Quand est-ce que ces phénomènes sont considérés comme tels, pendant que nous les vivons ou seulement après les avoir vécus ? Que dire des

---

<sup>389</sup> C. G. JUNG, *L'homme à la découverte de son âme*, *Op.cit.*, p.98.

<sup>390</sup> *Op.cit.*, pp. 98-99.

hystériques dont le corps est la poésie malheureuse de l'âme ? Et des psychotiques qui vivent une *autre* réalité, qui vivent dans ce monde comme dans un *autre* monde ? Cette réalité, ce monde, pour qui sont-ils *autres* ? Pour eux ou pour nous ? Ne sont-ce pas juste les « écritures » de la « mage » qui ont de trop débordé sur « l'espace reconnu » ? Comme pour dire, ainsi que l'affirme Jung à la suite de Freud, qu'entre leur comportement et le nôtre, il n'y a pas de différence de nature mais seulement de degré<sup>391</sup> ? Qu'est-ce qui atteste en soi la fausseté du rêve en tant que réalité ? Qu'est-ce qui atteste la fausseté d'une hallucination ? N'est-ce pas le rapport que les autres ont avec le même objet ? Mon hallucination n'est-elle pas aussi rapport ? Le monde n'est-il pas, pour parler comme Schopenhauer « ma volonté et ma représentation » ? Carl Gustav Jung affirme :

*Tout ce dont je fais l'expérience est psychique ; jusqu'à la douleur physique dont je ne ressens que la transcription psychique. Toutes les perceptions de mes sens qui m'imposent un monde d'objets spatiaux et impénétrables sont des images psychiques qui représentent ma seule expérience immédiate, ces images étant les seules données immédiates de ma conscience*<sup>392</sup>.

En d'autres termes, la réalité n'est pas appréhendée en soi, mais passe par le canal de la psyché. C'est donc une réalité modifiée que nous percevons, une réalité psychique. Même d'origine extérieure, celle-ci subit la traduction intérieure et n'est perçue qu'intérieurement, selon les cadres du psychisme, ou « les catégories de l'entendement » pour parler comme Emmanuel Kant. Le monde tel que nous le percevons est humain. Nous vivons dans un monde adapté à nos dispositions externes et internes, limité à nos cadres d'appréhension. Cependant, cette limite n'est-elle pas, en son sein, illimitée ? La donnée de la conscience ne demeure pas seulement « donnée ». L'âme à elle seule est tout un univers. Un univers rempli de désirs, de craintes, de volonté, d'émotions, d'idées, de jugements, de modèles qui vivent en parallèle, et en même temps cherchent des voies d'expression. Les perceptions sont donc récupérées par elles et deviennent matière à la satisfaction des épiphanies intérieures. Elles sont remodelées dans le rêve, la rêverie, le fantasme, par la fonction symbolique, qui trouve en elles un moyen d'expression. De la même façon, les attentes de l'âme peuvent faire irruption dans la perception. Si les archétypes sont capables de prendre possession du moi et de lui imposer leurs images, les perceptions ne sauraient garder une objectivité humaine infaillible. Le monde intérieur mord sur les perceptions que nous avons de l'extérieur et les modifie. Cette perception « biaisée » est-elle cependant fausse ? Est-elle irréaliste ? Prenons le cas de l'hallucination. Une hallucination visuelle est-elle fausse, irréaliste ? Du moment où le

---

<sup>391</sup> Voir C. G. JUNG, *Essai d'exploration de l'inconscient*, *Op.cit.*, p.53.

<sup>392</sup> Carl Gustav JUNG, *L'homme à la découverte de son âme*, *Op.cit.*, p.64.

sujet perçoit l'image hallucinée, il la vit comme sûre, réelle, sensible, tangible, et celle-ci a sur lui des effets. Ce n'est que lorsqu'elle a disparu qu'il se rend compte qu'il ne s'agissait que d'une hallucination. Toute la période d'hallucination était pourtant rattachée au sentiment de réalité. Ce n'est que le temps qui va dénoncer cette illusion comme telle. Dans un cas pareil, seule la persistance dans le temps et l'intégration par l'esprit confirme la réalité objective d'un phénomène. Un rêve qui ne s'achève pas ne sera jamais que réel, justement parce que rien ne le posera en tant que rêve pour le sujet rêveur. Les sentiments que nous avons, eu égard à nos perceptions oniriques, sont réelles ; nous les vivons comme des réalités. C'est le réveil qui détruit la réalité du rêve, de l'illusion. Encore faut-il relever que les sentiments qu'ils impriment en nous demeurent. L'impression qu'on a souvent vis-à-vis des rêves, des hallucinations, du fait de leur effet hautement saisissant, en appelle souvent au doute à leur endroit, à la remise en question, comme lorsqu'un évènement bouleversant se produit au dehors. Celui-ci est alors vécu intérieurement dans tout ce qu'il a d'affolant, mieux, il n'est affolant que pour la psyché qui le vit comme tel. La perte subite d'une personne aimée, un effondrement de terrain, un accident grave qu'on vit en direct, semblent nous plonger dans ce même état d'inquiétante étrangeté au point que nous en venons à nous demander s'il ne s'agit pas là d'un rêve, d'une hallucination. En fait, la charge énergétique de tels évènements en vient à remettre en cause leur objectivité, parce qu'ils sortent du quotidien de l'individu. Ce qui apparaît irréel à l'esprit, c'est ce qui heurte son quotidien. L'étonnement exprime toujours une négation de la réalité attendue, une surprise faite à l'esprit humain dans sa réalité idéale, dans son rêve de réalité. Dans la continuation du quotidien, il n'y a pas d'irréel pour l'esprit. Il est plus aisé de croire en un mirage au désert qu'à l'apparition d'un dragon quand bien même celle-ci serait effective. Pour celui qui vit tous les jours dans la guerre, un jour de paix apparaîtra comme un songe. Bien entendu, la réalité vécue du point de vue psychique est une construction, l'établissement d'un niveau stable énergétique, d'une certaine régulation du niveau de tension. Dès lors que celui-ci s'élève ou s'abaisse de façon considérable, l'assurance de la réalité se voit fortement remise en question. Qu'est le doute en effet ? C'est un « état d'esprit ». Une tendance à la négation de ce qu'on a pourtant vécu, de ce qui nous laisse des impressions, des affects différents de ceux que l'on est accoutumé à ressentir. Le doute est une perturbation dans l'habitude, il suppose une réalité qu'on ne veut pas accepter, mieux, qu'on n'arrive pas à accepter, à assimiler ; le doute suppose un *vrai* qui semble mentir, un *vrai* qui semble fuir, un *vrai* que l'esprit tend à rejeter, un *vrai* dont il n'est pas sûr, dont il se méfie. Il n'y a pas de doute sur des choses qui n'existent pas, sur le néant (le néant, dès lors qu'on se le représente, accède au statut d'être, et par là, est susceptible de révocation. Ici par

contre, il s'agit plutôt du néant en tant qu'indéfinissable, du non-être qui n'est pas). Ce qui n'existe pas n'existe pas. Dès lors qu'on en doute, c'est qu'il y a une impression de réalité, une sorte d'existence, pourtant insaisissable. C'est le temps qui infirme ou confirme « la réalité » telle que nous l'entendons généralement, lorsque celle-ci y persiste et que l'esprit fini par s'y habituer, par l'accepter. Le réel est ainsi en rapport avec la sensibilité et le temps. L'hallucination est réelle le temps qu'elle dure, mais irréalité dès lors qu'elle n'est plus, c'est-à-dire dès lors que l'esprit prend conscience de la nature hallucinatoire du phénomène. Son effet nous reste marqué même après sa disparition, s'imprime dans notre mémoire et ainsi devient un potentiel contenu pour les processus inconscients. Autrement dit, il fait désormais parti de notre être, de notre réalité, de l'héritage psychique que nous confèrerons à l'humanité descendante. Dans une telle mesure, l'illusion est une réalité, parce qu'elle est vécue ; elle fait partie de l'expérience humaine et influence son être. Tout est dans le rapport affectif qu'a l'individu avec ce qu'il vit. Bien entendu, les phénomènes, les objets, les personnes n'ont pas pour tout le monde la même valeur. Un médaillon rencontré en chemin peut être un rien pour moi, mais le substrat de l'être d'un autre. En ce sens, l'ontologie est inséparable de l'axiologie qui la détermine, elle-même inhérente à l'énergétique psychique.

Nous savons que chez Jung, « est réel ce qui a de l'effet ». Parce que l'imaginaire est vécu, parce qu'il porte une charge énergétique, il ne saurait plus être posé comme irréel. Ainsi le point de vue économique confère-t-il à toute manifestation psychique le statut de réel. L'illusion porte une certaine charge énergétique. Le déni, l'hallucination, la forclusion, le rêve, l'imagination... tous ces phénomènes sont chargés d'affects. En tant que tels, ils fascinent le moi, captent ses énergies comme dans l'hypnose pour le submerger des leurs. En effet, pour celui qui croit fermement en Dieu, Dieu existe, car cette croyance a de l'effet sur cet homme. Que ce Dieu soit pour lui un bâton, un cahier, un caillou, un homme, un animal ou tout ce qui pourrait paraître absurde à la raison. En somme, il n'y a pas d'absurde psychique, parce que la psyché ne se limite pas à la raison, à la conscience. Elle est le lieu d'une profonde activité inconsciente dont les règles dépassent largement le « rationnel ». Nous l'avons vu, l'irrationnel est propre à l'âme, il est d'ailleurs ce qu'elle a de plus intime, de plus enfoui, de plus authentique. L'idée de Dieu pour un croyant n'est pas une idée qu'on pourrait par de simples arguments logiques lui ôter de la tête. Elle porte une énergie qui s'accroît d'autant plus que le moi s'y investit : l'attention, la volonté, la perception, tout lui est dédié. De ce fait, de par sa nature archétypale, cette idée n'est pas une idée, mais, à proprement parler, l'expression d'un archétype, et l'archétype se constelle dans ce qu'il y a de

plus concret, de plus manifeste dans la psyché : l'image. A moins que de tels arguments aient un rapport énergétique supérieur à la constellation de l'archétype de Dieu, le croyant ne pourrait changer de posture. Plus la charge énergétique liée à l'archétype est grande, plus celui-ci conquiert toutes les facultés du moi, jusqu'à surgir à la perception. Dès lors, les visions, les hallucinations et tout ce que l'on veut deviennent à porter de main. Après avoir conquis le monde intérieur, l'archétype constellé, dans son emprise sur le moi, déborde et conquiert le monde extérieur, mettant ainsi en exergue son caractère « transgressif », son caractère « psychoïde » qui lui fait se manifester également sous forme physique, et non plus simplement sous forme psychique. Dans ces cas, il y a alors ce que Jung appelle « synchronicité », c'est-à-dire coïncidence significative, dans le même temps, entre une situation psychique et un phénomène physique qui lui semble lié, sans que cette relation ne soit causale. En d'autres termes, la synchronicité est une sorte de cas particulier d'arrangement acausale entre l'intérieur et l'extérieur ; une similitude entre phénomènes psychiques et physiques. Comme quoi, l'âme communique avec le monde extérieur, dans l'espace-temps. Une telle synchronicité n'est perçue comme telle que par l'individu qui attribue un sens au phénomène physique en rapport avec sa manifestation psychique.

Que l'on prenne en compte « l'identité archaïque ». A l'origine, nous ne nous différencions pas de l'univers qui nous entoure ; nous sommes entiers dans le phénomène et nous ne nous saisissons pas encore comme sujet. Le psychique est comme dispersé, répandu, éclaté dans le physique ; l'esprit épars dans la nature ; l'âme étalée dans la matière ; le monde et nous dans une unité indifférenciée. Par la synchronicité, l'âme et monde se parlent à nouveau, mais de façon différenciée. De même, dans la projection, l'âme fait du monde extérieur le théâtre de son inconscient. Le conscient veut nettement se différencier de l'inconscient qui le suggestionne, alors, il le projette au-dehors et ainsi le tient à distance. Le rapport entre le monde intérieur et le monde extérieur chez Jung s'établit sur une sorte de communication de l'inconscient au dehors. L'archétype n'a pas de limite dans l'expression.

L'individu quant à lui veut saisir concrètement ce en quoi il croit, il veut le toucher, se l'incorporer ou rentrer en lui, démontrer au reste des hommes que cette « chose » existe. S'il est du type « pensée », son inconscient produira toutes sortes de pensées, de systèmes, d'arguments qui justifient rationnellement sa croyance. La tentative de réconciliation entre philosophie et théologie, entre foi et raison dans la période médiévale, en est un exemple fort. Ainsi l'activité rationnelle peut-elle être l'œuvre de l'irrationnel. D'ailleurs, les pensées ne surgissent-elles pas en nous et sans notre consentement ? Jusqu'à quel degré peut-on

prétendre qu'elles sont le produit de notre moi rationnel ? Ne suivent-elles pas leur propre logique ? Or, une telle autonomie à l'intérieur de la psyché n'est-elle pas l'œuvre de l'inconscient ? Les pensées ne sont-elles pas le produit de complexes ? Nietzsche affirmait déjà dans son « Prélude à une philosophie de l'avenir » : « une pensée vient quand elle veut, et non quand « je » veut ; c'est donc falsifier les faits que de dire : le sujet « je » est la condition du prédicat « pense » »<sup>393</sup>. Il n'est donc pas étonnant que, pour l'auteur du *Gai Savoir*, « la plus grande partie de la pensée consciente doit aussi être rangée parmi l'instinct, y compris la pensée philosophique »<sup>394</sup>. L'énergie psychique est créatrice, et ne se contente pas que des images internes, mais tend à les manifester au dehors. Il n'y a pas ici finalisme, mais réactionnisme. Différemment d'Aristote, la puissance chez Jung est déjà un acte. L'acte en tant qu'accomplissement est une reproduction instinctive, pulsionnel qui a pour but de renchérir la puissance ou de la décharger énergétiquement au-dehors.

## 2- Le symbole comme langage de l'inconscient

Pouvons-nous tirer toutes les implications de l'autonomie, mieux, des autonomies qui résident dans notre âme ? En effet, des vies se vivent en nous ; oui, nous vivons, mais en même temps, nous nous laissons vivre autrement. Que serait l'existence si la vie de l'homme était pur acte ? Que serait sa vie si cet acte, avant son accomplissement, n'avait pas une vie, une histoire (celle de sa détermination) ? Que serait-elle s'il n'avait pas une vie après lui (celle de ses conséquences) ? La vie n'est-elle pas si riche qu'en son sein une pluralité de vies naît, meurent ou s'oublie pour renaître ou se rappeler plus tard ? Et ce que le sujet sait de lui n'est-il pas toujours qu'une petite poignée d'identité qui se modifie au fil des situations ? Notre sentiment d'être, notre sentiment d'identité ne serait-il pas différent si tout d'un coup on nous rappelait tout ce que nous avons oublié ? Combien serions-nous perdus dans le monde si l'on nous ôtait ce que nous savons de nous (« conscience signifie avant tout mémoire »<sup>395</sup>) ! Notre identité repose sur un savoir qui donne sa substance et son sens à notre être. Combien le souvenir nous enrichit, nous rappelle que nous avons été autre que ce que nous sommes maintenant. L'homme est l'ensemble, la somme de ses actes<sup>396</sup>, dit Jean-Paul Sartre, mais, une telle addition devient problématique quand bien de ses actes se perdent au fond de sa mémoire, quand il est presque toujours aussi neuf, aussi vierge devant les « grandes situations » ; quand vivre c'est tendre à s'accumuler tout en s'oubliant, à

---

<sup>393</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres, Par-delà le bien et le mal, Op.cit.*, p.573.

<sup>394</sup> *Op.cit.*, p.562.

<sup>395</sup> Henri BERGSON, *L'énergie spirituelle, Op.cit.*, p.64.

<sup>396</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, coll. Folio essais, Gallimard, 1996, p.51.

s'accumuler tout en se perdant. Combien le temps, en effet, rend problématique la question de l'Être ! Combien il la questionne ! Combien les valeurs établies où nous vivons font de divisions dans notre être ! Mais combien sans ces divisions nous ne serions que des sous-hommes ! Combien ces divisions font des multiplicités en nous ! Combien ces multiplicités entre elles sont inégales ! Combien nombre d'entre elles semblent se soustraire tandis que d'autres se superposent sans s'additionner ! Et toutes ces opérations dans un cercle dont notre moi n'est ni le tout, ni le centre, tandis même que son essence consiste en cette apparence d'être le centre et le tout. Avant de poser un acte, nous vivons son idéal, nous nous occupons dans le temps, nous dépensons de l'énergie dans son imagination et jouissons d'un certain plaisir irremboursable. Après l'acte, lorsqu'il a réussi, nous revivons sans cesse son succès, fascinés, le plaisir perdue dans le temps, jusqu'à ce que l'énergie dérivée soit entièrement déchargée. La mémoire est là pour un supplément d'affects, et chaque fois que nous nous en souvenons, le sentiment passé émerge, mais cette fois mêlé à la situation actuelle, ce qui produit la nostalgie. Celle-ci est une sorte de mélange d'affects produit par la conscience de la différence temporelle. Lorsque l'acte a échoué, nous le revivons dans le regret en ressasant l'idéal. Mais le temps de l'acte est bel et bien passé, et c'est cette conscience de son passage qui produit en nous autant d'effets, qui nous fait tendre intérieurement à la récupération de l'évènement pour le vivre encore et encore. Notre vie repose sur quelques grands actes qui nous ont marqués, c'est-à-dire qui sont devenus l'occupation de notre vie intérieure, et l'un des facteurs déterminants de nos orientations futures. Ceci, de telle sorte que les petits évènements sont là pour les alimenter, car en nous, le retentissement d'un grand évènement devient un complexe, un noyau autonome, un centre énergétique, dynamique. Quant à ce qui détermine la grandeur ou la petitesse d'un évènement, il faudrait le voir dans les dispositions intérieures. Un évènement grand c'est ce celui qui remplit un modèle préexistant, un cadre préexistant mais vide de contenu (cependant déterminant déjà la forme du contenu, et d'une certaine façon, son type), un archétype. Le retentissement d'un grand évènement, mieux, le grand retentissement d'un évènement en nous, active donc un complexe. Dans cette mesure, les archétypes organisent la vie, lui donne un sens, une direction, un axe, qui définira les orientations des expériences à venir. Ainsi la psyché, dans sa dynamique, est imagée, c'est-à-dire qu'elle reproduit le mode de la vie, selon les tendances qui lui sont internes. Oui, nous percevons le monde et ne le voyons pas tel qu'il est en réalité. Le réel, pour parler comme Bernard d'Espagnat, est voilé. Nous construisons donc notre monde à partir de cadres propres à l'âme humaine. Notre langage primitif prend sa source dans notre identité archaïque. La Nature qui faisait en quelque sorte partie de nous, et qui a porté nos projections selon que

l'apparence de ses éléments coïncidait avec l'aspiration de tel archétype, de manière à pouvoir en être l'image, est devenue en nous un langage, une culture. Les êtres de l'univers, autant que les figures géométriques, symbolisent des aspirations qu'il est impossible d'évoquer clairement. Justement, parce qu'il ne s'agit pas d'idées, qui sont toujours des rationalisations, mais d'aspirations inconscientes, de poussées, d'énergies qui tendent à quelque chose, et qui dans leur effort pour exprimer le sens de ce qu'elles recèlent, les métamorphoses dont elles sont l'objet, tendent à s'exprimer en reproduisant des scènes qui nous marquent par leur étrangeté, par leur énigme ; des scènes qui laissent sentir en nous la présence d'un sens *caché*, sans que notre conscience ne puisse le saisir immédiatement, car n'appartenant pas à sa structure. Bref, des poussées d'énergies se font en nous, inconscientes, et le langage des mots, qui est rationnel, conscient, s'avère inadéquat, trop étriqué, pour les traduire. Combien dans certaines situations, nous sommes poussés à hurler, à crier plutôt qu'à parler ! Car la parole, consciente, doit convertir l'énergie inconsciente à son mode pour pouvoir lui donner une expression, or, l'intensité de cette énergie souvent déborde largement les cadres du conscient, se fait explosive, et ainsi déforme la structure langagière et transforme le signe en symbole. Il y a bien trop de sens dans la libido pour que la sémantique puisse le renfermer. Alors on flirte avec la poésie qui veut prendre les mots comme des choses, comme des êtres animés. L'âme ne peut s'exprimer profondément, autrement que par la vie, le vivant, le vécu, le vital. Toujours la mer, le feu, le vent, les anges, les cercles, les triangles etc., l'inconscient reste en nous cosmique, et la présence des formes géométriques et des nombres témoigne de ce que l'abstraction des figures et des nombres est en réalité une concrétude, l'expression concrète de l'abstrait. Dans cette mesure, le sens mathématique est une structure de l'âme, un langage inné dont les sources sont inconscientes. La mathématique est métaphysique, archétypique. Notre langage profond reste primitif, témoignant de notre degré d'attachement au collectif archaïque.

De ce qui précède, nous disons donc que l'âme dans son langage est cosmique et exprime sa cosmicité à partir de la reproduction de ce qui l'entoure et la touche ; son langage est un miroir créateur. Il révèle le développement de la personnalité sous les formes archaïques. C'est donc vers un acheminement qu'il nous conduit. Il ne traduit pas le phénomène en le représentant, mais il le reproduit, cependant dans sa reproduction même, un élément nouveau est ajouté. Il le charge de sens et l'éternise dans le sens. Passer de la chose au symbole, c'est reconnaître la chose chargée de sens ; c'est lui conférer dignité d'être par sa signification ; c'est en faire un repère ontologique et axiologique. La phrase évoque l'idée, la

langue, contrairement à l'image qui est primitive. Elle est tardive et émane du conscient collectif. Par contre, dans l'inconscient d'où surgit l'image, il y a production de ce qui veut être exprimé. De ce fait, où le langage de la conscience représente, celui-ci de l'inconscient crée (en transformant les perceptions). D'où le rêve devient le langage par excellence de la psyché objective, car les tendances de l'énergie psychique, la multiplicité des sens qu'elle veut exprimer est incommensurable, et a besoin d'innombrables matériaux que la fonction symbolique agence de manière à condenser en une image toute cette infinité, ou de se servir de plusieurs images pour mettre en exergue une sens qui a du mal à être cerné. Problèmes phénoménologiques. Un symbole est toujours une globalité spécifique, une universalité particulière. Et c'est là le langage originel de l'âme. De là, il découle que la parole n'est pas ontologique à l'homme. Elle est tardive ; elle est le produit d'une construction raisonnée, et n'a de valeur profonde que lorsqu'elle fait retour à l'image, lorsqu'elle se fait poétique. Le Logos chez Jung n'est pas le Verbe, mais l'Image, le Symbole. Notre langage essentiel est métalangage. La vie est un langage et le langage est une vie.

Que veut dire en effet rêver ? C'est reproduire la vie au sein même de la vie, c'est reconstruire le réel en déformant ses cadres (l'espace, le temps...) ; c'est rentrer au sens réel du terme à l'intérieur de soi, laissant inconsciemment une porte ouverte à l'extérieur dont les perceptions subliminales continuent d'enrichir notre théâtre intérieur. Rêver c'est reproduire la vie selon des aspirations dont nous n'avons pas toujours conscience, c'est se révéler soi-même dans ses enfouissements, c'est se rendre compte de l'allaitement sournois des enfants rejetés ; oui, se rendre compte à quel point notre être est complexe, à quel point nous sommes beaucoup plus que le reflet que notre conscience affiche de nous ; c'est se révéler une intimité qui pour la conscience est louche, ridicule, bizarre, profonde, puissante. Rêver c'est faire vivre au moi l'inconscient ; c'est démentir le moi, affirmer la sincérité du Soi, c'est vivre autrement qu'unilatéralement.

Le « symbole », contrairement au « signe », est bel et bien vivant, il vit, il est le produit d'une transformation de l'énergie psychique qui, en se transformant, métamorphose l'âme. Le symbole est le sphinx perpétuel qui nous mène, d'énigmes en énigmes, à la connaissance de nous-mêmes. Lorsque, nous donnons une fausse réponse à la question posée (« Qui es-tu ? »), il la repose autrement, nous amène faire travailler la pensée, à nous questionner en profondeur, à le questionner, jusqu'à ce que, dans une sympathie affective et intellectuelle, nous parvenons à coïncider avec son être, avec son message : « Eurêka ! ». De cette façon, la raison elle-même œuvre inconsciemment à la compréhension des énigmes que

nous pose la vie, en symétrie avec celles que nous pose l'inconscient à travers les symboles. Ceux-ci, en tant qu'informateurs sur notre niveau de développement, sont nôtres, appartiennent à notre âme comme quelque chose d'intime, tendant à l'harmonie des couples opposés en nous, donc à la compensation des partenaires négligés qui, dans le rêve, œuvrent à notre union, nous engagent inéluctablement. Ils veulent atteindre dignité de vie. D'où ils ne sont pas qu'une poussée, mais une poussée créatrice, et les images créatrices sont pour l'âme la façon de les faire exister. Ce n'est qu'en tant que tel que le moi peut les vivre comme partenaires, comme alter ego (psychique), comme opposés avec lesquels il peut entrer en communication. D'un point de vue métaphysique, il faut considérer que l'âme communique en créant des images qui sont si chargées d'énergie et de sens qu'elles étonnent, qu'elles impressionnent. Le symbole est un noyau d'une fusion d'énergie et de sens, ou si l'on veut, dont le sens est puissant, attire et veut captiver le moi. C'est un moyen d'expression de notre réalité complexe. Ce sont des représentations qui vivent, hautement énergétiques et porteuses de significations qu'on ne saurait épuiser, elles qui ont une origine collective mais nous parlent singulièrement. En se travestissant des contenus personnels, les symboles ne font pas que se travestir, mais se personnalisent, s'individualisent à proprement parler. Bref, le rêve dans sa symbolique suit un processus d'individualisation du collectif. Il fait don de l'humanité à l'individu avec sa participation.

Gérard Durant n'a pas eu tort d'affirmer la fonction symbolique chez Jung comme synthèse mentale. Il affirme à propos du symbole chez Jung qu'il est :

*Médiation, parce qu'il est équilibre éclairant la libido inconsciente par le « sens » conscient qu'il lui donne, mais lestant la conscience par l'énergie psychique que véhicule l'image. Le symbole étant médiateur sera également constitutif de la personnalité par le processus d'individuation<sup>397</sup>.*

Le symbole est ainsi union du conscient et de l'inconscient, réalisation du Soi. Dès lors, une reconsidération de l'art, des symboles alchimiques et religieux, et de la poésie deviennent importante pour cerner l'homme dans ses entrailles psychiques. Il n'est d'ailleurs pas anodin de voir quel emploi la psychopathologie a fait du dessin, tant dans la symptomatologie que dans la thérapie.

---

<sup>397</sup> Gilbert DURAND, *L'imagination symbolique*, Quadrige/PUF, PUF, 1964, p.70.

### 3-La nature religieuse de l'âme et ses implications théologiques.

L'une des découvertes conséquentes de Jung est sa psychologie de la religion. Disciple d'un Freud imprégné de matérialisme, donc hautement psychologisant quant au fait religieux, où il ne voit qu'une « illusion », qu'un dérivé de la sexualité, Jung s'adonnant à l'étude de l'alchimie, des mythes et des symboles, va prendre une toute autre voie. Mais Jung lui-même n'est-il pas psychologisant, pourrait-on se demander, lorsqu'il aborde les faits religieux d'un point de vue psychologique ? Question de méthode. Il reste psychologue, et en tant que tel, étudie la question sous l'angle de la psychologie, sans acte de foi ou d'impiété. Pour lui, nous l'avons dit, la relation à Dieu reste profondément ancrée en l'âme ; elle fait partir de ses cadres originels. Etablir une relation à Dieu n'est d'ailleurs possible que s'il existe dans l'essence spirituelle, une fonction religieuse, un archétype de Dieu, c'est-à-dire un type foncier de l'âme qui est déterminé à produire en nous une image vivante de Dieu. Dans cette mesure, le complexe d'un Etre Supérieur au moi et à toute chose, à l'origine des Fondements et des Finalités, ou si l'on veut, la tendance à la vénération, à la divinisation d'une force, d'une énergie associée à une image, dont la nature et l'intensité nous fascinent grandement, nous est intrinsèque, fait partir de nos catégories, de nos aspirations les plus naturelles et essentielles. « L'homme ne vivra pas que de pain et de vin », dit la Bible. En d'autres termes, fondamentalement, l'homme est porté à d'autres besoins dits « supérieurs ». Prétendre qu'un peuple quelconque ne connaîtrait pas Dieu ou n'aurait aucune conception de lui, ne serait pas différent de prétendre que ce peuple ne connaîtrait pas la soif, et l'eau –son étanchement. De ce fait, dans la structure de notre âme, l'image de Dieu fait partir des catégories ; elle appartient à l'ontologie de l'homme de telle sorte qu'on puisse dire : pas d'homme sans image de Dieu ; pas d'homme sans cette aspiration forte à la vénération ; sans cette aspiration au don de son être à la magnificence d'un plus grand « Etre ». Néanmoins, il est essentiel de retenir que, chez l'auteur de *Psychologie et alchimie*, cet « Etre » n'est autre que la figuration d'une énergie « numineuse » propre à l'âme. A l'origine de cette image, il faudrait donc voir l'énergie numineuse qui par la fonction symbolique se constelle dans l'âme sous une ou des figures tout à fait particulières. « Dieu », tel qu'il se manifeste en l'âme, est une puissance inconsciente qui fascine le moi et que le conscient ne saurait pleinement assimiler ; une puissance qui s'impose au moi et que celui-ci tente d'intégrer à travers des comportements rituels, des comportements symboliques et dont la symbolique est liée à la figuration qu'il en a. Autrement dit, Dieu, chez Jung, est davantage une valeur substantielle de l'âme qu'un être, une réalité intérieure. Son autonomie n'est autre que celle liée à la personification des archétypes. Pas d'âme sans images de Dieu. Non pas que l'âme crée Dieu, ou que Dieu crée

l'âme, mais que l'image de Dieu est inscrite en l'âme, que la tendance à l'adoration lui est intime, et la conduit, comme la faim conduit l'homme à la chasse, à édifier des religions et des cultes pour satisfaire cette fonction religieuse naturelle ; pour rendre à l'homme supportable, par une tension régulée, cette énergie inépuisable. La fonction religieuse est une fonction vitale et par les rites, les cultes, les dogmes, l'âme exprime sa nature profonde.

La métaphysique au cours de l'histoire s'est essentiellement déployée sur trois grandes voies quant au problème de Dieu. Une des voies est de considérer Dieu comme « principe transcendant aux créatures »<sup>398</sup>. Dans celle-ci, deux orientations ont été faites. La première pose un « Dieu moral »<sup>399</sup> qui, à l'Intelligence suprême et à la Perfection qui le définissent, est jointe la Providence infiniment juste et bonne. Dieu c'est le « Souverain Bien ». Telle est la conception de Platon que suivront les Pères de l'Eglise, en la ralliant à l'inspiration judaïque, substituant au principe ordonnateur le principe créateur, et attribuant ainsi à Dieu l'omniscience, l'omniprésence et l'omnipotence. Le rapport de Dieu à l'homme va davantage être mis en exergue par ceux-ci, posant le péché comme entrave à cette relation où l'homme, être imparfait, ne peut atteindre le Salut en Dieu que par la Grâce. La seconde orientation postule un « Dieu-Raison »<sup>400</sup>, Intelligence pure, Cause causante non-causée, Premier moteur automoteur, Pensée immuable et éternelle, Perfection. Il s'agit donc du même Dieu transcendant, mais davantage établi comme principe et éloigné de toute relation avec ses créatures, celui qu'on appelle en sciences des religions *Deus otiosus*<sup>401</sup>. C'est le fameux « Dieu des philosophes », selon l'expression célèbre de Pascal. Aristote, Descartes et les rationalistes modernes peuvent être rangés dans une telle conception.

La deuxième voie, rattachée à la première en tant que principe, se distingue cependant nettement d'elle en posant Dieu comme principe interne de l'Univers. Il s'agit de la thèse panthéiste où l'Être Suprême ne se distingue pas de la Nature dont il est le principe immanent, dont la pluralité des êtres ne constitue que ses émanations. Comme chez Spinoza, il est Substance unique, c'est-à-dire « en soi et conçu par soi »<sup>402</sup>, et son essence, qui englobe toute l'existence, consiste en une infinité d'attributs (l'homme n'en connaît que la Pensée et l'Étendue) dont les modes sont les manières particulières d'être. Dans une telle mesure, Dieu, c'est la Nature, et les autres créatures ne sont que ses aspects nécessaires, des modes de ses

---

<sup>398</sup> François GREGROIRE, *Les grands problèmes de la métaphysique*, *Op.cit.*, p.108.

<sup>399</sup> *Op.cit.*, p.109.

<sup>400</sup> *Op.cit.*, p.108.

<sup>401</sup> Mircea ELIADE, *Aspects du mythe*, Idées, Gallimard, 1963, p.118.

<sup>402</sup> Baruch SPINOZA, *Œuvres 3, Ethique*, Garnier-Flammarion, Flammarion, Paris, 1965, p.21.

attributs. L'ancien Stoïcisme s'inscrit dans la même logique, lorsqu'il voit dans les parties les plus infimes de l'univers, la présence de Dieu. Et le système de Hegel lui-même est un panthéisme spirituel où Dieu c'est l'Humanité.

La troisième voie est négation de Dieu, c'est la thèse athéiste. Dans celle-ci, l'existence de Dieu est niée. Cette thèse est défendue par des auteurs comme Jean-Paul Sartre pour lequel, par exemple, nulle essence n'est en soi, mais se construit au sein même de l'existence dont il n'a pas à se questionner sur les fondements et n'y voit aucune finalité. L'homme avec lui est « jeté dans le monde », et le monde lui-même n'est soumis à aucun principe immanent ou transcendant. L'être même chez Sartre, n'est pas un en-soi, mais une « présence au monde »<sup>403</sup>, ce qui fait de son ontologie une phénoménologie. A ce moment, l'idée de Dieu devient pour l'homme une tentative de fuite devant l'épouvante de son absolue liberté, donc de son absolue responsabilité ; ou alors, une illusion bienfaisante, une drogue, un « opium » contre les souffrances de la vie, une idéalisation de l'humanité, comme l'ont souligné Feuerbach, Nietzsche et Karl Marx.

En les thèses transcendantes et immanentes, Jung, pour sa part, voit une projection de l'image de Dieu hors de l'homme, une tentative d'objectivation. Les philosophes, en voulant rationaliser l'idée de Dieu, lui ont fait davantage de mal que les religions. Car, leur Dieu-principe reste abstrait, lointain, séparé de toute relation avec l'âme, et non-vécu comme réalité (rappelons-nous que le réel chez Jung c'est ce qui a de l'effet). Dieu y est plus une idée qu'une image vivante et quotidienne. Quoi d'étonnant si un tel Dieu, Principe Créateur, transcendant à tel point qu'il n'a pas à s'occuper de ses créatures, est abandonné dans la plupart des traditions, au profit de divinités inférieures, comme le relate les travaux de Mircea Eliade ? Il est à proprement parler irréel. Jung s'inscrit dès lors dans la tradition de Bergson pour qui Dieu ne peut être appréhendé que dans l'expérience. Sans expérience, sans rapport à cette puissante énergie, à cette activation de l'archétype de l'Être Supérieur, nous nous éloignons d'une véritable connaissance du Divin. La psychologie religieuse jungienne se fonde ainsi sur la thèse vitaliste. C'est en ce qu'il est archétype, cadre vide, que Dieu peut prendre toutes les représentations imaginables. L'animisme, le fétichisme, le polythéisme, le monothéisme sont autant d'imageries dans la constellation de l'archétype de Dieu, autant d'investissements du numineux valables les uns les autres. Leur racine énergétique est la même et seulement sont différentes les images dans lesquelles elle se décharge. Mais chacune d'elle reste vécue de façon intime, et Dieu lui-même n'est puissant qu'autant qu'il fascine le

---

<sup>403</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, collection « Tel », Gallimard, 1976, p.118.

moi, qu'autant qu'il « saisit et domine le sujet humain »<sup>404</sup>, qu'autant que l'âme, dans la fonction symbolique, se consacre à l'expression de ses symboles. Les Dieux primitifs ont encore plus de charge énergétique que les Dieux modernes, parce moins assimilés par la conscience des primitifs, encore à un stade inférieur de développement. Ainsi, les multiples sacrifices offerts en son nom, le niveau d'inconscience et le degré de symbolisme de ses rites dépassent en numinosité les religions actuelles qui s'orientent davantage vers l'institutionnalisation que vers l'expérience de la foi. Or, toute l'essence de la religion est dans cette dernière qui entretient son énergie, au lieu de la fixer, dans la conscience collective comme le fait l'acte d'institution. En effet, institutionnaliser une religion, c'est la poser comme arrêtée, loin de toute évolution ; c'est figer ses symboles, inhiber la métamorphose de l'âme qui tend à se transformer dans son rapport intime à la Divinité. Conscientiser la religion, c'est-à-dire étioiler la numinosité de son énergie ; c'est en faire un devoir social, c'est-à-dire la mettre au service de la persona car alors, la relation intérieure, dans ses manifestations extérieures, devient regardée par les autres, et le souci de conformité, d'idéalité, d'appréciation devient une grande préoccupation de l'homme. On va désormais à l'église par devoir, pour être « bien vu » et non par appel intérieur ; on prie en se préoccupant davantage de nos comportements extérieurs (ne pas trop en faire, ne pas en faire peu –et quand on en fait trop c'est pour témoigner de sa plus grande dévotion dans un esprit de compétition, ce qui va toujours avec un sentiment du dédain vis-à-vis des autres). Bref, la perception de l'autre pèse sur nous et, sans nous en rendre compte, la religion devient pour nous un masque social qui satisfait la persona et malicieusement le moi. En tant qu'institution, la religion doit vivre et faire vivre socialement, alors la tâche des hommes d'église prend également des dimensions sociales, politiques et économiques. Voilà comment l'énergie numineuse de l'archétype de Dieu se trouve entremêlée dans des énergies de moindre numinosité jusqu'à perdre une bonne part de son sacré. Célébrer une messe pour le prêtre devient le « boulot », et les symboles et rites pratiqués durant cette messe ne sont plus vécus comme l'expression adéquate de l'inexprimable, mais relève plutôt du machinal. Ainsi la célébration eucharistique ou le culte périclite en théâtre à l'intérieur duquel le prêtre lui-même n'est plus qu'un personnage, qu'une *persona* au sens littéral du terme.

En considérant métaphysiquement la psychologie religieuse de Jung, nous pouvons donc affirmer que les religions prennent leur fondement dans l'âme, et ne sont pleinement réalisées que lorsqu'elles sont vécues spirituellement. De là, le défaut de la plupart d'entre

---

<sup>404</sup> C. G. JUNG, *Psychologie et religion*, *Op.cit.*, p.17.

elles est de projeter l'image de Dieu, pourtant interne, sur des objets extérieurs, et plus encore, de la prétendre dans des sphères infiniment lointaines et supérieures. Les religions ontologisent Dieu là où elles devraient le valoriser comme puissante énergie du Soi, et par là renfoncer l'être de l'homme. Mais par la projection, elle diminue plutôt son être, et attribue son plus grand pouvoir à une autre réalité qu'elle crée, qu'elle fait exister, qu'elle ontologise. Ainsi, on n'y note une désontologisation du Soi et un renforcement de l'être d'une image extériorisée et amplifiée jusqu'à sa transfiguration. Au fait, l'énergie de l'archétype de Dieu transfigure tout ce sur quoi elle s'investit. Mais au lieu que cette transfiguration soit intime, dans la religion, elle est projetée. Toutefois, même dans cette ontologisation, cette objectivation, cette projection, les religions, contrairement aux systèmes théologiques abstraits de la métaphysique classique, du fait du rapport qu'elles établissent et vivent entre Dieu et l'âme, affirment toujours, bien qu'inconsciemment, l'intériorité de ce Dieu.

Que l'on s'intéresse un tant soit peu au rapport du chrétien au Dieu céleste. En, effet, la plupart des religions affirment que Dieu est au « ciel », mais aucune n'a jamais prétendue qu'il fallait y arriver par une ascension physique, car alors on célèbrerait l'invention des fusées comme un moyen de salut de l'homo religiosus. Or, le voyage dans l'espace, depuis son effectivité, a toujours été vu de l'œil religieux comme un acte impie, comme une prétention orgueilleuse de l'homme. Dans toutes ces religions, la voie d'accès à Dieu est spirituelle ; c'est l'âme qui monte vers un ciel tout autant spirituel. Il en est de même pour la communication entre l'homme et Dieu. Elle se fait intérieurement. Dieu parle à l'homme à travers les songes, les visions, les rites, et l'homme lui adresse des prières dans le « cœur », c'est-à-dire tout autant intérieurement. Il s'isole du monde extérieur, s'enferme dans un coin paisible, ferme les yeux etc. pour prier. Autant de procédés pour accéder à l'intériorité où le croyant peut se sentir en communication avec le Divin. Les objets extérieurs eux-mêmes, les talismans ne sont tels qu'en tant qu'ils sont chargés affectivement, en tant qu'ils permettent l'effusion de l'esprit, la concentration de l'énergie diffuse. Si Dieu est *ailleurs*, le canal vers cet *ailleurs* reste l'âme. Et pour Jung, cet ailleurs n'est autre que le bout du canal, les tréfonds de la psyché.

Par ailleurs, les religions pèchent en objectivant l'image divine dans une certaine unilatéralité où Dieu est posé comme « Summum Bonum », comme souverain bien, absolue bonté et polarisé vers la perfection, c'est-à-dire dans l'exclusion de toute imperfection et progression. Or, l'archétype est bipolaire, progression et régression, clarté et obscurité, et il n'en va pas différemment de celui de Dieu : « tout ce qui est originellement psychique a un

double visage, dont l'un est tourné vers l'avant et l'autre vers l'arrière »<sup>405</sup>. Qu'ont donc fait les religions de l'ombre de Dieu dans son image ? De sa face obscure ? De son opposé ? Jung, depuis son enfance, l'avait entrevue par une terrible vision du « Dieu souterrain »<sup>406</sup> : Dieu n'est pas que bienveillance. La substance divine, posée comme absolu bien n'est enfin de compte qu'une exclusion, qu'une néantisation de son autre face, qu'une totalisation de la partie. Les valeurs chez Jung ne sont comprises que dans leur couple d'opposés, comme chez Empédocle où l'Amour ne va pas sans la Haine. L'une des conséquences de l'unilatéralité du moi est d'unilatéraliser tout ce qu'il perçoit, tant extérieurement qu'intérieurement. Evidemment, Henri Bergson avait déjà montré à quel point l'intelligence tend à séparer, à diviser, à distinguer, à fixer, perdant ainsi la relation des choses dans leur essentielle mouvance. C'est cette même étroitesse de la conscience qui, dans la personnalisation des archétypes qui se constellent, tend à donner un sens unique. Dans ce sens, l'archétype du Tout-puissant est identifié au Bien ; la toute-puissance devient la toute-puissance du Bien, car dans cette orientation posant l'absolu de la bonté, le moi entend rétrécir l'influence de son ombre. C'est la victoire de son idéal, celui-ci préservé, sanctifié, mis à l'écart de toute corruption. Que devient, à ce moment, le mal foncier, se manifestant dans la même toute-puissance ? Le moi rejette sur lui-même le mal pour préserver l'image de Dieu, s'aliène et se martyrise pour son idéal. Dans le cas contraire, il tranche l'archétype de Dieu en deux, et voit dans l'autre face le Diable, qui n'est autre que son ombre amplifiée, projetée. Il opère ainsi cette scission dans l'archétype divin sans soupçonner le moins du monde la racine unique de cette même réalité dont il a fait deux êtres distincts ; de cette même puissance à laquelle il a attribué deux images radicalement opposées. Les notions de bien et de mal doivent désormais être considérées comme un couple dont l'un est relatif mais nécessaire à l'autre.

Combien il est heurtant, dans une la conception angélique de Dieu de suivre tous les développements que Jung fait dans sa fameuse *Réponse à Job*, où « l'Être suprême » est posé comme inconscient de lui-même. Il est le Créateur qui projette son propre doute sur Job sa créature ; le Sage ayant oublié sa propre sagesse, et qui s'en souvient par « Sophia », image féminine de l'Esprit dans la dialectique avec Job ; il est l'Eternel qui aspire à se renouveler par une sorte d'hiérogamie avec Sophia ; le Très Saint qui sent sa culpabilité et aspire à se racheter en s'incarnant à son tour dans l'existence humaine. De manière succincte, au ciel de

---

<sup>405</sup> C. G. JUNG, *Psychologie et alchimie*, *Op.cit.*, p.103.

<sup>406</sup> Voir C. G. JUNG, *Ma vie, Souvenirs, rêves et pensées*, I, traduit de l'allemand par Dr Roland Cahen et Yves Le Lay, Gallimard, 1962.

tous ces paradoxes, « La confrontation avec la créature transforme le Créateur »<sup>407</sup>. Pour l'auteur de *Présent et avenir*, Dieu doit être ressaisi comme « complexio oppositorum », intégré comme principe tant du bien que du mal, « coincidentia oppositorum », cela, pour la plus grande équilibration de l'âme qui est son siège. Comme quoi, d'un point de vue métaphysique, l'être profond de l'homme doit retrouver la plénitude de l'être dans l'acceptation et la valorisation de sa bipolarité fondamentale. Sa dualité est ontologique, mais il ne s'agit plus d'une opposition entre corps et âme, mais d'un pôle double au fond de son âme, et dont le reflet est l'opposé. Son effort, en tant qu'être participant à la réalisation de son essence, doit tendre à l'harmonie des contraires. Sa véritable transcendance est dépassement du conflit des opposés.

Nous savons à quel point cette question de l'existence du mal a été à l'origine de bien d'athéismes et d'impiétés, et quelle gymnastique théologique les penseurs chrétiens ont fait pour tenter de lui donner une explication qui ne remettrait pas en cause l'existence de Dieu. Souvenons-nous en occurrence de l'argument de Leibniz développé dans sa *Théodicée*. En effet, pour lui, le moindre mal dans le monde contribue au plus grand bien, car, parmi les innombrables choix possibles de déterminations de l'Univers, celui que nous vivons, choisit par Dieu, est de loin le meilleur, en tant que le mal qui s'y trouve participe à un bien infiniment plus grand, de telle sorte que « tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles ». Pour Jung, il faut tirer toutes les conséquences de l'archétype de Dieu qui est un archétype de la totalité, et vivre son expérience religieuse comme intégrant toutes les réalités qui font pression sur l'âme. Même si l'expérience religieuse reste pour lui « l'expérience à laquelle la plus haute valeur est attribuée, quels qu'en soient les contenus »<sup>408</sup>. Pour dire que l'âme par sa religiosité originelle, naturelle, se saisit pleinement, libère sa plus profonde et plus puissante énergie, tend à s'unir dans toutes ses parties et à s'harmoniser avec le cosmos, embrassant la totalité. Sa véritable identité, vécue, elle la retrouve dans la religion qui lui permet de s'ouvrir au Soi, aux autres et au monde. L'être de l'âme, dans son intimité, est religieux. Les Anciens, Aristote notamment, n'avaient pas tort de lier l'ontologie à la théologie, faisant d'elle une « onto-théologie », selon l'expression de Kant. Néanmoins, la seule (non moins grande) erreur qu'ils commirent était de penser Dieu ici comme principe a priori, uniquement compris dans son propre concept. Après lecture de la métapsychologie de Jung, nous affirmons donc que l'ontologie de l'âme implique inéluctablement une théologie phénoménologique, et la théologie ne doit dorénavant être considérée que comme

---

<sup>407</sup> C. G. JUNG, *Réponse à Job*, traduction du Dr. Roland Cahen, Buchet/Chastel, 1964, p.151.

<sup>408</sup> C. G. JUNG, *Psychologie et religion*, *Op.cit.*, p.118.

phénoménologie de l'âme. En effet, Dieu est être-dans-l'âme en tant qu'image, et ce n'est qu'en tant que telle qu'il est pleinement vivant. Il n'est pas un concept, mais une réalité en tant qu'il est vécu par et dans l'âme ; en tant que son image est un produit de notre structure psychique ; en tant qu'elle répond à un besoin tout aussi vital que le manger. L'essence de la chose est dans sa manifestation, et la phénoménologie est une ontologie. De la psychologie des profondeurs, telle qu'approchée par Carl Gustav Jung, nous retenons que la philosophie de l'esprit est inséparable de la philosophie des religions. Une étude rigoureuse de l'âme devrait désormais prendre en compte ses manifestations les plus originelles, les plus profondes, indicateurs de sa nature et de ses finalités.

Jung par sa théorie de l'énergétique psychique, de la fonction religieuse et de l'archétype de Dieu pourrait donc rendre compte du « pouvoir » de la prière et de tous les rites religieux, de l'effectivité de leurs effets, sans que ne soit pourtant justifiée l'existence objective de Dieu. Si la prière est efficace, c'est qu'elle est liée à une énergie dont l'origine dépasse le moi. Ce dernier, s'il est disposé à la recevoir en toute volonté, jouirait de toute sa potentialité créatrice qu'il tendrait ainsi à davantage raviver. Dès que nous nous identifions au moi, nous nous limitons et, tout ce qui est hors du moi nous paraît être extérieur. D'où la projection qui appartient à une certaine logique de l'identité. Comprendre que le moi ne constitue pas tout notre être et qu'un plus grand et profond champ identitaire est nôtre, porteur de l'énergie numineuse, agissant sur le moi, nous inviterait à nous accueillir davantage dans la puissance qui est nôtre, qui nous incite à ses tendances et avec qui nous nous réalisons dans ces tendances lorsqu'elles sont pleinement acceptées et pleinement vécues. Si la prière est une sorte de sublimation du désir, d'acceptation du désir jusqu'à la demande intérieure, pour un individu en bon rapport avec son soi, avec son âme, la satisfaction ne devrait pas surprendre. Car, une intense énergie, orientée vers la réalisation de ce désir, est à l'œuvre.

Devrions-nous, de ce qui précède, accuser Jung de psychologisme ? S'il n'a pas posé la transcendance de Dieu, c'est qu'il s'est limité au champ d'exploration de sa discipline. Il est question avec lui de l'image de Dieu dans l'âme, de la manifestation spirituelle de Dieu. Il épouse la pensée de Kant selon laquelle les *noumènes*, réalités en soi, nous demeurent inaccessibles. Toute tentative d'y accéder n'aboutirait qu'à des projections. L'origine psychique que l'auteur de *L'âme et le Soi* attribue à l'image de Dieu n'est pas celle qui y trouve matière à la réfuter, à la ranger parmi les illusions de l'homme, car elle est pour lui réalité vivante, et réponde à une aspiration naturelle, à un besoin primaire. Mieux que quiconque, il lui a donné toute sa valeur. Avec lui, athéisme, impiété ne sont que le pôle

opposé d'un même archétype rempli par sa négation. S'il y a bel et bien un Dieu dans le Soi, c'est un archétype constellé en images. Parler maintenant d'un Dieu en soi ne serait pas à la portée humaine, comme toute réalité « en soi » dont on ne peut avoir qu'une image déterminée par notre structure psychique. L'univers, tel que l'homme doit le percevoir et le vivre, est inscrit en lui : l'homme est disposé d'une façon archétypique au cosmos. « C'est sur cette réalité, sur la réalité psychique que le psychologue doit s'appuyer »<sup>409</sup> et le philosophe doit en tirer tous les fondements et les implications.

Ce qui est hors du champ de notre perception existe bel et bien. La mémoire nous le démontre : les phénomènes omis depuis des lustres resurgissent ; la conscience est intermittente, pourtant nous percevons de manière subliminale. L'inconscient, quant à lui, continue d'agir sans nous, car dans l'apparition de ses symboles nous voyons des progressions. Il est important de souligner que, la physique quantique, dès son avènement, s'est énormément penchée sur la question du réel face à laquelle certains courants n'ont pas manqué d'affirmer l'incertitude universelle. Schrödinger appartient à ces courants. L'expérience du chat auquel son nom est rattaché illustre sa position à merveille. En nous appuyant sur les découvertes jungiennes, nous soutenons que, la thèse de l'incertitude, aussi pertinente qu'elle puisse paraître, n'est pourtant pas satisfaisante dans la réalité de son objet. L'incertitude n'est pas insurmontable. Le chat est enfermé dans la boîte mais l'expérience n'est pas la vie. Après une certaine période, il est clair qu'il sera mort car la durée de vie même d'un chat... Bref, le temps comble les incertitudes, et le monde existe en dehors de nous. Mais tant qu'il est en dehors, nous n'en pouvons rien savoir. Ce que nous savons de lui ne repose que sur ses manifestations. Le réel n'est pas un trou noir. L'existence en soi veut vivre, veut se manifester à nous. Le caché ne se comprend que dans la découverte avec qui il forme un couple d'opposés. Le réel voilé chuchote en nous. Il veut nous montrer son visage, et lorsque nous regardons vers où nous entendons la voix, il se montre, mais voilé.

---

<sup>409</sup> JUNG, *L'homme à la découverte de son âme*, *Op.cit.*, p.64.

## CHAPITRE 9 : POUR UNE RECONSIDERATION DE LA PUISSANCE DU MOI ET DU POUVOIR DE L'ÂME SUR LE MONDE.

Nous venons d'exposer la fascinante psychologie des profondeurs de Carl Gustav Jung. Une métapsychologie dont la hauteur n'est plus à démontrer, haute qu'elle est de ses fondements et de ses implications métaphysiques. Cependant, si celle-ci peut servir à contribuer à une véritablement révolution dans la philosophie de l'esprit, nous pouvons y relever quelques failles.

### **1-L'équilibration comme négation de la progression**

La psychologie complexe de Jung a pour point nodal, nous le savons, le processus d'individuation. Ce dernier est le développement de la personnalité jusqu'à la réalisation de sa centration dans la totalité psychique. Or, ce processus repose sur le principe d'équilibration de l'âme qui fait du Soi, tant via l'inconscient que via le conscient, un autorégulateur. En d'autres termes, un individu dont la persona est surdéveloppée fera une compensation monstrueuse de son anima ; un moi trop unilatéral aura une ombre dont la frayeur équivaudra au raffinement social de l'individu. L'homme qui poursuit un idéal devient chez Jung, un homme unilatéral, autrement, un homme qui se trouve rattrapé par ce qu'il laisse derrière. Cependant, qu'est justement l'idéal ? N'est-ce pas un chemin qui implique pour voir son accomplissement d'énormes sacrifices ? Tout idéal n'est-il pas une sorte de rupture en soi avec tout ce qui s'oppose à son accomplissement ? Le chemin de la réalisation n'est-il pas un pèlerinage, une sélection dans notre vie de ce qui concorde avec le nous que nous voulons devenir contre les éléments qui y sont en foncière désunion et desquels nous voulons triompher ? Car, affirmant en l'homme un inconscient composé d'instincts et d'archétype, c'est bien confirmer qu'en lui, il y a des composantes qui suivent un chemin prédéterminé. L'ombre en l'homme, en effet, c'est l'opposition à son moi, davantage en tant que moi idéal. Si pour un pas fait dans la lumière l'ombre en nous doit faire un pas dans les ténèbres qui nous ravalent, qu'est finalement la progression ? Si notre soi est cercle, tel que Jung lui-même l'a souligné dans la symbolique du mandala, quelle progression peut-elle se faire dans un cercle ? Tout n'y est-il pas qu'arrondissement ? L'individu ne se singularise-t-il pas en s'affranchissant justement du poids de la collectivité qui pèse sur lui, du moins, en réorientant cette énergie collective vers ses buts les plus intimes ? N'y a-t-il pas un terrible déterminisme

dans cette métapsychologie qui fait de l'âme le siège d'une multitude de personnalités contradictoires et contraires, réduisant ainsi le but de la vie en une conciliation de cette pluralité dont les éléments semblent se nier les uns les autres de manière foncière ? Admettons que toute réalisation n'est possible que par une lutte interne entre les éléments, en nous-mêmes, qui semblent nous barrer la voie à ce que nous considérons comme notre idéal, mais devons-nous par-là réduire cet idéal à une intégration de ces éléments ? En effet, le processus d'individuation ne consiste pas en une pleine conscientisation de l'inconscient (comme chez Freud), même s'il passe par un certain élargissement de la conscience, celui-ci n'est nullement totalisant. L'auteur de *Types psychologiques* est clair sur un point, c'est que le conscient ne saurait dompter l'inconscient. De la même façon, l'ombre ne devient pas clarté après l'individuation. Elle reste ombre, mais une ombre acceptée. Que devient dans une telle perspective celui qui veut par exemple devenir moine lorsque l'accomplissement de son dessein passe inéluctablement par une privation des instincts et des pulsions les plus dominants ? Ne devrait-il pas plutôt faire tendre tout son être à la réalisation de ce qu'il ressent intimement comme sa personnalité ? Or, son aspiration, pour s'accomplir, passe inmanquablement par la victoire sur son ombre, ses instincts, bref sur tout ce qui se pose comme entrave à ses aspirations supérieures, et qui remettrait en cause sa pleine liberté. S'il doit, pour se sentir libre accepter le « mal », les pulsions et les images attrayantes de l'anima, de la persona, c'est-à-dire demeurer dans sa ce qui, du point de vue du moi, s'apparente à la faiblesse humaine, que devient son idéal ? S'il est condamné à accepter l'humanité en lui ou à périr dans un état de conflit où la surpuissance énergétique des contenus collectifs voue nécessairement son moi à l'échec, peut-on réellement parler de progrès ? C'est bien minimiser les pouvoirs de la volonté que de poser un tel déterminisme. Or, Jung lui-même a reconnu que l'attention et la volonté pouvaient décupler l'énergie d'une fonction en exercice<sup>410</sup>, et que les rituels par exemple, chez les primitifs, servaient à mobiliser l'énergie psychique<sup>411</sup>. Considérons par exemple ce fait étrange : nous assistons très souvent au spectacle d'un groupe sportif en plein footing. Ceux-ci courent, mais en courant chantent de vive voix. Un physiologiste dirait qu'ils gaspillent trop d'énergie en associant à la dépense motrice, la dépense respiratoire que nécessite le chant. Physiologiquement, c'est là une vérité. Or, en chantant, ces sportifs mobilisent une telle énergie psychique qu'ils sont boostés à continuer, jouissant d'un certain plaisir qui les anesthésie à la fatigue. Sans ces chants, très vite, ils se seraient sans doute lassés de courir, ennuyés qu'ils seraient par une course aussi

---

<sup>410</sup> Voir JUNG, *L'homme à la découverte de son âme*, *Op.cit.*, p.110.

<sup>411</sup> *Op.cit.*, p.112.

morne. Par contre, motivés par le chant, par la musique, ils vont plus loin. Ainsi, la motivation nous permet de décupler nos potentialités. De ce point de vue, nous pouvons donc concevoir l'inconscient comme une fonction au service du moi, qui vise sa réalisation et l'accompagne dans l'accomplissement de sa vocation. Tel que Jung lui-même l'a affirmé :

*Beaucoup de philosophes, d'artistes et même de savants, doivent quelques-unes de leurs meilleures idées à des inspirations soudaines provenant de l'inconscient. La faculté d'atteindre un filon particulièrement riche de ce matériau et de le transformer efficacement en philosophie, en littérature, en musique ou en découverte scientifique, est ce qu'on appelle communément le génie.<sup>412</sup>*

Dit autrement, l'inconscient peut s'avérer pour le moi, la mamelle nourricière de ses efforts. Dans une telle mesure, il est possible pour l'inconscient d'être cet assistant qui accompagne le moi dans ses projets plutôt qu'une instance tyrannique qui, au meilleur des cas, dans l'individuation, fait du moi son assistant, autrement dit reste son patron. L'inconscient peut donc être bel et bien en partenariat avec le moi et l'aider à se réaliser jusqu'à la victoire sur ses propres éléments. Dès lors, l'inconscient pourrait fournir au moins en devenir dont nous avons parlé précédemment, durant le rêve par exemple, la démarche à suivre pour sortir victorieux du conflit avec son ombre. Ainsi, l'humanité spirituelle ou l'âme collective porterait alors l'individu dans son accomplissement. Le moi, en avant, dirigeant, et l'inconscient, en arrière, comme garde-fou contre les entraves à sa réussite, et le ressourçant, lui fournissant toute l'énergie nécessaire pour s'accomplir. Pour nous, ne voir qu'une compensation dans l'activité de l'inconscient, c'est en faire, pour le conscient, une fonction régressive. Tandis que le moi s'efforce d'avancer, l'inconscient serait là pour le rabattre à l'inférieur, pour réactualiser des éléments qu'il aurait refoulés comme étape nécessaire à son avancement, c'est-à-dire tenté de dominer. Si l'inconscient, comme l'affirme Jung, est un potentiel créateur et transformateur, il est en son pouvoir de transformer les barrières du moi en armure, ou de sublimer ses faiblesses. La sublimation. C'est bien une réalisation de soi que de sublimer l'abstinence en vœu de chasteté. Et les pouvoirs de l'inconscient pourraient bien faire parvenir l'individu à la réalisation de ce « miracle ». Prétendre les potentialités de l'inconscient illimitées et affirmer l'indomptabilité des instincts est contradictoire. Si dans la victoire contre les instincts réside l'accomplissement d'un individu, nous affirmons que l'inconscient saurait se déployer pour y parvenir, en réalisant justement l'alchimie qui ferait de cette faiblesse, une force pour l'individu, en sachant s'il ne peut complètement se détacher de ce qu'il a d'instinctif, réorienter leur énergie vers autre chose. L'agressivité est un

---

<sup>412</sup> C. G. JUNG, *Essai d'exploration de l'inconscient*, Op.cit., p.61.

« monstre » qui peut être vaincu sans pour autant réduire la personnalité individuelle. Son propre pouvoir peut être utilisé pour le vaincre et se maintenir dans la candeur. S'accepter c'est aussi accepter ce que l'on sent être intimement notre destin, notre vocation, sans que cela ne soit une ablation. Et c'est à l'inconscient dans sa dialectique avec le moi de nous éclairer dans cette tâche. Est-ce unilatéralité ? Si chaque homme porte en lui toute l'humanité, l'individu n'est pas seul. L'humanité vivante à son tour doit former un homme total donc chaque individu est un participant. Bien entendu, nous ne demandons pas à un homme de devenir à lui seul le gendarme, le philosophe, le moine etc. Mais, l'orientation qu'il choisit implique un sacrifice qui est compensé par un autre individu. La violence dont le moine se détache est récupérée par le militaire qui, à son tour, dans certaines situations, doit se passer de candeur. La compensation pourrait donc aussi se faire à-travers l'humanité actuelle. Une telle thèse, nous en sommes conscients, implique le postulat de l'existence d'une sorte de lien ontologique entre tous les hommes, de telle sorte qu'ensemble, l'humanité formerait l'homme global, à l'égal de « l'âme universelle » composée de toutes les âmes individuelles. Nous sommes tous dotés d'un même inconscient collectif qui nous régit. Qui a plongé jusque dans ses tréfonds ? Même Jung, l'explorateur par excellence, n'a pas prétendu y être arrivé. Tout au contraire. Il n'est donc pas exclu que la compensation soit, plus qu'une affaire individuelle, une affaire de société, une affaire d'humanité, voire, une affaire cosmique. Car, primitivement, ne partageons-nous pas la même identité archaïque ?

Certes, il peut paraître contradictoire que nous reprochions à Jung l'admission du principe d'équilibration de la psyché, pour postuler, à notre tour, l'existence d'un principe d'équilibration universel. Ceci, davantage lorsque qu'il est plausible de concevoir que, ce qui est pour le particulier est également pour l'universel. Dans ce sens, nous ne ferions alors que renforcer le point de vue jungien. À cela, nous répondons que l'humanisme que nous affirmons, tel que nous l'entendons, consiste à trouver en l'autre l'opposé auquel nous devons nous unir. Dès lors, autrui se pose comme réalisation de la partie de nous que nous avons sacrifiée par nécessité, car seule cette voie de sacrifice dans le Soi pouvait nous mener à l'avènement de notre être intime, profondément particulier, et par là, participant à l'universalité à travers le particulier. Il en va de même pour l'autre pour qui nous sommes la réalisation du handicap. Bien entendu, les compensations dans le Soi, dans une telle mesure, œuvreraient à la maximisation de l'idéal du moi, celui-ci accédant dès lors à la dignité archétypale, ou du moins, se constituant en centre d'attraction capable de déclencher les constellations archétypiques, et de les orienter à la pleine réalisation du moi dans son idéal. Il

est important de noter qu'ici, idéal du moi ou moi idéal n'est pas compris selon l'acception freudienne qui la sous-tend au complexe d'Œdipe. Il s'agit plutôt ici de ce que l'individu ressent profondément en lui comme « son destin » ; de ce à quoi Nietzsche fait allusion lorsqu'il somme : « Tu dois devenir celui que tu es ! »<sup>413</sup>. S'il faut comprendre cette réalisation de soi comme accomplissement du processus d'individuation, nous affirmons que toute individuation véritable ne saurait être possible que dans la réorientation des contenus inconscients, tant collectifs que personnels, vers la visée profonde du moi. Dans une telle mesure, il n'est plus question d'équilibration de la psyché, mais d'unanimité directionnelle de son activité globale, de telle sorte que toute opposition interne, en soi apparente, ne soit autre que la lanterne de cette direction. Ainsi, nous nions l'autonomie absolue et l'indomptabilité des archétypes. Il suffit d'ailleurs de concevoir le Soi dans son unité pour se rendre compte de ce que, la cause des constellations archétypales et le but visé par elles leur sont extérieurs. Les archétypes sont des structures fondamentales au service du soi. Ils ne sont pas en soi, ou si l'on veut, ils ne sont en soi que par et pour le Soi. Mais le Soi lui-même, en tant que totalité, de notre point de vue, a pour centre le moi qui vise la réalisation de son idéal. Entendu dans ce sens, nous ne saurions plus définir le moi comme centre du conscient. Comment d'ailleurs conserver une telle définition quand il est au cœur des rêves et de tous les autres phénomènes inconscients ? C'est lui l'acteur principal, et tout dans l'âme concourt à son idéal. Nous ne disons nullement que le moi n'est pas conscient, mais affirmons qu'il est à mi-chemin entre le conscient et l'inconscient. Il est le médiateur de l'âme. En tant que tel, sa position véritable ne saurait qu'être le centre. Toutefois, il importe de noter que cette position n'est pas statique. Pour nous, le moi se déplace dans l'âme, selon qu'il est porté vers le conscient ou vers l'inconscient : il est mobile.

Ce n'est donc que dans la particularisation de l'âme au détriment de la liberté de certaines de ses parties, reprises et survalorisées par autrui, que nous portons l'humanité à des évolutions exponentielles. Qui nierait qu'un microbiologiste en sait plus sur la microbiologie qu'un biologiste généraliste ? Tout progrès dans la microbiologie ne saurait être véritablement possible que si ce domaine devient le centre d'existence du chercheur. En s'unilatéralisant vers la microbiologie, le chercheur y va plus loin, bien plus loin qu'où pouvait le mener une connaissance généraliste. Certes, un domaine de connaissance vaste, à coup sûr, élargit l'esprit, mais cette base, doit nécessairement pointer vers un point précis. Autrement, elle n'est qu'une droite sans but, et qu'on pourrait tant rallonger que rétrécir sans

---

<sup>413</sup> NIETZSCHE, *Ibid.*

rien réel changement. Ainsi, l'esprit encyclopédiste doit être au service de l'esprit spécialiste. Ce n'est que dans cette mesure qu'il participe à sa propre essence, et se réalise, car agrandissant ses contenus. Un homme commun est moins utile à l'humanité qui est le commun des hommes qu'un homme « à part entière ». Et l'homme à part entière, par cela même, contribue à un commun des hommes plus évolué. Dès lors, aller en profondeur ne veut pas dire autre chose que se spécialiser. Nietzsche n'est-il pas d'avis avec nous lorsqu'il affirme, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, qu'il vaut mieux avoir une seule vertu plutôt que deux ?

## **2- Avec le moi, contre le moi, au-delà du moi : le complexe en question.**

La thèse évoquée plus haut implique une reconsidération profonde du moi. Jung en effet, fasciné par la découverte de l'inconscient collectif et de ses potentialités, s'est vu réduire le moi à des proportions que nous nous donnons le droit et le devoir de réexaminer. Certes, le maintien du conscient, cette « petite lumière », reste chez lui de grande importance car, souligne-t-il, son englobement par l'inconscient ne conduit l'individu qu'à une inflation aux retentissements psychotiques. C'est dire que l'essence de la dialectique nécessite l'intégrité du moi. Mais poser ce dernier, en quelque sorte, comme complexe au milieu d'autres complexes ou archétypes comme l'ombre, la persona et l'anima ne serait-ce pas réduire sa valeur ? Nous sommes d'avis avec notre auteur que le « moi n'est pas maître dans sa propre maison ». Cependant, dans cette maison, il est la porte, et tout autre membre de la maisonnée doit passer par lui pour sortir ; tout comme toute perception passe par lui pour entrer. En d'autres termes, le moi est la grande ouverture entre le monde extérieur et le monde intérieur, même s'il ne commande pas ses battants, et que plusieurs peuvent entrer et sortir à son insu. Néanmoins, il reste ce en quoi tout s'exprime. Le moi est donc le lieu d'expression de l'âme. L'ombre, l'anima, la persona, tous ne prennent sens que par rapport à la lui. C'est son orientation qui détermine le contenu et la puissance de ses partenaires. Certes, lui-même est le produit de nombreuses déterminations et est, en quelque sorte, voué à l'unilatéralité, mais n'empêche que sa substance directionnelle est ce qui détermine la substance des autres archétypes. Ainsi, l'archétype ne se manifeste pas en-dehors du moi, mais le prend pour enveloppe. Le masque a pour condition préalable un visage réel sur lequel il doit se poser : pas de masque sans visage, bien qu'il vise la négation de ce visage par l'usurpation apparente. D'autant plus que la forme du visage elle-même détermine plus ou moins celle du masque. En fait, le dynamisme psychique inconscient fait du moi, l'appât d'une multitude d'archétypes comme des poissons baignant dans le fleuve de l'inconscient. Les archétypes se nourrissent

du moi. Ils ne sauraient donc avoir la même dignité d'être que celui dont ils sont en quelque sorte les parasites, bien que des parasites ontologiques. Le moi est le représentant du Soi dans le monde extérieur, ce sur quoi nous sommes d'accord avec Jung. Ainsi, la pure inconscience tend à l'indifférenciation avec le monde extérieur et les autres, à tel point que, sans la conscience, le Soi lui-même serait ignorant de ses limites, mieux, le Soi lui-même ne serait pas, s'il faut le comprendre comme totalité de la personnalité, distincte du monde et des autres. Car, la personnalité implique la conscience d'elle-même. Observons le rêve, manifestation inconsciente. Le phénomène onirique en effet, est une sorte de recouvrement, d'englobement dans lequel le moi, mieux, l'image du moi, est présente au milieu des autres images du Soi qui sont différenciées, personnifiées, mais dont l'apparence même traduit l'essence, dont l'identité n'est révélée qu'à partir de l'image qu'elles présentent et qui, en tant que telle, se pose en symboles. Cependant, même dans cet enclot qu'est le rêve, le moi reste le personnage central, le héros qui perçoit tout de manière extérieure (mais à l'intérieur). Et même lorsque son apparence est changée sous le principe de compensation (une fille dont l'idéal est d'être un mannequin peut bien se voir dans ses rêves grasse), et que ce qui le pose encore comme le moi est le sentiment d'appartenance, il reste le héros du rêve, c'est-à-dire le héros du Soi.

On peut bien se demander, dans le *rêve de la lampe-tempête* de Jung, qui est celui qui court avec la petite lampe qui risque à tout moment de s'éteindre ? Nous convenons que la grande ombre derrière est l'inconscient, et que la lampe est la lumière, mais qui la tient sinon le moi ? C'est le moi qui tient la conscience comme son trésor, qui se tient lui-même en main, et tente de se sauver des forces inconscientes. Pour dire que la lampe est son propre symbole. En la perdant, il se perd lui-même. Certes, un illuminé qui se place sur le toit d'un immeuble, puis se jette avec extase du haut, non délibérément, le fait sous l'emprise d'une poussée inconsciente. Celui qui observe la scène voit bien que c'est l'illuminé qui agit, mais ignore ce qui se passe en lui. Nous convenons que c'est bel et bien une poussée inconsciente qui le détermine à agir, mais, comment est-ce que lui-même, intérieurement, vit la scène ? Son moi est en osmose avec la pulsion, non pas qu'il est absent. Fasciné, il la laisse s'exprimer en lui, mais son identité propre n'est pas entièrement dissoute. Lorsque nous posons des actes et que par la suite, nous les oublions et qu'on nous les raconte, nous disons « ce n'était pas vraiment moi », « je n'étais pas en moi ». En vérité, il serait plus approprié de dire : « Je n'étais pas que moi », « J'étais plus que moi », et c'est ce « plus » qui me régissait. Or, des actes comme ceux-ci, en-dehors des cas pathologiques ne se produisent pas fréquemment de telle sorte

qu'on puisse la représenter sur une échelle de 24h –si nous distinguons le moi et de la conscience qui elle, en tant que perception, est bel et bien « intermittente ». Or, le moi, qui nécessite *l'unité synthétique originnaire de l'aperception*<sup>414</sup>, malgré les rêves, les fantasmes, les actes manqués, se conservent, et considèrent ceux-ci comme siens. Ces phénomènes de la psyché objective ne remettent donc pas en question l'intégrité de son identité, de telle manière que, sur l'échelle d'une vie, l'individu sait très bien qui il est. Les événements bouleversants peuvent rompre cette intégrité il est vrai, mais justement, il n'y a que des événements bouleversants pour y parvenir –encore que, ce n'est pas le moi qui est brisé dans la psychose, mais sa cohérence, c'est-à-dire ses rapports objectifs avec le monde extérieur. En lui-même, il est toujours, car il se conçoit comme identité, du moins, est habité du sentiment d'appartenance de soi. Malheureusement, il est plongé dans l'inconscient au point de ne plus voir le monde environnant que sous le prisme de cet inconscient qui a, ainsi, complètement parasité sa perception. Même l'anima, la persona, l'ombre, ne remettent pas en cause l'identité du sujet. Rien n'exclut que ceux-ci apparaissent comme les faces multiples du moi, comme des variantes englobées dans le moi. En effet, le moi ne se reconnaît être distinct de l'un ces archétypes que lorsqu'il s'est défini, dans sa tendance idéalisante, comme l'autre de ces archétypes auquel il s'est avéré plus enclin, donc plus fasciné, fascination qui serait certainement déterminée par des paramètres individuelles et sociales (caractères, contexte sociopolitique, situation économique, éducation...). Cependant, ne sommes-nous pas là en train de confondre moi et Soi ? Les archétypes constellés au moyen des contenus personnels sont, du fait même du type de leur contenu, constitués des composantes du moi. Par conséquent, ces archétypes appartiennent au moi, et ce d'autant plus qu'ils ne se manifestent qu'indifférenciés de ce dernier. En fait, la bipolarité n'est patente que dans la mesure où elle est pathologique. Le moi, dans son unité, est ambivalent. Dans ce sens, c'est plutôt l'attribution d'une de ses parties à un autre « moi » qui serait projection. Il ne voit donc pas, au sein de l'âme –qui se confond à son sein-, dans le contexte normal (non-pathologique), des personnalités distinctes s'opposant à lui, mais seulement un jeu de tendances contraires « en lui ». Ce n'est donc que son identification à l'une de ces tendances qui crée sa différenciation d'avec l'autre tendance, dès lors posée comme autre « moi », autre personnalité. Un moi qui se conçoit distinct de l'entière de l'âme est un moi pathologique, car le principe même du moi est de s'identifier au Soi. Ainsi, s'il fallait traduire chacune des tendances du moi comme relevant d'archétypes différents du moi, alors le moi lui-même serait vide. L'approche

---

<sup>414</sup> KANT, *Critique de la raison pure*, p.135.

jungienne, en ce sens, se verrait renversée : au lieu que ce soit les archétypes qui sont vides, et le moi les remplissant de ses contenus, ce serait plutôt le moi qui, détaché des archétypes constellés, serait vide. Ainsi, le moi deviendrait le contenant, et les archétypes constellés le contenu. Dans un tel contexte, qu'est le moi au final ? S'il faut considérer que l'individu qui change de comportement depuis sa nomination à un poste est sous l'emprise de la persona, n'est-on pas en droit de se demander si ce qu'il était avant n'était pas également le produit d'un archétype ? Qu'est finalement le moi ? Est-ce le sentiment d'appartenance, d'identité que nous avons de nous-mêmes ? Si oui, il serait alors une puissante fondation sur laquelle des modèles changeant avec le temps et l'âge s'édifieraient. Et en tant que tel, il ne serait pas contenu, mais contenant, et les archétypes se posant comme ses constituants.

Par ailleurs, le moi, s'il n'est le centre de l'âme, en est le reflet. Il est comme le héros qu'on enverrait dans le monde extérieur et qui, dans le rêve, comme rentrés, rendrait des comptes aux autres instances de ce qu'il a fait des potentialités du soi. C'est dans le rêve qu'il déposerait de même ses plaintes et ferait ses sollicitations. Le rêve est donc le lieu de rencontre entre moi et l'inconscient dans le soi, comme dans une conférence organisée, des professeurs de la même discipline se retrouveraient. Sauf qu'ici comme dans la vie, nous ne pouvons rien savoir de l'autonomie des autres, de ce qu'ils sont quand nous ne sommes pas, et ne vivons la scène que par rapport à nous-mêmes. L'autonomie des archétypes est partielle en ce que ceux-ci doivent encore être compris et assimilés par le moi. Ils en sont dépendants. Il s'agit donc là d'une autonomie automatique, exempte de liberté. La liberté des archétypes ne saurait avoir de sens qu'en tant que le moi a consciencisé leur autonomie et les a réorientés plus ouvertement, vers le développement de la personnalité globale. C'est bel et bien le Soi qui les régule avec le moi, mais ce dernier est le petit privilégié de la famille. Il est le petit garçon de sa mère le Soi. Elle a le devoir de prendre soin de ses autres enfants, mais elle sait que le triomphe de la famille passera par le moi. Certes, il ne pourra y parvenir que s'il s'attend avec ses frères, mais ce sera lui la vitrine familiale, comme dans un bureau, tout le monde travaille, mais l'image qui bénéficie de tous les mérites est le moi, ou comme, dans une équipe de foot la star est le buteur, tandis que la victoire a été un travail d'équipe et que son but même est le produit d'un travail d'équipe.

### **3-La puissance de l'âme sur la réalité extérieure**

Un des autres aspects semblant laissés pour compte dans la métapsychologie jungienne est l'influence du monde extérieur. Certes, Jung ne remet nullement en cause l'existence du monde extérieur, mais l'on ne ressent pas assez l'influence de celui-ci sur la psyché, tandis

qu'il reste, par la projection, une sorte de magasin extérieur de l'âme où celle-ci rejeterait les contenus attractifs. Le monde extérieur serait donc, de son point de vue, une sorte de miroir renié de l'âme où tous les complexes attirants le moi sont mirés comme extérieurs à celui-ci et non reconnus comme propres. En effet, l'influence collective elle-même n'est appréhendée par Jung que partant de dispositions innées intérieures. À trop s'attacher à l'hégémonie du passé collectif sur le moi, il semble oublier celle du présent, et l'action déterminante des conditions actuelles sur le développement de l'âme. Ayant posé tous les cadres présidant à l'existence humaine comme prédéterminés, la vie elle-même ne devient plus que la réalisation finaliste de ces cadres. L'extérieur se pose ainsi comme mamelle nourricière et servante de l'intérieur, mais d'une façon qui en fait une auxiliaire de la psyché, qui n'a d'essence qu'à la réalisation du développement de l'âme où sa contribution consiste à fournir du matériau au moi qui le fournira à son tour à l'inconscient, de même que de lui procurer des objets susceptibles de contenir ses projections. Mais comment est-ce que l'âme participe à la réalisation du monde, cela reste une pauvreté chez Jung. Dans son point de vue personnaliste et humaniste, il a montré que le monde en retour, par une succession de hasards, parvenait par l'avènement de la conscience chez l'homme à saisir enfin son sens<sup>415</sup>. Mais comment est-ce que par le monde l'âme elle-même parvenait à sa réalisation, ses lignes ne sont pas les plus prolifiques à ce sujet.

C'est bien lui qui affirme : « Tu n'y verras clair qu'en regardant en toi. Qui regarde de l'extérieur rêve. Qui regarde en lui-même s'éveille ». Comme quoi, le monde extérieur du point de vue de l'individu n'est qu'un mirage de l'âme où les partenaires du moi sont projetés sur des objets qui ont pourtant leur existence propre. Eu égard à cela, le monde perçu par l'âme, n'est plus que le règne des projections, le règne des imagos, voile de l'en soi de la réalité. Ainsi, il participe au drame de la vie intérieure et n'a en cela, de valeur que subjective. Mais le problème lorsque l'on commence à tout assimiler à des projections, est de pouvoir reconnaître la chose extérieure dans sa réalité objective, concrète. Certes nos complexes faussent nos représentations du monde, et ce, souvent, jusqu'aux plus simples perceptions. Toutefois, occulter les impératifs et l'être des choses du monde sur nous, semble bien réductionniste. Il va de soi que, si l'âme en vient à croire à une chose dans le monde extérieur, c'est que celui-ci lui a donné des raisons de croire en cela. Les projections de l'ombre, par exemple, ne se font pas sur n'importe quel alter ego, mais seulement sur celui susceptible d'abriter cette projection, autrement dit, celui répondant à certains critères définis. On pourrait

---

<sup>415</sup> Voir C. G. JUNG, *Ma vie*, p.309.

alors faire à Jung le reproche qu'il faisait déjà à la démarche interprétative des rêves chez Freud qui cherchait l'idée latente sans tenir compte de la particularité de tel contenu manifeste, prompt qu'il était à ramener celui-ci à un centre significatif. Il en va de même de la projection. Pourquoi ai-je, en effet, projeté mon ombre sur mon père plutôt que sur mon oncle, ou sur mon oncle plutôt que sur mon père ? N'est-ce pas que cet oncle dégageait déjà un certain impact sur ma psyché ? Jung n'a pas nié l'existence de la réalité en soi. S'il étudie d'ailleurs les projections, c'est pour les différencier de l'objectivité du monde à laquelle elles se confondent ; c'est pour déceler tout ce qui se met en travers de notre rapport au monde objectif. Mais, même dans une telle mesure, le rapport en question prend toujours, chez lui, l'individu pour point de départ pour s'orienter vers le monde extérieur. Or, combien le monde extérieur détermine notre « état », notre « être-le-là » ! Il suffit par exemple qu'il pleuve et que la fraîcheur s'installe pour aussitôt nous inspirer de la nostalgie ! Combien un âpre soleil nous abêti dans notre relation à l'intériorité, combien il nous impose l'extraversion ! Lorsque nous nous sentons bloqués, inhibés, ne suffit-il pas souvent de changer de milieu pour aussitôt guérir ? Les voyages n'ont-ils pas des effets particuliers sur l'âme ? N'a-t-on pas souvent vu le cadre de santé être la condition même de la persistance de la maladie ? N'est-ce justement pas là, la lutte des premiers psychiatres modernes ? Pouvons-nous dans notre être-au-monde ignorer nos perceptions ? Pouvons-nous aisément faire notre lecture dans tout le calme qu'il requiert alors qu'un baffle à côté tonne à nous briser le tympan ? Une telle capacité n'efflorerait-elle pas la folie ou la magie, durant la parapsychologie ? Même nos rêves ne prennent-ils pas des détours du fait de l'intensité de certaines perceptions extérieures (l'audition d'une télé allumée, les piqûres de moustiques, l'odeur d'un plat de nourriture...) tandis que nous dormons ? L'étude de telles incidences de l'environnement sur la psyché est justement l'objet de la psychologie écologique qui en renchérit la pertinence. Jung a évoqué à la perfection la dialectique du conscient et de l'inconscient, mais qu'a-t-il fait de celle de l'intérieur et de l'extérieur ? La vie n'est-elle pas également lutte entre l'âme qui voudrait vivre ses aspirations et le monde froid dans sa réalité ? Contre notre film intérieur, notre réalité subjective, ne nous heurtons-nous pas à la désillusion extérieure ? Encore la problématique du réel ! Notre âme, Jung l'a remarqué à merveille, tend à son autonomie, à vivre sa vie, à s'occuper, mais les processus psychiques eux-mêmes ne saurait être appréhendés a priori. Une âme qui vit dans l'étroitesse ne saurait s'épanouir. Bien plutôt, elle s'appauvrit dans ses contenus, et ce, jusqu'au collectif. Plus l'individu s'épanouit de l'extérieur, plus riche est son âme. Le monde est la nourriture de l'âme. Sans expérience avec lui, l'âme ne saurait se supporter. Certes, elle a besoin de s'entretenir dans son intériorité pour

croître, ce qui fait du pur extraverti une âme légère. Tout comme le pur introverti semble être une âme amoindrie, trop susceptible de frustration. L'apport du monde extérieur dans la thérapie est donc des plus essentiels, tout comme, il a grande part dans la maladie. L'âme veut vivre l'idéal, elle veut vivre son plaisir, son bonheur, sa joie. Elle est, essentiellement, en ce qu'elle veut d'abord vivre sa vie, vivre sa poésie. Combien elle tend aux excès ! Il suffit d'une petite joie pour que nous jouions tout un film des plus grands bonheurs ; il nous suffit d'une petite provocation d'autrui, pour que nous fantasmions déjà sur les plus terribles meurtres à son endroit. Tel que Nietzsche le déclame :

*Il nous suffit d'aimer, de haïr, de désirer, il suffit même simplement de sentir pour que l'esprit et la force du rêve descendent sur nous ; et, les yeux ouverts, insensibles à tout danger, nous gravissons le chemin le plus dangereux qui mène aux sommets et aux tours de l'imagination ; le vertige ne nous atteint pas, nous qui sommes nés pour grimper, -sommambules en plein jour ! Nous autres artistes ! Nous autres dissimulateurs de la nature, lunatiques et ivres du divin ! Voyageurs infatigables, silencieux comme la mort, nous passons sur les hauteurs, sans nous en apercevoir, croyant être en plaine, en pleine sécurité !<sup>416</sup>.*

Comme quoi, l'âme vole à elle-même, elle tend à faire du monde extérieur une continuité de son être, sa propriété, mieux, elle tend à se donner à elle dans une harmonie entre ses desseins et l'ordre du monde. Ne se sent-elle pas profondément vivante dans la contemplation, dans la « rêverie poétique » où elle tend à se fondre dans l'univers, un avec la nature, un avec l'Un dans une fusion sensible ? « Dans la rêverie, le non n'a plus de fonction : tout est accueil »<sup>417</sup>. Car, « l'essence de l'être c'est le bien-être, un bien-être enraciné avec l'être archaïque »<sup>418</sup>. Ainsi, l'âme veut se donner, et ce n'est que dans ce don qu'elle se sent plus vivante que jamais. Quelle extase sont portés les artistes, les religieux, et les scientifiques des grandes découvertes, passionnés de la recherche ! Ce sont tous de grands illuminés remplis d'abondance énergétique. Mais souvent, cet élan, une dans l'âme, trouve souvent dans le monde extérieur un sérieux mur qui l'écoeure et réoriente son extase dans la tristesse, dans la nostalgie, quand elle ne le désillusionne pas complètement. Obtenons un rendez-vous avec une personnalité, programmons une confrontation avec adversaire, préparons-nous pour une déclaration amoureuse. Combien notre esprit, immédiatement, se met à imaginer le meilleur pour cette rencontre. Le cadre spatio-temporel, chacun des mots si bien placés que nous poserons comme des triomphes immémoriaux. Et dans une telle jouissance, nous courrons à l'aventure, ayant déjà tout prévu, tout anticipé. Mais combien la réalité, le moment venu, est

---

<sup>416</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres, La Gai Savoir, Op.cit.*, p.89.

<sup>417</sup> Gaston BACHELARD, *Poétique de la rêverie, Op.cit.*, p.175.

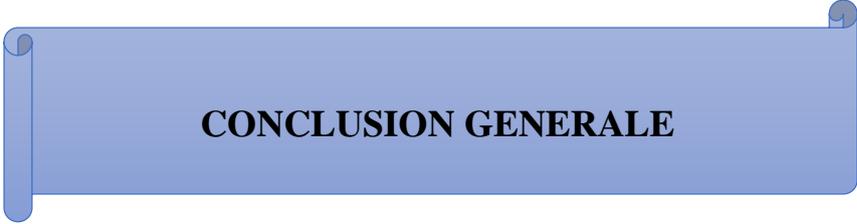
<sup>418</sup> *Ibid.*, p.201.

souvent décevante. Nous sommes devant la personne, et, malgré un discours que nous avons préparé et savourés tout le temps de l'attente, nous sommes si gauches, si maladroits, si timides. D'autres fois d'ailleurs, contre toute attente, notre hôte ne se présente pas. L'évènement nous fait perdre notre latin, toute notre prévision s'envole comme une fumée devant un ventilateur. Nous sommes là, confrontés à la vraie réalité, à la pure réalité, l'évènement est là, nous le vivons dans toute sa puissance, tout son aura, il dégage l'énergie d'un archétype, s'impose en nous. La vérité est que, nous n'avons abordé la situation, nous ne l'avons prévu que de notre point de vue, comme s'il s'agit là de l'universalité. Nous avons oublié qu'en face de nous nous aurions un individu, lui aussi chargé d'attentes toutes différentes ; nous avons oublié qu'un rendez-vous est toujours une confrontation entre deux univers, parce que nous sommes chacun différent de l'autre ; nous avons omis que l'espace-temps ne nous obéissait pas, et qu'il ne serait que ce qu'il est. Voilà le moi qui était engoué, à présent brisé, mordu, rendu à son étroitesse qui, vécu par lui, est pourtant tout un univers. L'indifférenciation, à notre époque, se vit au niveau du sentiment. Il ne s'agit pas d'une inconscience au sens strict du terme de l'autre et du monde. Nous sommes bien nous, et nous voyons le monde et les autres différents de nous, mais cette différence n'est pas vécue, n'est pas intégrée. En effet, l'âme tend toujours à courir à elle-même, à recouvrir tout l'univers. En cela, Jung a bien vu qu'elle est essentiellement primitive, c'est-à-dire, essentiellement naïve. En fait, en face du monde, c'est encore le moi en face d'une sorte inconscient autonome. Oui, le monde est pour toute notre âme, un inconscient collectif. Il nous impose son autonomie, ses contingences de façon archétypique. C'est au moment où nous nous y attendons le moins qu'il nous surprend. Et l'inconscient psychique lui-même devient son écho, enregistre les frustrations qu'a subi le moi et se déploie à les compenser (voir dans cette compensation une autre forme de décharge énergétique) ou à les vaincre selon que notre moi, par la force de la volonté se sera décidé à poser un réel impact sur le monde, à agir ou lieu de toujours subir. Alors, dans ce cas, l'inconscient se déploie pour déplier le nœud, et dans l'esprit de l'individu surgissent de véritables solutions. Mais qui peut avoir une victoire infaillible et totale sur le monde ? Celui-ci se pose si souvent en un arsenal d'univers qui nous sont étrangers, et dont l'étrangeté même constitue l'ombre. Face à celle-ci, nous l'identifions à nos propres ombres que nous nous précipitons de projeter vers elle. Le simple fait que l'extérieur soit à même de faire surgir en nous, des fois, ce que nous avons de meilleur, et d'autres fois, ce que nous avons de pire, témoigne d'un certain être propre à lui, et en même temps qui nous ressemble et se distingue foncièrement de nous. Il y a bel et bien des projections à son égard, mais il n'y a pas que des projections. Une étrangeté en soi l'habite, à côté d'une ressemblance en soi qui,

lorsque nous prenons un tant soit peu conscience de sa foncière différence, rend plus inquiétante encore sa ressemblance. Ainsi, le monde est notre inconscient ; nous sommes en face du monde comme en face d'un inconscient collectif, et le plus puissant qu'il soit ; un inconscient objectif au-delà de la projection, et peut-être dont, en retour, notre inconscient psychique est le reflet. Nous oublions très souvent que le miroir est un objet en soi et que nous aussi nous reflétons, dans nos yeux, les objets que nous regardons. Nous nous reflétons dans le miroir, mais aussi, le miroir se reflète en nous. La réalité peut aller de connivence avec nos désirs, avec l'image que nous en avons au sens le plus objectif du monde. Et alors là, plus qu'une synchronicité, notre pouvoir sur elle, par l'esprit devient avéré, et les phénomènes « paranormaux » effectifs. De même, d'autrefois, tout comme des fois, elle manifeste sa froideur et, soit portés à la chaleur que nous sommes, nous décidons, plutôt que de tenter vainement de lui imposer nos choix, de « vivre en conformité avec ses desseins » ; soit, nous acceptons cette froideur dans tout ce qu'elle a d'indifférente, et affirmons avec Nietzsche qu'« il n'y a là personne qui commande, personne qui obéit, personne qui enfreint »<sup>419</sup>. Cette dialectique de l'âme et du monde, il nous importe de la prendre en compte au risque de voir notre individuation elle-même tourner à l'illusion.

---

<sup>419</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres, Le Gai Savoir*, Livre troisième, *Op.cit.*, p.122.



**CONCLUSION GENERALE**

En définitive, il était question pour nous de poser le problème des fondements et des implications métaphysiques de la théorie jungienne de l'inconscient. Nous nous sommes proposés dans la première partie, une archéologie consistant à mettre en évidence les principales conceptions de l'âme dans la psychologie philosophique, des plus antiques jusqu'à celles qui ont préparé le terrain à l'essor de la psychologie analytique. Dans la deuxième partie, nous nous sommes proposé de ressortir clairement la métapsychologie jungienne dans ses différents déploiements. Dans la troisième partie qui constitue l'essentiel de notre travail, nous en avons tiré les fondements et les implications philosophiques, tout en relevant ce que nous considérons comme ses manquements et une possible tâche à venir. L'étude archéologique de la psychologie philosophique ou psychologie rationnelle nous a révélé que celle-ci s'est davantage présentée comme une psychothérapie qui devait affirmer en l'homme la puissance de la raison, l'origine surnaturelle et la nature immortelle et immatérielle de son âme, de quoi le placer ontologiquement au-dessus des autres êtres et à l'écart des désirs et de l'animalité qui sourdaient silencieusement à lui. L'exposé de la métapsychologie quant à elle nous permet de saisir une psychologie qui voudrait recentrer l'homme dans la totalité de l'humanité prédéterminée, ramener le spirituel au naturel et le naturel au spirituel, tout en faisant de la vie la réalisation intérieure en tant qu'équilibration de la pluralité conflictuelle de l'âme, différenciation et conciliation des couples opposés. Des fondements philosophiques d'une telle psychologie il faut relever le vitalisme exprimé dans la dynamique spirituelle et une conception évolutionniste psychique inspirée de l'évolutionnisme matériel. De ses implications métaphysiques il faut révéler la tendance phénoménologique qui pose l'inconscient comme intentionnalité ; la théorie finaliste de l'âme qui tend à son accomplissement, d'une unité indifférenciée à une union différenciée, en passant par une pluralité unilatérale et conflictuelle. Le tout impliquant des rapports de l'être avec le temps, réactualisant la problématique de l'identité, et mettant en évidence le langage symbolique de l'âme. Telle est la voie de la « dialectique du moi et de l'inconscient », titre de notre ouvrage principal. Aussi retenons-nous une conception relativiste du réel, fondée sur l'expérience individuelle, une théorie énergétique de l'âme qui la pose définitivement comme réalité contre toutes les abstractions de la métaphysique qui l'ont vidé de son contenu. De même avons-nous relevé le lien ontologique qui existe entre l'âme et le fait religieux, et la nature spirituelle de toutes les doctrines et courants de pensée, y compris les plus athéistes. Si Jung a eu le mérite de restituer l'âme dans sa réalité, il a toutefois négligé du fait même de l'importance de sa théorie de l'inconscient, la place privilégiée du moi au sein des complexes et le rapport de l'âme au monde extérieur.

Cette étude faite, nous dirons que, Jung est incontournable dans une reconsidération de la philosophie de l'esprit. Les métaphysiciens, depuis l'âge classique, ont édifié des systèmes remarquables dans la connaissance de l'âme. Tous, ils ont fait preuve d'une certaine profondeur d'intuition et d'une rigueur logique louables. Mais, en tant que philosophie, en tant que quête, la philosophie de l'esprit n'entend pas faire de ces doctrines sa profession de foi, son absolu, son aboutissement. La connaissance de l'esprit est si difficilement saisissable, cette partie de l'homme qu'on a souvent associé au divin en lui. Mais du fait que nous le possédons, nous le ressentons, nous le vivons, nous sommes en droit et même en devoir de tenter sa compréhension. Les sciences qui étudient l'homme ne cessent d'évoluer dans leurs découvertes, mais leur objet général d'étude ne saurait être compris dans sa partie, s'il n'est considéré dans sa totalité. Aujourd'hui, les neurosciences semblent frapper à la porte de cette branche de la philosophie. Il serait dogmatique de ne pas leur ouvrir, tout comme dogmatique serait pour ces invités, de se prendre pour les nouveaux maîtres de la maison. Aujourd'hui, l'on parle de « l'esprit-cerveau » mais, une telle thèse elle-même est limitée en ce qu'elle réduit l'esprit à son activité cognitive, essentiellement du domaine de la conscience. D'ailleurs, avec l'essor de la cybernétique et du cognitivisme, on n'en vient à parler d'un « esprit-cerveau-machine », qui poserait l'analogie entre le fonctionnement du cerveau et celui de l'ordinateur. Toutes ces avancées restent limitées à l'étude du champ conscientiel de l'âme. Mais combien ce champ est étriqué ! Toute la psychanalyse est un manifeste de l'étroitesse de la conscience, un manifeste de l'empire de l'inconscient. Dans une telle limitation pour les neurosciences et les sciences cognitives, prétendre se dresser en véritable connaisseur de l'âme témoignerait d'une naïveté et d'une superficialité qui frise le comique, car ne s'étant jamais aventurés dans les profondeurs de l'âme, n'ayant jamais jeté le regard dans les ténèbres qui sourdent à l'arrière de la conscience. Prétendre connaître une maison pour s'être introduit dans la salle de séjour, voilà qui est bien naïf ! Comment sont les chambres, les cuisines, les douches ? Sait-on combien il y en a ? A-t-on seulement le plan de la maison ? Que sait-on du sous-sol et du plafond ? Combien de pièces secrètes peuvent s'y trouver ? Quand bien même on aurait fait le tour, la connaîtrions-nous par-là tant dans son aspect général que dans ses particularités ? L'âme est complexe, vaste, et toute tentative de compréhension doit inéluctablement passer par une considération de tout ce qui est agir humain, tout ce qui témoigne de l'être-au-monde de l'homme, car chacune de nos manifestations, chacune de nos aspirations, de nos passions, de nos silences est inhérent à l'activité spirituelle. Limiter celle-ci à des processus mentaux c'est faire preuve de réductionnisme et se fermer à toute explication des faits religieux et artistiques par exemple.

La circonscrire à la rationalité c'est faire fi des phénomènes inconscients tels que les rêves, les fantasmes, les actes manqués, les intuitions, les états psychotiques, névrotiques, les états-limites etc. De même, restreindre l'activité spirituelle aux strictes productions de l'inconscient c'est occulter le déploiement de la conscience, de la volonté et de la raison. Veut-on en faire une réalité purement matérielle, qu'on se trouve en bute quant à la localisation cérébrale de phénomènes comme la pensée. Veut-on en faire une réalité purement immatérielle qu'on se trouve buté par l'influence cérébrale qui y sied. L'âme est d'une complexité déconcertante. Plus de deux mille ans après le « Connais-toi toi-même ! » de l'oracle de Delphes, cette sentence continue de sonner en nous dans toute son énigme. La voyante avait vu qu'il fallait soi-même se voir pour pleinement et profondément comprendre son destin, c'est-à-dire se saisir, dans son passé et son présent, saisir ses aspirations en rapport avec ceux du monde, saisir son être dans le temps et dans sa tentative de dépassement temporel, se saisir dans toute son humanité et sa particularité, se transporter à l'intérieur de soi-même, par une sorte de sympathie affective et intellectuelle pour « *coïncider* » avec ce que nous avons d'unique. L'oracle par-là visait son propre dépassement, son véritable avènement étant de faire de tout homme son propre oracle, de laisser parler en tout homme sa propre pythie, non plus par le don, mais par la connaissance intérieure, par l'écoute de ses profondeurs, par l'analyse et l'interprétation des rêves et des symboles, la considération des pulsions instinctives et de toutes les réclamations sociales, la conciliation du conscient et de l'inconscient, du corps et de l'âme, de la nature et de l'esprit. La psychologie rationnelle, si elle veut se voir un jour véritablement pénétrer l'essence de l'âme, devra la considérer dans toute sa pluralité et son ampleur, dépasser sa limitation rationnelle, du moins prendre en compte son « irrationalité » comme partie intégrante de sa plus haute « rationalité », ou alors sa « rationalité » comme partie intégrante d'une plus haute « irrationalité ». Ces valeurs s'entremêlent à tel point que faire primer l'une sur l'autre, c'est adopter une attitude polaire en face d'une réalité bipolaire. C'est faire preuve d'unilatéralité. Nous recommandons également la lecture de l'ouvrage de Jean-Bertrand Amougou, *Réflexions sur la rationalité, I*, pour saisir toute l'ambiguïté qui sied à ce concept. Avec l'avènement de la métapsychologie, notamment de la métapsychologie jungienne, une nouvelle dimension dans la connaissance de l'âme s'ouvre : celle de la pluralité de sa structure, de la dynamique de son fonctionnement et de sa répartition énergétique. Par la métapsychologie, l'âme est posée comme recelant une puissante énergie dont l'investissement dans ses instances, en conflit du fait de l'unilatéralité de l'une sur les autres, vise sa réalisation dans la saisie de sa totalité et de son équilibration. Comprendre que l'irrationalité nous est intime, profonde, primitive ; comprendre que la rationalité elle-même a

un fond irrationnelle d'où elle a émergé pour assurer la direction de l'homme qui, au cours de l'évolution, s'est graduellement différencié des autres êtres, et par là a pris conscience de lui-même ; comprendre que nous sommes la mémoire active des premiers hommes, que nous sommes des êtres essentiellement culturels, que l'humanité vit et s'impose à nous, que l'espèce nous réclame et nous incite à la perpétuation ; comprendre que la nature parle en nous de façon tout à fait spirituelle, que nos instincts ne sont pas « des péchés » en soi, que nous avons besoin de les exprimer pour être équilibrés, pour entièrement nous réaliser ; comprendre que l'aspiration au religieux nous est tout aussi naturel que nos besoins les plus primaires, que la transcendance est ce à quoi aspire notre âme à travers des images et des symboles investis d'une énergie numineuse ; comprendre que ce que nous avons de naturel est ce que nous avons de spirituel et ce que nous avons de spirituel, ce que nous avons de matériel ; comprendre que nos ancêtres n'étaient pas les sous-hommes que nous croyons, mais qu'ils avaient compris et vécus pleinement nos aspirations intérieures les plus intimes, que leur vision du monde était celle la plus naturelle de l'âme ; comprendre que rien dans notre vie intérieure n'est absurde, et que l'apparente absurdité que nous y voyons n'est justement rien d'autres que la quête éperdue du sens, que la tentative de prise de conscience du sens de l'âme et de la vie ; comprendre que nous recélons un potentiel énergétique et créatif incommensurable qui peut s'investir dans le développement de notre personnalité ; comprendre que le perfectionnement de l'homme ne passe pas par une négation de quelque partie, mais dans l'intégration de composantes de son être entier ; comprendre qu'une âme grandement déséquilibrée est vouée à des troubles psychiques ; comprendre que l'homme doit être satisfait dans sa globalité, que le passé et le présent et l'avenir habitent en l'âme ; que le monde peut être le miroir de l'âme, qu'il doit en être différencié ; comprendre que les opposés participent à une unité, socle de l'individuation, comprendre que la réalité de tout homme doit être perçue selon qu'elle est vécue par lui ; qu'un homme qui pleure amèrement pour avoir vu une mouche passer n'a pas à être moqué, car ces pleurs « absurdes » sont sa réalité, voilà ce à quoi nous invite Carl Gustav Jung. À notre tour, nous invitons la métaphysique, notamment la philosophie de l'esprit, à repenser sa conception de l'âme en intégrant toutes ces données et en sachant en tirer les implications métaphysiques. La métapsychologie jungienne a profondément ouvert la voie sur la puissance de l'âme. Il nous importe de nous y aventurer plus profondément encore, et d'enfourer notre regard dans la puissance du monde. Que peut l'âme sur elle-même ? Voilà la question que s'est posé et a tenté de répondre Jung. Que peut le monde sur lui-même ? Voilà la question que se sont posées et que tentent de répondre les sciences naturelles. Que peut le monde sur l'âme et l'âme sur le monde, voilà la question que

nous nous posons comme pour laisser le débat ouvert. Sur cette voie, la parapsychologie, tant bien que mal, a essayé de répondre. Il nous importe de nous aventurer désormais dans cette voie, et de réapprendre à lire, au-delà des projections, l'œuvre de ceux-là qui ont donné de la substance aux « phénomènes paranormaux »<sup>420</sup> et ont tenté d'en élucider la rationalité. Un nom nous vient à l'esprit : Meinrad Hebga. Peut-être est-il temps de se tourner vers le cauchemar phénoménal de l'Afrique et de prendre en compte les recherches de ceux qui ont tenté de l'exorciser.

---

<sup>420</sup> Voir Meinrad HEBGA, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, L'Harmattan, 1998.

## BIBLIOGRAPHIE

### OUVRAGE PRINCIPAL

JUNG, C. G., *Dialectique du moi et de l'inconscient*, traduit de l'allemand, préfacé et annoté par le Dr Roland Cahen, Paris, Gallimard, 1964.

### OUVRAGES DE L'AUTEUR

1. JUNG, C. G., *La théorie psychanalytique*, traduction de M. Schmid-Guisan, Paris, Editions Mouton, 1932.
2. *L'homme à la découverte de son âme, Structure et fonctionnement de l'inconscient*, Préface et adaptations par le Dr Roland Cahen, 1943, Paris, Albin Michel, 1987.
3. *Aspects du drame contemporain*, préface et traduction du Dr Roland Cahen, Librairie de l'Université, Paris, Genève et Buchet/Chastel, 1948.
4. *Types psychologiques*, Préface et traduction d'Yves Le Lay, Librairie de l'Université, Paris, Genève et Buchet/Chastel, 1950.
5. *Psychologie de l'inconscient*, préface et traduction du Dr Roland Cahen, Librairie de l'Université, Paris, Genève et Buchet/Chastel, 1953.
6. *La Guérison psychologique*, préface et adaptation du Dr Roland Cahen, Librairie de l'Université, Paris, Genève et Buchet/Chastel, 1953.
7. *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, préface et traduction d'Yves Le Lay, Paris, Librairie de l'Université, Genève et Buchet/Chastel, 1953.
8. *L'Energétique psychique*, préface et traduction d'Yves Le Lay, Librairie de l'Université, Paris, Genève et Buchet-Chastel, 1956.
9. *Un mythe moderne*, préface et adaptation du Dr Roland Cahen, Paris, Gallimard, 1960.
10. *Psychologie et religion*, traduction de M. Bernson et G. Cahen, Paris, Buchet-Chastel, 1960.
11. *Problèmes de l'âme moderne*, traduction d'Yves Le Lay, Paris, Buchet-Chastel, 1961.
12. *Présent et avenir*, préface, traduction et annotations du Dr Roland Cahen avec la collaboration de René et Françoise Baumann, Paris, Buchet-Chastel, 2<sup>e</sup> édition 1962.
13. *Réponse à Job*, traduction du Dr Roland Cahen, avec une postface d'Henry Corbin, Paris, Buchet/Chastel, 1964.

14. *L'Ame et la vie*, textes essentiels de Jung présentés par Jolande Jacobi, traduit par le Dr Roland Cahen, Paris, Gallimard, 1967.
15. *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*, recueillis par Aniela Jaffé, traduction du Dr Roland Cahen et Yves Le Lay, Paris, Gallimard, 1967.
16. *Psychologie et alchimie*, traduction d'Henry Pernet et du Dr Roland Cahen, Paris, Buchet/Chastel, 1970.
17. *Les racines de la conscience*, traduction d'Yves Le Lay, Paris, Buchet/Chastel, 1971.

## OUVRAGES SUR L'AUTEUR

1. ADLER, Gerhard, *Etude de la psychologie jungienne*, Genève, Georg, 1957.
2. BAUDOIN, Charles, *L'œuvre de Jung et la psychologie complexe*, Paris, Payot, 1963.
3. FRANZ, Marie-Louise von, *C. G. Jung. Son mythe en notre temps*, traduit de l'allemand par Etienne Perrot, Paris, Buchet/Chastel, 1975.
4. FORDHAM, Frieda, *Introduction à la psychologie de Jung*, traduit de l'anglais par Marie-Jeanne et Thierry Auzas, Paris, Editions Imago, 1985.
5. GAILLARD, Christian, *Jung*, collection « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1996.
6. GENTY, Monique, *Archétypes jungiens et écritures déconcertantes*, Paris, Elsevier Masson, 1995.

## AUTRES OUVRAGES

### ➤ OUVRAGES DE PHILOSOPHIE

1. AMOUGOU, Jean-Bertrand, *Réflexions sur la rationalité*, I, Paris, L'Harmattan, 2016.  
*Existence et sens : peut-on exclure Dieu ?*, Paris, L'Harmattan, 2021.  
 ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1953.  
*De l'âme*, trad. E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1980.  
*De la génération des animaux*, trad. Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961.  
*Du sommeil et de la veille*, in *Petits traités d'histoire naturelle (ParvaNaturalia)*, trad. R. Munier, Paris, Les Belles Lettres, 1953.  
*Physique*, trad. L. Couloubaritsis, Paris, Vrin, 1991.
2. AUGUSTIN, Saint, *De l'ordre*, texte établi par Jean-Joseph-François Poujoulat et Jean-Baptiste Raulx, Paris, L. Guérin et Cie, 1864.

- Les soliloques ou la connaissance de Dieu et de l'âme humaine*, traduction de l'abbé Pélissier, Paris Librairie L. Hachette et C., 1853.
- La genèse au sens littéral*, trad. de M. Solignac, Bordeaux, Bibliothèque augustinienne, Institut d'études augustiniennes Bordeaux, 2000.
- Les confessions*, traduction et notes par Joseph Trabucco, Paris, Flammarion, 2008.
- Traité du libre-arbitre*, trad. de A. Solignac, Paris, CSIPP, 2015.
- De la trinité*, Paris, BOD, 2020.
3. AVERROES, *L'intelligence et la pensée sur le De anima*, Paris, GF, Flammarion, 1999.
  4. BACHELARD, *Poétique de la rêverie*, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, PUF, 1968.
  5. BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Quadrige/PUF, PUF, 1889.
- Matière et mémoire*, Essai sur la relation du corps et de l'esprit, Paris, Quadrige/PUF, PUF, 1896.
- Le rire, Essai sur la signification du comique*, Paris, Quadrige/PUF, PUF, 5<sup>e</sup> édition, 1900.
- La pensée et le mouvant*, Paris, Quadrige/PUF, 1938.
- L'évolution créatrice*, Paris, Quadrige/PUF, PUF, 1941.
6. BOUTANG, Pierre, *Ontologie du secret*, Paris, Quadrige/PUF, PUF, 1973.
  7. BREHIER, Emile, *Histoire de la philosophie*, I, II, III, Paris, Quadrige/PUF, PUF, 1931-1938.
  8. COMTE, Auguste, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Vrin, 1995.
  9. D'AQUIN, Saint Thomas, *Somme de la Foi catholique contre les Gentils*, traduit du latin par M. L'abbé P.-F. Ecaillé, Paris, Louis Vivès, 1854.
- Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984.
- Contre Averroès*, traduction d'Alain de Libera, Paris, Flammarion, 1994.
10. D'ESPAGNAT, Bernard, *A la recherche du réel*, Paris, Bordas, 1981.
  11. DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, Bibliothèque de la pléiade, Paris, Gallimard, 2000.
- Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, Flammarion, 1992.
- Lettre à Chanut* (6 juin 1647), Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1953.
- Traité des passions* (1649), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1953.
12. DUROZOI, G. et ROUSSEL, A., *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Nathan, 1997.

13. EPICURE, *Lettre à Hérodote*, traduction d'Octave Hamela, publiée dans la Revue de métaphysique et de morale, 1910.
14. FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Champs essais, Flammarion, 2009.
15. GODIN, Christian, *La philosophie pour les nuls*, Paris, Editions Générales First en accord avec WileyPublishing, Inc., 2006.
16. HEBGA, Meinrad, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998.
17. JASPERS, Karl, *Initiation à la méthode philosophique*, traduit de l'allemand par L. Jospin, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1976.
18. KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduction de A. Tremesaygues et Pascaud, Paris, PUF, 1968.
19. LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Vol. 1 et 2, Paris, Quadrige/PUF, PUF, 4<sup>e</sup> édition, 1997.
20. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, GF, Flammarion, 1990.
21. LOCKE, John, *Essai sur l'entendement humain*, traduction de J.M. Vienne, Paris, Vrin, 2001.
22. MARCUSE, Herbert, *Eros et la civilisation*, traduction de l'anglais par Jean-Guy Nény et Boris Fraenkel revue par l'auteur, Paris, Editions de Minuit, 1963.
23. MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, coll. Tel, Paris, Gallimard, 1945.
24. PASCAL, Blaise, *Pensées*, Le livre de poche, Paris, Gallimard, 1936.
25. PLATON, *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, traduction, notice et notes par Emile Chambry, Paris, Flammarion, 1965.  
*Phèdre*, traduction inédite, introduction et notes de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1989.  
*La République*, traduction et notes par R. Baccou, Paris, Flammarion, 1966.  
*Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle*, traduction et notes par E. Chambry, Paris, Flammarion, 1967.
26. PLOTIN, *Ennéades*, Librairie de L. Hachette et C., Paris, 1859.
27. POPPER, Karl, *La logique des découvertes scientifiques*, Payot, Evergreen, 2007.
28. *Conjectures et réfutations : la croissance du savoir scientifique*, Paris, Editions Payot et Rivages, 2006.

29. ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Emile ou de l'éducation*, Paris, Flammarion, 1966.
30. SARTRE, Jean-Paul, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940.  
*L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.  
*L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1946.  
*Les mots*, Paris, Gallimard, 1964.
31. SCHOPENHAUER, Le monde comme volonté et comme représentation, version numérique, numérisée par Guy Heff, [www.schopenhauer.fr](http://www.schopenhauer.fr).
32. STEENBERGHEN, F.Van, *La philosophie du XVIIe siècle*, Paris, Louvain, Publications universitaires et Paris, Beatrice Nawelaerls, 1966.

➤ **OUVRAGES DE PSYCHOLOGIE**

1. ADLER, Alfred, *Connaissance de l'homme, études de caractérologie individuelle*, traduit de l'allemand par Jacques Marty, Paris, Payot, 1949.  
*Le sens de la vie, étude de psychologie individuelle*, traduction de l'allemand par le Dr. H. Schaffer, Paris, Payot, 1968.
2. AZOURI, Chawki, *La psychanalyse à l'écoute de l'inconscient*, Allier, Paris, Marabout, 1993.
3. BAUDIN, E, *Cours de psychologie*, huitième édition, Paris, Gigord, 1937.
4. BRABANT, Georges Philippe, *Clefs pour la psychanalyse*, Paris, Serghers, 1970.
5. CARIOU, Marie, *Freud et le désir*, Collection SUP, Paris, PUF, 1973.
6. DIEL, Paul, *Psychologie de motivation, théorie et application thérapeutique*, Petite bibliothèque Paris, Payot, 1947.
7. FREUD, Sigmund, *Psychopathologie de la vie quotidienne*(1901), traduit de l'allemand par Dr S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1986.  
*Sur le rêve*(1901), traduit de l'allemand par Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 1988.  
*Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*(1905), traduit de l'allemand par Marie Bonaparte et le Dr M. Nathan, Paris, Gallimard, 1930.  
*La technique psychanalytique*(1909), traduit de l'allemand par Anne Berman, Paris, PUF, 1953.  
*Cinq leçons sur la psychanalyse*(1910), traduit de l'allemand par Yves Le Lay et Serges Jankélévitch, Paris, Payot, 1966.  
*Totem et tabou, interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*(1912), traduit de l'allemand par le Dr Jankélévitch, Paris, Payot, 1983.

*Métapsychologie* (1915-1917), traduit de l'allemand, revue et corrigé par J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968.

*Introduction à la psychanalyse* (1916-1917), coll. Petite Bibliothèque Payot, Paris, Payot, 1984.

*L'inquiétante étrangeté et autres essais*(1919), traduit de l'allemand par Bertrand Féron, Paris, Gallimard, 1985.

*Essais de psychanalyse*(1915-1923), traduit de l'allemand par Pierre Cotet, André Bourguignon et Alice Cherki, Paris, Payot, 1982.

*Névrose, psychose et perversion* (1894-1924), traduit de l'allemand sous la direction de Jean Laplanche, Paris, PUF, 1973.

*Inhibition, symptôme et angoisse* (1926), traduit de l'allemand par Joël Doron et Roland Doron, Paris, PUF, 1993.

*Malaise dans la civilisation*(1930), traduit de l'allemand par Ch. Et J. Odier, Paris, PUF, 1971.

*Nouvelles conférences sur la psychanalyse*(1933), traduit de l'allemand par Anne Berman, Paris, Gallimard, 1936.

*Cinq psychanalyses*(1935), traduit de l'allemand par Marie Bonaparte et Rudolph M. Loewenstein, Paris, PUF, 1954.

*Moïse et le monothéisme* (1939), traduit de l'allemand par Anne Berman, Paris, Gallimard, 1948.

*Abrégé de psychanalyse* (1940), Paris, PUF, 2001.

FREUD, S. et JUNG, C. G., *Correspondances 1906-1914*, Paris, Gallimard, 1992.

*Œuvres complètes, IV, L'interprétation des rêves*, traduit de l'allemand par J. Laplanche, Paris, PUF, 2004.

8. JANET, Pierre, *Les névroses*, Bibliothèque de philosophie scientifique, PUF, Paris, 1919.

9. LAPLANCHE, Jean et PONTALIS, J.-B., *Vocabulaire de psychanalyse*, Quadrige/PUF, PUF, Paris, 1967.

10. MELOUPOU, Jean Pierre, *Manuel de psychologie du développement, de l'enfant et de l'adolescent*, L'Harmattan, Paris, 2013.

11. MENGAL, Paul, *La naissance de la psychologie*, Paris, L'Harmattan, 2005.

12. MUELLER, F.-L., *Histoire de la psychologie de l'Antiquité jusqu'à nos jours*, Paris, Payot, 1960.

*La psychologie contemporaine*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1963.

13. PIAGET, Jean, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1977.

14. RIBOT, Théodule, *Psychologie allemande contemporaine*, 5<sup>e</sup> édition, Paris, Alcan, 1898.

*Psychologie anglaise contemporaine*, Paris, Alcan, 1901.

#### ➤ **OUVRAGES D'AUTRES CHAMPS DISCIPLINAIRES**

1. BURNET, Marcfalane, FENNER, Frank, *The production of antibodies*, MacMillan, Melbourne, 2<sup>nd</sup> edition, 1949.

2. *Immunological surveillance*, Sydney, Pergamon, 2014

3. DAUMAS, François, *La Civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud, 1987.

4. ELIADE, Mircea, *Aspects du mythe*, collections « Idées nrf », Paris, Gallimard, 1963.  
*Religions australiennes*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1972.

5. HOSTIE, Raymond, *Du mythe à la religion*, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1957.

6. HUTIN, Serge, *Histoire de l'alchimie de la science archaïque à la philosophie occulte*, Gérard et C<sup>o</sup>., Verviers, 1971.

7. LENOIR, Frédéric, *Petit traité d'histoire des religions*, Paris, Plon, 2008.

8. LEVY-BRUHL, Lucien, *La mentalité primitive*, Paris, Bibliothèque de philosophie scientifique, PUF, 1960.

9. OTTO, Rudolph, *Le Sacré*, Paris, Payot, 1995.

10. SARTRE, Jean-Paul, *Les chemins de la liberté 1, L'âge de raison*, Paris, Gallimard, 1972.

11. TARDAN-MASQUELIER, *Un milliard d'hindous. Histoire, croyances, mutations*, Paris, Albin Michel, 2007.

## TABLE DES MATIÈRES

<b>SOMMAIRE</b> .....	<b>i</b>
<b>DEDICACE</b> .....	<b>ii</b>
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	<b>iii</b>
<b>RESUME</b> .....	<b>iv</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>v</b>
<b>INTRODUCTION GENERALE</b> .....	<b>1</b>
<b>PREMIERE PARTIE : DE LA PSYCHOLOGIE PHILOSOPHIQUE A LA PSYCHOLOGIE DE L'INCONSCIENT</b> .....	<b>10</b>
<b>CHAPITRE 1 : DE L'AME. UN PROBLEME ANTIQUE ET MEDIEVAL</b> .....	<b>11</b>
1-Platon et Aristote dans la philosophie psychologique.....	11
a- Du spiritualisme réaliste dans la philosophie platonicienne.....	11
b –L'approche biologiste de l'âme chez Aristote. ....	20
2-La théorie de l'âme dans l'épicurisme, le stoïcisme et le néoplatonisme. ....	26
a- Sur les problèmes psychologiques dans la philosophie épicurienne.....	26
b- De la philosophie stoïcienne de l'âme : de l'âme du monde à l'âme personnelle. ....	31
c- La psychologie dans la philosophie plotinienne .....	34
3-La psychologie dans la philosophie médiévale .....	38
a- De l'âme chrétienne chez Saint Augustin .....	38
b- La conception biologiste et chrétienne de l'âme chez Saint Thomas d'Aquin .....	41
<b>CHAPITRE 2 : LA PSYCHOLOGIE DANS LA PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE.</b> .....	<b>45</b>
1- Du dualisme cartésien. ....	45

2- Du parallélisme spinoziste. ....	49
3- Leibniz et les « petites perceptions ». ....	54

**CHAPITRE 3 : DE L'EMERGENCE DE L'INCONSCIENT DANS LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT ET DANS LA PSYCHOLOGIE. .... 56**

1- L'inconscient dans la philosophie de Schopenhauer.....	56
2- Psychophysiologie et métaphysique de la vie dans la volonté de puissance chez Nietzsche. ....	60
3-Freud et l'avènement de la psychanalyse : la subversion de la notion de signification. ...	65

**DEUXIEME PARTIE : LA METAPSYCHOLOGIE JUNGienne..... 75**

**CHAPITRE 4 : DES FONDEMENTS DE LA PSYCHOLOGIE COMPLEXE DE JUNG..... 76**

1-Corrélation et rupture avec Freud.....	76
2- Des polarités métaphysiques de la psychologie complexe jungienne.....	80
a- Une dialectique biophysique-biopsychique. ....	80
b- Des fonctions d'adaptation au réel. ....	82
3- La fonction transcendante. ....	84

**CHAPITRE 5 : LES TRAJECTOIRES DE LA METAPSYCHOLOGIE JUNGienne ..... 85**

1-Le moi et le conscient : un problème de circularité chez Jung ?.....	85
2- L'inconscient personnel/ l'ombre comme émanation et opposition au moi. ....	91
3-Du problème philosophique de l'inconscient collectif et de ses contenus. ....	94

<b>CHAPITRE 6 : LE SOI ET LA SUBJECTIVATION : LE PROCESSUS D'INDIVIDUATION .....</b>	<b>107</b>
1-Le Soi et la religion .....	110
2-Le Soi et la symbolique du mandala .....	115
3-Le processus d'individuation .....	117
<b>TROISIEME PARTIE : PERSPECTIVES METAPHYSIQUES DE LA METAPSYCHOLOGIE DE CARL GUSTAV JUNG.....</b>	<b>120</b>
<b>CHAPITRE 7 : L'ÂME : UN COMPLEXUS DYNAMIQUE.....</b>	<b>122</b>
1-De l'unité primordiale de la psyché à sa pluralité structurelle .....	124
2- De la pluralité psychique conflictuelle au sein de l'âme.....	126
3-L'âme, unité de parties différenciées et principe d'équilibre .....	132
<b>CHAPITRE 8 : DE LA REALITE VIVANTE DE L'AME .....</b>	<b>140</b>
1- Le statut du réel .....	140
2- Le symbole comme langage de l'inconscient .....	146
3-La nature religieuse de l'âme et ses implications théologiques. ....	151
<b>CHAPITRE 9 : POUR UNE RECONSIDERATION DE LA PUISSANCE DU MOI ET DU POUVOIR DE L'AME SUR LE MONDE.....</b>	<b>160</b>
1-L'équilibration comme négation de la progression.....	160
2- Avec le moi, contre le moi, au-delà du moi : le complexe en question.....	165
3-La puissance de l'âme sur la réalité extérieure .....	168
<b>CONCLUSION GENERALE .....</b>	<b>175</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>181</b>