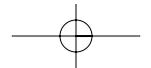
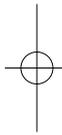
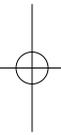
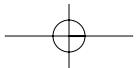
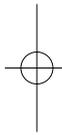
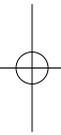




Jung et la mystique



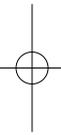


STEVE MELANSON

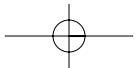
Jung et la mystique

Préface de Michel Cazenave

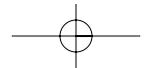
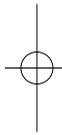
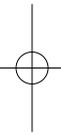
SULLY



© Éditions Sully, 2009
Éditions Sully
BP 171 – 56005 Vannes Cedex – France
Tél. : 33 (0)2 97 40 41 85 - Fax : 33 (0)2 97 40 41 88
Courriel : editions.sully@wanadoo.fr
Site : www.editions-sully.com
ISBN 978-2-35432-038-6



*À ceux qui, pour l'œuvre, ont fait le don anonyme
de toute leur vie.
Et à ceux qui le feront...
Grâce à leur labeur, l'arbre des Hespérides nourrira
encore longtemps les générations qui suivent.*

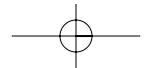
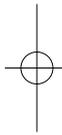
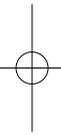


Sommaire

Préface	9
Introduction	13
PARTIE 1 :	
THÉOLOGIE MYSTIQUE	
ET PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE JUNGienne	17
CHAPITRE 1 – La théologie mystique chrétienne	19
La théologie mystique	19
Le Dieu des mystiques et la pratique de la voie négative	20
L'union à la Ténèbre véritablement mystique de l'inconnaissance	26
La mystique eckhartienne	31
Le détachement	32
La déification de l'âme	35
CHAPITRE 2 – La psyché jungienne	41
Le moi, la conscience, l'inconscient et la psyché	41
L'inconscient collectif	43
L'archétype	48
L'énergie psychique, ou le concept jungien de libido	51
CHAPITRE 3 – L'expérience religieuse, la guérison thérapeutique et l'individuation	57
L'expérience religieuse comme guérison	59
Le thème du religieux chez Jung	59
L'expérience religieuse : source de guérison	63
La théorie de la connaissance de Jung	66
La voie menant dans le voisinage de l'expérience religieuse	69
L'expérience des contraires de la psyché et l'archétype du Soi	70
La voie de l'imagination active et le processus d'individuation	74

CHAPITRE 4 – La mystique eckhartienne selon l’interprétation psychologique jungienne	79
Le détachement eckhartien : retrait de la projection de la Libido-Dieu	79
La Libido-Dieu	80
Détachement eckhartien et Libido-Dieu	82
La déification de l’âme : formation symbolique d’une image de l’archétype de Dieu dans l’âme	85
L’âme, fonction médiatrice	86
L’âme comme miroir vide : le détachement des images intellectives	87
PARTIE 2 :	
LA MYSTIQUE MODERNE SELON JUNG	93
Introduction à la mystique moderne selon Jung	93
CHAPITRE 5 – Un christianisme et une mystique en évolution	97
Principe de synchronicité et évolution	97
La synchronicité pratique : l’événement synchronistique	102
La synchronicité théorique : l’ <i>unus mundus</i>	103
Synchronicité et individuation	105
L’évolution de l’esprit religieux en Occident	108
Yahvé : un Dieu semi-conscient	109
L’humanité hérite du projet de différenciation du Dieu chrétien	110
La mystique chrétienne poursuit le projet d’incarnation de Dieu	115
La fin d’une ère	116
L’ère de l’individuation et la naissance de l’individualisme	118
L’union mystique eckhartienne au sein de l’évolution de l’esprit chrétien	121
L’apport d’Angelus Silesius	124
Aspects du christianisme moderne	127
La part irrationnelle dans le christianisme moderne	127
La part du mal dans le christianisme moderne	130

CHAPITRE 6 – La mystique moderne : caractéristique du détachement ou du vide sans images	137
Le détachement : caractéristique propre à la mystique	138
Aspect du retour à la nature et à l'irrationnel dans l'approche du processus de détachement de la mystique moderne	140
L'approche spirituelle orientale	140
L'approche spirituelle occidentale et la mystique moderne	145
Aspect de la grâce divine et de l'autodélivrance dans le processus du détachement de la mystique moderne	154
CHAPITRE 7 – La mystique moderne : déification de l'âme et <i>Deus et homo</i>	159
<i>Deus et homo</i> et individuation dans la mystique moderne	160
<i>Deus et homo</i> et mondes intérieur et extérieur dans la mystique moderne	166
<i>Deus et homo</i> et expérience mystique moderne	168
Conclusion	173
Bibliographie	177



Préface

On ignore trop souvent à quel point Jung a été influencé par les écrits mystiques de Maître Eckhart – et plus précisément, à l'intérieur de ce qui est clairement une théologie négative (autrement dit, une pensée qui reconnaît à quel point elle ne peut définir le divin, sinon en ne cessant de dire qu'elle ne le peut justement pas, et en circonscrivant le divin par tout ce qu'il n'est pas), par le thème de la naissance de Dieu dans l'âme qui est certainement l'une des marques du grand maître rhénan.

Pourtant Jung ne s'est jamais caché de cette influence et de tout ce qu'elle a déclenché de réflexions en lui : tout un chapitre y est nommément consacré dans les *Types psychologiques*, démontrant à quel point ce livre n'est pas une introduction à une « caractérologie jungienne » comme on a trop souvent voulu le comprendre – et contre quoi, d'ailleurs, Jung s'est clairement élevé dès sa préface à la seconde édition de son texte en allemand.

Est-ce pour rien, d'ailleurs, à ce propos, que Jung en finit avec Eckhart par l'un de ses plus illustres « descendants », c'est-à-dire Angelus Silesius et les distiques provocants du *Pèlerin chérubinique*, ou qu'il cite souvent Nicolas de Cuse, l'un des plus profonds successeurs d'Eckhart, dans sa volonté de ne jamais vouloir exprimer « Dieu » que sur le mode de sa manifestation ?

On se souviendra à cet égard du dernier paragraphe du dernier chapitre de Jung dans son *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or* : « Si je me contente de ce qui peut être expérimenté sur le plan psychique et si je rejette la métaphysique, cela ne signifie pas, comme l'aura compris quiconque est doté d'intelligence, un geste de scepticisme ou d'agnosticisme dirigé contre la foi ou la confiance en des puissances supérieures ; ce que je veux dire est à peu près ce que Kant entendait lorsqu'il appelait la chose en soi un « concept-limite » purement négatif. Toute affirmation concernant le transcendantal doit être évitée parce qu'elle n'est toujours qu'une présomption

JUNG ET LA MYSTIQUE

dérisoire de l'esprit humain inconscient de sa limitation. Lorsque par conséquent Dieu ou le Tao est qualifié d'impulsion ou d'état d'âme, on a seulement exprimé là une affirmation sur ce qu'on peut connaître, mais non sur l'inconnaissable dont on ne peut rien dire. »

D'où les longues polémiques de Jung avec les théologiens – tout au moins les tenants d'une pure théologie cataphatique, autrement dit d'une théologie positive qui ignore les apophats et croit être en mesure de définir Dieu – oubliant du même coup qu'elle ne parle jamais, pour reprendre le vocabulaire d'Eckhart, que du *Deus revelatus*, le Dieu qui se révèle, et non pas de la *Deitas*, l'abîme de la déité, le *Deus absconditus*, le Dieu caché « par essence » dont parlaient déjà Grégoire de Nysse dans sa *Vie de Moïse* ou le Pseudo-Denys dans sa *Théologie mystique*, lorsque ce dernier le désignait comme un « néant suressentiel ».

Ce sont là des domaines délicats, nous ne pouvons pas l'ignorer – mais c'est sans doute faute de s'y être confrontée qu'une certaine vulgate jungienne passe à côté de l'essentiel, et méconnaît la véritable nature de la fonction symbolique qui consiste à nous rendre visible ce qui est de l'ordre de l'invisible – tout en gardant ce dernier, précisément, invisible – c'est-à-dire, dans le même mouvement, à nous dévoiler ce qu'elle nous voile néanmoins par ce seul dévoilement.

Or, ce n'est pas le moindre mérite de Steve Melanson que d'avoir voulu comprendre, avec courage et rigueur, et parfois sans ménagement (mais grâce lui en soit rendue !), ce rapport fondamental de Jung à Maître Eckhart. Au-delà des idées convenues, au-delà de ce que j'appelle parfois l'hagiographie jungienne, il s'affronte sans concession au nœud même de l'œuvre de Jung – et, du coup, y jetant un éclairage nouveau, permet de la comprendre dans son tuf le plus profond.

Michel Cazenave

Introduction

L'homme occidental est souffrant. Souffrant de l'intérieur. Comme si toutes les grâces matérielles qu'il s'est octroyé en moins d'un siècle ne pouvaient jamais suffire pour emplir son âme. Il porte le vide, et souvent, se le cachant à lui-même, il demeure ignorant de sa béance. Et lorsqu'il la découvre, il ne sait plus où chercher : il n'a pas d'ailleurs. Car en dehors du monde extérieur, il ne connaît rien. Il y a le monde matériel, là, devant lui, à consommer, à expérimenter, à parcourir, à gravir, à réussir... Et outre ce monde, rien. Plus de voies, plus de chemins, plus de lieux secrets, de mystères, d'espérances, plus de sens.

Dans les pages qui suivent, il sera question de la mystique – de la mystique chrétienne précisément –, et de ce qu'en pensait le psychologue Carl Gustav Jung. Ce dernier voyait déjà très clairement cette perte de sens intérieur qui caractérise notre ère. Il savait bien que tous ses patients de plus de 35 ans se sortaient définitivement de leurs malaises intérieurs en trouvant remède à ce vide. Et ce remède, cette panacée, avait toujours un caractère religieux. Jung, dans son bureau, constatait cela. Il ne l'inventait pas. Il se faisait le témoin de ce qui agissait dans l'âme souffrante, de ce qui la nourrissait, l'abreuvait et la faisait sortir de sa torpeur. C'est ainsi que Jung se disait empiriste ; en ne prenant pas position, en ne tranchant pas les questions devant ses patients, mais en laissant la nature se manifester et en ouvrant le chemin à celle-ci pour qu'elle puisse faire son œuvre. Jung ne dictait pas ce qui devait arriver. Il favorisait tout simplement la nature de ceux qui passaient dans son bureau. Par l'analyse des rêves entre autres : identifiant ainsi et laissant remonter ce qui, dans l'âme, voulait vivre et ne l'avait pas encore pu. Or, souvent, l'expression de la nature aura pris chez ces patients adultes le visage du spirituel. Jung, alors, observait, compilait et concluait. Et, à force de voir tous ceux-ci (lui y compris) s'épanouir par un tel cheminement, il conclut que le vécu spirituel propre, naturel, libre et

JUNG ET LA MYSTIQUE

agissant, naissant de lui-même dans l'âme, avait la vertu de la guérison intérieure.

Mais qui plus est, voyant qu'un tel vécu spirituel naissant spontanément dans l'âme apportait souvent la guérison exhaustive, Jung en vint aussi à penser que c'est toute l'attitude religieuse occidentale de notre époque qui devait être ainsi renouvelée, c'est-à-dire par le cumul de tels cheminements individuels. Étant le témoin privilégié de ce vide qui habite l'homme moderne, et voyant l'essence de ce qui seul semblait pouvoir venir le combler, Jung se dit que ce devait être là ce qui pouvait guérir l'humanité de ses déchirures contemporaines.

Au sujet de ce « vécu » spirituel, il nous faut évidemment être plus précis. Et nous allons répondre amplement à cette exigence au troisième chapitre. Pour l'instant, disons qu'il s'agit d'une expérience intérieure dont le sentiment vécu ne peut être caractérisé – des dires de celui qui la vit – autrement que par des qualificatifs spirituels ou religieux. Ce n'est donc pas dans et par une tradition religieuse donnée que le sens s'enracine pour ces êtres. Plutôt, c'est toujours du vécu d'une expérience intérieure originale et sacré (tel que l'entend Rudolf Otto¹) que naît ce sens. Du vécu de cette expérience, donc, l'individu développe une nouvelle attitude religieuse conforme et propre à lui-même.

Le fait que cette attitude religieuse nouvellement acquise soit *propre à soi* est d'une importance cruciale, car c'est cela qui vient donner à l'âme son sens et, par le fait même, son autonomie entière. Car celui qui a trouvé *son sens propre* n'est plus propice à s'assujettir à aucune idéologie : il a trouvé *son sens*, il n'a donc que faire des autres « sens » qu'on voudrait lui vendre comme des idées chères (La Vérité) à laquelle il faudrait s'attacher.

Cette vision jungienne s'est esquissée dans les eaux de la deuxième guerre mondiale. Jung, suisse, voisin de l'Allemagne nazie, comprenait qu'en Hitler-sauveur les allemands cherchaient ce sens qu'ils n'avaient pas eu la chance de voir naître en eux. C'est

1. Ce type d'expérience est décrit par Rudolf Otto dans son fameux livre *Le sacré* (Rudolf Otto, *Le sacré*, Payot, Paris, s.d.). Otto y caractérise ces expériences d'un terme nouveau : le numineux (il dit que les expériences religieuses sont toujours numineuses). Or, le numineux est le fait de sentir qu'à l'intérieur de soi on est submergé par une puissance qui nous dépasse. Ce sentiment est accompagné du sentiment intérieur que cette puissance est totalement étrangère à tout ce qui était connu jusque là par la personne.

Introduction

donc l'histoire elle-même qui prouva au psychologue zurichois la nécessité d'un tel renouvellement de l'attitude religieuse occidentale. Et de même s'est fortifiée l'idée que par l'addition d'un nombre suffisant de consciences ayant développé un tel sens propre, pourrait être évitées de nouvelles folies collectives modernes. Et c'est dans le sillon de ces évidences que Jung a maintenu une part essentielle de ses recherches. Étant toujours à l'affût de ce qui agit au sein de la psyché, et qui plus est, de ce qui agit en tant qu'élément libérateur, il a donc ainsi fait converger ses travaux dans la poursuite de la source de ce type de vécu spirituel. Qu'est-ce qui cause ces expériences profondes ayant un pouvoir de guérison exhaustive ? Jung a voulu répondre à cette question et mettre en lumière le ferment psychologique de ces expériences et, peut-être surtout, il a voulu identifier les voies acheminant l'individu vers celles-ci.

C'est dans cette perspective qu'il a développé ses conceptions du renouvellement de l'expérience religieuse occidentale dans une filiation avec l'alchimie occidentale. Jung a découvert dans cette dernière le germe des mouvements de l'âme religieuse qu'exige notre ère. De la vieille alchimie occidentale, il a ainsi fait son principal adjuvant : c'est dans un rapport d'héritage immédiat avec celle-ci que le psychologue zurichois situe principalement sa compréhension du cheminement religieux occidental moderne. Il s'est ainsi consacré à déchiffrer cette voie et à en tirer le plus de lumière possible afin d'éclairer les pas incertains de ses contemporains en quête de sens. Pourtant, d'autres courants religieux antérieurs pouvant (aussi) ouvrir la voie à une rénovation de l'esprit religieux en Occident ont été identifiés par lui. C'est en ce sens qu'il affirme : « L'Occident produira au cours des siècles son propre yoga et il le fera sur la base donnée par le christianisme.² » De même, pour faire progresser la pensée jungienne, il faut maintenant se poser la question : qu'est-ce que le christianisme nous a légué comme base de rénovation spirituelle qui pourrait trouver ses comparaisons avec le yoga ? Cette pierre d'assise – liée à une certaine forme d'ascétisme (yoga) – et à laquelle Carl Gustav Jung faisait allusion, est la mystique chrétienne.

On peut facilement trouver dans l'œuvre de Jung les éléments montrant que la mystique chrétienne est un des fondements incon-

2. Jung, « Le yoga et l'Occident », in *Psychologie et orientalisme*, Albin Michel, Paris, 1985, p. 193.