

JUNG. ARCHETYPES ET RAISON

Par Grégoire Lacaze (Agrégé de philosophie, Psychanalyste)

Il est difficile de parler de Jung d'un point de vue philosophique pour au moins deux raisons : tout d'abord, parce qu'il n'a cessé, sa vie durant, de refuser qu'on le lise comme un philosophe ou même qu'on le juge sur le simple plan des idées ou de la théorie. Nombre de lettres de sa correspondance expriment son profond agacement devant ceux qui, pour l'en féliciter ou pour lui en faire le reproche, lui attribuent une philosophie, lui qui considérait que son œuvre scientifique avait consisté à établir des faits et non un système d'idées ou une vision du monde. Au P. Hostie, qui avait publié un ouvrage sur sa psychologie qu'il réduisait à une sorte de gnose, Jung répond : « Je n'ai avancé ni doctrine ni système philosophique, mais seulement des faits nouveaux que vous évitez soigneusement de mentionner. C'est comme si, dans une collection minéralogique, quelqu'un critiquait les étiquettes sur les tiroirs sans jamais en regarder le contenu » (Correspondance, lettre du 25 avril 1955). Les notions d'inconscient collectif, d'archétype, de processus d'individuation, ne doivent donc, selon Jung, être prises que comme autant de noms pour des hypothèses construites non pas en vue d'établir un système d'idées, mais pour essayer de s'expliquer, dans les limites de la raison scientifique, un certain nombre de faits auxquels elles renvoient et sans référence auxquels elles ne signifient rien. Une approche philosophique trop directe de la théorie jungienne (cad se situant seulement sur le plan des idées ou de la théorie) courrait ainsi le risque de négliger ce renvoi aux faits, de prendre l'ombre (les mots) pour la proie (la chose même) en traitant comme un corps d'idées auto-suffisant ce qui n'est qu'hypothèse de travail et en croyant qu'en analysant ces idées il serait possible d'appréhender le sens et la portée des recherches de Jung.

Une deuxième difficulté se présente alors : Quelle est la possibilité d'une présentation et d'un usage philosophiques des théories psychanalytiques dont il faut bien reconnaître l'altérité, l'irréductibilité au discours philosophique ou conceptuel ? Dans la mesure où la théorie analytique n'a de sens que par rapport et pour une pratique analytique qu'elle permet de comprendre et d'éclairer, comment le philosophe peut-il en faire l'exposition sans sortir du rôle que lui assigne son point de vue, bref, sans tomber dans la pitrerie ? En même temps, à défendre l'imperméabilité des deux discours et à nier tout point de jonction, la psychanalyse validerait l'idée qu'elle n'est qu'un objet de foi religieuse dont seuls les adeptes peuvent vérifier la profondeur, tandis que, de son côté, la philosophie renoncerait à rencontrer ce discours autre dont l'altérité même doit pouvoir, d'une façon qui reste justement à préciser, l'enrichir.

C'est à essayer de dégager le sens et la portée d'une telle rencontre que je voudrais travailler ce matin. Disons seulement, à titre d'ultime remarque méthodologique, qu'il va s'agir pour nous de tenir, en assumant toute la limitation qui est la sienne, une position ou une attitude (Einstellung, dirait Jung) philosophique, cad de mettre en évidence l'articulation que Jung prétend réaliser entre les hypothèses qu'il formule et les faits afin de ne pas réduire son discours à une doctrine, de mieux saisir la différence d'avec un discours purement philosophique et de voir ce que le constat et la compréhension de

cette différence nous permet, toujours d'un point de vue philosophique, de nous approprier d'une approche qui doit en même temps demeurer autre.

Quand il s'agit pour lui d'expliquer comment il en est venu à établir l'hypothèse d'un ics collectif et celle des archétypes, Jung cite deux sources principales : les délires des schizophrènes dans la clinique de Zurich où il officiait au début de sa carrière, et les images projetées sur lui par ses patients dans le cadre du processus transférentiel. C'est d'ailleurs cette seconde source qu'il développe le plus volontiers, sans doute - nous y reviendrons - parce qu'elle lui permet de ne pas associer l'idée d'inconscient collectif à celle de délire ou de folie, l'expérience du transfert étant une expérience « normale » que des analysants non psychotiques peuvent vivre et que n'importe qui peut comprendre dans la mesure où elle n'est que la forme particulière que prend, dans le cadre analytique, le phénomène normal ou courant de projection. Lors du transfert, il arrive que certains rêves ou certains comportements au cours de la séance attestent que l'analyste est vu par l'analysant comme une espèce de magicien démoniaque, comme un sauveur ou comme un être omniscient (le sujet supposé savoir de Lacan) : or, dit Jung, ces images ne reposent sur rien de personnel (Psychologie de l'inconscient, p121) et résistent à la réflexion rationnelle. « Magicien », « démon » ne sont pas des propriétés humainement personnelles (aucun être humain n'a de pouvoirs magiques, n'est un sauveur, n'est omniscient), mais des propriétés mythologiques qui expriment le sentiment inhumain qui s'empare du patient (Psych de l'ics, p.166-167). Or si, en projetant ces images sur le médecin, le patient rend la relation impossible (puisqu'il oscille sans cesse entre adoration et mépris haineux) (id, p130), en les introjectant (en se disant : « tout ça n'a rien de réel, tout ça n'est pas raisonnable mais n'est qu'une projection de quelque chose qui est en moi »), la situation ne s'améliore pas, car, constate Jung, soit l'analysant tombe dans une « Selbstvergötterung » (« l'être omniscient, le sauveur, est en moi, fait partie de moi, je l'ignorais mais maintenant j'en prends conscience et je m'y retrouve »), soit il succombe à une « moralische Selbstzerfleischung » (auto-lacération morale : « quel être mauvais je suis puisque c'est ma propre méchanceté que je projette sur un autre) (id, p131). Jung en est arrivé à la conclusion que l'erreur, dans les deux cas, est d'attribuer des contenus impersonnels de l'inconscient collectif à une personne déterminée : on fait alors de soi ou de l'autre un Dieu ou un diable.

On en serait pour sa peine si l'on cherchait, chez Jung, un concept de la « mythologie » : identifiant le « mythologique » et le « religieux », Jung ne donne en fait jamais de véritable définition du mythologique mais s'appuie sur l'identité du sentiment que produisent les mythologèmes ou les images religieuses : le sentiment du « numineux » dont parlait Rudolf Otto (**Le sacré**). Les caractères auxquels Jung associe le prédicat « mythologique » sont l'impersonnel par opposition au personnel, l'irrationnel, l'inhumain (le non-humain) et le numineux - ce mélange de crainte et de fascination que l'on ressent face au sacré, à une présence puissante et inconnue qui s'impose dans son altérité.

La préoccupation essentielle de Jung est de fonder son refus de réduire le mythologique sous toutes ses formes (cad, outre la mythologie elle-même, tout ce qu'il y a de mythologique dans les rêves, les fantasmes ou les pensées de ses patients) à quelque chose qui serait de l'ordre de l'histoire personnelle - réduction rationaliste qui est, à ses yeux, celle de Freud : réduction rationaliste, parce qu'elle nie la réalité et l'autonomie du religieux pour le ramener aux dimensions de la petite histoire

individuelle, aux relations d'objet intra-familiales (papa, maman, bébé), et donc, in fine, à une illusion infantile sans consistance et qu'il s'agirait, par l'analyse, de faire disparaître, comme il s'agit, en ce qui concerne le transfert, de le liquider (« faire choir l'analyste en objet a » dit Lacan). Certes, reconnaît Jung, l'explication des pathologies mentales par l'infantile n'est pas à négliger, loin s'en faut, et l'analyse jungienne, comme n'importe quelle autre, prête à l'histoire personnelle toute l'attention qui lui est due. L'explication causale par l'infantile peut suffire, mais parfois il reste un résidu dont elle ne rend pas compte « parce qu'elle ne nous renseigne pas sur la fin de la force pulsionnelle sur laquelle elle s'appuie » (Problèmes de l'âme moderne, p114 trad. mod.). Face à une pathologie que le contexte personnel infantile ne permet pas de faire disparaître, il faut se demander : qu'est-ce qui a maintenu ce contenu vivace jusqu'à l'âge adulte et à quoi cela tend-il ? L'idée que les phénomènes psychiques demandent non pas seulement à être expliqués causalement mais aussi à être interrogés sur leur sens est ce qui différencie fondamentalement l'approche jungienne. Et c'est là que nous rencontrons l'inconscient collectif : parce que « l'esprit humain ne naît pas tabula rasa » (Probl de l'âme mod, p114), l'inconscient collectif est ce qui désigne cette sphère de la masse psychique héritée qui excède tout ce qui se constitue au cours des expériences individuelles d'une conscience. Vouloir tout ramener à l'infantile, ce serait s'en tenir aux acquisitions individuelles de la vie consciente et oublier tout ce qui en nous nous vient de l'histoire de l'espèce. Jung donne l'exemple d'un malade souffrant de symptômes nerveux à l'estomac (sorte de tiraillements douloureux qui ressemblent à la faim) ; l'analyse met en évidence une nostalgie infantile de sa mère ; les symptômes disparaissent, mais la nostalgie reste : la faim et la douleur physiques deviennent faim et douleur psychiques (on notera le passage d'une souffrance si inconsciente qu'elle s'exprime dans le corps à une souffrance enfin psychisée) : il n'en reste pas moins que cette nostalgie persiste après l'explication avec la mère personnelle ; cette nostalgie est ce que Jung appelle un complexe autonome, un ensemble de représentations et d'affects qui ont dans le psychisme une vie propre qui se manifeste par la contrainte et la pression qu'il exerce sur la conscience : « c'est de cette source que provient la force pulsionnelle qui originairement entretenait le désir infantile de la mère et provoquait la névrose ; car la conscience adulte était obligée de refuser et de refouler cette exigence infantile comme incompatible. Tous les complexes infantiles remontent finalement à des contenus autonomes de l'inconscient » (Probl de l'âme mod, p111-112 trad. mod.). « L'esprit primitif a personnifié ces contenus, qu'il sent étranges et incompréhensibles, en des esprits, des démons et des dieux » (Probl de l'âme mod, p112). Dans l'exemple cité, ce qui entretient la souffrance, c'est l'image collective (archétypique) de la mère : au début, l'enfant est une partie du corps de la mère : tout ce qui est originaire dans l'enfant est fusionné pour ainsi dire indissolublement avec l'image de la mère (Probl de l'âme mod, 117) : il y a dans l'archétype de la mère une force qui pousse instinctivement l'enfant à s'accrocher à sa mère. En grandissant, l'homme se détache de la mère mais n'échappe pas aussi facilement à l'archétype ; on croit que se détacher de la mère c'est se détacher de telle femme individuelle (ce qui est le point de vue limité du moi conscient, qui s'en tient à ce qui lui apparaît hic et nunc individuellement) : l'homme conscient ignore que la mère individuelle est en même temps la représentante de l'archétype, la mère éternelle - la nourricière ou la privatrice de nourriture (le sein de M Klein), la matrice source de vie et de mort, celle qui protège ou qui dévore etc. L'image de la mère individuelle est impressionnante parce qu'elle est fusionnée avec un archétype qui en structure l'apparition : « ce n'est pas simplement la mère personnelle qui constitue la source de toutes ces influences sur la psyché enfantines décrites dans la

littérature, mais c'est bien plutôt l'archétype projeté sur la mère qui donne à celle-ci un arrière-plan mythologique et lui prête autorité et même numinosité » (Les racines de la conscience, p98).

Le collectif n'est donc pas quelque chose qui, chez Jung, prendrait la place du personnel chez Freud, il le complète ou il lui est intriqué, les deux niveaux sont fusionnés : « Là où la mère individuelle fait défaut en tel ou tel sens, naît une perte [Verlust] cad que l'image collective de la mère demande à se déployer. Un instinct n'a pas trouvé son compte pour ainsi dire » (Probl. de l'âme mod., p116 trad. mod.). C'est le thème de nombreux récits mythologiques, comme par exemple celui de Tobie repris dans ces contes de fées où une jeune princesse tue ou fait tuer tous ses prétendants ou maris : derrière le père personnel (dans la relation oedipienne auquel l'analyse freudienne trouverait l'explication du célibat de la jeune fille par exemple, ou de ses divorces successifs) se tient une figure démoniaque impersonnelle avec laquelle la princesse a un commerce qui la soustrait aux relations humaines normales. Tout ce qui manque à s'humaniser au cours de notre histoire personnelle laisse donc place à des mécanismes archétypiques de substitution, à des principes in-humains, divins ou démoniaques, dont l'énergie n'est pas à la disposition du moi mais menace sans cesse de l'écraser, de l'assimiler. C'est parce que la séparation d'avec les parents réels n'est pas encore séparation d'avec les archétypes parentaux que les sociétés primitives insèrent entre l'enfance et l'âge adulte des rites de passage et d'initiation qui ont pour but le passage à l'état adulte : pour cela il faut que l'exigence de l'archétype qui est lésé soit satisfaite à un autre niveau : la relation intime avec les parents est remplacée par celle avec la tribu (id.,p119) ; mais pour que cette transformation se fasse, il faut des cérémonies magiques qui arrachent l'enfant aux forces magiques (= inconscientes) qui le retiennent, et il faut des sacrifices (souvent corporels : circoncision, balafres, épreuves diverses) par lesquels un tribu est payé aux puissances archétypiques qui retiennent l'enfant (cf la fée carabosse : si l'on oublie la dimension archétypique de la mère, sa face sombre se manifeste à la puberté et fait payer le prix de sa relégation dans l'ombre : l'éternisation de l'enfance dans un sommeil maléfique) : l'archétype « contraint le primitif à agir contre la nature pour ne pas en devenir la proie : c'est sans doute cela le commencement de toute culture, la conséquence inévitable de l'être-conscient [Bewusstheit] avec sa possibilité de s'écarter de la loi inconsciente » (id., p119 trad. mod.).

C'est pourquoi, pour Jung, il serait insensé de nous attribuer de façon personnelle les possibilités présentes dans l'ics collectif : « il faut séparer rigoureusement ce qui nous est personnellement imputable et l'impersonnel » (Psych. de l'ics, p168 trad. mod.). L'inconscient collectif est l'ensemble des « possibilités représentatives, qui n'est pas individuel mais universellement humain et même universellement animal, et constitue la fondation proprement dite du psychisme individuel » (Probl. de l'âme mod., p29 trad. mod.), c'est la dimension impersonnelle, universelle-humaine de l'expérience (cf la dimension de Lacan). Certes, s'il sait se situer de façon juste par rapport aux représentations de l'ics collectif, l'individu peut, à travers les images de l'ics collectif, voir à travers sa souffrance « la souffrance du monde, non plus comme une douleur qui [l] 'isole personnellement mais comme une douleur sans amertume qui [le] relie à tous les hommes » (Probl de l'âme mod, p26 trad. mod.). Mais il importe qu'il soit fermement établi dans sa fonction de moi, qu'il remplisse son devoir face à la vie, qu'il soit un membre viable de la société humaine (Psych. de l'ics p135) ; faute de quoi, il risque

d'être englouti par l'inconscient, il devient dieu et démon et subit les châtements divins comme l'écartèlement de Zagreus éprouvé par Nietzsche : il est déchiré par les paires d'opposés qui caractérisent les dieux. Les contenus mythologiques de l'inconscient collectif sont des systèmes psychiques autonomes, transsubjectifs, des dieux qui échappent en majeure partie au contrôle de la conscience ; celle-ci ne peut récupérer l'énergie contenue dans ces archétypes que si elle se confronte à l'inconscient collectif et en tient compte. Tel était autrefois le rôle joué par le culte des dieux.

Se confronter à l'inconscient, c'est être un moi et développer sa conscience en se différenciant de l'inconscient. La vocation de l'homme est donc de « créer de la conscience » : « Pour autant que nous soyons à même de le discerner, le seul sens de l'existence humaine est d'allumer une lumière dans les ténèbres de l'être pur et simple » (Ma vie, p370). C'est lors d'un voyage qu'il fit en Afrique, à Nairobi précisément, que Jung en eut la révélation : « Sur une colline peu élevée, dans cette vaste savane, un spectacle sans pareil nous attendait. Jusqu'à l'horizon le plus lointain nous aperçûmes d'immenses troupeaux : gazelles, antilopes, gnous, zèbres, phacochères, etc. Tout en paissant et remuant leurs têtes, les bêtes des troupeaux avançaient en un cours insensible - à peine percevait-on le cri mélancolique d'un oiseau de proie : c'était le silence du commencement éternel, le monde comme il avait toujours été dans l'état de non-être ; car jusqu'à une époque récente, personne n'était là pour savoir que c'était 'ce monde'. J'avais le sentiment d'être tout à fait seul. J'étais alors le premier homme qui savait que cela était le monde et qui par sa connaissance venait seulement de le créer réellement. C'est ici qu'avec une éblouissante clarté m'apparut la valeur cosmique de la conscience » (Ma vie, p294).

Le processus de création de conscience est processus d'individuation, parce que seul l'individu est conscient - autre façon de dire que, pour autant que la plupart de nos modes d'être et de pensée sont collectifs (conscients-collectifs autant qu'inconscients-collectifs), nous n'existons pas individuellement. Or ce processus de création de conscience, s'il se réalise individuellement, est en même temps archétypiquement déterminé - comme l'expriment tous les mythes du héros. Pensons par exemple à Hercule - fils adultérin de Zeus avec une humaine, au grand déplaisir de Héra qui poursuit le héros de sa haine, lui permettant par là même de devenir ce héros dont le nom témoigne de la grandeur de sa divine persécutrice (Héraclès, la gloire de Héra). Mi-homme mi-dieu, Héraclès atteste que l'énergie qui est à la racine de la conscience est d'origine divine, archétypique, et que cet inconscient a toute l'ambiguïté d'une natura anceps, puisqu'à la fois il la porte et la combat, la poussant à se réaliser par le mouvement même par lequel il la rejette et veut l'anéantir, la désirant et ne pouvant s'empêcher de la craindre. C'est parce que seul un moi solide peut se confronter à l'inconscient qu'Hercule doit se soumettre aux travaux qui vont lui permettre de différencier son énergie et de la transformer (n'oublions pas que c'est sa violence meurtrière qui lui a valu la condamnation aux douze travaux) - mais il butera sur la question de l'humanisation de son désir sexuel, qui, au sens propre, le consumera et signalera la victoire de l'archétype sur la conscience (le problème du féminin est celui sur lequel butent et échouent la plupart des héros grecs : Jason et Médée, Thésée et Ariane, Hélène et Pâris, cette problématique étant elle-même préfigurée au royaume des dieux par la dissension entre Zeus et Héra). Mais pour Jung, le vrai héros de l'individuation, c'est Job, confronté à l'inconscience de Yahvé et à sa complicité avec Satan, cad à l'inconscience de la nature humaine dans ce qu'elle a de trans-individuelle

et d'infiniment supérieur à tout ce qui est de l'ordre de l'histoire et des conflits de la psyché individuelle. La conscience est à la fois ce qui se constitue contre l'inconscient et ce qui est porté par lui : il y a, dit Jung, une pulsion de réflexion, source du développement de la conscience et de la culture ; c'est cette pulsion qui porte notre individuation, ce qui ne nous dispense pas de payer les frais du travail et de faire les sacrifices que cette tâche qui nous est imposée nous assigne.

Nous en arrivons donc à la compréhension jungienne de la religion et des dieux. La question que la religion s'est toujours posée c'est de savoir comment s'adapter à l'invisible (à la puissance archétypique) : elle est un système d'adaptation au monde invisible (Probl. de l'âme mod., p36-37). « Ici se trouve la raison pour laquelle les hommes ont toujours eu besoin de démons et n'ont jamais pu vivre sans dieux, à l'exception de quelques spécimens particulièrement intelligents de l'homo occidentalis d'hier et d'avant-hier, des surhommes pour lesquels 'Dieu est mort', ce pourquoi ils deviennent eux-mêmes des dieux, à savoir des dieux en miniatures aux crânes épais et aux cœurs froids » (Psych de l'ics, p131 trad. mod.). Ce qui est en cause, c'est la possibilité de nouer une relation avec ces parties de nous-mêmes qui échappent non seulement à notre contrôle conscient (les contenus de l'inconscient personnel sont déjà tels), mais qui sont l'inhumain en l'homme, l'impersonnel à la racine de la personne, le pulsionnel dans ce qu'il a d'anonyme, de contraignant, d'irrationnel. Les dieux, les démons, les esprits, sont autant de représentations archétypiques de cette réalité pulsionnelle qui s'impose au moi et le contraint, avec laquelle celui-ci a donc à nouer une relation pour ne pas lui être assimilé et disparaître. « Le concept de Dieu est en effet une fonction psychologique absolument nécessaire de notre nature irrationnelle qui n'a absolument rien à voir avec la question de l'existence de Dieu » (Psych. de l'ics, p131 trad. mod.) : la raison humaine ne peut rien démontrer à cet égard, et elle n'en a pas besoin, car l'idée de Dieu est un archétype (id, pp131-132) ; si l'homme depuis toujours et partout parle de dieux, ou de Dieu, c'est parce que quelque chose en lui est constellé à cet égard, par ce que cette idée, fût-elle transmise par l'éducation et la tradition, trouve un écho en lui, écho que la raison philosophique, à l'âge de la métaphysique, n'a pu que tenter de relayer, cad de rationaliser, cad encore de faire rentrer dans le champ de la conscience. La fonction de la philosophie, comme de la religion, mais à un autre niveau (exprimant la conscience de soi de l'exigence rationnelle propre à l'être-conscient) a pour fonction essentielle de permettre de faire de la conscience, de s'approprier ce qui déproprie ; encore faut-il rester conscient de l'antériorité de l'irrationnel par rapport à la raison, et ne pas céder à l'idéalisation par laquelle l'irrationnel est réduit à ce que la raison peut en reconstruire, aux idéaux qui sont les siens, à la bonne forme dont elle est le principe, faute de quoi elle échoue à accomplir ce qui est son sens d'être : nous confronter à l'autre en nous, au non-moi psychique. Il est donc essentiel de bien retenir, si l'on veut comprendre Jung, ce que représentent pour lui Dieu ou les dieux : Par 'Dieu' « j'entends une représentation anthropomorphe dont la dynamique et la symbolique nous sont transmises par ce milieu qu'est la psyché inconsciente » (Présent et avenir, p129). Cette représentation est constellée par un vécu fondamental commun à l'humanité entière, celui où l'homme se perçoit comme une plume que fait tourbillonner le vent (Métamorphoses, p123) : Dieu est alors l'image d'une puissance créatrice et destructrice à la fois (Shiva, Yavhé tel que le rencontre Job), « celle d'une puissance de l'au-delà, à laquelle on est livré, qui fait naître comme elle tue, image des nécessités inévitables de la vie » (Métamorphoses, p123). « La force originelle, l'inconditionné et l'implacable, l'injuste et le surhumain sont des attributs authentiques de la forme

instinctive naturelle du destin qui nous 'introduit dans la vie', qui 'rend coupable le malheureux' et contre laquelle, en dernière instance, toute lutte est vaine » (Métamorphoses, p125).

Cette image archétypique est l'index d'un point où le personnel et l'anonyme, le moi et Dieu, se confondent et se divisent à la fois : « L'image de Dieu née d'un acte créateur spontané est une figure vivante, un être existant avec ses droits propres et qui par conséquent se dresse en face de son créateur apparent...Et comme il s'agit d'un phénomène naturel, la question de savoir si l'image divine a été créée, ou s'est créée elle-même, reste indécise » (Métamorphoses de l'âme et ses symboles, p130-131). Toute l'ambiguïté du rapport de la conscience à l'archétype est ici formulée : l'image de Dieu peut être vue comme engendrée par le moi, mais son autonomie, sa vie propre, son pouvoir sur le sujet semblent démentir cette possibilité et faire de son apparition le résultat de son activité propre. C'est toute l'ambiguïté que vit celui qui a une expérience religieuse : « il a, il tient un mystère, et en même temps il est contenu par lui. Que peut-il alors professer ? Soi-même, ou Dieu ? Ou bien ni l'un ni l'autre ? En vérité, il ne saurait pas de qui il parlerait, de Dieu ou de lui-même » (Correspondance, 23 mai 1955). Contenant et contenu se mélangent, l'identité est indiscernable, la conscience trouve ici sa fin ou son fondement in-conscient, fondement qui en même temps la porte et la pousse.

L'enjeu de la religion est donc de reconnaître l'irrationnel comme une fonction psychique qui, parce qu'elle existe toujours, est nécessaire, et il faut prendre ses contenus non pas comme des réalités concrètes, ce qui serait un retour en arrière, mais comme des réalités psychiques - des réalités, parce ce sont des choses efficaces, cad des effectivités (« Realitäten, weil es wirksame Dinge, das heisst Wirklichkeiten sind » Psych. de l'ics, p169). « Parler de Dieu, sur Dieu, c'est faire de la mythologie, cad s'exprimer à partir de fondements archétypiques et sous l'incitation de l'archétype. La mythologie est une activité psychique vitale, en tant que telle aussi inévitable que nécessaire. Les spéculations métaphysiques qui se développent dans le cadre de la raison (au sens large) sont donc tout à fait de mise, à condition d'être conscientes de leur anthropomorphisme et des limites établies par la théorie de la connaissance » (Correspondance, lettre du 23 mai 1955).

« Si belle et si parfaite que l'homme puisse trouver sa raison, il peut être tout aussi sûr qu'elle ne constitue jamais que l'une des fonctions spirituelles possibles et qu'elle ne cadre qu'avec les phénomènes du monde qui lui correspondent » (Psych. de l'ics, p132 trad. mod.). Tout autour d'elle il y a l'irrationnel, qui est aussi une fonction psychologique, l'inconscient collectif, alors que la raison est essentiellement liée à la conscience. Croire que l'on n'est que raison, c'est s'exposer à la loi de l'épantodromie, au retour ou au retournement dans le contraire : « C'est ainsi que l'attitude rationnelle civilisée aboutit nécessairement à son contraire, cad à la dévastation irrationnelle de la civilisation. En fait, on n'a pas le droit de s'identifier avec la raison elle-même ; car l'homme n'est pas seulement raisonnable ; il ne peut pas l'être et ne le sera jamais...L'irrationnel ne doit et ne peut pas être exterminé. Les dieux ne peuvent et ne doivent pas mourir » (id, p133).

Ils ne le peuvent pas, parce qu'on ne peut supprimer la réalité psychique objective : il y a toujours une pulsion ou un complexe de représentations qui condense une grande

quantité d'énergie psychique et qui contraint le moi à le servir : le moi s'identifie à lui, en est possédé alors même qu'il croit faire à ce qu'il a voulu et choisi, quand en fait il s'y consacre : « la passion, cad l'accumulation d'énergie qui anime des monomanies de cette espèce, constitue ce que les anciens appelaient un 'dieu' » (Psych. de l'ics, p.134) : l'hybris, c'est de s'identifier au dieu, au lieu de chercher à s'adapter à lui : il s'agit donc non pas de refouler ou d'ignorer l'inconscient (ce qui n'a d'autre effet que d'être saisi par lui sans le savoir), mais de se différencier de lui, de le poser devant soi comme quelque chose d'autre que soi : il faut apprendre « à différencier ce qui est moi et ce qui est non-moi cad psyché collective » (Psych de l'ics, p135 trad. mod.).

Le drame de l'homme moderne c'est qu'en s'identifiant à sa raison et en rejetant la religion, il rend impossible toute relation avec les dieux. En affirmant que 'Dieu est mort', il se prive de la possibilité de se positionner par rapport à cette réalité psychique objective qui le dépasse, et cet aveuglement, qui est la source de son identification à Dieu, lui fait courir les dangers de psychose ou de dépersonnalisation collectives, soit par assimilation à l'inconscient, soit par identification à la conscience collective, ce qui a pour effet la fusion de l'individu dans le 1er cas avec l'inconscient, dans le 2d cas avec la masse, avec l'aliénation psychologique et politique qui lui fait cortège. D'où la question : quelle est ou quelle peut être pour l'homme moderne (athée) la porte de sortie ?

Nous ne pouvons plus revenir en arrière, à des rites magiques, à des cultes religieux qui ont perdu leur sens. Mais cela n'empêche pas que « les puissances qu'autrefois l'homme projetait dans l'espace sous forme de dieux et qu'il honorait par des sacrifices sont actives dans notre propre âme inconsciente » (Probl. de l'âme mod., p120 trad. mod.). Et si nous avons éliminé dieux et démons, les contenus inconscients demeurent avec leurs exigences : ils ne parviennent plus à nous atteindre que par des voies indirectes, par la voie des névroses par exemple (Probl. de l'âme mod., p112). « Les dieux sont devenus des maladies » (Commentaire du mystère de la fleur d'or, p54). C'est pourquoi Jung déduit en quelque sorte la nécessité du surgissement de la psychologie : « La psychologie analytique est, en ce sens, une réaction contre une rationalisation exagérée de la conscience qui, dans son effort pour produire des processus dirigés, s'isole de la nature, arrachant ainsi l'homme à son histoire naturelle et le transplantant dans un présent rationnellement limité qui s'étend dans le court espace de temps entre naissance et mort » (Probl. de l'âme mod., p.127 trad. mod.). Elle permet de retrouver toutes les images de l'inconscient que l'entendement rationnel a rejeté et qui font partie de « la nature en nous » (Probl. de l'âme moderne, p.128), sans pour autant renoncer au degré moderne de ratio qui a été atteint : « Ici s'ouvre le problème de la traduction en la langue contemporaine ou même celui peut-être d'une langue nouvelle » (Probl. de l'âme mod., p.128) : « ...toutes les époques qui nous ont précédés croyaient encore à des dieux sous une forme quelconque. Il a fallu que se produisît un appauvrissement sans exemple du symbolisme pour que l'on découvre à nouveau les dieux sous l'aspect de facteurs psychiques, cad d'archétypes de l'inconscient » (Racines de la cs, p37). Il y a 150 ans on disait d'une hystérique : « elle est possédée » ; aujourd'hui on dit : « elle est hystérique » ; on voit aujourd'hui une névrose là où, autrefois, on aurait vu un sort jeté par une sorcière : « Les faits sont les mêmes, mais, du point de vue psychologique, l'explication d'autrefois est presque exacte. Nous avons maintenant pour les symptômes des désignations rationalistes, en réalité sans contenu » (Probl. de l'âme mod., p110) : le possédé souffre d'une influence psychique qu'il lui est impossible de dominer ; « ce quelque chose d'invisible, c'est ce qu'on appelle un complexe autonome, un contenu

inconscient soustrait à l'emprise de la volonté consciente » (Probl. de l'âme mod., p110). Si la désignation rationaliste est sans contenu, c'est qu'elle n'est qu'un mot posé sur une réalité dont il s'agit de conjurer le caractère irrationnel. La description ancienne, pour n'être pas rationnelle, reflétait au moins dans sa formulation même l'irrationalité (cad le caractère non-disponible pour la conscience et pour la volonté) du phénomène. Elle était phénoménologiquement plus vraie - ce pourquoi Jung, dans toute son œuvre, recourt aux représentations tout à fait irrationnelles de la religion, de la gnose, de l'alchimie, ce qui l'a longtemps fait passer pour un occultiste, un homme peu scientifique et peu fréquentable, alors que ce sont ceux qui portent ce jugement qui peuvent se voir retourner la compliment, eux qui, en traitant comme impur celui qui parle de choses jugées impures, ne s'élèvent guère au-delà de la pensée primitive. Mais la critique jungienne de l'utilisation apotropaïque de notions dites « rationalistes » ne doit pas être prise pour un rejet de la raison ni pour une volonté de revenir à un mode de pensée qu'il juge lui-même obsolète ; elle vise seulement à montrer que le recours à la raison ou à la science est parfois au service d'une démarche bien peu rationnelle. Faut-il alors parler d'instincts ou de dieux ? « Que les archétypes, puisque telle est l'appellation que j'ai donnée de ces facteurs de la psyché préexistants et préformateurs, soient conçus comme de simples instincts ou comme des démons et des dieux ne change absolument rien à la réalité de leur existence agissante. Il y a toutefois une différence souvent considérable, selon qu'on les sous-estime en en faisant de simples instincts ou qu'on les surestime en en faisant des dieux » (Correspondance, lettre du 12 février 1955).

C'est dans le même esprit qu'il faut comprendre l'usage que fait Jung du renvoi à la pensée primitive pour expliciter les mécanismes et les représentations de l'inconscient collectif : Tout son effort consiste d'une part à briser l'identification classique (que Freud reprend à son compte) entre pensée mythique ou primitive et pensée infantile ou subjective : « derrière l'affirmation que le mythe est issu de la vie psychique 'infantile' du peuple, nous devons mettre un gros point d'interrogation. Car le mythe est au contraire la production la plus adulte donnée par l'humanité primitive [...] L'homme qui pensait et vivait dans le mythe était en réalité un adulte et pas du tout un enfant de quatre ans. Le mythe n'est pas un fantasme infantile ; il est une nécessité essentielle de la vie primitive » (Métamorphoses de l'âme, p76). Ce qu'il s'agit pour Jung de montrer, c'est que la mythologie exprime une tendance essentielle à l'homme, et non une rêverie régressive, une fuite infantile devant la réalité. Mais d'autre part, l'enjeu est surtout de rappeler à l'homme moderne cette ombre qu'il croit pouvoir regarder avec dédain, quand elle est le fondement inéliminable de la pensée rationnelle à laquelle il veut s'identifier. A chaque fois que Jung parle du primitif, c'est pour mettre en évidence les structures et les images qui sont, à notre insu, celles qui constituent la fondation de notre pensée dirigée, rationnelle et consciente. La pensée primitive, mythique ou imaginative, lunaire, est partiellement consciente et partiellement inconsciente (Métamorphoses, p82), et c'est sa logique qui non seulement préside à notre vie onirique, mais qui imprègne aussi toute notre vie consciente, contredisant notre identification à la raison. En en posant le caractère de pensée adulte, Jung évite le double écueil du relativisme et du dogmatisme rationaliste : il récuse le relativisme qui ne verrait dans la pensée rationnelle qu'une autre forme de pensée que la pensée mythique, ni supérieure ni inférieure (Lévi Strauss), ou qui ne verrait dans la prétention moderne à la rationalité qu'un autre mythe, une autre croyance (Hillman et certains courants de pensée américains) ; la raison est pour Jung une conquête réelle de l'esprit humain, celle d'une pensée dirigée, contrôlée, consciente de soi, qui va de pair avec le développement

de la responsabilité éthique, individuelle ; mais Jung récuse avec autant de vigueur le dogmatisme du rationalisme du XIXème siècle, qui croit pouvoir jeter sur la pensée primitive un regard condescendant et qui s'imagine être en mesure de maîtriser la totalité du réel dont elle affirme sans preuve la rationalité intrinsèque. Le primitif - c'est ce que Jung ne cesse de nous rappeler - c'est encore et toujours nous, dans la majeure partie de notre existence ; la pensée mythique, c'est la nôtre, à notre insu du fait de notre identification unilatérale à la conscience et à la raison. Pas plus qu'elle n'est infantile, la pensée mythique n'est non plus subjective (au sens où elle dépendrait d'associations d'idées personnelles) : le mythe qui repose « sur des processus de pensée inconsciente, n'est pas du tout infantile en ce qui concerne son sens, son contenu et sa forme, non plus qu'il n'est l'expression d'une attitude auto-érotique ou autistique, quoiqu'il donne du monde une image qui ne ressemble guère à nos opinions rationnelles et objectives. Le fondement instinctivo-archaïque de notre esprit est constitué d'une donnée objective antérieurement présente, indépendante de l'expérience individuelle et de l'arbitraire personnel subjectif, tout comme le sont aussi la structure héritée et la disposition fonctionnelle du cerveau ou d'un autre organe quelconque » (Métamorphoses, p82). Chez l'homme moderne, il y a une faille entre psyché individuelle et collective : il y a d'un côté un moi moderne différencié, de l'autre un état primitif ; d'un côté une croûte de civilisation, de l'autre une brute aux formes préhistorique, et pour dépasser cette dissociation, il faut être capable d'entrer en relation avec l'homme primitif en nous (Psych. de l'ics, p174), ce qui suppose d'abord de pouvoir le reconnaître. La solution moderne, c'est la psychologie : si nous comprenons les figures de l'inconscient comme des phénomènes ou des fonctions collectives-psychiques, si nous pouvons reformuler dans un langage qui nous soit acceptable ces expériences qui sont celles de l'humanité dans sa réalité, il devient possible de nous expliquer avec elles (Psych. de l'ics, p175-177).

Deux points doivent encore être précisés : la question de l'origine des archétypes, et la critique de la philosophie.

S'agissant de la question de savoir d'où viennent les archétypes, Jung évoque deux hypothèses :

1). On peut faire l'hypothèse qu'ils viennent d'expériences humaines constamment renouvelées dont ils sont les précipités (Nierderschläge) (Psych. de l'ics, p128). Il existe en effet un lien entre les régularités physiques et les images psychiques dont sont faits les mythes : le cours quotidien du soleil et l'alternance jour/nuit se retrouvent dans les mythes où chaque matin un dieu-héros naît de la mer, monte dans le char du soleil, et est dévoré le soir par un monstre qu'il combat pour renaître. Idem pour les saisons, la culture des plantes, etc. Mais ce lien entre phénomène physique et image mythologique ne signifie que l'homme primitif a imaginé des mythes par besoin d'explication, à titre de théorie pré-scientifique (Probl. de l'âme mod., p31). L'homme primitif vit dans une participation mystique avec le monde (Lévy-Bruhl) : il n'y a pas pour lui de stricte différenciation entre sujet et objet : « ce qui se passe au-dehors se passe aussi en lui, et ce qui se passe en lui se passe aussi au-dehors » (Probl. de l'âme mod., p32 trad. mod.). Le primitif tend à assimiler toute expérience extérieure à un événement psychique, de sorte que, par exemple, « le soleil doit représenter dans sa métamorphose le destin d'un dieu ou d'un héros qui n'habite, en définitive, nulle part ailleurs que dans l'âme de l'homme. Tous les phénomènes 'mythisés' de la nature, comme l'été et l'hiver, les phases

de la lune, les saisons des pluies, etc., ne sont rien moins que des allégories représentant ces expériences objectives ; ce sont bien plutôt des expressions symboliques de ce drame intérieur et inconscient de l'âme, qui devient connaissable à la conscience humaine par la voie de la projection, cad en se reflétant dans les phénomènes naturels. La projection est si profondément ancrée dans l'homme qu'il a fallu des millénaires de civilisation pour la séparer, et seulement jusqu'à un certain point, de l'objet extérieur » (Racines de la cs, p.16-17). « L'âme contient toutes les images dont les mythes sont issus et notre inconscient est un sujet qui agit et qui pâtit, dont l'homme primitif retrouve de façon analogique le drame dans tous les phénomènes naturels, grands et petits » (Racines de la cs, p17).

L'archétype, dans cette perspective, serait une empreinte, un condensé, un résidu d'expériences immémoriales de l'humanité. « Toutes les expériences puissamment affectives et imagées que firent les ancêtres avec le père, la mère, l'enfant, avec l'homme et la femme, avec la personnalité magique, les dangers du corps et de l'âme ont constitué, en se condensant, ce groupe d'archétypes dont inconsciemment on reconnaissait les énormes forces psychiques et en ont fait les principes supérieurs qui forment et règlent la vie religieuse et la vie politique » (Probl. de l'âme mod., p.35).

MAIS « cette hypothèse ne fait que reculer le problème sans le résoudre » (Psych. de l'ics, p129) puisqu'elle se situe au niveau de l'humain déjà constitué en tant que tel pour essayer de déduire de son histoire les éléments qui le constituent en tant qu'humain : or ce qui constitue l'humain doit le précéder.

2).D'où une seconde hypothèse : On peut admettre que les archétypes existent chez les animaux, comme l'attestent les phénomènes de symbiose entre animaux et végétaux : ils seraient donc « fondés en général dans le caractère propre du système vivant et sont donc simplement des expressions de la vie, dont l'être-ainsi ne peut plus être expliqué davantage » (id, p129 mod.). Ici, on se situe en deçà du niveau de l'humain en tant que tel, pour chercher au niveau du phénomène de la vie le sol de la dimension archétypique. Les archétypes ne seront alors pas considérés seulement comme des résidus, mais en outre « ils se comportent comme des forces ou des tendances à la répétition de ces mêmes expériences » (id, p129 mod.). Quand un archétype surgit (en rêve, dans une image ou dans la vie) il exerce une influence, une force en vertu de laquelle il agit numineusement en fascinant ou en poussant à l'action (id) : les archétypes sont des centres autonomes chargés d'énergie qui exercent sur la conscience une action fascinante et saisissante qui peut l'altérer (conversion religieuse, suggestion, épisode psychotique). Ce qui est mis en évidence ici, c'est la dimension par quoi l'archétype est lié à la vie, au système biologique, à la pulsion.

DONC : « l'ics collectif apparaît comme le résultat des sédimentations précipitées par l'expérience humaine depuis des éternités, et en même temps comme un a priori de cette expérience, une image préformée du monde » (Psych. de l'ics, p170)

L'ics collectif « est le précipité de tout le vécu humain [...] pas le précipité mort - sorte de champs de ruines abandonnées - mais un système de réaction et de dispositions qui déterminent la vie individuelle par des voies invisibles et donc d'autant plus efficaces » (Probl de l'âme mod., p36 mod.). C'est « la source des instincts, dans la mesure où les archétypes ne sont rien que les formes de manifestation de l'instinct » (Probl. de l'âme

mod., p36 trad. mod.). « A toutes les activités humaines, il y a un a priori, la structure individuelle innée et, par suite, préconsciente et inconsciente de la psyché » (Racines, p92). Ce sont des images, qui « déterminent la nature humaine de l'homme, la forme spécifiquement humaine de son activité » (Racines, p93).

Jung a bien conscience qu'il ne s'agit là que d'hypothèses qui n'expliquent au fond rien, et que l'archétype en soi est quelque chose de complètement inconnu ; c'est pourquoi il demande qu'on ne critique pas la théorie prise en tant que telle en faisant disparaître les faits qu'elle tente d'expliquer, mais qu'on reconnaisse les faits qui sont à son fondement pour tenter d'en donner une meilleure explication si c'est possible. Il n'a eu de cesse de préciser sa pensée et de lui donner une forme toujours plus précise, sur ce point, par exemple : « Je me heurte constamment à ce malentendu selon lequel les archétypes auraient un contenu déterminé, en d'autres termes, seraient des sortes de 'représentations' inconscientes. C'est pourquoi il faut faire ressortir une fois de plus que les archétypes ne sont pas déterminés quant à leur contenu ; ils ne le sont que formellement, et encore d'une manière très conditionnelle....L'archétype est en lui-même un élément vide, formel, qui n'est rien d'autre qu'une facultas praeformandi, une possibilité donnée a priori de la forme de représentation. Ce qui est transmis par hérédité, ce ne sont pas les représentations, mais les formes, qui, à cet égard, correspondent rigoureusement aux instincts, également déterminés de façon formelle. Pas plus que l'existence de l'archétype en soi, celle des instincts ne peut être prouvée tant qu'elle n'est pas réalisée in concreto » (Racines, p94-95).

« L'inconscient livre en quelque sorte la forme archétypique qui est en elle-même vide et irreprésentable. C'est à partir du conscient qu'il est aussitôt rempli et rendu perceptible au moyen d'un matériel de représentations apparenté ou analogue » (Racines, p460).

La critique jungienne du rationalisme moderne ne peut manquer de concerner le philosophe, d'autant que Jung s'attache à mettre en évidence la détermination archétypique de la pensée philosophique, comme de toute pensée. Car une pensée n'est jamais seulement ce qu'un sujet construit consciemment, elle est toujours aussi quelque chose qui vit à partir de soi et qui saisit le moi, le contraignant à la penser, à lui donner forme en suivant ses propres transformations et ses propres mouvements. Par le pouvoir de fascination qui est le sien, une pensée manifeste son enracinement archétypique, et atteste qu'on ne pense pas impunément n'importe quoi. Penser une pensée, c'est au fond, qu'on le veuille ou non, toujours lier sa pensée à un certain destin ; ce qui ne signifie pas que tout philosophe vive nécessairement ce qu'il pense - Jung reproche à toute la philosophie moderne de ne se concevoir que comme une simple théorie et non comme un mode de vie, comme dans l'antiquité, consacrant par là la dissociation naturelle entre vie et pensée, tout en ignorant le danger - mais cela signifie que ce qui importe, c'est que la pensée soit accomplie avec conscience (cad qu'on soit au clair sur la position qui est la sienne à l'égard de cette pensée), faute de quoi le philosophe se trouve pris passivement dans un processus où il disparaît, non seulement en tant que philosophe, mais aussi en tant qu'existant. Lier sa pensée à une certaine idée, c'est se donner la responsabilité de la penser, de la contenir, de s'expliquer avec elle, ce qui suppose de ne pas succomber à la fascination qu'elle exerce, et ne pas la traiter comme un simple concept - mécanisme de défense apotropaïque - mais d'être là pour opérer la rencontre. S'identifier à la grandiosité de la pensée, se sentir gonflé par sa

signification jusqu'à perdre pied et s'envoler dans l'imaginaire, au gré du souffle joueur de l'esprit inconscient, c'est disparaître pour l'existence et pour la philosophie. C'est donc à une certaine idée de la raison humaine, dont nous avons esquissé quelques traits, que Jung nous convie - ou plutôt, que nous nous sentons conviés à la lecture de Jung, et partant, à une certaine mise en question de la philosophie, où l'on prendrait conscience des risques et des implications de la volonté moderne de s'émanciper des limites de la connaissance telles que les posait la pensée médiévale qui différenciait rigoureusement religion et philosophie, révélation et raison naturelle ; selon Jung, ce projet moderne a abouti chez Hegel à une identification « de l'entendement philosophique avec l'Esprit absolu » (Racines, p481 trad. mod.) d'où est résulté une « inflation » du premier. C'est pourquoi Jung affirme : « une philosophie comme celle de Hegel est une auto-révélation d'arrière-plans psychiques et, philosophiquement une usurpation. Elle signifie, au point de vue psychologique, ni plus ni moins qu'une irruption de l'inconscient » (Racines, p481). Autrement dit, la modernité philosophique, telle qu'elle trouve à s'exprimer avec Hegel, instaurerait une « souveraineté quasi-divine de l'esprit humain » (Racines, p480), une identification de l'esprit humain avec l'esprit divin ; mais à l'instant même où le premier croit s'approprier un contenu transcendant (et inconscient, le « divin » signifiant le non-humain, le monde archétypique), il en est en fait possédé et se trouve dans la situation de la grenouille de La Fontaine, qui risque à chaque instant d'éclater (ce qui sera, pour Jung, le sort de Nietzsche succombant à son identification à Zarathoustra, subissant l'écartèlement du Crucifié et la mise en pièces de Zagreus). Chez Hegel, cette inflation ou cette possession de la conscience philosophique par un contenu qu'elle croit dominer au moment même où elle disparaît en perdant sa position de sujet (tout en légitimant philosophiquement l'évacuation de la subjectivité), en perdant le sens de son identité et de sa situation humaines, se manifeste « par le caractère étrange et recherché de [son] langage. Il évoque déjà le 'langage de puissance' des schizophrènes, qui se sert du pouvoir de paroles magiques pour plier le transcendant à une forme subjective ou pour procurer à ce qui est banal le charme de la nouveauté, ou encore pour donner à l'insignifiant l'apparence d'une sagesse subtile. Une langue aussi bizarre est un symptôme de faiblesse, d'impuissance et de manque de substance » (Racines, p481). La distorsion ou les contorsions du langage hegelien exprime son incapacité à maîtriser son contenu, mais aussi la désorientation qui suit tout état d'inflation : perdant contact avec la réalité (cad d'abord avec sa réalité), la pensée n'est plus en prise avec elle, et ne produit plus qu'un discours bizarre où le travail sur les mots se substitue à une conception de la chose même et à une réalisation de cette conception. Tel est d'ailleurs, pour Jung, le sort de la philosophie contemporaine dans son ensemble, qui ne conduit « qu'à la maîtrise de banalités compliquées dont l'idée éthérée est toujours à mes yeux personnifiée par le philosophe Heidegger » (Correspondance, lettre du 13 février 1943), dont la pensée regorge de « préjugés subjectifs inconscients » (lettre du 28 février 1943), « bien qu'il s'efforce de les dissimuler derrière un langage pompeux. C'est précisément ce qui le trahit. Ecoutez, je vous prie, ne serait-ce qu'un semestre, ce qui se dit dans une clinique psychiatrique et vous comprendrez alors où l'on peut également entendre encore ce langage....Le modus philosophandi de Heidegger est de part en part névrotique et il faut chercher ses racines dans la folie psychique de Heidegger lui-même. Tous ceux qui ont plus ou moins d'affinités intellectuelles avec lui se trouvent dans les asiles, les uns comme patients, les autres comme psychiatres philosophiquement déchaînés » (id.). Et il poursuit : « Malgré l'ampleur de son analyse critique, la philosophie n'a pas encore réussi à supprimer ses psychopathes [...] La philosophie a encore à apprendre qu'elle est faite pour l'homme et qu'elle est de manière inquiétante

dépendante de la constitution psychique. Une philosophie critique future comportera alors un chapitre intitulé : 'La psychopathologie de la philosophie'. [...] Ce qui est pensé est souvent beaucoup moins important que la question : qui pense ? Mais on néglige volontairement cette question. La névrose dément chaque philosophe car il ne forme pas un tout avec lui-même. Sa philosophie n'est alors rien d'autre qu'un combat mené de façon systématique pour lutter contre sa propre incertitude».

Kant gardait le sens médiéval des limites de la raison humaine par rapport à un réel dont il reconnaissait l'irréductibilité à ce que les facultés de connaissance en reconstruisent, tout en faisant droit à tout ce que le développement moderne avait rendu possible en termes de prise en compte de la conscience, de la rationalité, de l'exigence scientifique. C'est cet équilibre (dans lequel Jung se reconnaît, dans la mesure où il institue une claire distinction entre le champ de la rationalité et le champ du réel, entre philosophie et religion, entre conscient et inconscient, entre humain et divin) que l'idéalisme post-kantien a remis en cause en prétendant dissoudre les limites et étendre la raison humaine à la totalité du réel. Certes, la critique est purement externe ; mais si la critique externe est à bannir au sein du champ philosophique, l'enrichissement que peut représenter la rencontre avec un discours autre comme celui de la psychanalyse jungienne ne doit-il pas nécessairement prendre la forme d'une critique externe ?