



HAL
open science

Une pensée créatrice en science : l'élaboration de la connaissance chez Carl Gustav Jung (1875-1961) à travers l'étude du Livre Rouge (1913-1930)

Armelle Line Peltier

► To cite this version:

Armelle Line Peltier. Une pensée créatrice en science : l'élaboration de la connaissance chez Carl Gustav Jung (1875-1961) à travers l'étude du Livre Rouge (1913-1930). Philosophie. Université de Strasbourg, 2019. Français. NNT : 2019STRAB005 . tel-02406862

HAL Id: tel-02406862

<https://theses.hal.science/tel-02406862v1>

Submitted on 12 Dec 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



ÉCOLE DOCTORALE 221

Archives Henri-Poincaré – Philosophie et Recherches sur les Sciences et les Technologies (UMR 7117)

THÈSE présentée par :

Armelle Line Peltier

soutenue le : 28 juin 2019

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/Spécialité : Épistémologie et histoire des sciences et des techniques

Une pensée créatrice en science.

L'élaboration de la connaissance chez Carl Gustav Jung (1875-1961) à travers l'étude du *Livre Rouge* (1913-1930).

THÈSE dirigée par :

Monsieur ANCORI Bernard
Madame MAILLARD Christine

Professeur émérite, Université de Strasbourg
Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Madame CARROY Jacqueline
Monsieur MALKANI Fabrice

Directrice de recherches, EHESS
Professeur, Université Lumière Lyon 2

AUTRES MEMBRES DU JURY :

Madame LIARD Véronique
Monsieur SHAMDASANI Sonu

Professeur, Université de Bourgogne Franche-Comté
Professeur, University College London

À ma maman, Doris Barth (1956-2016)

C'est ainsi que changent, pour qui devient solitaire, toutes les distances, toutes les mesures ; beaucoup de ces changements s'accomplissent subitement, et, comme chez cet homme au sommet de la montagne, il se forme alors des imaginations inhabituelles, des sensations bizarres, qui semblent croître au-delà de tout supportable. Mais il est nécessaire que *cela* aussi, nous le vivions. Nous devons accepter notre existence aussi *largement* qu'il se peut ; tout, même l'inouï, doit y être possible. C'est au fond le seul courage que l'on exige de nous : être courageux envers ce qui venant à nous, est le plus bizarre, le plus étonnant, le moins éclaircissable.

Rainer Maria Rilke le 12 août 1904, *Lettres à un jeune poète* (1929)

Nul n'a jamais écrit ou peint, sculpté, modelé, construit, inventé, que pour sortir en fait de l'enfer.

Antonin Artaud, *Van Gogh : le suicidé de la société* (1947)

The future is not some place we are going to, but one we are creating. The paths are not to be found, but made. And the activity of making them changes both the maker and the destination.

John H. Schaar, *Legitimacy in the Modern State* (1981)

Remerciements

Je remercie M. le professeur Bernard Ancori pour m'avoir transmis son savoir épistémologique inestimable, pour sa patience, et pour son intérêt porté à mon travail de thèse. Je remercie également Mme le professeur Christine Maillard pour son aide concernant C. G. Jung, pour ses remarques constructives, et pour son attention bienveillante et toujours encourageante. L'exigence et la rigueur dont ils ont fait preuve à l'égard de mon travail de recherche constituent un précieux apprentissage.

Je remercie respectueusement Mme la directrice de recherches Jacqueline Carroy, Mme le professeur Véronique Liard, M. le professeur Fabrice Malkani et M. le professeur Sonu Shamdasani d'avoir accepté d'être membres du jury de soutenance de ma thèse.

Je remercie l'Agence Littéraire *Paul & Peter Fritz AG* pour m'avoir très aimablement fourni des images du *Liber novus* dans le but de les annexer à ce travail. À cette occasion, je remercie Peter S. Fritz, Annkathrin Wollert et Thomas Fischer. Je remercie également Bertrand Eveno.

Mes remerciements s'adressent à mes collègues de l'ex *Institut de Recherches Interdisciplinaires sur les sciences et la Technologie*, maintenant *Archives Henri Poincaré – Philosophie et Recherches sur les Sciences et les Techniques*. Je pense tout particulièrement à Catherine, car grâce à elle j'ai eu connaissance du Master *Sciences et Société*, et par la même occasion mon chemin a rencontré les études d'épistémologie des sciences. Je remercie Jean-Christophe, Michel, Matthias et Stéphanie. Je remercie beaucoup ma camarade de galères, secrétaire parfois mais surtout amie précieuse, Johanna. Je tiens également à remercier chaleureusement les membres de l'unité de recherche *Monde Germaniques et Nord-Européens* pour l'accueil reçu, les retours sur mon travail toujours pertinents et fraternels. Cette ouverture sur une discipline autre que la mienne me fut d'une grande aide. À cette occasion je remercie respectueusement Mme le professeur Maryse Staiber. J'adresse des remerciements amicaux à Mylène, Dominique et Quentin.

Je remercie l'ancien directeur de l'*École Doctorale Augustin Cournot*, M. le professeur Régis Blazy, et l'actuelle direction partagée entre M. le professeur Christophe Godlewski et M. le professeur Jocelyn Donze, ainsi que Danielle Génévé. L'ouverture disciplinaire de cette école doctorale et l'attention portée à chaque membre ont permis à un travail interdisciplinaire comme le mien d'être réalisable.

J'ai une pensée chaleureuse pour mes collègues de la *University College of London*, et plus spécifiquement du *Health Humanities Centre*, qui m'ont permis de redonner un nouveau souffle à mon travail. Leur intérêt pour mes idées et leurs exposés passionnés m'ont été d'une grande aide. Je remercie amicalement Gaia, Tommaso et Matei. Je remercie également M. le Dr. Ernst Falzeder, M. le professeur Sonu Shamdasani, M. Le Dr. Martin Liebscher, et notre *Phanês Team*. À cette occasion je remercie à nouveau Mme le professeur Christine Maillard d'avoir rendu possible nos échanges autour de l'œuvre de C. G. Jung et d'avoir ainsi fédéré ce réseau de chercheurs.

Enfin, je tiens à adresser des remerciements à Alexandre, mon amour plus que hier et moins que demain. Pour avoir été présent même à l'autre bout du monde. Ta présence a fait toute la différence. Je remercie beaucoup mon papa Francis pour n'avoir jamais douté de moi malgré les difficultés, ainsi que mon frère Maxime pour sa bienveillance et son oreille attentive. Une pensée douce va à Freyja, motivée à m'aider mais dans l'impossibilité de le faire. J'adresse des remerciements affectueux à ma tante Marie-Line et à mon oncle Stanislaw pour avoir pris soin de moi dans les moments les plus difficiles.

Je souhaite également remercier Anabel, pour son soutien, son écoute, et son amitié précieuse malgré les kilomètres. Un grand merci à Solène pour son amitié, son soutien et ses conseils dans cette épreuve difficile qu'elle a elle-même traversée. Merci également à Soolmaz pour sa présence et nos discussions internationales et interculturelles si enrichissantes. Un remerciement à Tamara pour ses encouragements amicaux et motivants. Une pensée nostalgique à mes amis de voyage M. le professeur Hossein Beikbaghban, M. le professeur Philippe Alexandre, et M. le professeur Rémi Gounelle.

Table des matières

Remerciements.....	7
Table des matières.....	9
Liste des abréviations.....	15
Introduction générale.....	17
I: La construction d'un objet d'étude : <i>Le Livre Rouge</i> de Jung.....	18
II : L'élaboration de la connaissance : définition d'un processus.....	20
III : Une revue de la littérature : l'apport inédit d'une approche épistémologique du <i>Livre Rouge</i>	22
IV : Méthode et sources.....	25
V : Développement de la problématique : un argumentaire épistémologique.....	29
Chapitre 1 Le parcours personnel et académique de Carl Gustav Jung (1900-1913).....	33
Section I : Des relations fondatrices : la pratique de Jung de 1900 à 1914.....	34
1. 1 Des scientifiques au <i>Burghölzli</i> : les premières années de formation.....	34
1. 2 La psychanalyse freudienne.....	38
1. 3 Une collaboration au service d'une même cause : la diffusion de la théorie psychanalytique.....	40
Section II : Vers une indépendance croissante de Jung vis-à-vis de la psychanalyse et de la psychiatrie.....	44
2. 1 Les apports théoriques et pratiques des patients.....	44
2. 2 Une prise de distance enrichissante vis-à-vis de Freud et de E. Bleuler.....	49
2. 3 La dissidence de Jung : <i>Métamorphoses et symboles de la libido</i> (1911-1912).....	52
Section III : Les sources de la psychologie analytique, affirmation d'une pensée nouvelle	54
3. 1 Un rêve pour moteur scientifique : les origines des <i>Métamorphoses et symboles de la libido</i>	55
3. 2 L'unité scientifique et l'utilisation de plusieurs disciplines.....	57
3. 3 La prise d'indépendance par rapport à l'interprétation de la libido et de l'inceste...60	
3. 4 La science jungienne ou l'élaboration d'une nouvelle psychologie.....	65
Section IV : La souffrance de Jung et son contexte : les origines de la production du <i>Livre Rouge</i>	72
4. 1 Une <i>Fin-de-siècle</i> pour Jung et pour tous.....	73
4. 2 Le sentiment d'un manque sur le plan épistémologique.....	77
4. 3 Une issue possible à la crise de Jung : faire personnellement l'épreuve de la souffrance.....	81
Conclusion.....	85
Chapitre 2 L'anarchisme épistémologique de Paul Karl Feyerabend.....	87
Section I : L'anarchisme épistémologique, source de progrès scientifique via un accroissement des connaissances.....	88
1. 1 La posture de Jung en 1913 : une démarche favorisant la sérendipité.....	88
1. 2 L'anarchisme épistémologique selon Feyerabend.....	91
1. 3 La tradition scientifique et le renversement de la raison.....	82

1. 4 Les relations entre ancienne théorie, nouvelle théorie et faits.....	93
1. 5 Le progrès est un accroissement des connaissances.....	96
Section II : L'absence de méthodologie prédéfinie de l'anarchiste constitue la méthodologie du « tout fonctionne ».....	97
2. 1 Définition de « <i>anything goes</i> » (« <i>tout fonctionne</i> »).....	98
2. 2 L'absence de méthodologie prédéfinie par l'anarchiste.....	99
2. 3 La science comme pratique libérale.....	101
Section III : Les relations entre la pratique et la théorie.....	103
3. 1 Le développement des connaissances se pense et se fait.....	103
3. 2 Le contexte de la découverte et le contexte de la justification revus par Feyerabend.....	105
3. 3 Les relations entre la théorie, les faits et l'observation.....	107
Section IV : État des lieux et projet pour la science : entre descriptions et propositions...	109
4. 1 La critique de l'empirisme logique.....	109
4. 2 La rationalité est une affaire de subjectivité.....	110
4. 3 La hiérarchie scientifique et l'incommensurabilité.....	112
4. 4 La science comme projet social.....	115
Conclusion.....	116
Chapitre 3 La création du <i>Livre Rouge</i>	119
Section I : Construction, trajectoire et composition du <i>Livre Rouge</i>	120
1. 1 Le déroulement des événements (1913-1930).....	120
1. 2 La trajectoire du <i>Liber novus</i> et du <i>Livre Rouge</i>	123
1. 3 La structure et les contenus du <i>Liber novus</i> et du <i>Livre Rouge</i>	131
1. 3. 1 Les trois livres du <i>Livre Rouge</i>	134
1. 3. 2 Les peintures et éléments picturaux du <i>Liber novus</i>	136
1. 3. 3 Le voyage du narrateur et ses rencontres.....	140
1. 3. 4 Les types d'énonciations et de discours.....	147
Section II : <i>Le Livre Rouge</i> comme témoignage multiple.....	149
2. 1 Un témoignage de l'utilisation de l'introspection et de l'auto-analyse.....	150
2. 2 Jung est à lui-même sa propre étude de cas.....	155
2. 3 Autobiographie et témoignage d'une recherche scientifique.....	159
Section III : Une pluri-méthodologie transdisciplinaire : « tout fonctionne » afin d'explorer la psyché.....	162
3. 1 La liberté au cœur de l'expérience de Jung.....	162
3.1.1 D'une liberté subie à une liberté maîtrisée.....	162
3. 1. 2 Une liberté possible grâce à l'« indisciplinarité ».....	166
3. 2 Une pluri-méthodologie transdisciplinaire.....	167
3. 2. 1 Pluri-méthodologie.....	167
3. 2. 2 Transdisciplinarité.....	171
3. 3 Une voie possible parmi d'autres.....	175
Conclusion.....	180
Chapitre 4 Le discours du <i>Livre Rouge</i> : d'une hypothèse à une théorie de la connaissance	181
Section I : La psyché, objet d'étude organique.....	182
1. 1 Les deux « forces » en l'être humain forment un « tout ».....	180
1. 1. 1 Les fonctions et caractéristiques des esprits.....	183

1. 1. 2 Relations entre les esprits.....	184
1. 2 Les lois régissant la psyché.....	187
1. 2. 1 Structure et fonctionnement.....	187
1. 2. 2 La limite du langage courant.....	191
1. 3 Le symbolisme du voyage du narrateur.....	192
1. 3. 1 Le symbole pour comprendre le voyage.....	192
1. 3. 2 Un voyage en forme d' <i>individuation</i>	194
Section II : Les manifestations de l'inconscient comme modes de connaissance.....	195
2. 1 Les modes de connaissances dans <i>Le Livre Rouge</i>	196
2. 1. 1 Les modes de connaissances décrits dans <i>Le Livre Rouge</i>	196
2. 1. 2 Émergence de la connaissance.....	197
2. 2 Les <i>archétypes</i> de l' <i>inconscient collectif</i> comme vecteurs de savoir.....	200
2. 3 L'expérience de soi-même comme mode de connaissance.....	203
Section III : La conception jungienne de la science dans <i>Le Livre Rouge</i>	205
3. 1 La critique jungienne de la science dans <i>Le Livre Rouge</i>	206
3. 1. 1 Les qualifications de la critique.....	206
3. 1. 2 Évolution d'une recherche : « la science » dépassée.....	206
3. 2 L'exemple particulier d'Izdubar et du poison.....	209
3. 3 Sur l'organisation de la recherche et du travail scientifique.....	214
3. 4 Dichotomies et vérités.....	217
Section IV : La magie, une autre forme de rationalité.....	222
4. 1 La magie d'Izdubar à Philémon.....	223
4. 2 La magie est-elle une forme de rationalité ?.....	229
4. 3 L'équivocité du sens et l'idée de symbole.....	232
Conclusion.....	237

Chapitre 5 Essai d'évaluation épistémologique de l'œuvre et de la pratique de Carl Gustav Jung à travers l'étude du <i>Livre Rouge</i>	239
Section I : Construction d'un système holistique : relations entre la pratique et la pensée de C. G. Jung.....	240
1. 1 La conception de la science, et notamment de la psychologie, de Jung : la psyché, organisme vivant.....	240
1. 2 Une cohérence durable entre la pratique de Jung et sa pensée de la science.....	243
1. 3 Une science en train de se faire	248
Section II : La publication récente du <i>Livre Rouge</i> : entre découverte et justification.....	252
2. 1 Le contexte psychologique de la fin du XIX ^{ème} siècle et du début du XX ^{ème} : le cas particulier de la psychologie analytique.....	252
2. 2 Contexte de la découverte et contexte de la justification dans le cas de l'expérience du <i>Livre Rouge</i>	255
2. 3 Une création perpétuelle : évolution de la pensée jungienne.....	258
2. 4 L'intégration de l'expérience et du <i>Livre Rouge</i> dans l'œuvre de Jung : du mythe à la preuve.....	264
2. 4. 1 La méthode mythopoétique.....	264
2. 4. 2 De l'administration de la preuve à sa réception.....	268
2. 5 Entre généralisation et réalité : la logique concernant l'utilisation du <i>Livre Rouge</i>	273
Section III : Une subjectivité incontournable : quid de l'équation personnelle ?.....	283
3. 1 Le rôle de l'imaginaire dans l'expérience du <i>Livre Rouge</i>	284

3. 2 « Ce qui est réel agit » : comment considérer les phénomènes psychiques ?.....	287
3. 3 <i>Le Livre Rouge</i> : entre expérience de soi-même et auto-expérimentation.....	291
3. 3. 1 Une expérimentation ?.....	291
3. 3. 2 Les qualifications de l'expérience.....	293
Conclusion.....	297
Conclusion générale	299
I: Principaux résultats.....	299
II : La démarche de Jung et l'anarchisme épistémologique.....	303
III : L'élaboration des connaissances.....	306
IV : Perspectives.....	307
Bibliographie	311
Sitographie.....	338
Annexes	339
Annexe n° 1.....	
Première page, <i>Liber primus</i> et <i>Liber novus</i> (sur feuille de parchemin).....	340
Annexe n° 2.....	
Folio IV, exemple de la répartition des pages en colonnes et représentation du meurtre du héros, <i>Liber primus</i>	341
Annexe n° 3.....	
Première page et double-page représentative de la calligraphie, <i>Liber secundus</i>	342
Annexe n° 4.....	
Image de « L'ouverture de l'œuf », <i>Liber secundus</i>	345
Annexe n° 5.....	
Représentation d'Élie et Salomé, <i>Liber primus</i>	346
Annexe n° 6.....	
Représentation du dragon, <i>Liber secundus</i>	347
Annexe n° 7.....	
Une double-page avec des enluminures, <i>Liber secundus</i>	348
Annexe n° 8.....	
Représentation d'Izdubar, <i>Liber secundus</i>	350
Annexe n° 9.....	
Représentation de Philémon, <i>Liber secundus</i>	351
Annexe n° 10.....	
Représentation d'un mille-patte, <i>Liber secundus</i>	352
Annexe n° 11.....	
Une double-page de mandalas, <i>Liber secundus</i>	353
Annexe n° 12.....	
Représentation d'un dragon, d'Atmavictu, un cabire et un félin, <i>Liber secundus</i>	355
Mise à mort d'un dragon, <i>Liber secundus</i>	356
Annexe n° 13.....	
Représentation de Atmavictu, <i>Liber secundus</i>	357
Annexe n° 14.....	
Représentation d'une multitude de visages autour d'un point lumineux, inachevé, <i>Liber secundus</i>	358

Annexe n° 15.....	
Enluminure inachevée et enluminure manquante, <i>Liber secundus</i>	359
Annexe n° 16.....	
Dernière page calligraphiée de la main de Jung en 1930, phrase inachevée, <i>Liber secundus</i>	361
Annexe n° 17.....	
Double-page manuscrite de Jung rédigée en 1959, phrase inachevée, dernière inscription dans le <i>Liber novus</i>	362
Annexe n° 18.....	
<i>David tenant la tête de Goliath</i> , Caravage, (1606-1607).....	364
Annexe n° 19	
<i>David tenant la tête de Goliath</i> , Caravage, (1606-1610).....	365
Index des noms	367

Liste des abréviations

A.P.I : Association Psychanalytique Internationale

Le séminaire de 1925 : Introduction à la psychologie jungienne. Le séminaire de psychologie analytique de 1925

Les Sept Sermons : Les Sept Sermons aux Morts

Ma vie : Ma vie : souvenirs, rêves et pensées

Métamorphoses : Métamorphoses et symbole de la libido

Introduction générale

De 1606 à 1607, Michelangelo Merisi da Caravaggio (1571-1610), dit le Caravage, peint *David tenant la tête de Goliath*¹. Cette peinture nous montre un David victorieux, le glaive à la main et sur l'épaule, alors que de l'autre main il tient la tête coupée de Goliath qu'il présente fièrement au spectateur. De ce David héroïque, l'impression de force et de gloire se dégage nettement grâce aux jeux de lumière du peintre. La mort est ici glorieuse [S. Schütze, 2015, p. 275-276]. De 1606 à 1610, le Caravage peint également un autre *David tenant la tête de Goliath*², mais cette fois-ci la perspective change : la mort est représentée plus précisément par la plaie qu'a Goliath sur le front, par le sang qui s'échappe de cette dernière et du cou tranché du géant. David ne semble pas victorieux, le glaive est tenu le long du corps, le regard est doux, compatissant, et il ne ressemble guère à un héros mais bien plutôt à un « personnage d'une " suprême tristesse " » [Ibid., p. 283-284].

Entre ces deux peintures, le Caravage tue Ranuccio Tomassoni à coups d'épée le 28 mai 1606, suite à une bagarre à Rome. Cet acte est dans la vie du peintre un « tournant radical, et ce aussi sur le plan artistique » [Ibid., p. 186]. Nous pouvons supposer que la différence de représentation entre ces deux peintures tient au fait que le Caravage prend intimement connaissance de son objet de représentation, la mort, puisqu'il l'a donnée – et l'a ainsi en quelque sorte expérimentée. En témoigne la figure de Goliath sur la seconde peinture à travers laquelle le peintre s'est lui-même représenté, d'où émane une sorte d'« aveu de culpabilité », une « demande de pardon » [Ibid., p. 220]. Si la mise en scène semble identique entre les deux peintures, la vision de l'objet représenté ne l'est plus car le Caravage en a eu entre temps la *connaissance intime*.

Ce changement concernant la manière de représenter et de penser la mort ne peut manquer d'évoquer pour nous la démarche du psychiatre Suisse Carl Gustav Jung (1875-1961) concernant l'expérience du *Livre Rouge* (1913-1930) et l'élaboration de sa connaissance sur la

1 La commande du premier tableau date d'après le meurtre. Néanmoins, nous pouvons imaginer un certain temps d'élaboration et de mûrissement, permettant finalement une représentation différente de la mort pour le deuxième tableau achevé en 1910 [S. Schütze, 2015, p. 193].

Voir annexe n° 18 : Peinture *David tenant la tête de Goliath* (1606-1607).

2 Voir annexe n° 19 : Peinture *David tenant la tête de Goliath* (1606-1610).

psyché, ce que notre thèse tente d'expliquer et de comprendre.

I: La construction d'un objet d'étude : Le Livre Rouge de Jung

En 1913, Jung entre dans une période de « désorientation » [C. G. Jung, 1961/1973, p. 320] suite à l'arrêt de son travail de psychiatre, la fin de ses cours à l'université de Zurich et de sa collaboration et amitié avec Freud. Il est alors sujet à des visions difficiles à supporter qui le submergent spontanément mais en tant que psychiatre il prend conscience de leur valeur, et note cette activité psychique dans des sortes de brouillons appelés les *Cahiers noirs*. Il comprend au début de l'expérience qu'il ne s'agit pas là de folie, mais plutôt d'une occasion d'observer et d'étudier de manière inédite les phénomènes psychiques. En effet, jusqu'à présent il n'avait la connaissance de tels phénomènes que de manière indirecte par l'observation des patients (à la troisième personne), alors que cette expérience lui permet de connaître intimement la psyché et ses phénomènes de la manière la plus directe qui soit (à la première personne). Jung commence alors à élaborer une routine associant différentes méthodes afin de poursuivre cette expérience en maîtrisant les visions et leurs survenues : il passe ainsi du statut de spectateur à celui d'acteur. Il poursuit cette expérience psychique jusqu'à ce qu'elle s'arrête en 1916 sur une vision intense rédigée sous le titre : *Les Sept Sermons aux Morts*. Avant cela, il ressent le besoin de donner une forme esthétique à ce travail, et après avoir écrit différentes *Ébauches*, il commence en 1915 la rédaction calligraphiée d'un codex moyenâgeux qu'il nomme *Liber novus* et qu'il illustre de très nombreuses peintures et enluminures. Il mène cette tâche pendant encore quinze années et s'arrête, laissant ce travail inachevé. Il écrit à ce propos :

Je pris conscience de ne pas avoir parlé jusque-là la langue qu'il fallait et de devoir encore la traduire. Ainsi, j'ai renoncé à temps à l'« esthétisation » et je me suis concentré très sérieusement sur la compréhension indispensable. J'avais compris que tant d'imagination nécessitait un terrain solide, et que je devais tout d'abord revenir entièrement dans la réalité humaine. Cette réalité, pour moi, était la compréhension scientifique. Il me fallait tirer des conclusions concrètes des connaissances que l'inconscient m'avait transmises, et cela devint la tâche de ma vie et son contenu [*Ibid.*, p.301-302].

L'ouvrage et l'expérience qui lui est associée sont indéniablement importants dans la carrière de Jung en ce qu'ils présentent à ses yeux un « contenu de connaissance sur la psyché ». Pour notre part, nous ne partageons pas totalement l'idée d'une transmission de connaissances de la part de l'inconscient, et nous préférons mener notre analyse avec un regard extérieur : Jung construit probablement des connaissances à ce moment précis en posant sur son expérience un regard dépourvu de toute théorie. Ses connaissances ne concernent donc pas des *données*, car elles sont plutôt *construites*. À plusieurs reprises au cours de sa carrière, Jung témoigne de l'importance de cet ouvrage dans le cadre de l'élaboration de ses théories³, en insistant sur le caractère de « matière première pour l'œuvre d'une vie » qu'il revêt pour lui, ainsi que sur l'expérience dont il rend compte [*Ibid.*, p. 320]. Malgré des discussions quant à son éventuelle publication, Jung ne publiera jamais cet ouvrage. Il n'est finalement publié qu'en 2009 en langue allemande (*Das Rote Buch*), et en 2011 en langue française sous le titre *Le Livre Rouge* du fait de la couleur de sa reliure de cuir.

Le Livre Rouge consiste en partie en un témoignage d'une « science en train de se faire », et c'est à ce titre qu'il nous semble pertinent de le lire dans une optique épistémologique : il nous permet de saisir un exemple de processus de création scientifique et de ses ramifications. Dans *La science en action* (1987), Bruno Latour encourage les études portant sur ce qu'il nomme « la boîte noire », c'est-à-dire les études qui, précisément, traitent du moment où la connaissance vive se crée. Par opposition à une « science toute faite », il introduit alors l'expression d'« une science en train de faire » que nous avons utilisée plus haut. Il écrit à ce propos :

Malgré la richesse, la confusion, l'ambiguïté et la fascination qui se révèlent ainsi, il est étonnant de constater combien peu nombreux sont ceux qui, venus de l'extérieur, ont pénétré les rouages internes de la science et de la technique et en sont ressortis pour en proposer une explication qui soit compréhensible au profane et qui ne dépende pas trop des scientifiques eux-mêmes [B. Latour, 1987/1989, p. 26].

Nous souhaitons réaliser une telle étude depuis un point de vue extérieur à l'objet que constituent la démarche de Jung et les processus à l'œuvre dans l'élaboration de ses connaissances. En nous gardant d'employer des moyens ressortissant aux théories jungiennes, nous projetons ainsi d'explorer la construction d'une forme de pensée créatrice en science :

3 Dans *Ma vie : souvenirs, rêves et pensée* [1961/1973] et dans *Introduction à la psychologie jungienne. Le séminaire de psychologie analytique de 1925* [1989/2015].

l'élaboration de la connaissance chez Carl Gustav Jung à travers *Le Livre Rouge*.

II : L'élaboration de la connaissance : définition d'un processus

Pour traiter l'élaboration de la connaissance chez Jung à travers l'étude du *Livre Rouge*, il nous faut d'abord définir le terme de connaissance. Assez généralement, la signification de ce terme renvoie au *Ménon*, dans lequel Platon définit la connaissance comme une « croyance qui est à la fois vraie et justifiée » [A. Barberousse, 1997/2015, p. 226], [Platon, 1960, *Ménon*, 96d-100c]. Le problème de cette définition est qu'elle se heurte à des situations dans lesquelles certaines croyances sont vraies mais ne peuvent pas être justifiées de manière fiable. En outre, cette conception de la connaissance pose problème, car elle est réductrice en oubliant les aspects concrets de la vie – mais aussi de la recherche scientifique elle-même. De fait, Edgar Morin souligne la polysémie de la notion de connaissance et les différents concepts auxquels elle apparaît liée, ceux de vérité, d'erreur, de croyance, d'idée, de théorie, etc. [1986, p. 10-11]. Il souligne à ce propos :

Si la notion de connaissance se diversifie et se multiplie quand on la considère, nous pouvons légitimement supposer qu'elle comporte en elle diversité et multiplicité. Dès lors, la connaissance ne saurait être réduite à une seule notion, comme information, ou perception, ou description, ou idée, ou théorie ; il faut plutôt concevoir en elle plusieurs modes ou niveaux, auxquels correspond chacun de ces termes [*Ibid.*, p. 11].

En conséquence, E. Morin propose, non pas une définition stricte de la connaissance, mais une description des éléments de son fonctionnement : « D'autre part, toute connaissance comporte nécessairement : *a*) une compétence (aptitude à produire des connaissances) ; *b*) une activité cognitive (cognition) s'effectuant en fonction de cette compétence ; *c*) un savoir (résultant de ces activités) » [*Ibid.*, p. 11]. La connaissance ainsi pensée est une activité de l'esprit rendue possible par une compétence et dont le résultat est un savoir. Cette définition, passablement large, ne correspond guère à la conception stricte de la connaissance dans une optique normative de la science. Par contraste avec la logique de la démarche de cette dernière, ici la connaissance est appréhendée sous l'angle positif, et elle « est donc bien un phénomène multidimensionnel, dans le sens où elle est, de façon inséparable, à la fois physique, biologique, cérébrale, psychologique, culturelle, sociale » [*Ibid.*, p. 12]. C'est selon cette optique large de la connaissance que nous étudions la création du *Livre Rouge*.

Quel est le but des connaissances acquises dans le cadre de l'expérience du *Livre Rouge* de Jung ? Paul Karl Feyerabend (1934-1994) écrit dans *Adieu la raison* (1987) :

Comme [les scientifiques] la conçoivent, la recherche n'est pas un privilège de groupes spéciaux, et la *connaissance* (scientifique) n'est pas une mesure universelle de l'excellence humaine. *La connaissance est une marchandise locale destinée à satisfaire des besoins locaux et à résoudre des problèmes locaux ; [...]* La « science » orthodoxe, selon cette conception, est une institution parmi les autres, et non le seul et unique dépositaire des bonnes informations. Les gens peuvent la consulter ; ils peuvent accepter et utiliser des propositions scientifiques – mais non sans avoir considéré des alternatives locales et certainement pas comme s'il s'agissait d'évidences. Les nouvelles formes de *connaissance* qui ont émergé de cette approche sont moins superficielles et mieux adaptées aux besoins du monde moderne que les méthodes et les résultats de la science orthodoxe [1987/1990, p. 37-38, nous soulignons].

La connaissance serait ainsi une « marchandise locale », c'est à dire un moyen et un outil pour résoudre des problèmes et gérer des situations bien précises : elle est une forme de savoir ayant un sens et une utilité pratique. Son but premier ne serait pas de produire des énoncés vrais, mais de servir une action. En ce sens, la connaissance ne serait pas une découverte de données, mais une construction de savoirs et savoir-faire issus de l'interaction du chercheur avec son objet d'étude dans un contexte global. Le caractère *particulier* de la connaissance ainsi définie ne l'empêcherait pas d'être utilisable à un niveau *général*. Après avoir défendu cette vision relativement subjective d'une science qui permettrait cependant de produire des connaissances théoriques ou pratiques utiles, Feyerabend poursuit :

Ces dernières remarques montrent que les valeurs n'affectent pas seulement l'*application* des connaissances mais qu'elles sont des ingrédients essentiels de la *connaissance elle-même*. [...] Pour résumer : les décisions concernant la valeur et l'usage de la science ne sont pas des décisions « existentielles » ; ce sont des décisions sur la manière de vivre, penser, sentir et se comporter [*Ibid.*, p. 38-39, italiques de l'auteur].

En tant que production humaine, cette idée de la connaissance s'accorde avec l'expérience du *Livre Rouge* puisque par cette dernière et son inscription, Jung répond à des problèmes particuliers : aller mieux, gérer la difficulté inhérente au vécu des visions, aider ses patients. Nous pouvons alors nous demander, à l'instar de Jung lui-même, dans quelle mesure la connaissance ainsi produite possède une utilité en vue de soigner autrui [1961/1973, p. 302]. Car Jung se doit de répondre aux exigences de son métier de psychiatre, pour lequel la connaissance doit présenter une utilité très concrète. À ce propos, Feyerabend évoque

Aristote : « La tâche de la pensée semble-t-il nous dire, est de comprendre et peut-être d'améliorer ce que nous faisons quand nous sommes engagés dans les affaires de notre vie quotidienne ; ce n'est pas d'errer dans une sorte de *no man's land* de concepts abstraits et empiriquement inaccessibles » [1987/1990, p. 86-87]. Or dans le cas de Jung, nous sommes en face d'un individu qui répond concrètement au problème de sa désorientation psychique par l'élaboration de connaissances à ce sujet. Cette élaboration est la mise en ordre de son expérience traumatisante, une mise en mots compréhensible par autrui, pour qu'ensuite ce dernier et Jung puissent s'en servir. Sans élaboration relative à l'expérience il n'y a pas de connaissance possible. En définitive, la connaissance est le résultat de la dialectique entre l'entendement et les faits, ou comme E. Morin le souligne, entre « la cognition » et la « production » [1986, p. 11-12].

III : Une revue de la littérature : l'apport inédit d'une approche épistémologique du Livre Rouge

Depuis la publication du *Livre Rouge* en 2009 en allemand, anglais, espagnol, italien, etc., et en 2011 en français, la littérature est foisonnante au sujet de cet ouvrage. Signalons d'abord l'« Introduction et les notes éditoriales » au *Livre Rouge*, rédigées par S. Shamdasani [2009]. L'introduction de ce texte retrace le parcours de Jung et l'importance du *Livre Rouge* dans sa carrière, ainsi que l'expérience associée dont il est rendu compte ici du point de vue personnel aussi bien que de celui des idées. En outre, les notes éditoriales sont très informatives, car S. Shamdasani a eu accès aux *Cahiers noirs*, fameux brouillons du *Livre Rouge*, et nous offre ainsi nombre d'informations sur la construction de l'ouvrage et ses niveaux d'écriture. En outre, S. Shamdasani cite certains passages des *Cahiers noirs* en note de bas de page, nous permettant ainsi d'avoir encore plus précisément accès à cette « boîte noire » : l'élaboration de la pensée jungienne.

Au moment-même de la parution du *Livre Rouge* en français, la revue *Recherches Germaniques* publie un hors-série intitulé « Art, sciences et psychologie. Autour du *Livre Rouge* de Carl Gustav Jung (1914-1930) » [C. Maillard, (dir.), 2011]. Ce volume présente différentes approches de l'ouvrage et de l'expérience de Jung, et il constitue ainsi une excellente introduction au *Livre Rouge* : l'ouvrage en tant que document autobiographique, et

sa remise en contexte sont documentés par C. Maillard ; l'importance de l'image est soulignée par V. Liard ; C. Gaillard s'attache ensuite à examiner d'un œil critique certaines peintures ; enfin G. Schmitt tisse un lien entre certaines notions de l'ouvrage et de la philosophie de F. Nietzsche. Ce numéro a été suivi, quelques années plus tard, par un second numéro hors-série de la même revue intitulé, « Carl Gustav Jung (1875-1961). Pour une réévaluation de l'œuvre » [C. Maillard et V. Liard, (dir.), 2014]. L'œuvre de Jung est ici « réévaluée » à la lumière de la publication du *Livre Rouge*, et cette réévaluation témoigne d'une amélioration progressive de la compréhension de la place de cet ouvrage dans la carrière de Jung. Ce numéro propose des réflexions globales sur la pensée de Jung par R. Mâdera ou L. Zoja ; C. Gaillard ou V. Prouvé présentent des relations entre les théories de Jung et la réalité de la psychothérapie actuelle ; F. Bonardel ou G. Sorge en évoquent les aspects philosophiques et historiques.

Par ailleurs, le n°134 des *Cahiers jungiens de psychanalyse*, intitulé « *Le Livre Rouge* de Jung », paraît en 2011, et il aborde les aspects psychologiques aussi bien qu'historiques de cet ouvrage. En 2012, S. Drob publie un ouvrage intitulé *Reading The Red Book, An Interpretive Guide to C. G. Jung's Liber Novus*. Comme son titre l'indique, cet ouvrage offre, chapitre par chapitre, de longues explications du texte et de son contenu. La même année, S. Shamdasani détaille la bibliothèque de Jung dans son *C. G. Jung : A Biography in Books*, et y remet *Le Livre Rouge* dans son contexte. En 2014, T. Kirsch et G. Hogenson éditent *The Red Book : Reflections on C. G. Jung's Liber Novus* dans lequel plusieurs auteurs apportent des explications sur certains aspects du *Livre Rouge*, tels le lien entre l'ouvrage et les spiritualités orientales, les peintures du livre, *Les Sept Sermons aux Morts*. En résumé, il s'agit à nouveau d'une série d'études précises sur *Le Livre Rouge*, sa place dans le corpus de Jung et ses ramifications dans sa carrière. Cependant, l'aspect épistémologique de la création et de la place du *Livre Rouge* n'y est pas strictement abordé. Enfin, en 2017 C. Maillard réédite et réactualise son travail sur *Les Sept Sermons* en publiant *Au cœur du Livre Rouge. Les Sept Sermons aux Morts*. Le texte est enrichi de parallèles avec *Le Livre Rouge* désormais publié. W. Hanegraaff publie une étude précise à propos du lien entre la Première Guerre Mondiale et *Le Livre Rouge* dans « The Great War of the Soul : Divine and Human Madness in Carl Gustav Jung's *Liber Novus* » [2017]. M. Stein et T. Artz dirigent *Jung's Red Book for Our Time : Searching for Soul under Postmodern Conditions*. Un premier volume paraît en 2017,

et il détaille certains aspects et chapitres du *Livre Rouge* d'un point de vue du sens, tout comme un deuxième volume, qui étant la focale en 2018 en insistant sur l'impact du *Livre Rouge* pour la psychologie. Un troisième volume devrait paraître très prochainement.

Dans une perspective d'histoire des sciences, S. Shamdasani publie en 2003 *Jung and the Making of Modern Psychology : the dream of a science*, analysant le travail du psychiatre et sa manière de faire et de concevoir la science. Mais le seul travail à teneur véritablement épistémologique concernant Jung est édité en 2014 par R. Jones : *Jung and the Question of Science*. Les contributions à ce dernier ouvrage présentent largement l'œuvre jungienne sous l'angle de thématiques de philosophie et d'histoire des sciences. *Le Livre Rouge* y est notamment étudié à l'aune du Romantisme allemand, et les peintures et leurs influences y sont également abordées. Cependant, si l'ouvrage présente bien des études à caractère épistémologique⁴, ce n'est pas à proprement parler à propos du *Livre Rouge* lui-même, mais plutôt à celui d'autres aspects de l'œuvre de Jung et de sa carrière. En outre, si M. Saban évoque ici les théories de Feyerabend, il ne les utilise pas dans le but d'analyser l'élaboration de la connaissance chez Jung à travers l'étude du *Livre Rouge*, mais il questionne plutôt l'idée que Jung se fait de la subjectivité. Quant à R. Jones, elle évoque elle également Feyerabend, mais ceci pour mettre en balance les caractéristiques d'une découverte scientifique que retient ce dernier avec celles que privilégie K. Popper. En définitive, l'utilisation des théories de Feyerabend est donc peu fréquente, et elle n'est jamais mise en rapport avec l'expérience du *Livre Rouge*.

La littérature concernant l'expérience du *Livre Rouge* et le contenu de l'ouvrage est donc relativement riche, mais elle ne comporte guère d'analyse épistémologique en ce qui concerne l'élaboration de la connaissance chez Jung telle qu'elle transparait à travers l'étude du *Livre Rouge*⁵. En outre, il n'existe qu'une thèse de philosophie qui ait été soutenue en France à propos du *Livre Rouge* de Carl Gustav Jung⁶. Dans ce travail, nous tentons de pallier ce

4 Voir : Segal, R., 2014, « Explanation and interpretation ». Jones, R. A., (ed.), *Jung and the Question of Science*, London, Routledge, p. 82-97. Et un dialogue entre T. Dawson, M. Saban, P. Dunlap, R. Segal et L. Gardner « Truth, facts and interpretation ». Jones, R. A., (ed.), *Jung and the Question of Science*, London, Routledge, p. 165-173.

5 Soulignons également qu'outre cette littérature strictement en rapport avec *Le Livre Rouge*, il existe une immense littérature d'études secondaires concernant Jung et beaucoup d'aspects de son œuvre. Nous ne pouvons pas ici citer toutes ces études, qui ne concernent d'ailleurs guère notre problématique concernant *Le Livre Rouge*. Néanmoins, certains exemples en sont donnés dans notre bibliographie.

6 À notre connaissance, la première thèse sur *Le Livre Rouge* est celle de Gaïa Domenici : *Books « for All and*

manque, et ceci notamment dans une perspective épistémologique.

IV : Méthode et sources

Commençons par exposer notre méthode d'analyse des enjeux épistémologiques de l'élaboration de la connaissance chez Jung à travers l'étude du *Livre Rouge*. Ces enjeux sont multiples, car cette connaissance se construit, non pas selon une relation linéaire de cause à effet, mais au gré de corrélations multiples entre différents facteurs dans le cadre d'un contexte global où la vie de Jung est entremêlée avec ses avancées théoriques et ses pratiques thérapeutiques. Les questions que nous nous sommes posées en tenant *Le Livre Rouge* dans nos mains, et après l'avoir lu, étaient les suivantes : comment Jung a-t-il créé un tel ouvrage ? Pourquoi a-t-il écrit ce livre ? Et pourquoi donner autant d'importance à celui-ci ? Pour tenter d'apporter des réponses à ces questions, l'analyse épistémologique nous a semblé être l'approche la plus adéquate, autant pour saisir le raisonnement de Jung que pour comprendre les aspects plus généraux de la place du *Livre Rouge* dans sa carrière. C'est pourquoi nous avons choisi de procéder à une analyse de corpus en appliquant à ce dernier les théories de Feyerabend. En effet, l'anarchisme épistémologique que prône ce dernier en montrant que la réalité de la science consiste en des pratiques faites d'opportunisme, d'erreurs et de détours méthodologiques, nous suggérait que telle avait pu être la posture et la démarche de Jung à travers l'expérience du *Livre Rouge*.

À propos de la recherche, Feyerabend écrit notamment :

La recherche qui réussit n'obéit pas à des règles générales ; elle repose ici sur tel truc, là sur tel autre, et les mouvements qui la font avancer ne sont pas toujours connus de ceux qui les initient. Une théorie de la science qui établit des normes et des éléments structuraux pour *toutes* les activités scientifiques et qui les légitime par référence à une quelconque théorie-de-la-rationalité impressionne peut-être des *outsiders* – mais c'est un instrument bien trop grossier pour ceux qui voient les

None » : Nietzsche's Zarathustra, Jung's The Red Book, and « Visionary » Works, soutenue sous la direction de Giuliano Campioni en mai 2015 à l'Université de Pise. Concernant la France, Luca Governatori a soutenu en 2017 une thèse sous la direction de J.-J. Wunenburger, intitulée *Les « nuits » de C. G. Jung : origine et fondements d'une psychologie cosmique* à l'Université Jean Moulin (Lyon). Dans ce travail, L. Governatori analyse philosophiquement les contenus du *Livre Rouge* en terme de système cosmique en rapport aux théories de Jung. En outre, une thèse est en préparation par Quentin Schaller et dirigée par C. Maillard : *Discours de la folie, discours sur la folie dans la littérature de langue allemande autour de 1900 : l'exemple du Livre Rouge (1914-1930) de C. G. Jung*.

choses de l'intérieur, à savoir les scientifiques confrontés à quelque problème de recherche concret. [...] Non seulement ses règles ne *sont* pas utilisées par les scientifiques, mais elles *ne peuvent absolument pas être* utilisées dans toutes les circonstances – tout comme il est impossible d'escalader le mont Everest sur un pas de ballet classique [1987/1989, p.320, italiques de l'auteur].

Le « problème de recherche concret » dont parle ici Feyerabend nous a paru ressembler fortement à celui de Jung face aux visions de son inconscient, car il cherchait à ne pas sombrer dans la folie en tirant partie du désordre de sa psyché. Dans notre thèse, nous abordons donc la question de la création du *Livre Rouge* avec pour grille de lecture épistémologique les thèses de Feyerabend⁷. Ce faisant, nous ne tentons donc pas de faire entrer Jung dans des cases strictement définies, car la pensée de ce philosophe des sciences qu'est Feyerabend n'est en rien réductrice, mais propose au contraire une conception ouverte de la science et de son fonctionnement. En posant ce regard épistémologique sur la pratique et la pensée de Jung, nous prendrons donc en compte le contexte global, personnel et socio-historique dans lequel évolue ce dernier, tout comme son histoire scientifique. Nous espérons ainsi comprendre dans quelle mesure *Le Livre Rouge* a constitué, ou non, un point de continuité et/ou de rupture au regard de l'ensemble de son œuvre.

Quelles sont les sources que nous comptons mobiliser ? Pour analyser et comprendre l'importance du *Livre Rouge* dans l'élaboration de la connaissance chez Jung, il nous semble d'abord nécessaire de s'attarder en détail sur le contenu de cet ouvrage. Nous en possédons la version grand format contenant le fac-similé du codex calligraphié accompagné d'une traduction française [2009/2011], mais la version petit format se révèle bien plus pratique pour notre étude du texte et pour le référencement, car le texte traduit y est réparti sur un plus grand nombre de pages [2009/2012]. Enfin, nous disposons de la version allemande de ce petit format, que nous pouvons ainsi consulter dans sa version originale [2009/2017].

Par ailleurs, l'« Introduction et les notes éditoriales » au *Livre Rouge* sont à nos yeux une source primordiale en ce que S. Shamdasani y cite parfois des extraits des *Cahiers noirs* [2009/2012]. D'autres sources nous semblent également très importantes, notamment celles dans lesquelles Jung témoigne de son expérience. Il en va ainsi de la pseudo autobiographie de Jung *Ma vie : souvenirs, rêves et pensées*, qui, malgré son caractère controversé, demeure

⁷ Bien que nous utilisions majoritairement les thèses de P. Feyerabend, nous sollicitons également d'autres thèses d'autres philosophes et sociologues des sciences.

un témoignage précis concernant la période de sa « confrontation avec l'inconscient ». Là également, nous disposons d'une version allemande [1961] davantage précise que sa traduction française [1973], en ce qui concerne le sens de certains passages. Par ailleurs, *Le séminaire de psychologie analytique de 1925*, en tant que témoignage de l'expérience du *Livre Rouge*, représente pour nous une autre source importante, dont nous possédons la version française [2015], et la version originale qui est en anglais [1989]. Enfin, l'œuvre complète de Jung est à notre disposition via l'acquisition des *Collected Works* (version anglaise des *Gesammelte Werke*) [G. Adler, R. Hull, 2014]. Il n'existe malheureusement pas « d'œuvres complètes » de Jung en langue française, et c'est pourquoi, malgré les nombreux livres que nous avons de lui en français, il nous été indispensable d'avoir une vue d'ensemble en bénéficiant de sources allemandes et anglaises. À ce sujet, malgré notre connaissance de l'allemand, nous n'étions pas en mesure de fournir un travail soutenu dans cette langue. Quant à l'évaluation épistémologique de la pratique de Jung, elle se passe de tout support langagier particulier.

Ainsi que nous l'avons vu plus haut, une autre partie de notre corpus de ressources est composé des œuvres de Feyerabend en ce qu'elles nous servent de grille d'analyse de l'élaboration de la connaissance chez Jung. À cet égard, nous disposons de l'ensemble des ouvrages de Feyerabend, en français lorsqu'ils sont disponibles, mais souvent en anglais – leur langue originale de publication. Parfois même, nous avons souhaité lire en parallèle les versions originale et française pour ne rien perdre du sens des propos de leur auteur, et cela s'est révélé fructueux comme le témoigne la traduction du concept du célèbre slogan « *anything goes* ». Certaines de ces œuvres nous ont été plus utiles que d'autres, telles *Contre la méthode* [1975/1979], *Adieu la raison* [1987/1989], et *Science in a Free Society* [1978/1987]. La réflexivité dont Feyerabend fait preuve à propos de sa thèse principale, qu'il qualifie lui-même d'anarchisme épistémologique, nous a été d'une grande utilité dans notre volonté de toujours garder une distance critique vis-à-vis de notre objet. De fait, le terme « anarchisme » peut être vu comme une manière de provoquer, d'attirer l'audience et de faire du bruit. Si Feyerabend a utilisé de ce terme, c'est pour plaider en faveur d'une complexité du monde qu'il estimait impossible d'appréhender à travers des théories rigides ou trop simples [1995/1996, p.180]. Celui qui fut appelé en 1987 dans *Nature* « le pire ennemi de la science »

[T. Theoharis et M. Psimopoulos, 1987]⁸, n'a jamais cessé de plaider en faveur d'une science ouverte, tolérante et qui ne prétend pas dominer les autres moyens de connaissances – Feyerabend a toujours insisté sur le fait que la science n'était qu'une façon de connaître parmi d'autres [1995/1996, p. 181-182]. Nous avons complété ses conceptions en puisant dans un corpus varié d'épistémologie et d'histoire des sciences contenant les thèses de K. Popper, T. Kuhn, D. Pestre, M. Atten, H. Reichenbach, etc. En résumé, notre corpus concernant Jung est invariablement d'ordre historique, et notre corpus épistémologique constitue l'outil que nous avons construit dans le but de comprendre l'élaboration de la connaissance chez Jung à travers l'étude du *Livre Rouge*.

La période historique que nous privilégions dans le cadre de cette thèse débute vers 1900, date à laquelle Jung commence à se former à la psychiatrie. En effet, nous souhaitons saisir la manière dont Jung produit du sens à partir de son expérience, et comment il l'intègre dans sa pratique scientifique. Or, il écrit à ce propos :

Les connaissances qui m'importaient, ou que je recherchais, ne faisaient pas encore partie du patrimoine de la science d'alors. Je devais, moi-même en subir l'expérience première, et je devais, en outre, essayer de placer ce que je découvrais sur le terrain de la réalité ; sinon mes expériences n'en resteraient jamais qu'à l'état de préjugés subjectifs non viables [1961/1973].

C'est précisément le lien que fait Jung entre son expérience psychique singulière et son travail de psychologue qui nous intéresse. Ce passage d'une connaissance intime et personnelle à une connaissance utile pour d'autres est le processus que notre thèse tente d'expliquer. Si les jeunes années de Jung avant son travail en psychiatrie sont certes importantes dans la formation de sa pensée, il ne nous a pas paru utile d'examiner en détails les lectures de Jung, ou ses expériences personnelles lors de ces années-là pour parvenir à expliquer l'expérience du *Livre Rouge*⁹. Quant à la fin de la période envisagée par notre thèse, elle se situe en 1930, c'est-à-dire à la date à laquelle Jung cesse d'écrire cet ouvrage. Afin d'étayer notre discours, et de mieux comprendre l'impact de ce dernier dans l'élaboration de la connaissance chez Jung, nous utilisons néanmoins certains textes ultérieurs à cette période lorsqu'ils nous

8 Dans la version originale : « the worst enemy of science ».

9 De ce fait, nous soulignons l'importance de ses expériences personnelles telles que les rêves qu'il eut enfant, sa relation avec ses parents, les personnalités de ses derniers, son enfance relativement pauvre à la campagne, son père pasteur, ses années d'études, etc. comme facteurs corrélés à son développement intellectuel et scientifique.

semblent propres à souligner les ramifications de l'expérience du *Livre Rouge* dans l'œuvre du fondateur de la psychologie analytique.

V : Développement de la problématique : un argumentaire épistémologique

Pour répondre à la problématique ainsi définie de notre thèse, nous avons décidé de suivre un cheminement globalement chronologique, car il nous permet de suivre en détails la trajectoire de Jung, depuis son internat en psychiatrie au *Burghölzli* en 1900, jusqu'à la fin de l'expérience du *Livre Rouge* en 1930. Au sein de ce cheminement s'intercale néanmoins un chapitre explicatif portant sur la grille de lecture que nous offre l'anarchisme épistémologique de Feyerabend. En effet, il nous a semblé que placer ce chapitre juste avant celui qui est centré sur la création du *Livre Rouge* constituait la démarche la mieux adaptée à notre objet, en ce qu'elle nous permet de saisir les continuités et/ou les ruptures dans l'évolution de la carrière de Jung.

Nous présentons ainsi dans notre premier chapitre le parcours personnel et académique de Jung, de l'année 1900 jusqu'à l'année 1913 où débute l'expérience du *Livre Rouge*. Notre objectif est ici de rendre compte de la formation scientifique de Jung, du point de vue de ses idées aussi bien que de celui de sa pratique avec les malades. Nous y examinons également la nature de la collaboration si importante qu'il a alors avec Sigmund Freud, la manière dont cette collaboration influence son travail et l'élaboration de ses connaissances. Enfin, nous insistons également dans ce chapitre sur la relative prise d'indépendance intellectuelle de Jung vis-à-vis de celui qui se voulait être son maître viennois.

Notre deuxième chapitre explicite ensuite notre grille d'analyse : l'anarchisme épistémologique de Feyerabend. Il nous a semblé nécessaire d'exposer en détails cette conception épistémologique si particulière car elle constitue véritablement le prisme par lequel nous observons et analysons la démarche jungienne de l'expérience du *Livre Rouge*. Nous avons voulu lui consacrer un chapitre à part entière, car apporter ici ou là certains éléments de cette conception dans l'ensemble de la thèse afin d'éclairer tel ou tel point aurait constitué un saupoudrage engendrant trop de répétitions et de lourdeurs. Et réciproquement,

adopter un plan calqué sur les conceptions épistémologiques de Feyerabend nous aurait empêché de suivre un ordre chronologique, et aurait risqué de donner l'impression d'une volonté de notre part de tenter de faire correspondre à toute force Jung à cette forme d'anarchisme. Or, nous considérons cette grille de lecture comme étant assez générale pour pouvoir aborder de multiples aspects de la recherche, mais également assez précise pour pouvoir définir des mécanismes épistémologiques bien particuliers. Mais cette grille n'aborde pas – et ne peut pas aborder – tous les aspects épistémologiques possibles. C'est pourquoi, au fur et à mesure de notre thèse, nous étayons nos explications à l'aide d'autres approches épistémologiques.

Notre troisième chapitre est consacré à l'étude de la création du *Livre Rouge*. À cet effet, nous expliquons le déroulement de l'expérience psychique de Jung, le passage de ce dernier d'un statut passif de spectateur à un statut actif d'acteur. Ce changement de posture est ce qui lui permet de mettre en place une routine méthodologique tout au long de l'expérience : cette routine l'aide à *faire* l'expérience mais aussi à la *penser*, car Jung fait preuve de réflexivité alors même que cette expérience se déroule. Nous détaillons ainsi les différentes méthodes utilisées par Jung pour ce faire en nous fondons sur ses propres témoignages, et en déduisant certaines caractéristiques épistémologiques de l'observation de sa pratique. Nous tentons également de qualifier la méthodologie jungienne, qui consiste à réunir pour les combiner différentes méthodes.

Après avoir étudié la pratique de Jung à travers l'expérience du *Livre Rouge*, nous étudions dans notre quatrième chapitre l'élaboration directe qui en découle en analysant le contenu de l'ouvrage. Ce chapitre constitue donc une tentative de compréhension de certains contenus de ce dernier en rapport avec des thématiques propres à la connaissance et à la science. De fait, certains chapitres du *Livre Rouge* contiennent une critique virulente de la science et de ses normes. Nous explicitons alors les thèmes de la recherche, de la science et des modes de connaissances qui y sont présentés sous forme symbolique, mais qui trouvent une expression plus classique dans la pensée ultérieure de Jung.

Notre cinquième et dernier chapitre consiste en une étude épistémologique globale de la pratique et de la pensée de Jung à travers l'étude du *Livre Rouge*. Nous tentons de saisir les

enjeux de ce moment de création d'une nouvelle connaissance sous une forme particulière, et très loin d'être classique en science. La démarche de Jung est véritablement originale, car s'il ne publie pas *Le Livre Rouge*, c'est-à-dire les résultats de sa recherche, il les intègre tout de même à ses théories tout au long de son œuvre. En outre, il construit un système de pensée directement issus du système de pratique que constitue la méthodologie sous-tendant la création du *Livre Rouge*. Enfin, nous analysons le statut de sa démarche en termes de contextes de la découverte et de la justification, ce qui nous amène à saisir le rôle de l'ouvrage dans la carrière de Jung en matière d'administration de la preuve.

Chapitre 1

Le parcours personnel et académique de Carl Gustav Jung (1900-1913)

En 1900, Carl Gustav Jung devient psychiatre et commence une carrière en mêlant expérimentation et conception théorique. Mais il n'est alors pas le seul à chercher à développer la psychanalyse, qui est encore une jeune discipline dont les limites restent alors floues. Elle est en pleine ébullition et se transforme constamment suite aux relations épistolaires, aux expérimentations, aux guérisons, des différents acteurs qui la composent. Jung est à ce moment en contact avec bon nombre de scientifiques et de patients qui, chacun à sa manière, ont influencé et orienté sa carrière. Ses choix scientifiques sont ainsi le fruit de collaborations avec les divers acteurs de la psychologie du début du XX^{ème} siècle. À cette époque, Jung est une figure majeure de cette psychanalyse naissante, non pas uniquement du fait de son amitié avec Sigmund Freud, mais aussi parce qu'il engage une transition entre la psychiatrie de son époque et la psychologie moderne, tout en passant par la psychanalyse. C'est sur ce dernier point que nous insisterons en affirmant que la « dissidence » de Jung vis-à-vis de Freud a nourri ses propres constructions théoriques, et lui a ainsi permis de progresser sur le plan des idées.

Le « progrès scientifique » peut être défini ici comme un accroissement des connaissances qui permettent de comprendre le monde. Nous adoptons ici l'optique de Feyerabend selon laquelle le progrès n'est en aucun cas une tendance vers *le mieux* mais une simple accumulation de connaissances concernant le monde. Ainsi, le progrès n'est pas une « amélioration » qualitative, mais une adjonction quantitative d'éléments. Ce faisant, Feyerabend ne porte pas de jugement sur le terme même de progrès. Par ailleurs, pour comprendre l'expérience du *Livre Rouge*, il nous est nécessaire de retracer les années qui précèdent cette dernière. Pour cela, nous commencerons par présenter le travail de Jung au *Burghölzli* et sa relation cruciale avec Sigmund Freud (section I). Nous insisterons ensuite sur les facteurs ayant permis à Jung d'acquérir une plus grande indépendance théorique vis-à-vis de ce dernier (section II), puis nous exposerons la pensée nouvelle qu'il proposa dans ses

*Métamorphoses et symboles de la libido*¹⁰ (section III). Enfin, nous concluons en montrant que la prise de distance de Jung vis-à-vis de son passé le mena à une remise en question plus générale (section IV).

Section I : Des relations fondatrices : la pratique de Jung de 1900 à 1914

Dans cette première section, nous analyserons le travail de Jung, ainsi que les relations personnelles et scientifiques importantes qui le marquèrent de 1900 à 1914. Ce faisant, nous n'avons aucune prétention à l'exhaustivité, mais nous souhaitons offrir un panorama assez précis et concis pour comprendre la création du *Livre Rouge*. Depuis son installation au *Burghölzli* en 1900 jusqu'à l'expérience psychique qui mena au *Livre Rouge*, Jung entreprend un travail psychiatrique, universitaire et expérimental qui le mène à acquérir certaines connaissances et méthodes concernant la psyché (1. 1). Nous verrons ensuite l'importance de sa collaboration avec Freud et de son travail avec la psychanalyse dans la formation de ses connaissances (1. 2). Nous montrerons enfin en quoi leur travail a été au service d'une même cause (1. 3).

1. 1 Des scientifiques au *Burghölzli* : les premières années de formation

Jung entre à la clinique psychiatrique universitaire de Zurich le 10 décembre 1900 pour y poursuivre ses études de médecine en se formant à la psychiatrie [C. G. Jung, 1961/1973, p. 188]¹¹. Cette clinique, couramment appelée le *Burghölzli* en raison de sa situation

10 En 1911 et 1912, Jung publie dans le *Jahrbuch für psychoanalytische und psycho-analytische Forschungen* deux essais sous le titre de « Wandlungen und Symbole der Libido ». Plus tard, il publie ces essais sous le même titre, c'est-à-dire *Métamorphoses et symboles de la libido*, paru en français en 1927 à partir de la deuxième édition allemande de 1924. Quant aux *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, elles sont le résultat de quatre rééditions par Jung de l'ouvrage initial. Elles contiennent donc les premières affirmations de Jung datant de 1911 et 1912, des changements, mais également son évolution théorique jusqu'à 1950, date de la dernière édition.

11 *Ma vie : souvenirs, rêves et pensées* (1961) est « l'autobiographie » de Jung que nous préférons appeler pseudo autobiographie puisqu'elle présente un caractère controversé quant à sa réalisation. L'ouvrage n'est pas écrit directement de la main de Jung (à l'exception de quelques chapitres), le reste étant une compilation thématique suite à une série d'interviews de Jung par A. Jaffé. Cette dernière était sa secrétaire et une personne de confiance. Néanmoins, le travail de rédaction ne se déroula pas forcément bien dans le sens où ces deux derniers ne furent finalement pas d'accord sur la structure de l'ouvrage. Des changements sensibles ont été faits par A. Jaffé entre l'interview et le texte final, notamment sur les chapitres concernant Freud, W. James, et même dans les chapitres écrits par Jung lui-même. On ne peut donc pas véritablement parler d'autobiographie, mais il n'en demeure pas moins une forme de témoignage de l'idée que Jung se fait de

géographique sur une colline du même nom, jouit alors d'une renommée mondiale. Ses directeurs furent, entre autres, Bernard von Gudden (1824-1886) – célèbre pour avoir été le psychiatre du roi Louis II de Bavière, et pour avoir péri à ses côtés dans le *Starnberger See* –, Auguste-Henri Forel (1848-1931), qui y introduisit l'hypnose, et Eugen Bleuler (1857-1939). Les formations respectives de ces trois directeurs témoignent de l'évolution de la psychiatrie : le premier y est arrivé *via* la neuropathologie, le deuxième en passant par la neuroanatomie, alors que le dernier a bénéficié d'une formation initiale en psychiatrie. À ces directeurs célèbres du *Burghölzli* s'adjoignent des élèves qui deviendront des acteurs majeurs du monde psychologique : Carl Gustav Jung, Ernest Jones (1879-1958), Karl Abraham (1877-1925), Franz Riklin (1878-1938) et Hermann Rorschach (1884-1922). Jung postula au *Burghölzli* en 1899 pour un poste d'assistant, et reçut une réponse positive en octobre de l'année suivante, ce qui lui permit de prendre ses fonctions au mois de décembre [G. Wehr, 1985/2008, p. 507]. Ayant fait ses études de médecine à Bâle, il choisit Zurich et son hôpital universitaire parce qu'il savait que E. Bleuler, alors directeur, était un scientifique intéressé par l'analyse des phénomènes spirites et occultes [*Ibid.*, p. 100]. Ces phénomènes le passionnaient également, et ils firent l'objet de sa thèse de médecine avec l'accord de E. Bleuler¹².

Nous allons nous arrêter sur certains acteurs, notamment ceux avec lesquels Jung a collaboré et auxquels il s'est confronté. Lorsqu'il commence à travailler au *Burghölzli*, c'est E. Bleuler qui en est le directeur, et qui oriente les recherches qui s'y déroulent. Il est un psychiatre suisse connu pour avoir approfondi les connaissances concernant le groupe des psychoses. En effet, Emil Kraepelin avait introduit en 1899 le terme de *démence précoce*¹³ afin de désigner ce que E. Bleuler nomme *schizophrénie*¹⁴ en 1911 [V. Kapsambelis, 2009, p. 351-352] –

l'expérience du *Livre Rouge* bien des années après, et de l'idée que que A. Jaffé se fait de son œuvre. De ce fait, et tout en gardant en mémoire son caractère controversé, nous nous permettons d'utiliser cet ouvrage et de le référencer. Voir également : S. Shamdasani [2005/2018, p. 22-39], [2005] et C. Maillard [2002].

12 La thèse de Jung s'intitule « Psychologie et pathologie des phénomènes dits occultes » (« Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkultur Phänomene », 1902) et elle est publiée en français dans *L'énergétique psychique* (1973).

13 La *démence précoce* est un autre terme pour désigner la *schizophrénie*, et il est antérieur à ce dernier. Pour plus de détail, voir *Psychogenèse des maladies mentales*, étude de Jung concernant la *démence précoce* depuis ses observations au *Burghölzli* jusqu'à une réflexion plus tardive de 1959 [C. G. Jung, 1972/2001].

14 Selon E. Bleuler, la *schizophrénie*, ou *démence précoce*, est un groupe de psychoses. Dans son optique, celles-ci font partie des maladies mentales pouvant être chroniques ou passagères, mais qui ne peuvent être que rarement guéries. Il ajoute que « Ce groupe est caractérisé par une altération de la pensée, du sentiment et des relations avec le monde extérieur d'un type spécifique et qu'on ne rencontre nulle part ailleurs ». Chez le sujet atteint, il se présente également un clivage entre les capacités mentales et psychiques, ce qui affecte sa personnalité. Les symptômes peuvent être divers, mais les plus notables sont de types hallucinatoires [E. Bleuler, 1911/1993, p. 45-49].

l'année même où il publie *Dementia Praecox, oder Gruppe der Schizophrenien*. E. Bleuler travaille également à établir des critères de diagnostics permettant de différencier les différents types de schizophrénies [J. Hochmann, 2004/2011, p. 74] sur la base de l'étude des symptômes de ses patients, tout ceci dans le but de construire une nosographie fiable des maladies mentales. En sa qualité de Suisse, E. Bleuler change radicalement la prise en charge des malades au *Burghölzli* : en effet, avant lui les directeurs étaient allemands (B. von Gudden par exemple) et parlaient le *hochdeutsch*, alors que les patients – pauvres et généralement peu éduqués – s'exprimaient pour la plupart en dialectes suisses. Un réel approfondissement de la connaissance des patients, et donc de celle des maladies mentales, n'est rendu possible au *Burghölzli* que parce que E. Bleuler impose alors à ses assistants d'apprendre les dialectes suisses [D. Bair, *op. cit.*, p. 93]¹⁵. C'est un psychiatre très à l'écoute, et qui accorde au discours des malades mentaux une importance nouvelle. Pour cela, il s'astreint à mener une vie exclusivement centrée sur l'hôpital psychiatrique : il mange avec ses patients, et participe activement aux tâches quotidiennes. Dans le but de guérir les guérir et de les aider, E. Bleuler tisse ainsi la relation la plus humaine possible avec ceux qui étaient auparavant exclus de toute relation sociale¹⁶.

Au début du XX^{ème} siècle, le *Burghölzli* est un pôle européen majeur en ce qui concerne l'évolution des connaissances en psychiatrie. À son arrivée, Jung n'apprécie pas particulièrement la personnalité de E. Bleuler, et il éprouve des difficultés à s'adapter au travail que lui impose son chef [*Ibid.*, p. 96]. Outre ses obligations cliniques envers les patients, E. Bleuler lui propose en effet de travailler avec F. Riklin sur une recherche qu'il avait lui-même entreprise, à savoir réviser le test d'association de mots de Wilhelm Wundt (1832-1920). À l'aide d'un psycho-galvanomètre, ce test se déroule de la façon suivante : le thérapeute énonce à voix haute à son patient une liste de mots, et attend qu'il réponde le plus

15 Nous sommes consciente du caractère controversé du travail de D. Bair dans le sens où la recherche ultérieure a montré en effet certaines erreurs dans le traitement de ses informations. Ainsi, à chaque information utilisée nous avons consulté ses sources et nous nous sommes notamment référée au chapitre 4 de *Jung stripped bare by his biographers, even* (2005) de S. Shamdasani. Dans ce dernier, l'auteur détaille les erreurs de D. Bair concernant certains événements de la vie de Jung. Néanmoins, certaines informations de D. Bair se révèlent bien référencées et c'est pourquoi nous n'omettons pas son travail dans notre thèse. Voir : Shamdasani, S., 2005/2018, « A new Life Of Jung », *Jung stripped bare by his biographers, even*, New York, Routledge, p. 87-115.

16 Nous avons eu l'occasion de rencontrer le petit-fils d'E. Bleuler, actuellement psychiatre dans la région de Zurich. Il nous a confié que son grand-père était quelqu'un de très humain et que son contact avec les patients était particulier. Sa thérapeutique était notamment accompagnée d'une grande confiance envers ses patients, et lorsqu'il fallut un jour couper du bois pour le *Burghölzli*, il n'hésita pas à prêter une hache à un patient « psychotique », et à partir seul avec lui.

rapidement possible par le premier mot qui lui vient à l'esprit. Le temps de réponse est chronométré, et les mots inducteurs sont jugés d'autant plus significatifs pour le sujet que celui-ci met du temps à répondre : ce temps de réponse plus important pour un mot que pour un autre signale, selon Jung, une difficulté personnelle du sujet. Jung désigne cette difficulté par le terme de *complexe* [J. Jacobi, 1957/1961, p. 11]. Les réponses sont ensuite analysées et mises en relation avec la situation actuelle du patient, et le test est parfois répété après quelques jours.

Entre 1900 et 1906, au moment où Jung travaille sur ce test d'associations de mots, les *complexes* sont pour lui des « groupes de représentation à charge émotionnelle » en relation avec l'inconscient du sujet – un inconscient *personnel* car Jung n'a pas encore clairement formulé la notion d'*inconscient collectif* [Ibid., p. 11]¹⁷. Son séjour au *Burghölzli* marque durablement Jung en le mettant au contact de malades mentaux « graves », incapables de vivre librement en société. Il observe et travaille ainsi sur des individus atteints de démences lourdes telles les schizophrénies et les paranoïas, voire d'hystéries graves. Cette expérience alimente son travail, puisqu'il publie une série de travaux psychiatriques liés au test d'association de mots, travaux qui lui apportent une certaine renommée scientifique. Il publie ensuite des ouvrages en rapports avec les groupes de démences¹⁸. Finalement, le *Burghölzli* est pour Jung une période éminemment cruciale et déterminante pour le développement de sa connaissance, en lien direct avec ses théorisations ultérieures.

17 Ce travail de Jung fut publié en 1904 sous le titre « Experimentelle Untersuchungen über Assoziationen Gesunder », en 1905 il publie « Analyse der Assoziationen eines Epileptikers » et « Über das Verhalten der Reaktionszeit beim Assoziationsexperiment », en 1906 il publie « Psychoanalyse und Assoziationsexperiment » ainsi que « Assoziation, Traum und hysterisches Symptom », en 1907 c'est au tour de « Über die Reproduktionsstörungen beim Assoziationsexperiment » (regroupés en 1906 et 1910 dans *Diagnostische Assoziationsstudien : Beiträge zur experimentellen Psychopathologie vol.I et vol.II*) [J. Vieljeux et F. Serina, 2014, p. 2-6, p. 136].

18 En 1907, il publie « Über die Psychologie der Dementia praecox : Ein Versuch », et en 1908 paraît « Der Inhalt der Psychose » (revue et corrigé en 1908). Ces travaux psychiatriques sur les démences se clôturent en 1914 par « Über die Bedeutung des Unbewußten in der Psychopathologie », [J. Vieljeux et F. Serina, 2014, p. 6-22]. Ces textes sont réunis en français dans *Psychogenèse des maladies mentales* (1972/2001). En outre, l'ensemble de ces écrits insiste sur les caractéristiques des psychotiques comparées à celles des névrosés [C. Gaillard, 1995/2010, p. 45]), et Jung les appuie sur la théorie des *complexes* : laissé dans l'inconscient, un *complexe* peut selon Jung provoquer à lui seul des hallucinations auditives ou visuelles – des visions [J. Jacobi, 1957/1961, p. 18]). Rendre les *complexes* conscients constituerait ainsi un préalable nécessaire à l'amélioration de l'état psychique des patients concernés. Il apparaît ici que la formation de Jung fut résolument tournée vers la psychopathologie qui lui permit, en observant des états anormaux de la psyché, de formuler des hypothèses concernant le fonctionnement ordinaire de celle-ci.

Jung est donc devenu un acteur majeur de la psychiatrie suisse et mondiale. Dès 1906, il est reconnu pour ses travaux sur le test d'association de mots. Déjà en 1905, il est nommé *Oberarzt* (médecin-chef) au *Burghölzli*, poste qu'il occupe jusqu'en 1909. Il y crée un laboratoire universitaire de psychopathologie expérimentale, et est également nommé *Privatdozent*, ce qui lui permet de dispenser des cours à l'université sans disposer d'une chaire. Jusqu'en 1913, il enseigne ainsi la psychopathologie, la psychologie des « primitifs », la psychanalyse freudienne et les théories de T. Flournoy et P. Janet. En outre, il pratique l'hypnose en présence d'étudiants, à la manière d'un J.-M. Charcot [C. G. Jung, 1961/1973, p. 197]. Face à ses patients, Jung est confronté à de très nombreuses formes du fonctionnement psychique, à des discours extrêmes et à des états dangereux. Mais ce qui le frappe surtout tient à la personnalité de ses malades : brisée, éparpillée, changeante et mouvante. Il en étudie longuement les différents aspects, ainsi que les discours de ses patients. Cette expérience de personnalités extrêmement troublées, différentes et variées, le mène en 1921 à publier *Types psychologiques* – ouvrage qui servira ultérieurement à élaborer des tests de personnalité en psychologie sociale. En résumé, l'expérience psychiatrique et son travail sous la direction de E. Bleuler marquent fortement et durablement Jung, et orientent ses recherches, y compris lors de sa collaboration avec la psychanalyse.

1. 2 La psychanalyse freudienne

Henri Ellenberger propose de découper le début de la carrière de Jung en deux périodes : la période psychiatrique que nous venons d'évoquer, et une période psychanalytique [1970/1974, p. 573-574]. Cette dernière débute en mars 1909, alors que Jung envoie au directeur de la santé publique du canton de Zurich une lettre afin de démissionner dès avril de ses obligations du *Burghölzli*. Il souhaite néanmoins continuer à voir les patients de l'hôpital, et avoir la possibilité de diriger des thèses [D. Bair, *op. cit.*, p. 243]. Mais désormais, il veut travailler à Küsnacht dans la maison construite avec sa femme, et se concentrer sur sa clientèle privée et ses recherches scientifiques. Les raisons qui poussent Jung à démissionner sont nombreuses : une charge de travail énorme, le fait que E. Bleuler favorise d'autres médecins, dont F. Riklin, pour pourvoir des postes universitaires, des rumeurs et des vérités sur ses infidélités conjugales qui concourent à ternir sa réputation dans la région de Zurich, et enfin sa collaboration avec Sigmund Freud [*Ibid.*, p. 231-244]¹⁹.

19 Pour davantage de précisions voir Bair, D., 2003/2011, « Poésie », *Jung : une biographie*, Paris, Flammarion,

Freud (1856-1939) obtient son diplôme de médecine en 1881 en se spécialisant en neurologie, et il exerce dans le cadre de cette spécialité pendant les quinze années qui suivent. Son travail consiste en l'analyse de coupes de systèmes nerveux centraux (humains et animaux), et en une clinique diagnostique. En cherchant à définir les maladies dont souffrent ses patients sur la base des symptômes cliniques qu'ils présentent, il les oriente vers telle ou telle prise en charge thérapeutique. Au début des années 1880, sa renommée est grande à Vienne, et ceci tient autant à la publication des techniques qu'il utilise dans l'observation microscopique (coloration, coupes encéphaliques), qu'à la précision et à l'exactitude de ses diagnostics [R. Perron, 1988/2009, p. 24]. Freud prend connaissance de l'hystérie lors de ses séjours à Paris et à Nancy – où il suit les cours de J.-M. Charcot, de C. Bernard et de A.-A. Liébaux –, mais également parce que certains de ses diagnostics tendent à montrer qu'il n'y a pas de causes physiques ou physiologiques aux troubles correspondant à certaines maladies.

Son expérience de la médecine se porte d'abord sur des patients atteints de lésions cérébrales, et la neurologie le guide ensuite vers ce qui sera appelé les « hystériques ». Les patients que Freud traite, en tant que neurologue et plus tard comme psychanalyste, sont issus de milieux aisés puisqu'ils peuvent se permettre de payer des soins dans le cadre privé, hors des hôpitaux publics. Et ils proviennent également de couches sociales cultivées, voire intellectuelles. Or, nous savons que le contexte social est une variable qui impacte l'état psychique d'un individu, et nous pouvons ainsi postuler que l'étiologie et la gravité des maladies mentales des patients respectifs de Freud et de Jung étaient différentes. En effet, au *Burghölzli* se rencontre toute la misère humaine, des gens les plus pauvres jusqu'aux malades les plus atteints qui ne peuvent pas vivre hors d'une institution close. De 1893 à 1905, Freud publie plusieurs études sur l'hystérie en collaboration avec Joseph Breuer (1842-1925). En combinant l'étude des malades hystériques à l'étude de ses propres rêves, il met en évidence avant 1906 différents traits caractéristiques de l'inconscient : le refoulement des hystériques, les caractéristiques des névroses et l'idée d'une sexualité infantile. En 1899, il publie *Die Traumdeutung (L'interprétation des rêves)*²⁰, et dès cette date plusieurs de ses ouvrages présentent sa première topique, qui divise la psyché en *conscient*, *préconscient* et *inconscient*. À partir de 1920, ses livres privilégient sa seconde topique, qui ne se substitue ni ne se superpose à la

(*Jung : a biography*, New-York, Little Brown and Compagny, traduit de l'anglais par Devillers-Argouarc'h, M.), p. 225-246.

20 Le livre fut publié à la fin de l'année 1899, mais l'éditeur le date de l'année 1900.

première, et qui distingue le *moi*, le *ça* et le *surmoi*²¹. Les recherches théoriques de Freud lui permettent ensuite de donner des conférences en psychiatrie à l'hôpital général viennois. En 1902, il fonde la *Société psychologique du Mercredi*, qui deviendra plus tard la *Société psychanalytique de Vienne*. Ses membres sont, entre autres, Otto Rank (1884-1939), Sandor Ferenczi (1873-1933) et Alfred Adler (1870-1937). La diffusion de ses théories psychologiques ne dépasse alors guère Vienne, où elles sont avant tout acceptées par les médecins juifs [R. Jaccard, 1983/2009, p. 73].

Freud avait une personnalité particulière, fruit de son histoire personnelle et de sa formation scientifique. Né dans une famille juive en Moravie (aujourd'hui République Tchèque), il grandit en Autriche dans une famille juive non orthodoxe – et il s'est toujours considéré comme étant athée. Entre sa vie privée et sa carrière professionnelle, le lien est paradoxal, puisque tout en étant à l'avant-garde des études sur l'inconscient en théorisant la sexualité, il observe une attitude profondément puritaine. Sa vie est ainsi empreinte de valeurs strictes, et d'une réflexion autour du psychisme et de la sexualité, au sein d'une société autrichienne conservatrice.

1. 3 Une collaboration au service d'une même cause : la diffusion de la théorie psychanalytique

C'est en 1900 que Jung lit *L'interprétation des rêves* de Freud. Cette première lecture le marque peu, mais il cite néanmoins l'ouvrage dans sa thèse. Ce n'est qu'à la seconde lecture qu'il est réellement interpellé par son contenu théorique, car il y trouve des similitudes avec sa propre pensée [C. G. Jung, 1961/1973, p.239]. En 1905 a lieu le premier contact entre les deux hommes, un échange d'abord épistolaire – Jung envoie une lettre à Freud au sujet de Sabina Spielrein (une patiente internée au *Burghölzli* pour troubles hystériques graves) dans laquelle il le questionne au sujet des causes de la maladie et de son traitement possible [*Ibid.*, p. 138]. À partir de ce moment, les deux hommes entretiennent une correspondance riche sur des cas de patients, des interrogations théoriques, mais aussi sur des données personnelles. En 1907, accompagné de son épouse et du psychiatre suisse Ludwig Binswanger (1881-1966), Jung se rend à Vienne pour y rencontrer Freud [R. Jaccard, *op. cit.*, p. 74]. Jung et Freud sont

21 Pour notre thèse, nous étudions uniquement Freud jusqu'à sa rupture avec Jung – période, entre autres, du développement de la première topique. Nous avons néanmoins conscience que Freud affina plus tard sa recherche, et fut plus nuancé dans plusieurs aspects de sa psychanalyse.

tous les deux enthousiasmés par leur rencontre, et échangent de nombreuses opinions théoriques, malgré quelques désaccords. Pour sa part, Freud y voit un moyen de décroiser sa psychanalyse juive viennoise et de diffuser ses théories contenues notamment dans *Le rêve et son interprétation* (1899) ou dans *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905)²². En effet, la psychanalyse de Freud semble en ce temps trop « audacieuse » et choquante, ce qui lui vaut d'être *persona non grata* dans les milieux universitaires [C. G. Jung, 1961/1973, p. 240]. Pour imposer ses théories sur la scène psychologique et psychiatrique européenne, il lui faut donc trouver des porte-paroles reconnus et ambitieux, et Jung est l'homme idéal pour cela. En 1907, Freud écrit à Jung :

Pour m'apaiser, je me dis que c'est mieux ainsi pour la cause, que vous, en tant que l'autre, le second, épargniez une partie au moins de la résistance qui me serait préparée, que l'on n'entendrait que des répétitions inutiles si je disais encore une fois les mêmes choses, et que vous êtes le plus apte à la propagande, car j'ai trouvé que quelque chose dans ma personne, mes paroles ou mes idées rebutait les hommes comme étranger, tandis que les cœurs vous sont ouverts [S. Freud et C. G. Jung, 1975a, p. 135].

Si Freud sent parfaitement que Jung est l'homme de la situation afin de faire accepter la théorie sexuelle de la psychanalyse, c'est parce qu'à cette époque ce dernier est un jeune psychiatre déjà internationalement reconnu pour sa reprise de la méthode d'association de mots. En outre, il travaille au célèbre *Burghölzli*, et – *the last but not the least* – il est un protestant suisse. Par contraste, Freud passe pour être un scientifique indépendant, et assez isolé du monde universitaire.

La collaboration de Jung et Freud est centrée sur un unique but : propager la psychanalyse – théorie de Freud – et la hisser au rang d'une véritable science reconnue de tous. À cette fin, Freud pousse Jung à communiquer sur ses théories et à se rendre à des conférences à l'étranger. Cela dit, Jung n'avait pas réellement à être poussé : la psychanalyse était devenu *sa* cause. Ainsi, de 1907 à 1913, les deux hommes échangent de nombreuses lettres. Ils tentent de rallier tel scientifique à leur cause, répondent à la critique de l'un, essayent d'obtenir de la visibilité en Allemagne, etc. Sur ces aspects, leur correspondance témoigne d'une véritable « guerre » à entreprendre, comme le montre le caractère belliqueux du vocabulaire employé

22 Il est important de rappeler que le monde occidental, et notamment Vienne, était à ce moment passablement antisémite. En outre, Freud souhaite gagner E. Bleuler à sa cause, médecin-chef du célèbre *Burghölzli*. De fait, ce dernier échange également avec lui, et sur la base de son accord avec certains points théoriques, il introduit la psychanalyse dans la pratique de cet hôpital [E. Falzeder, 2003b, p. 32].

qui tourne autour d'un combat à mener à bien ou d'une contagion à propager : « forteresse de l'orthodoxie », « notre cause » [*Ibid.*, p. 229], « pacification », « résistant », « fonder un foyer d'infection » [*Ibid.*, p. 153], « assiéger Troie » [*Ibid.*, p. 211], « discours guerrier » [*Ibid.*, p. 333], « la frontière nord-ouest de l'empire » [*Ibid.*, p. 322], « nos colons dans d'autres empires », [*Ibid.*, p. 360], « attentats » au sens d'agressions extérieures [S. Freud et C. G. Jung, 1975b, p. 43], tels sont les termes employés par les deux hommes. En résumé, « la valeur de marché de la cause » est à faire prospérer [S. Freud et C. G. Jung, 1975a, p. 212]²³, une cause en forme de « semailles » qui doit « paraître » [*Ibid.*, p. 166].

Entre Freud et Jung, cette communauté de cause concernant la psychanalyse trouve son apogée dans la création d'un support de « propagande ». Dès 1907, ils sont en pourparlers afin de concevoir une revue diffusant les idées de la théorie psychanalytique. En guise de titre, Freud propose *Jahrbuch für psychosexuelle und psychoanalytische Forschungen* (*Annales de recherches psychosexuelles et psychanalytiques*), mais Jung, et Bleuler qui est associé au projet, préfèrent *Jahrbücher für Psychoanalyse und Psychopathologie* (*Annales de psychanalyse et de psychopathologie*) [*Ibid.*, p. 213-216]. Finalement, la revue s'intitule *Jahrbuch für psychopathologie und psycho-analytische Forschungen* (*Annales de recherches psychanalytiques et psychopathologiques*). Le premier numéro paraît en 1909, et le dernier en 1913, à raison de deux exemplaires par an. Le retrait du terme « psychosexuelle » du titre par Jung et E. Bleuler donne davantage de visibilité à la revue, qui affirme ainsi une certaine ouverture théorique, au-delà de la seule théorie sexuelle soutenue par Freud. Le rédacteur en chef en est Jung, et ses directeurs sont E. Bleuler et Freud : l'axe psychanalytique entre Vienne et Zurich est alors en place. À ce sujet, Freud écrit à Jung en 1909 :

Le *Jahrbuch* est, n'est-ce pas, essentiellement une publication non seulement de nous, mais aussi *pour* nous, pour notre instruction réciproque. De petits travaux, sinueusement disséminés aux endroits les plus différents dans les publications les plus variées, peuvent véritablement acquérir beaucoup d'influence sur les gens de l'extérieur [*Ibid.*, p. 313].

La revue est donc clairement un instrument de propagande psychanalytique, mais qui se veut tout de même ouvert à la discussion. En réalité, Freud cherche avant tout à propager sa théorie. Cela est parfaitement clair lors du second *Congrès International de Psychanalyse* des

23 À noter que ce type de vocabulaire n'est pas l'apanage de l'un ou de l'autre de ces deux auteurs en particulier, mais est utilisé par les deux. Il en va de même pour le terme « cause », qu'ils utilisent conjointement.

30 et 31 mars 1910, qui voit la fondation de l'*Association Psychanalytique Internationale* (A.P.I.). Cette association combine les groupes locaux de psychanalyse, et Jung est son président, depuis sa création jusqu'à sa démission en avril 1914. Le siège en est Zurich. Les organes de diffusion de l'instance sont alors le *Korrespondenzblatt*, et le *Zentralblatt für Psychoanalyse ; Medizinische Monatsschrift für Seelenkunde* (*Feuille centrale de psychanalyse ; Mensuel médical de psychologie*), créés à ce moment-là [S. Freud et C. G. Jung, 1975b, p. 35-36].

À propos de cette collaboration entre Freud et Jung, il est important de bien souligner la place de chacun. Si Freud voit en Jung un moyen de diffuser sa théorie, il le considère également comme son successeur. Chacun éprouve de l'attachement envers l'autre, et leurs échanges épistolaires traduisent l'évolution d'un véritable lien intellectuel et amical : Freud dit à Jung que ses lettres lui « manquent trop quand [il fait] de longues pauses » [S. Freud et C. G. Jung, 1975a, p. 105], et Jung demande à son aîné une photo parce que sa présence lui manque [*Ibid.*, 139-140]. Plus vieux que Jung de dix-neuf ans, Freud donne à ce dernier la place de « fils » [*Ibid.*, p. 81] – au-delà de celle d'un simple « enfant de », il s'agit là de celle d'un « héritier » et d'un « successeur » [*Ibid.*] qu'il faut mener sur le droit chemin. En tant que père symbolique, Freud jouit d'une certaine autorité, et entre 1907 et 1910, celle-ci convient plus ou moins à Jung qui se présente comme son « régent » [S. Freud et C. G. Jung, 1975b, p. 82-83]. Mais avec le temps, ce statut tend à irriter Jung. En 1909, il répond à S. Ferenczi, psychanalyste et proche ami de Freud, qui l'accuse de vouloir la place de ce dernier :

Être reconnu comme un « dauphin » ou non, par moments ça m'agace ou ça me fait plaisir, ou inversement. Depuis que j'ai renoncé à la carrière universitaire, mon intérêt pour la science et la sagesse est devenu plus pur et il compense largement les satisfactions d'amour-propre, si bien qu'il est réellement plus important pour moi d'y voir clair dans les choses de la science et de préparer la civilisation de l'avenir plutôt que de vouloir pour ainsi dire me mesurer avec Freud [1972-1973/1992, p. 44-45].

Si la place accordée à chacun est dévoilée publiquement, celle de Jung n'est donc pas toujours très confortable. Cependant, les relations que Jung peut avoir avec la psychiatrie, la psychanalyse et ses acteurs sont fondamentales pour sa carrière et le développement de sa pensée : au *Burghölzli*, il travaille essentiellement sur la *démence précoce* avec pour objet d'étude les personnalités brisées de ses patients ; grâce à son rapprochement avec la psychanalyse, il étudie davantage la névrose, sans pour autant abandonner ses connaissances

psychiatriques sur les psychoses.

Section II : Vers une indépendance croissante de Jung vis-à-vis de la psychanalyse et de la psychiatrie

Avec son travail au *Burghölzli* et sa collaboration avec Freud, Jung devient, au sein du courant psychanalytique, un homme avec lequel il faut désormais compter. Dans les années 1900, il est le porte-parole des théories freudiennes et tente d'expliquer leur bien-fondé. Mais un doute subsiste en lui : la théorie psychanalytique est-elle totalement applicable aux psychoses ? Nous verrons d'abord comment il prend son indépendance sur le plan théorique grâce à ses apprentissages au contact de ses patients (2. 1). Cette prise de distance vis-à-vis de la psychanalyse et de Freud engendre des dissensions avec ce dernier (2. 2). Enfin, nous montrerons en quoi sa prise d'indépendance est encouragée par la publication d'un nouvel essai (2. 3).

2. 1 Les apports théoriques et pratiques des patients

Dans la psychologie du début du XX^{ème} siècle, les règles déontologiques n'étaient pas écrites et fixées comme aujourd'hui. Seule comptait l'initiative de chacun et de chaque courant, car « la psychanalyse était une science nouveau-née, qui n'avait pas encore défini ses limites ni ses codes de conduites » [D. Bair, *op. cit.*, p. 220]²⁴. Il est donc important de comprendre les actes de Jung, sans lesquels sa connaissance sur la psyché n'aurait pas progressé comme elle le fit. C'est pourquoi au sein de l'évolution de la psychologie, les malades tiennent une place véritablement cruciale, étant donné que, sans eux, les psychologues n'auraient pu travailler. En effet, les patients constituent un terrain empirique très important pour ces chercheurs explorant la psyché. Certains malades de Jung contribuent ainsi à sa renommée scientifique : ceux qui participent à ses recherches de tests d'association de mots, mais également sa cousine Hélène Preiswerk qui lui fournit le matériel pour rédiger sa thèse de médecine, ainsi que les malades qu'il a guéris et qui portent ensuite « la bonne parole ».

24 Il ne fut par exemple pas rare que dans certains cas, thérapeute et patient, échangèrent leurs rôles comme ce fut le cas entre Jung et Otto Gross. À ce sujet voir Bair, D., 2003/2011, « ... Comme mon frère jumeau », *Jung : une biographie*, Paris, Flammarion, (*Jung : a biography*, New-York, Little Brown and Compagny, traduit de l'anglais par Devillers-Argouarc'h, M.), p. 209-223.

Les patients lui permettent ainsi d'étoffer sa clientèle privée. Tel est le cas d'une dame d'une cinquantaine d'années, que Jung décrit dans *Ma vie : souvenirs, rêves et pensées*. En 1905, cette dame vient au *Burghölzli* pour une paralysie de la jambe accompagnée de douleurs, et Jung décide de l'hypnotiser devant ses étudiants, ce qui produit deux effets inattendus : la guérison de la patiente, et l'étendue de sa reconnaissance. Jung ne réussit pas réellement à contrôler l'effet hypnotique produit sur cette femme, mais toujours est-il que lorsqu'elle se réveille, elle est guérie de ses maux. Plus tard, elle revient à nouveau le voir, cette fois pour des douleurs dorsales, et elle tombe « spontanément » en état hypnotique – à son réveil, ses douleurs ont disparu. Elle en est extrêmement reconnaissante envers Jung, et parle autour d'elle de ce médecin qui l'a guérie. La renommée thérapeutique de Jung commence ainsi à grandir, et c'est grâce à cet épisode – une hypnose non contrôlée – qu'il peut avoir ses premiers malades privés, indépendamment de l'hôpital psychiatrique. Il qualifie l'expérience avec cette dame comme étant sa « première analyse » [1961/1973, p. 197-200]. Enfin, des étrangers viennent le consulter, après avoir eu connaissance de sa méthode d'association de mots. Ces gens repartent guéris et aidés dans leurs pays, et lui créent ainsi une bonne réputation. Dès 1908, une riche clientèle américaine ne cesse de venir le voir en Suisse [D. Bair, *op. cit.*, p. 151 et G. Wehr, 1985/2008, p. 146].

D'autres malades poussent Jung à formuler des questionnements davantage théoriques. Ces patients-là font partie du processus de production de connaissances dans le raisonnement jungien, et marquent certaines étapes cruciales dans l'évolution de sa pensée. La première patiente importante est Sabina Spielrein (1885-1942), internée au *Burghölzli* d'août 1904 jusqu'en juin 1905. Dans un premier temps, Jung soigne la jeune femme pour troubles hystériques, puis, à sa sortie de l'hôpital, il continue à entretenir avec elle une relation d'analyste à analysante, puis d'amitié, et enfin d'amour jusqu'en 1909. La jeune femme suit alors des études de médecine, et obtient son diplôme en 1911. Après la rupture de Jung avec Freud, elle demeure fidèle à ce dernier. Enfin, elle devient elle-même analyste, et se spécialise plus tard dans le traitement des enfants, avant de mourir dans sa Russie natale, fusillée par les nazis en 1942. C'est entre autres la relation compliquée et passionnée de Jung avec Sabina Spielrein qui lui permet de développer les concepts de l'*anima* et de l'*animus* (archétype de la femme dans l'inconscient de l'homme et archétype de l'homme dans l'inconscient de la femme), concepts explicités en 1935 dans *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem*

Unbewußten (Dialectique du moi et de l'inconscient) [A. Agnel, 2011, p. 21-24]. Leur séparation est douloureuse pour lui, mais elle lui permet néanmoins de comprendre une partie de sa psyché, et d'enrichir sa théorie de l'inconscient.

Deux autres rencontres sont déterminantes pour Jung et sa pensée : celles de Johann Jakob Honegger (1885-1911), et d'Emile Schwyzer (1862-1937). Le premier est étudiant en psychiatrie, et se spécialise dès 1909 au *Burghölzli*. Avant cela, il consulte Jung pour « une perte du sentiment de la réalité » que ce dernier diagnostique comme une possible *démence précoce* [S. Freud et C. G. Jung, 1975a, p. 316]. Jung est inquiet à son sujet, car Johann Honegger a eu un père malade, et a manifesté certains délires et une tendance à la folie, tout en voulant se spécialiser en psychiatrie. Mais il décide tout de même de l'engager par la suite comme assistant, et les deux hommes s'entendent sur le plan humain comme sur le plan professionnel, en commençant au même moment à s'intéresser de plus en plus à la mythologie, à l'histoire ancienne et à la symbolique [S. Freud et C. G. Jung, 1975a, p. 339]. Durant un voyage aux États-Unis, Jung donne une tâche précise à Johann Honegger : observer deux patients en particulier, et déterminer si le matériel psychique étudié s'accorde avec la mythologie. L'un de ces deux patients est Emile Schwyzer, qui est admis au *Burghölzli* en octobre 1901 et qui intéresse très rapidement Jung. Ce patient oscille entre un « délire de persécution » et un « délire de mégalomanie » où il se prend pour Dieu et dit avoir l'obligation de donner sa « semence divine ». Il dit également être capable de décider du temps à venir [D. Bair, *Ibid.*, p. 269], et c'est ce dernier contenu psychique qui attire tout particulièrement Johann Honegger – ainsi que Jung qui mentionne le délire de ce patient dans ses *Métamorphoses et symboles de la libido* :

Honegger a découvert chez un dément paranoïde l'hallucination suivante : parfois, lorsque ce malade balançait la tête, il voyait au soleil un pénis en érection qui oscillait en cadence avec lui et engendrait ainsi le vent. Cette idée extravagante nous fut incompréhensible jusqu'au moment où je connus les visions de la liturgie de Mithra [1924/1927, p. 95, italiques de l'auteur]²⁵.

Une controverse existe au sujet du lien établi par Jung entre le délire d'Emile Schwyzer et la mythologie : est-ce le fruit de ses propres recherches, ou plutôt la découverte du seul Johann Honegger ?²⁶ L'étude concernant Emile Schwyzer débute certes sous l'impulsion de Jung,

²⁵ Dans l'édition la plus récente de l'ouvrage, « Honegger » est remplacé par « voici la vision que j'ai observée chez un malade mental » [1953/1993, p. 190].

²⁶ Dans l'ancienne version des *Métamorphoses*, Jung insiste sur l'implication de J. Honegger dans les

mais Johann Honegger établit à propos de ce dernier un dossier de plus de deux-cents pages, enrichi d'une réflexion d'une centaine de pages, et en outre il communique sur son cas lors du congrès de l'A.P.I à Nuremberg en mars 1910²⁷. Néanmoins, il ne faut pas oublier que l'idée d'un *inconscient collectif* était répandu dans les études psychologiques à la fin du XIX^{ème} siècle [S. Shamdasani, 2005/2018, p. 89-90]. En ce sens, ni Johann Honegger ni Jung n'en ont ni la primauté, ni l'invention, et il est probable que Jung ne « vola » rien à Johann Honegger. En ce sens, il faut plutôt voir ce dernier comme un collègue avec lequel il travaille alors sur la même thématique. Johann Honegger se suicide le 28 mars 1911, et dans une lettre à Freud datée du 19 avril 1911, Jung écrit :

Vous pouvez facilement imaginer que les mânes d'Honegger m'accompagnent. Ce coup a porté. Comme les enfants sont gaspilleurs, même avec leur propre, précieuse, irremplaçable vie ! [...] Quand je considère ce destin, il est vrai que je ne peux pas faire autrement que comprendre que le suicide vaut mille fois mieux que de sacrifier au Moloch de la névrose et de la psychose l'abondance des plus belles qualités de l'esprit, si l'on ne peut déjà se retenir de vitupérer contre l'ordre du monde au lieu de se soumettre en silence aux nécessités. C'était son premier acte de sacrifice, malheureusement c'était un suicide [S. Freud et C. G. Jung, 1975b, p. 167].

Jung est donc profondément touché par la mort de son assistant et collaborateur : dans cette même lettre, il ajoute qu'il essaye « de [se] mettre en possession des manuscrits qu'[Honegger] aurait laissés (?), afin de sauver pour la science ce qui peut être sauvé » [*Ibid.*]²⁸, et tente ainsi de reprendre et de poursuivre la collaboration qu'il avait avec Johann Honegger.

Dans ces années « folles » de la psychologie, les figures du patient, du collaborateur et de l'ami sont souvent superposées. L'attachement profond de Jung à Sabina Spielrein, puis à Johann Honegger, se répète avec Otto Gross (1877-1920). Ce dernier est interné au *Burghölzli* de 1902 à 1904, à un moment où Jung est en congé, de sorte qu'il ne fait sa rencontre qu'en

découvertes sur Emile Schwyzer et la libido : « je le dois à Honegger », « nous devons également à Honegger » [1924/1927, p. 134-135]. Son nom y apparaît plusieurs fois [*Ibid.*, p. 95, p. 134-135] alors que dans la dernière édition Jung fait état du travail de J. Honegger sans marquer son importance empirique : « Dans les névroses il n'est jamais question d'une véritable perte du réel, mais seulement d'une altération de la réalité, tandis que dans la schizophrénie elle est perdue dans une très large mesure. Un simple exemple m'en a été donné par le travail d'un de mes disciples, malheureusement trop tôt disparu : Honegger » [1953/1993, p. 249].

27 Selon Freud, il s'agit de la première présentation publique de la mise en relation de la mythologie et des fantasmes des malades mentaux (dans la revue *Imago*, « La crainte de l'inceste » 1912) [Freud/Jung, 1975b, p. 251, note n° 2].

28 Pour plus de détails concernant les écrits de J. Honegger au *Burghölzli*, voir D. Bair « Le dossier Honegger » [2003/2011, p. 971-980], ainsi que les notes associées à ce chapitre [*Ibid.*, p. 1267-1271].

mai 1909. Otto Gross est envoyé à Zurich par Freud pour se faire désintoxiquer – Freud compte entreprendre ensuite son analyse. Ce fils de bourgeois autrichien est médecin, et il a développé une accoutumance aux opiacés, auxquels il a facilement accès de par son travail d'interne en psychiatrie à Munich entre 1901 et 1902. Il reste un mois au *Burghölzli* afin de se faire désintoxiquer par Jung, qui entreprend également de l'analyser, et il s'ensuit finalement une analyse réciproque entre les deux médecins. Jung écrit alors à Freud : « J'ai tout laissé en plan et j'ai employé tout le temps disponible, le jour et la nuit, pour Otto Gross, pour faire avancer au possible son analyse. [...] Où je n'avançais plus, c'est lui qui m'a analysé. De cette façon, j'en ai encore tiré profit pour ma propre santé » [1975a, p. 219]. Une relation intime s'établit ainsi entre eux, bouleversant l'idéal jungien en matière de psychiatrie, car il ne peut en être autrement en face de Otto Gross dont le mantra est « Nichts verdraengen ! » (« Ne rien refouler ! ») [D. Bair, *op. cit.*, p. 211]. D. Bair cite une source privée qui relate des propos qu'Otto Gross adresse à Jung : « L'immoralité sexuelle est l'étape la plus importante à franchir pour libérer les êtres humains des contraintes sociales » [*Ibid.*, p. 216]. Finalement, Otto Gross et Jung s'échangent les rôles de patient et de médecin. Cette relation permet à Jung d'obtenir des éléments empiriques sur la psyché en étudiant la construction d'un délire psychotique. En 1908, Jung écrit à Freud que « L'analyse a donné une quantité de résultats beaux pour la science, que nous tentons de formuler bientôt » [S. Freud et C. G. Jung, 1975a, p. 219]. Mais qui est ce « nous » ? Lui et Otto Gross ? Toujours est-il que ce « nous » n'aura aucune suite, car ce dernier fugue du *Burghölzli* un mois après son arrivée, et c'est là une situation difficile pour Jung. Il écrit alors à Freud :

Pour moi cet événement est l'un des plus graves de ma vie, car en Gross j'ai fait l'expérience de trop de côtés de ma propre nature, de sorte qu'il m'est souvent apparu comme mon frère jumeau, *dementia praecox* en moins. Cela est tragique. Vous pouvez mesurer à cela à quelles forces j'ai fait appel en moi pour le guérir. Je n'aimerais pourtant pour rien au monde, malgré la douleur, être privé de cette expérience, car elle m'a enfin donné, chez un homme unique, une vision unique de la nature la plus profonde de la *dementia pr.* [*Ibid.*, p. 223-223].

C'est alors une expérience éprouvante pour Jung que de voir son confident d'alors – bouleversant ses connaissances – partir du jour au lendemain. Otto Gross représentait et professait un « pourquoi pas ? » stimulant pour l'élaboration scientifique de Jung, et il lui manqua significativement par la suite [*Ibid.*, p. 239]. En 1911, Freud écrit à Jung avoir reçu une lettre d'Otto Gross accompagnée d'un travail psychologique. Il y attaque « l'école de Bleuler-Jung », et accuse E. Bleuler de lui avoir volé l'idée de la schizophrénie à partir de sa

« *dementia sejunctiva* ». Ensuite, il accuse Jung d'avoir écrit « La signification du père pour le destin de l'individu » (*Jahrbuch*) sur la base de leurs discussions, et donc de ses propres idées [S. Freud et C. G. Jung, 1975b, p. 165]. Jung répond à Freud qu'Otto Gross est un « fou accompli », et qu'il ne lui a pas pris son idée [*Ibid.*, p. 167].

Jung rencontre Otto Gross, Johann Honegger, Emile Schwyzer et Sabina Spielrein à la même époque de sa vie. Cette époque est pour lui dense en rencontres et en occupations, puisqu'il essaie d'articuler sa vie privée, son travail au *Burghölzli*, et sa collaboration avec Freud avec ses propres intérêts scientifiques. Ces différentes expériences lui sont très difficiles à vivre, car éprouvantes sur le plan affectif et bouleversantes sur le plan psychique. À Freud, il écrit en 1909 : « Gross et S[pielrein] sont des expériences amères. Je n'ai accordé mon amitié à aucun de mes patients dans une telle mesure, et chez aucun je n'ai récolté de semblable souffrance » [S. Freud et C. G. Jung, 1975a, p. 307]. Il est ainsi confronté à des personnalités différentes lui montrant chacune un aspect de l'être humain et de la psyché, la subjectivité inhérente à son métier, l'instruisant ainsi sur son propre esprit et le questionnant sur l'efficacité de sa pratique, – ainsi que sur l'applicabilité de la psychanalyse.

2. 2 Une prise de distance enrichissante vis-à-vis de Freud et de E. Bleuler

Grâce au contact avec ses patients, Jung prend une certaine distance vis-à-vis de Freud. D'abord parce qu'il peut réfléchir sur la psychanalyse avec un matériel psychique plus concret que les seuls ouvrages de Freud, mais aussi parce que son lien affectif avec ce dernier peut se reporter entre autres sur Sabina Spielrein, Johann Honegger, etc. La période avec Otto Gross représente un moment particulièrement crucial pour Jung, en ce qu'il voit dans se développer une intimité intellectuelle qui l'éloigne de Freud dans la relation qu'il tisse alors avec lui. Dans leur correspondance, il apparaît que, pendant le séjour d'Otto Gross au *Burghölzli*, Jung n'écrit que très peu à Freud à propos de ce malade. Jung est en effet « consumé » par l'analyse d'Otto Gross, qui lui prend tout son temps [*Ibid.*, p. 221]. Quant à Freud, il se languit de « l'absence » des lettres de Jung [*Ibid.*, p. 220]. Il a malgré tout « gain de cause » puisque, dans la lettre de Jung à propos de la fugue d'Otto Gross, l'interprétation psychanalytique de ce dernier s'oriente vers un « complexe sexuel infantile le plus précoce » avant d'aboutir à un diagnostic de *démence précoce* [*Ibid.*, p. 221-223]. Jung rapproche ici la psychose de la psychanalyse, et fait ainsi l'éloge de la théorie de Freud. Ce dernier répond qu'il ne « sous-

estim[e] » aucunement l'épreuve de Jung puisqu'elle l'a « à nouveau beaucoup rapproché de [lui] dans [ses] opinions ». [*Ibid.*, p. 225]. En somme, l'absence d'Otto Gross rapproche à nouveau Jung de Freud sur le plan théorique, mais ce moment marque simultanément une prise de conscience de Jung quant à l'existence d'une autre possibilité de guérison.

Plus généralement, Jung reste toujours prudent quant à l'application de la psychanalyse à la *démence précoce*, et ceci dès le début de son intérêt pour les théories freudiennes. En fait, ce qu'il manque à Jung pour valider la psychanalyse en 1906, c'est l'expérience [*Ibid.*, p. 49]. Il faut à nouveau souligner ici le contraste entre les pratiques de Jung et celles de Freud. La psychanalyse est le fruit de l'étude de patients névrotiques – et de l'auto-analyse de Freud – alors que la connaissance psychiatrique de Jung résulte de l'étude des patients présentant des pathologies et des comportements sensiblement plus graves. Dès 1907, Jung remet en question l'application de certains points de la psychanalyse aux psychoses : l'hégémonie de la détermination sexuelle [*Ibid.*, p. 130], ou l'absence du facteur biologique [*Ibid.*, p. 202]. En résumé, ce qui compte pour Jung, et ce qu'il attend, c'est bien une confirmation empirique de l'universalité de la théorie freudienne.

Au cours de leur relation, Freud révèle sa personnalité autoritaire, en tentant sans cesse de rallier Jung entièrement à sa cause, afin de se servir de son aura pour diffuser ses théories. En septembre 1909, Jung jouit d'une renommée internationale qui lui permet de voyager avec Freud et S. Ferenczi aux États-Unis à la *Clark University*. Ce voyage plaît beaucoup à Jung, mais peu à Freud, et c'est à cette occasion que le besoin d'émancipation de Jung apparaît. Les sept semaines qu'il dure leur permettent de converser intensément, essentiellement sur la psychologie et l'interprétation des rêves de chacun. Pendant que Jung tente d'analyser un rêve de Freud, il demande à ce dernier quelques « détails » supplémentaires sur sa vie intime, nécessaires pour comprendre entièrement la signification du rêve. Freud refuse de répondre à cette demande, et Jung rapporte dans *Ma vie* sa réponse : « Je ne puis pourtant pas risquer mon autorité » [1961/1973, p. 255]. C'est paradoxalement à cet instant précis que Freud perd toute autorité sur Jung, car il a agi ici comme si ce dernier constituait une menace face à laquelle il ne pourrait parler sincèrement et librement. Néanmoins, Jung se confie toujours volontiers à Freud, comme en témoigne sa lettre à ce dernier où il confesse avoir été sexuellement agressé par un homme pendant son enfance [S. Freud et C. G. Jung, 1975a, p.

149]. En résumé, si Jung prend de la distance envers Freud et ses théories, c'est essentiellement parce que ce dernier tient à conserver la place du père, et à s'installer ainsi en position de supériorité, et non d'égalité.

En tentant d'étudier les psychoses à la lumière de la psychanalyse, Jung s'écarte également de E. Bleuler. La relation entre eux n'avait jamais été harmonieuse, mais ce qui envenime les choses est probablement le rapprochement de Jung et de Freud — ce qui brave l'autorité symbolique de E. Bleuler en tant que chef du *Burghölzli* et supérieur hiérarchique de Jung. Jusqu'à sa rencontre avec Freud, Jung étudiait les psychoses avec la méthode d'association de mots, et passait ses journées, comme les autres médecins de l'hôpital psychiatrique, à aller voir les patients, à discuter avec eux, à les faire participer à des activités, et à tout scrupuleusement noter dans des dossiers – telle était la règle édictée par E. Bleuler [H. Ellenberger, 1970/1994, p. 685]. Cette charge de travail déjà immense est encore amplifiée en 1905, lorsque Jung est promu *Oberarzt* (assistant du médecin-chef, c'est-à-dire de E. Bleuler). Toutefois, les résultats du test d'association lui fournissent les prémises de sa future psychologie analytique : il y est question de *complexes*, et Jung s'intéresse de plus en plus à l'individualité de ses malades, alors que le système psychiatrique d'alors ne permet pas de tels approfondissements. Dès 1906, une inimitié apparaît entre Jung et E. Bleuler, et elle ne disparaîtra jamais réellement [*Ibid.*, p. 153]. Néanmoins, un certain attachement continue de lier les deux hommes, probablement plus du côté de E. Bleuler qui, lui aussi, tient symboliquement Jung pour son fils scientifique. Dans une lettre à Freud, Jung explique que sa difficile relation avec son chef est due au fait qu'il a toujours éprouvé des réticences à entretenir des relations intimes avec des hommes [S. Freud et C. G. Jung, 1975b, p. 112]. En 1910, il écrit à Freud que E. Bleuler « est un caractère tout à fait compliqué [...] et à qui on ne peut jamais se fier. Il fait toujours des ambiguïtés » [*Ibid.*, p. 79]. De plus, E. Bleuler est pour Jung « absolument épuisant, car tout à fait inhumain » [*Ibid.*, p. 117].

Les recherches scientifiques de Jung sont donc déterminées par ses rencontres et ses intérêts personnels. Il choisit le *Burghölzli* pour la réputation de E. Bleuler, homme ouvert d'esprit et intéressé, tout comme Jung, par l'occultisme. La psychiatrie le conduit à s'intéresser aux travaux de J.-M. Charcot et de P. Janet, mais il éprouve par la suite une vive déception en discutant avec ce dernier. Dans une lettre à Freud datant de 1907, il conclut une critique

envers P. Janet et l'école de la Salpêtrière par : « Ces gens ont cinquante ans de retard ! » [S. Freud et C. G. Jung, 1975a, p. 119]. Travaillant quotidiennement sur la *démence précoce*, et s'intéressant de plus en plus au contenu inconscient des délires de ses patients, Jung prend contact avec Freud et éprouve une réelle attirance pour la psychanalyse. Il pense alors que cette théorie constitue une porte de sortie face aux méthodes psychiatriques alors employées, mais il ne s'agit pour lui que d'une étape dans sa carrière. En 1908, il écrit à Freud que « l'asile et le milieu de l'asile ont opprimé [sa] liberté de mouvement intellectuelle » [S. Freud et C. G. Jung, 1975a, p. 255]. Ironiquement, la psychanalyse et son créateur constituent ensuite pour lui un nouvel obstacle à son épanouissement scientifique, mais à nouveau un obstacle riche d'apprentissages.

2. 3 La dissidence de Jung : *Métamorphoses et symboles de la libido* (1911-1912)

Jung s'est toujours intéressé à l'archéologie et à l'histoire ancienne, mais ce n'est qu'avec, et à travers, Johann Honegger qu'il entame un véritable travail scientifique sur la mythologie. À cette époque, Jung cherche à acquérir de nouvelles connaissances pouvant éclairer la psyché en croisant du matériel psychique et du matériel mythologique ancien. Mais il n'est pas le seul à entreprendre des études de cette sorte : Karl Abraham, Otto Rank, Herbert Silberer et Franz Riklin entreprennent également ce genre de recherches, ainsi que Freud lui-même [H. Ellenberger, 1970/1994, p. 715]. Cependant, à la différence de ces derniers, Jung utilise les mythes pour comprendre la psyché, et va ainsi au-delà d'une interprétation des mythes à l'aide de théories psychologiques. Sa démarche est donc novatrice en ce qu'elle permet d'accroître les connaissances relatives à la psyché [*Ibid.*]. Dès 1909, Jung fait part à Freud de son vif intérêt pour ce domaine d'étude, non encore exploré par la psychologie, et il parle à cet égard de l'existence de « riches sources » [S. Freud et C. G. Jung, 1975a, p. 340]. L'année suivante, il lui écrit :

Je me berce pour l'instant dans la jouissance presque autoérotique de mes rêves mythologiques, dont je parle constamment à mes amis. [...] J'ai souvent l'impression d'être allé en solitaire dans un pays étranger et d'y voir des prodiges que personne n'a encore vus et que personne non plus n'a besoin de voir. C'était à peu près ainsi quand j'ai eu le soupçon de la psychologie de la *dementia praecox*. Seulement je ne sais pas du tout ce qui doit en advenir. Je dois me laisser pousser par la confiance en Dieu qui m'est propre, à savoir que l'on atterrit tout de même finalement quelque part [S. Freud et C. G. Jung, 1975b, p. 41].

Ceci illustre le fonctionnement intuitif de Jung qui se laisse porter par ce qui vient à lui. Finalement, il est l'homme présent au *bon* moment avec le *bon* objet d'étude et la *bonne* méthode d'exploration. Dès 1910, Jung sait que la mise en relation de la mythologie avec la psychologie contredit l'universalité de la psychanalyse, mais il se garde bien d'en parler de suite à Freud. L'expérience de la psychose à travers l'optique mythologique lui a en effet montré que la psychanalyse ne peut pas s'appliquer dans la plupart des cas de délires psychotiques. Cette étude mythologique, Jung en fait un manuscrit en deux parties. La première est achevée en décembre 1910, et il donne à Freud l'avertissement suivant : « Il vous faut cependant vous préparer à quelque chose de singulier, quelque chose dont on n'a pas encore entendu le semblable chez moi » [*Ibid.*, p. 121]. C'est que Jung craint la réaction de Freud, qui voulait le contenir au cadre strict de la psychanalyse [*Ibid.*, p. 135]. C'est pourquoi il ne lui soumet pas le manuscrit avant sa publication en août 1911 dans le *Jahrbuch* sous le titre *Wandlungen und Symbole der Libido (Métamorphoses et symboles de la libido)*. La seconde partie paraît en septembre 1912, et ces deux publications attisent la tension entre les groupes psychanalytiques de Vienne et de Zurich, tous deux chapeautés par l'A.P.I dont le président est justement Jung.

Suite à cela, la distance s'accroît entre Jung et Freud lorsque ce dernier reçoit en août 1911 le *Jahrbuch* contenant les *Métamorphoses*, et ne réagit que quatre mois plus tard. Entre temps, Emma Jung était intervenue auprès de Freud pour obtenir une réaction de sa part, et Freud finit par transmettre une critique « douce-amère » à Jung. Pour parler de son travail, il commence par utiliser le pronom « il » au lieu du « vous », comme s'il lui était trop dur d'affronter la réalité : son fils spirituel n'est plus son héritier psychanalytique. Freud ajoute que « le christianisme limite trop étroitement l'horizon » de Jung, et qu'il n'aime guère l'étalage de son érudition. Cela dit, il apprécie les similitudes avec ce qu'il a déjà pu dire et ce qu'il aimerait dire à l'avenir. En effet, Freud travaille également à ce moment-là avec du matériel historique sur ce qui devint *Totem und Tabu* en 1912. En réalité, Freud craint la concurrence de Jung, et il finit sèchement sa lettre par ces mots : « Mais probablement réussirons-nous à passer l'un à côté de l'autre en ce que je creuse mes galeries bien plus profondément dans le sol que vous ne tracez vos tranchées, de sorte que je pourrai vous saluer chaque fois que je remonterai à la lumière » [*Ibid.*, p. 215-218]. Freud est probablement impressionné par le travail de Jung et par sa prise d'indépendance. Il essaye donc de

minimiser l'impact théorique de son ouvrage et son importance déterminante sur l'évolution théorique de Jung, en affirmant qu'il est toujours, lui Freud, le détenteur de la vérité.

La prudence de Jung vis-à-vis de la psychanalyse – dont il souhaite, rappelons-le, avoir une confirmation empirique – lui est bénéfique. Elle permet l'évolution théorique de sa pensée et débouche sur un accroissement de ses connaissances concernant la psyché. Sur l'universalité de ses propres théories, Freud lui écrit en 1908 :

Je ressens une aversion de principe contre la supposition que mes conceptions sont justes, mais pour une partie des cas seulement. [...] Ce n'est pas bien possible. Entièrement ou pas du tout. Il s'agit de choses si fondamentales qu'elles ne peuvent pas être dans une série de cas autres que dans une autre. [...] Vous le savez, personne jusqu'à maintenant ne connaît cette autre hystérie, *dem. pr.*, etc.. Soit il existe la nôtre, soit on n'en connaît rien du tout. Dans le fond vous devez entendre la même chose [S. Freud et C. G. Jung, 1975a, p. 205].

Finalement, Freud ressent les *Métamorphoses* comme une trahison envers lui-même, menant inévitablement à une rupture avec Jung.

Section III : Les sources de la psychologie analytique, affirmation d'une pensée nouvelle

L'origine de la rupture entre Jung et Freud réside dans la relation du premier avec ses patients, mais également dans l'importance d'une figure plus lointaine : Miss Miller, personnage central des *Métamorphoses et symboles de la libido*. Ce livre signe l'émancipation de Jung vis-à-vis de la psychanalyse et de son travail au *Burghölzli*. Entre lui et Freud s'ensuit une correspondance virulente menant inévitablement à leur rupture. Nous verrons d'abord que la démarche scientifique de Jung est guidée par un rêve personnel (3. 1). Nous expliciterons ensuite la méthodologie, toute nouvelle pour lui, qui consiste à intégrer à sa science des disciplines externes (3. 2), ce qui le conduit à produire des conclusions différentes de celles de Freud au sujet de la libido et de l'inceste (3. 3). Nous montrerons enfin comment, grâce aux dissensions et aux expériences passées, Jung donne naissance à sa propre théorie : la psychologie analytique (3. 4).

3. 1 Un rêve pour moteur scientifique : les origines des *Métamorphoses* et symboles de la libido

En 1910, Jung travaille sur la mythologie. Il lit des ouvrages dans ce domaine, se cultive beaucoup et tente d'interpréter, avec l'aide de Johann Honegger, les délires d'Emile Schwyzer. Ses recherches le mènent à côtoyer d'autres formes de pensées qui l'incitent à poser un regard neuf sur son travail psychiatrique et psychanalytique. Cette même année, il fait un rêve crucial – qu'il relate dans *Ma vie* – en lui attribuant une influence certaine sur l'orientation de ses recherches, mais également sur l'évolution de ses affinités théoriques avec Freud. Avec le recul, Jung explique que ce rêve de 1909 était à « contenu collectif », et révélait une riche matière « symbolique » [C. G. Jung, 1961/1973, p. 256]. Dans ce rêve, Jung se trouve au premier étage d'une maison qu'il ne connaît pas, mais dont il pense qu'elle lui appartient. À cet étage, il découvre une décoration chargée, avec de « beaux meubles de style rococo ». Souhaitant explorer la maison, il descend au rez-de-chaussée, où la décoration semble plus ancienne, l'ensemble des objets datant vraisemblablement de la fin du Moyen-Âge. Jung explore les différentes pièces de cette maison, ce qui aiguise de plus en plus son intérêt. Puis il descend à la cave. Là, il se trouve dans une pièce voûtée au sol fait de dalles, qu'il attribue à l'époque romaine du fait de la fabrication des murs (briques, pierres et mortier). Sur l'une des dalles, il voit un anneau qu'il tire, et découvre alors un autre escalier. La dernière pièce est une « grotte rocheuse, basse » au sol poussiéreux. Par terre, il découvre deux crânes humains déjà bien abîmés, qu'il juge donc très anciens [*Ibid.*, p. 256-257]. Jung raconte ce rêve à Freud, qui oriente son explication vers des « désirs de mort » — ce qui ne le convainc guère :

De qui dois-je souhaiter la mort ? Je ressentais de violentes résistances contre une telle interprétation ; je soupçonnais aussi la vraie signification du rêve. Mais à cette époque, je n'avais pas encore confiance en mon jugement et je tenais à connaître son avis [*Ibid.*, p. 257].

Pour conclure sa conversation avec Freud, Jung lui dit alors que les crânes appartiennent probablement à sa belle-sœur et à sa femme. Il précise au lecteur de *Ma vie* qu'il est persuadé qu'il ne ressent pas de tels désirs de mort, et qu'il s'agit uniquement d'un mensonge de sa part pour ne pas risquer de gâcher son amitié avec Freud. Pour Jung, la maison de ce rêve représente « une sorte d'image de la psyché », et plus largement, sa « situation consciente d'alors, avec des compléments encore inconscients » [*Ibid.*, p. 258]. Dans son interprétation, les différents étages de la maison font référence à différentes couches de la psyché, de la plus récente à la plus ancienne étant donné la décoration et la structure des pièces.

Ce rêve lui offre une nouvelle perspective théorique :

Mon rêve apportait la réponse. Il remontait, de toute évidence, jusqu'aux bases de l'histoire des civilisations, qui est une histoire de stades successifs de la conscience. Il décrivait comme un diagramme structural de l'âme humaine, une condition préalable de nature essentiellement *impersonnelle*. Cette idée eut pour moi force d'évidence : *it clicked*, comme disent les Anglais ; et le rêve devint pour moi une image directrice, qui, par la suite, se confirma dans une mesure alors imprévisible. Par ce rêve, je soupçonnais pour la première fois l'existence d'un *a priori* collectif de la psyché personnelle, *a priori* que je considérai d'abord comme étant des vestiges de modes fonctionnels antérieurs. Ce n'est que plus tard, lorsque se multiplièrent mes expériences et que se consolida mon savoir, que je reconnus que ces modes fonctionnels étaient des formes de l'instinct, des archétypes [*Ibid.*, p. 259-260, italiques de l'auteur].

Sans constituer en lui-même une théorie, ce rêve est un facteur supplémentaire encourageant Jung à élaborer son propre système théorique. C'est pour lui l'amorce d'une nouvelle vision de la psyché, en ce qu'il lui permet de confronter son travail sur la mythologie avec une expérience personnelle et clinique des rêves.

Les *Métamorphoses* traduisent l'intérêt de Jung pour la mythologie, et constituent le premier pas dans sa recherche sur les *archétypes* et l'*inconscient collectif*. Ce texte consiste en une étude du cas d'une jeune patiente de Théodore Flournoy, médecin et psychologue suisse (1854-1920) : Miss Frank Miller. Dans « Quelques faits d'imagination subconsciente » (1906), T. Flournoy avait rapidement exposé les fantasmes diurnes que la jeune femme avait pris consciencieusement en note et lui avait ensuite confiés. Dans cet article, il relate trois événements qu'elle vécut en état d'hypnose : 1) elle entendit un poème intitulé « Gloire à Dieu » ; 2) elle composa un poème de dix vers appelé « La mite et le soleil » ; 3) puis, lors d'un moment d'angoisse et de tristesse, elle imagina une histoire dramatique ayant pour figure principale Chiwantopel, homme d'origine Inca ou Aztèque [H. Ellenberger, 1970/1994, p. 715].

La démarche de Jung consiste alors à étudier les notes que Miss Miller avait transmises à T. Flournoy, afin de tester la théorie psychanalytique en utilisant l'histoire et la mythologie au regard des éléments imaginaires de la jeune femme. Il rapproche les fantasmes diurnes de cette dernière de ceux produits spontanément par un malade psychotique, et les conclusions apportées par les *Métamorphoses* sont ainsi assimilées à une étude de la *démence précoce*. À

propos de cette démarche, Jung écrit à Freud en 1911 : « Le parallélisme mythologique est d'une importance tout à fait immense pour la *dementia praecox* – et je vois de mieux en mieux combien mon détour par l'histoire est utile » [1975b, p. 192]. Finalement, ce détour méthodologique lui est bénéfique en ce qu'il lui permet d'accroître ses connaissances concernant le fonctionnement psychique.

3. 2 L'unité scientifique et l'utilisation de plusieurs disciplines

Pour produire les *Métamorphoses*, Jung utilise des ouvrages puisés dans d'autres disciplines afin de compléter la théorie psychanalytique. Plus précisément, il teste cette dernière en la confrontant, à l'aide de la mythologie, à la psychose. C'est là une démarche que nous pouvons qualifier de scientifique, puisqu'elle consiste à tester une hypothèse afin de la confirmer ou de l'infirmier. Il utilise ainsi une sorte de méthode comparative afin d'accroître ses connaissances sur la psychose. Les *Métamorphoses* réfutent alors l'universalité des théories freudiennes, si hautement affirmée par leur auteur, et l'ouvrage se termine ainsi : « Ces observations m'ont empêché d'appliquer à la *démence précoce* la théorie de Freud » [1924/1927, p. 127]. Des textes à caractère mythologique, tels ceux utilisés dans les *Métamorphoses*, peuvent ainsi contribuer à façonner un fait scientifique qui vient infirmer une théorie ainsi testée.

Néanmoins, Jung et Freud mènent à ce moment-là des raisonnements très proches. Ainsi, Freud écrit à Jung en 1910 :

Je vois au reste que vous vous y prenez, pour travailler, exactement, comment moi, que vous guettez où vous tire votre inclination, et que vous laissez intouché le chemin manifeste et droit. Je crois que cela est bien la bonne manière ; on s'étonne après coup combien ces détours étaient logiques. Je vous souhaite donc beaucoup de chance dans votre approfondissement de la mythologie [S. Freud et C. G. Jung, 1975b, p. 98].

Il est vrai que Jung, autant que Freud, poursuit alors ses recherches en se laissant guider par son instinct. Néanmoins, une différence cruciale subsiste entre les méthodologies respectives des deux hommes. À cette époque en effet, Freud travaille sur *Totem und Tabu* en souhaitant établir un parallèle entre la névrose et les peuples primitifs. Plus précisément, il lie les tabous des peuples primitifs aux symptômes des névrosés, et il associe le meurtre du père primitif à sa théorie du complexe d'Œdipe –, il tente d'expliquer l'origine de la civilisation à l'aide d'ouvrages d'ethnologie et d'anthropologie [H. Ellenberger, 1970/1994, p. 563]. À la même

époque, c'est-à-dire en 1911, la méthodologie de Jung diffère nettement de celle de Freud, et il le déclare en ces termes à ce dernier : « quoique j'aie, selon ma manière bien connue, de l'extérieur vers l'intérieur, et vous dans l'autre sens » [S. Freud et C. G. Jung, 1975b, p. 232]. À cela, Freud répond que :

[...] c'est aussi tout à fait autre chose de puiser dans des livres et des rapports ou dans l'abondance de sa propre expérience. À cela s'ajoute que l'intérêt est affaibli par *la conviction de posséder déjà à l'avance les résultats que l'on s'efforce de prouver*. Pour un autre, de tels résultats n'ont naturellement pas de valeur [*Ibid.*, p. 233-234, nous soulignons].

Jung affirme ici adopter une démarche empirique : du matériel empirique « extérieur » le mènerait vers une interprétation « intérieure ». Freud, quant à lui, prétend que travailler à partir d'une expérience personnelle est plus ardu – et il a très probablement raison, comme le montre par la suite l'expérience du *Livre Rouge*. En outre, Freud ajoute qu'il « posséd[e] » les conclusions issues de son hypothèse avant même de tester cette dernière sur l'objet d'étude. Il sous-entend par là que, s'il a eu l'idée, c'est qu'elle doit être vraie. Au contraire, Jung s'attache à cette époque à tout moment à respecter une démarche consistant à tester, vérifier des hypothèses, et chercher à obtenir ainsi des connaissances supplémentaires.

Finalement, la différence » entre ces deux démarches peut consister en ce que Jung se montre davantage ouvert que Freud en matière de méthodologie. De fait, Jung se place sur un terrain transdisciplinaire afin de tester l'universalité de la théorie psychanalytique, et il ne pose *a priori* aucune limite à l'ouverture méthodologique de sa psychologie. Ainsi, pour rédiger les *Métamorphoses*, il s'appuie sur des textes philosophiques, archéologiques, linguistiques et poétiques. Il se sert également de livres regroupant des textes anciens sacrés. Certains textes mythologiques tels que *Odyssée* (1853) d'Homère, *Eine Mithrasliturgie* (1910) d'Albrecht Dieterich ou le *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie* (1884-1937) de Wilhelm Roscher, tiennent une place cruciale dans son travail [S. Shamdasani, 2012, p. 10, p. 51, p. 93]²⁹. Enfin, il ne se prive pas d'utiliser des ouvrages psychanalytiques, psychologiques et psychiatriques [H. Ellenberger, 1970/1994, p. 716]. La recherche de Jung est donc animée d'une volonté manifeste de réunir le maximum d'informations pouvant éclairer les fantasmes de Miss Miller, cas principal étudié dans les *Métamorphoses*, et plus

29 *L'odyssée* d'Homère, *La liturgie de Mithra* d'Albrecht Dieterich et le *Lexique détaillé de la mythologie grecque et romaine* de Wilhelm Roscher.

largement la psyché. À ce sujet, Jung écrit à Freud en 1909, alors qu'il travaille sur l'ouvrage :

Nous ne résoudrons pas le fond de la névrose et de la psychose sans la mythologie et l'histoire des civilisations ; cela est devenu tout à fait clair pour moi ; *l'anatomie comparée* va avec *l'embryologie*, et sans celle-là, cette dernière est un jeu de la nature incompris en ses profondeurs [S. Freud et C. G. Jung, 1975a, p. 363, italiques de l'auteur].

Il est évident pour Jung que les psychanalystes resteraient dans une impasse s'ils se contentaient de méthodes déjà vues et revues. Selon lui, il faut étendre la palette de leurs outils méthodologiques. C'est pourquoi il s'appuie dans son travail sur des sources mythologiques, poétiques et même historiques. La connaissance sur la psyché est une connaissance sur l'être humain, et l'homme met de lui-même – de la connaissance – dans tout texte, même poétique. Enfin, comme nous l'avons déjà souligné, il n'est pas non plus question pour lui de valider une théorie – la psychanalyse – sans confirmation expérimentale. Jung adopte ici une posture vérificationniste en tant qu'il cherche une expérience pouvant confirmer la psychanalyse. Évidemment, cette expérience empirique ne peut pas être directe : pour que l'expérience psychique soit directe, elle doit être expérimentée de manière « interne » à l'individu, c'est-à-dire en première personne, or il s'agit ici de l'étude et de l'observation de patients. Elle est donc seulement externe, c'est-à-dire indirecte, car menée en troisième personne, puisqu'elle consiste à observer et étudier le phénomène chez quelqu'un d'autre, et à utiliser des récits et autres textes afin de tester la théorie freudienne.

Le travail des *Métamorphoses* conforte Jung dans l'idée que le confinement de la psychanalyse dans ses propres limites est dangereux pour la connaissance. Il lui semble nécessaire d'aller *au-delà* de ces limites, car il est pour lui nettement plus judicieux de travailler avec *la* science, qu'elle soit psychologique, biologique, historique, etc. Sur l'occultisme et l'astrologie, Jung écrit à Freud en 1911 :

Il y a des choses étonnamment étranges dans ces obscures contrées. Laissez-moi, je vous prie, errer sans préoccupations dans ces infinités. Je ramènerai un riche butin pour la connaissance de l'âme humaine. Je dois pour un temps me griser d'effluves magiques pour pouvoir comprendre tout à fait quels secrets l'inconscient recèle dans ses abîmes [S. Freud et C. G. Jung, 1975b, p. 173].

Jung sait que ces détours scientifiques hors du champ strict de la psychanalyse lui sont utiles, voire nécessaires, pour appréhender au plus juste la psyché. Avec les *Métamorphoses*, il tend à

rapprocher des disciplines scientifiques jusqu'alors séparées, et encore rejetées par la communauté scientifique de l'époque, notamment par Freud.

3. 3 La prise d'indépendance par rapport à l'interprétation de la libido et de l'inceste

La formation scientifique et intellectuelle de Jung en matière de psychologie débute bien avant sa rencontre avec Freud et ses écrits, facilitant ensuite une certaine indépendance de sa part vis-à-vis de la psychanalyse. L'intérêt avéré de Jung pour cette dernière – qui se manifeste à travers son enseignement universitaire, ses échanges épistolaires avec Freud et d'autres psychanalystes, mais également *via* son implication au sein de l'A.P.I – ne fait pas de lui un héritier direct de la psychanalyse. Nous le voyons plutôt comme un « frère », ou un compagnon (provisoire) de route, car c'est bien le mouvement psychanalytique qui le pousse à réfléchir et lui permet de trouver des explications concernant certaines questions théoriques qu'il se pose : après tout, l'objet d'étude de la psychanalyse, comme des autres mouvements psychologiques, est bien toujours le même – pour tous, c'est l'esprit humain, la psyché, et pour la psychanalyse, c'est l'inconscient.

La distance que manifeste Jung vis-à-vis de la théorie freudienne s'accroît alors qu'il travaille sur les *Métamorphoses*. En effet, les lectures mythologiques et historiques lui offrent un point de vue qui l'amènent à préciser ses réticences vis-à-vis de la suprématie de la théorie sexuelle freudienne. En 1911, Jung écrit à Freud :

La formation du symbole me semble bien plutôt être le pont nécessaire vers un *autre penser* de notions connues depuis longtemps, auxquelles doit être retiré un certain investissement libidinal, par déviation sur des séries parallèles, intellectuelles (théories mythologiques). C'est là justement un des problèmes que je rumine maintenant. Vous voyez que je m'attaque au problème par un côté un peu différent [*Ibid.*, p. 157-158, italiques de l'auteur].

Alors que Jung craint la réaction de Freud vis-à-vis de son ouvrage, il affirme clairement que le concept de libido formulé dans la théorie psychanalytique est modifiable, voire *doit* être modifié, pour qu'il puisse acquérir une réelle universalité³⁰. La même année, Jung écrit à Freud qu'il est « d'avis que le concept de libido des *Trois essais*³¹ devrait être augmenté de sa

30 Il est important de rappeler que la libido au sens freudien est une pulsion d'ordre uniquement sexuel [S. Freud, 1905/1987, p. 37, 157-158].

31 Freud, S., 1905/1987, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, (*Drei Abhandlungen zur*

composante génétique, afin que la théorie de la libido puisse trouver son application dans la *dementia praecox* » [*Ibid.*, p. 220]. C'est ici qu'apparaît le point de divergence fondamental entre les deux hommes à cette époque : pour Freud le concept de libido ne peut pas être modifié et ne doit pas l'être, alors que pour Jung il doit l'être pour accéder à l'universalité³². À l'avis de Jung sur ce point, Freud répond que « seule la force pulsionnelle de la pulsion sexuelle peut être appelée libido ». Freud termine cette lettre par « un salut joyeux à travers toute la contrariété » [*Ibid.*, p. 230], ce qui souligne bien son agacement vis-à-vis des opinions scientifiques de son cadet.

À travers ses recherches, Jung en arrive donc à la conclusion que le phénomène relié au concept de libido est plus vaste que ne le prétend la conception psychanalytique. C'est en particulier en confrontant cette dernière au traitement des psychoses qu'il s'aperçoit qu'elle ne peut pas être universellement appliquée. À cette époque, il tente également de rattacher le concept de libido à un aspect génétique de l'être humain. En tant que scientifique, il ne peut pas penser que le corps et l'esprit n'entretiennent aucune correspondance³³. Il tente ainsi de relier le physique au psychique, comme il le fera plus tard avec la théorie de la *synchronicité*. En 1911, il écrit à Freud :

L'essentiel est que j'essaie de mettre à la place du concept *descriptif* de la libido un concept *génétique*, qui couvre, outre la libido sexuelle récente, aussi les formes de libido qui sont détachées depuis les âges dans des activités organisées de manière fixe. Un petit bout de biologie était inévitable ici [*Ibid.*, p. 232, italiques de l'auteur].

Jung signifie par là qu'il lui semble nécessaire d'élargir le concept de libido à une forme d'énergie psychique plus vaste, parce que selon lui l'être humain n'est pas uniquement déterminé par le facteur sexuel, mais aussi par son héritage d'une histoire collective.

Sexualtheorie). Freud y expose sa théorie concernant la libido comme pulsion sexuelle. Le livre est composé de trois parties : « Les aberrations sexuelles », « La sexualité infantile » et « Les métamorphoses de la puberté ».

32 Nous rappelons à cette occasion que dès 1906 Jung mettait en cause l'universalité de la théorie sexuelle de Freud. À ce propos, au début de leurs échanges épistolaires, Jung lui écrit : « [...] votre thérapeutique me paraît reposer non seulement sur les effets de l'abréaction, mais aussi sur certains rapports personnels, *et la genèse de l'hystérie me semble être, de façon prépondérante mais pas exclusivement, sexuelle. J'observe la même attitude à l'égard de votre théorie de la sexualité* » [S. Freud et C. G. Jung, 1975a, p. 43, nous soulignons].

33 Freud lie également le psychique au corps puisque, pour lui, « les processus sexuels de l'organisme se différencient des processus nutritifs par un chimisme particulier », et que « cette excitation sexuelle » proviendrait « de tous les organes du corps » [1905/1987, p. 158].

En 1912, Freud sait que Jung développe un concept de libido distinct du sien. À travers leur correspondance, nous pouvons percevoir la tension qui s'accroît entre les deux hommes, même si chacun essaye de discuter calmement des divergences qui les séparent. Freud tente de ramener Jung à la théorie psychanalytique, et ce dernier essaye de faire accepter ses idées à Freud, afin d'obtenir la validation de son aîné. En fait, il veut les voir estimer comme aussi valables que celles de Freud, dont il serait ainsi l'égal et le collègue. En 1912, Jung invoque à cet égard *Ainsi parlait Zarathoustra* de F. Nietzsche, et formule à Freud ce que ce dernier appellera plus tard une « *Declaration of Independence* » [*Ibid.*, p. 269, italiques de l'auteur] :

On rend mal son dû à un maître quand on reste toujours seulement l'élève. [...] Vous ne vous étiez pas encore cherchés ; alors vous m'avez trouvé. Ainsi font tous les croyants. – À présent je vous ordonne de me perdre et de vous trouver ; et seulement quand vous m'aurez tous renié, je vous reviendrai [*Ibid.*, p. 259].

Jung souhaite que Freud agisse ainsi, mais ce dernier se contente de se défendre de toute « répression intellectuelle » [*Ibid.*, p. 260].

Le désaccord autour du concept de libido est lié à un autre sujet de discorde : l'inceste. À ce propos, Jung écrit à Freud en 1912 que « l'inceste est interdit : *non parce qu'il est désiré*, mais parce que l'angoisse flottante ravive du matériel infantile régressif et forme avec ce dernier une cérémonie d'expiation (comme si on voulait ou avait voulu) » [*Ibid.*, p. 275, italiques de l'auteur]. Jung signifie ainsi que l'angoisse est antérieure à l'interdit de l'inceste, alors que pour Freud c'est le désir qui est antérieur à cet interdit [*Ibid.*, p. 277]. En effet, Freud écrit : « Car ce que personne ne désire faire, on n'a tout de même pas besoin de l'interdire, et, en tout cas, il faut que ce qui est le plus expressément interdit soit tout de même objet d'un désir » [1912/2010, p. 89]. Pour soutenir sa position sur le désir comme étant toujours antérieur à l'interdit, Freud s'appuie sur l'étude psychanalytique des rêves, mais également sur celle des peuples primitifs qu'il compare aux névrosés. Jung pousse plus loin son raisonnement en pensant que l'interdit de l'inceste n'est pas une simple conséquence du désir, mais qu'il y a là un but. En fait, l'optique de Jung concernant la psyché est clairement téléologique : le psychisme tend à la réalisation ultime de quelque chose pour l'individu. Jung écrit à ce propos : « L'intention de l'interdiction, comme on le voit, n'est donc pas l'empêchement de l'inceste, mais la fondation de la famille » [S. Freud et C. G. Jung, 1975b, p. 272]. Ainsi l'interdiction de l'inceste serait un moyen pour créer la famille, et finalement perpétuer la société ou le clan [C. G. Jung, 1953/1993, p. 375-376]. L'interdiction de l'inceste a pour Jung

une portée beaucoup plus large que pour Freud, et ne peut pas se réduire au seul désir de l'enfant envers ses parents. En 1912, il écrit à Freud : « Le tabou de l'inceste est, comme la masse de pierres d'un temple, *le symbole ou le porteur* d'une signification bien plus vaste et particulière, qui a autant à voir avec l'inceste réel que l'hystérie avec le traumatisme sexuel » [S. Freud et C. G. Jung, 1975b, p. 279, italiques de l'auteur]. Jung fait ici référence aux débuts des théories de Freud, qui a d'abord soutenu qu'un traumatisme sexuel réel était à l'origine de la névrose hystérique, avant de se raviser et d'affirmer que le traumatisme pouvait être réel ou fantasmatique. En résumé, selon Jung, l'interdiction de l'inceste n'a pas à être mise en relation directe avec un inceste effectif.

Dans l'optique jungienne, l'interdiction de l'inceste ne se réduit pas à la sexualité, et c'est là ce qui tranche clairement avec la vision psychanalytique, où les symptômes névrotiques sont le résultat d'un dysfonctionnement de la libido comme pulsion sexuelle³⁴. Avec l'étude des *Métamorphoses*, Jung conclut que la libido est une « énergie psychique » globale [1924/1927, p. 128] et « un « appetitus » dans son état naturel » [1953/1993, p. 244]. Il poursuit :

Dans l'histoire de l'évolution, ce sont les besoins corporels, comme la faim, la soif, le sommeil, la sexualité, ou les états émotionnels, les affects, qui constituent l'essence de la libido. Tous ces facteurs ont leurs différenciations et leurs délicates ramifications dans la psyché humaine si hautement compliquée [*Ibid.*, p. 242].

En septembre 1912, Jung se rend aux États-Unis afin de donner neuf conférences autour de la psychologie. Il y expose notamment sa propre vision de la libido, résultat de ses travaux contenus dans les *Métamorphoses*. Au même moment à Vienne, Freud et E. Jones constituent un groupe secret, une « vieille garde », afin de protéger la théorie psychanalytique [S. Freud et C. G. Jung, 1975b, p. 284]. Bien évidemment, Jung n'y est pas associé. À son retour en Suisse, il reçoit une lettre de Freud commençant par de froides retrouvailles qui signent l'amorce d'une inévitable fin de leur amitié et de leur collaboration : « Je ne vous salue plus, à votre retour d'Amérique, aussi tendrement que dernièrement à Nuremberg – cela vous m'en avez désaccoutumé avec succès » [*Ibid.*, p. 290]. À la fin de l'année 1912, chacun d'eux comprend que l'autre possède une opinion propre et solide sur la psyché et la libido, et qu'il

34 Nous précisons que nos conclusions sont le résultat de la mise en rapport des théories de Jung et de Freud *au moment auquel nous les étudions*, pendant leur collaboration. Nous savons que la pensée de Freud a beaucoup évolué, notamment après la rupture avec Jung, mais ce n'est pas ici notre sujet.

ne reviendra pas dessus. Jung ressasse à Freud l'épisode du bateau pendant le voyage vers Amérique, lorsque ce dernier avait peur de « perdre son autorité » [*Ibid.*, p. 300]. Cette pique de Jung, ainsi que son lapsus « même les complices de A. Adler ne veulent pas me reconnaître comme un des vôtres » – « vôtres » (*Ihrigen*) au lieu de « leurs » (*ihrigen*) [*Ibid.*, p. 309], déclenchent une succession de lettres acerbes entre les deux hommes. Jung reproche à Freud sa dictature intellectuelle en lui écrivant qu'avec sa façon d'agir face à ses élèves, il ne peut produire que « des fils-esclaves ou des gaillards insolents » [*Ibid.*, p. 310]. Il ajoute que son jugement à propos des actes des autres est biaisé par ses propres problèmes et « la poutre considérable qu'il y a dans [son] œil » [*Ibid.*, p. 311]³⁵

Après cette attaque de Jung, Freud décide en janvier de l'année 1913 de rompre définitivement avec lui. Il écrit que celui qui est le plus malade est celui qui « crie sans arrêt qu'il est normal » – attaque directe envers son cadet –, ensuite il lui impose de cesser toute relation d'ordre personnel, pour finir par écrire : « Je n'y perds rien, car dans mon âme je ne suis plus lié à vous que par le fil ténu de l'effet prolongé de déceptions antérieures » [*Ibid.*, p. 319]. Freud est déçu par le comportement de Jung, mais aussi par la perte d'un scientifique utile à la psychanalyse. Jung essaye de réparer les pots cassés dans une lettre envoyée le jour-même, pour finalement écrire trois jours plus tard qu'il accepte la volonté de Freud : « Le reste est silence », conclut-il [*Ibid.*, p. 320].

Du reste de leur correspondance, qui s'achève en 1914, n'est conservée qu'une autre lettre de Freud contre treize de Jung. En 1923, Jung envoie encore une lettre à Freud afin de lui confier un patient juif, qui reviendra le voir pour être soigné et guéri par lui [*Ibid.*, p. 337, note n° 2]. Il apparaît dans les dernières lettres que les deux hommes s'en tiennent désormais aux formalités administratives relatives à l'A.P.I et aux journaux psychologiques. Jung est même réélu président de l'association lors du congrès de Munich le 7 et 8 septembre 1913, et cela malgré l'abstention de vingt-deux membres sur cinquante-deux. Les dissensions entre Jung et Freud se transforment alors en divergences entre Vienne et Zurich. En octobre 1913, E. Bleuler démissionne de son statut de directeur de la rédaction du *Jahrbuch*, et Jung de son poste de rédacteur en chef. Le journal paraît encore une année sous la direction de Freud, Karl Abraham et Eduard Hitschmann. Enfin, en avril 1914, Jung démissionne du poste de président

35 Évangile de Matthieu (7 : 1-6), *La Sainte Bible*, [1979, p. 961].

de l'association, et en juillet 1914, la section locale de l'A.P.I à Zurich quitte l'association, clôturant *de facto* toute relation entre Jung et Freud.

Avec ses recherches donnant lieu aux *Métamorphoses*, Jung explore des matériaux psychiques avec une méthode nouvelle pour lui, et émergente à l'époque dans la psychologie : l'utilisation de la mythologie et de plusieurs sciences humaines, dont l'histoire. Mais ses résultats le mènent vers d'autres lieux. Il écrit à Freud en 1912 : « Des raisons ont eu raison de moi. Je suis parti en campagne en pensant que je pourrais confirmer la conception actuelle de l'inceste, et j'ai dû constater qu'il en va sans doute autrement que je ne l'attendais » [*Ibid.*, p. 279]. Mais nous ne pouvons pas véritablement parler de rupture théorique en ce qui concerne la théorie freudienne, puisque Jung n'a jamais entièrement adhéré aux énoncés de cette théorie [cf. *supra*, note n° 32]. À ses yeux, comme nous l'avons déjà souligné à plusieurs reprises, celle-ci manque surtout d'une confirmation par l'expérience. Néanmoins, grâce à sa collaboration avec Freud et la psychanalyse, sa pensée connaît une véritable évolution qui débouchera plus tard sur la formulation de la psychologie analytique.

3. 4 La science jungienne ou l'élaboration d'une nouvelle psychologie

Pour qualifier l'émancipation de Jung vis-à-vis de Freud, de nombreux critiques ont utilisé le terme de dissidence. D'ailleurs, Freud fut l'un des premiers à écrire dans *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung (Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique)* que l'élaboration théorique de Jung « implique un abandon de [la psychanalyse], une dissidence d'avec elle » [1914/2010, p. 203]. En effet, ce terme correspond bien à la situation de Jung au tournant des années 1912, puisqu'il implique une volonté de se soustraire à l'autorité que représentent alors Freud et sa pensée. Mais la dissidence n'implique pas nécessairement une rupture car, comme nous l'avons vu dans le cas de Jung, son cheminement théorique a pour point de départ la science psychiatrique, et ne rejoint qu'ensuite la théorie freudienne. En outre, Jung n'a de cesse de souligner qu'il n'adhère pas entièrement à cette dernière, ce que nous confirme sa correspondance avec Freud et d'autres scientifiques, ainsi que la recherche-même qu'il mène. Partant de ce constat, nous pouvons affirmer que la psychologie analytique est le fruit de la confrontation de Jung et de ses hypothèses avec ses expériences, et non le résultat d'une rupture au sens d'un changement radical. Il y a dans la pensée jungienne une évolution théorique qui va de pair avec ses expériences empiriques. Certes, la psychanalyse

constitue une expérience majeure pour Jung, en lui permettant de forger des hypothèses exploratoires sur l'inconscient, mais l'élaboration théorique de la psychologie analytique ne commence pas pour autant avec la dissidence vis-à-vis de Freud, mais bien auparavant.

En août 1913, Jung utilise pour la première fois le terme de *psychologie analytique* lors d'une conférence donnée à la *Psycho-Medical Society de Londres* [A. Agnel, 2011, p. 96]. Il souhaite différencier sa pensée de celle de Freud en adoptant une terminologie distincte de celle du maître viennois. En effet, comme nous l'avons vu précédemment, Freud et Jung, désormais brouillés sur le plan personnel, s'en tiennent à quelques rares échanges d'ordre purement professionnel. La psychologie analytique est le fruit de l'évolution théorique de Jung depuis ses lectures philosophiques adolescentes jusqu'à son indépendance vis-à-vis de Freud en passant par leur collaboration psychanalytique. Mais cette nouvelle psychologie est également le résultat de son travail au *Burghölzli* sous la direction de E. Bleuler. Même si Jung et ce dernier ne sont pas de proches amis, on ne peut nier l'existence d'une connexion intellectuelle entre eux en ce que tous deux sont psychiatres et s'intéressent à l'occultisme. De plus, Jung n'abandonne jamais l'idée d'une forme d'hérédité ou d'innéité dans les maladies mentales. Il pense que l'environnement et l'enfance ne peuvent pas être les seuls facteurs des psychoses, et que le contexte biologique y joue également un rôle. L'amorce de l'idée des *archétypes* – relevant d'une sorte d'hérédité – pousse ainsi Jung à se séparer de Freud.

Nous avons vu que les *Métamorphoses* constituent la première affirmation publique d'une pensée nouvelle de Jung. Dans ce livre, il écrit :

De même que notre corps conserve dans beaucoup d'organes vieillissés ou atrophiés, les vestiges de fonctions et d'états anciens, de même notre esprit, en apparence sorti de ces tendances archaïques, porte toujours les traces de l'évolution parcourue, et revit, au moins dans les fantaisies oniriques, les époques les plus reculées [1924/1927, p. 28, italiques de l'auteur].

Il conclut par :

Ainsi, donc, *le penser fantaisiste* [les rêves et les productions de l'inconscient] *est une condensation de l'histoire de l'évolution psychique* – découverte d'une portée incalculable ! [Ibid., italiques de l'auteur].

Il complète cela ainsi dans la version ultérieure de l'ouvrage :

Les fondements inconscients des rêves et des fantaisies ne sont des réminiscences infantiles qu'en apparence. Il s'agit en réalité *de formes de pensée primitives, voire archaïques, reposant sur des instincts* [...]. Mais elles ne sont, en elles-mêmes, nullement infantiles et absolument pas pathologiques [1953/1993, p. 82, italiques de l'auteur].

La conception jungienne situe la psyché à un niveau plus profond que ne le fait la conception freudienne. Là où cette dernière voit dans l'enfance la source des névroses et des souffrances d'un individu, pour Jung au contraire les problèmes d'un individu trouvent leur source à un stade plus ancien, plus « primitif », et même plus universel, pour ensuite s'actualiser dans le présent du sujet. A ses yeux en effet, les aspects anciens et primitifs sont très importants, et leur étude introduit une nouveauté dans les méthodes psychiatrique et psychanalytique habituelles. Dès 1908, Jung dit à Freud qu'il ne croit pas à « une étiologie exclusivement psychogène » des psychoses, et qu'il « faudrait être spiritualiste pour croire » cela [S. Freud et C. G. Jung, 1975a, p. 202]. Il apparaît donc qu'il soutient très tôt l'importance du facteur biologique et d'une forme de transmission héréditaire. Néanmoins, à cette époque Jung ne parle pas encore d'*inconscient collectif*³⁶. En outre, il écrit à Freud en 1909 qu'avec l'histoire des symboles, la mythologie et l'archéologie s'ouvrent « de riches sources pour fonder phylogénétiquement la pathologie des névroses » [*Ibid.*, p. 340]. Jung ne rejette donc pas le contexte biologique comme un des fondements de la psychose, et il souligne ainsi l'existence d'un facteur transcendant l'environnement culturel et social. Il insiste également sur la possibilité d'un inconscient qui serait indépendant du vécu du sujet, un inconscient d'ordre « historique ».

En juin 1911, Jung accepte mal le décès de Johann Honegger, et il en discute avec Freud. Il s'étend sur le cas d'un patient atteint de *démence précoce* en le rapprochant de la situation de son ancien assistant, et il écrit :

Il semble que l'introversion ne mène pas seulement, comme dans l'hystérie, à une renaissance des réminiscences infantiles, mais aussi à une mobilisation des couches historiques de l'inconscient, où prennent naissance des formations

36 Afin d'introduire le concept d'*inconscient collectif*, il est intéressant de citer Jung dans une formulation postérieure à l'expérience du *Livre Rouge* : « l'inconscient détient, non seulement des matériaux personnels, mais aussi des facteurs impersonnels, collectifs, sous forme de catégories héritées et d'*archétypes* ». Il poursuit en émettant « l'hypothèse que l'inconscient renferme, disons dans ses couches profondes, des matériaux collectifs relativement vivants et agissants » [1933/1964, p. 46].

aventureuses, qui ne parviennent qu'exceptionnellement à la lumière [S. Freud et C. G. Jung, 1975b, p. 180].

Dès cette époque, avant même que Freud n'ait lu les *Métamorphoses*, Jung affirme donc sa pensée, et avec elle la possibilité d'une conception de l'inconscient différente de la conception freudienne. En octobre, il réitère ses propos en affirmant que « les prétendus " souvenirs précoces d'enfance " ne sont pas du tout des réminiscences individuelles, mais phylogénétiques » [*Ibid.*, p. 206-207]. Ici, Jung attribue explicitement les fantasmes individuels à une source issue de l'évolution de l'espèce humaine, donc universelle. Il existe ainsi, dès le début des années 1900, des divergences nettes entre la pensée de Freud et celle de Jung, et ces divergences sont au fondement de son développement théorique ultérieur.

Ainsi, certains concepts, pourtant antérieurs au *Livre Rouge*, confèrent néanmoins des traits spécifiques à la psychologie analytique fondée par Jung et plus profondément développée après les années 1910. Dans cette dernière, il existe un *inconscient personnel* et un *inconscient collectif* qui contiendrait la « somme des conditions psychiques fondamentales accumulées depuis des millions d'années » [J. Jacobi, 1957/1961, p. 53]. Selon Jung, les contenus de cet *inconscient collectif* seraient entièrement neutres, et donc parfaitement objectifs : ce sont les *archétypes*, sortes de « formes » permettant de faire naître des symboles au sein des contenus que l'inconscient transmet au conscient. L'*inconscient collectif* figurerait ainsi une entité psychique formée « antérieurement » à la conscience, et il en serait indépendant [C. Maillard, 2013, p. 871]. Les formes archétypiques permettraient également l'émergence de l'instinct [J. Jacobi, *op. cit.*, p. 37], et les plus importantes d'entre elles seraient l'*ombre*, l'*anima*, l'*animus* et le *soi* [K. Noschis, 2004, p. 101].

Le terme d'*archétype* est utilisé par Jung à partir de 1919, mais dès 1912 il parle d'*images primordiales* pour décrire des « points nodaux » possédant une forte énergie psychique. Il s'agit là d'une ébauche de sa définition ultérieure des *archétypes* dans *Symbolik des Geistes* (*Essais sur la symbolique de l'esprit*) publié en 1948. J. Jacobi écrit à ce sujet :

Les archétypes sont par définition, des facteurs et des motifs qui arrangent les éléments psychiques en de certaines images, que l'on pourra dire archétypiques, mais de telle manière qu'on ne peut les reconnaître que par l'effet produit. Ils existent pré-consciemment, et ils forment probablement les dominantes structurelles de la psyché en général [*op. cit.*, p. 31-32].

Ces formes autonomes que sont les *archétypes*, et qui font naître des images, ne doivent pas être confondues avec ces images elles-mêmes : tandis que l'*archétype* est similaire chez tous les individus et réside dans l'*inconscient collectif*, l'image apparaît à la conscience de chaque individu sous une forme singulière – néanmoins, il arrive que parfois des images de deux personnes se ressemblent fortement. C'est pourquoi l'*inconscient collectif* constitue une transmission de « possibilités de représentations héritées » entre les générations, alors même que les *archétypes* ne sont pas des « images héritées » [*Ibid.*, p. 47] : l'*archétype* est relatif à la structure de la psyché, qui dépend elle-même d'un substrat organique et biologique que chacun porte en soi, telle la structure du cerveau [*Ibid.*, p. 36]. Jung est arrivé à cette conclusion à la suite des recherches des *Métamorphoses*, et notamment de son étude croisée d'Emile Schwyzer, de la liturgie de Mithra et de l'observation de patients noirs américains. À ce sujet il écrit :

Cette expérience et quelques autres suffirent pour m'orienter ; il ne s'agissait pas d'une hérédité caractéristique de race, mais d'un trait généralement humain. Il ne s'agit pas non plus le moins du monde de *représentations héritées*, mais d'une disposition fonctionnelle à produire des représentations semblables ou analogues. C'est cette disposition que j'ai plus tard appelée Archétype [1953/1993, p. 192, italiques de l'auteur].

Lorsque l'*archétype* arrive à la conscience, et se voit saisi par le sujet, il l'est sous forme d'une image représentant un symbole – dans les productions de l'inconscient, tout symbole est donc issu d'un *archétype*. Pour expliciter ce qu'est un symbole selon Jung, il est intéressant de se référer à la définition qu'il donne dans *Types psychologiques* :

L'expression que l'on emploie pour désigner quelque chose de connu est toujours un signe, jamais un symbole. Aussi est-il impossible qu'un symbole vivant, c'est-à-dire gros de signification, prenne source en des rapports connus. Car ce qui découle de ces rapports ne contient jamais plus que ce qui y a été mis. Toute création psychique qui, à un moment donné, est la meilleure expression d'un fait absolument ou relativement inconnu peut être considérée comme un symbole, pourvu qu'on soit disposé à admettre qu'elle exprime également ce qui n'est que pressenti et non reconnu clairement. Dans la mesure où elle renferme une hypothèse, où elle est pas conséquent la désignation anticipée d'un fait de nature encore inconnue, toute théorie scientifique est un symbole. De même cela est valable pour tout phénomène psychologique, à condition qu'il énonce ou signifie quelque chose de plus, qui échappe à la connaissance actuelle [1950/1993b, p. 470].

Selon cette définition, le symbole apparaît comme un médiateur qui exprimerait l'état psychique d'un individu, plus précisément un fait psychique non reconnu par l'individu. Ainsi, le symbole est un vecteur de sens entre l'humain et la psyché. Jung écrit dans les *Métamorphoses* :

Toute force et en général tout phénomène est une certaine *forme d'énergie* déterminée. La forme, c'est l'*image*, le genre de manifestation. Elle exprime deux sortes de faits : d'abord l'*énergie* qui prend forme en elle et deuxièmement le *médium* dans lequel apparaît cette énergie. On peut d'une part affirmer que l'énergie crée sa propre image, et d'autre part, que le caractère du médium contraint l'énergie à prendre une forme déterminée [1953/1993, p. 166, italiques de l'auteur].

Cette citation souligne bien le statut de médium du symbole, ainsi que le lien établi par Jung entre énergie psychique (libido) et création de l'inconscient. Selon Jung, le symbole constitue en outre une totalité permettant de regrouper les opposés en un équilibre que l'inconscient cherche toujours à obtenir avec le conscient. Car le symbole permet de libérer l'énergie psychique contenue dans l'inconscient, et soulage ainsi la tension psychique. La naissance d'un symbole est l'expression d'un mouvement psychique qui consiste en une évolution personnelle qu'il appelle une « métamorphose » [*Ibid.*, p. 384]. Le symbole vu par Jung est constitué de plusieurs pôles, en ce qu'il est le produit de la « séparation et de la réunion continue de deux éléments opposés » – le conscient et l'inconscient. Jung voit ici une *fonction transcendante*, car elle « permet le passage organique d'une attitude à une autre », et donc l'émergence d'une nouvelle attitude salutaire pour l'individu [C. G. Jung, 1990, p. 157].

Cette conception est tout à fait spécifique de l'approche jungienne. Au contraire, Freud postule que la transformation de l'énergie psychique n'est qu'unipolaire, telle la *sublimation* qui refoulerait des matériaux inconscients *via* l'intérêt intellectuel [J. Jacobi, *op. cit.*, p. 86], et il ne considère pas que les contenus inconscients deviennent conscients sous forme de symboles, mais plutôt sous celle des signes ou des symptômes [*Ibid.*, p. 76]. C'est parce que l'approche freudienne cherche à connaître l'événement qui se trouve à la source des symptômes qu'elle postule que ces derniers peuvent être expliqués de façon causale, alors que le symbole n'a pas de détermination causale directe dans l'approche jungienne [*Ibid.*, p. 77] : il a avant tout un lien de sens potentiellement multiples, à chercher dans la situation où se trouve le patient.

C'est avec ses nouvelles conceptions de l'inceste et de la libido que Jung se forge une nouvelle conception de l'inconscient³⁷. Il existe pour lui un *inconscient collectif* parce que son expérience de la psychose lui a fourni des éléments qui semblent tendre à le lui prouver. Il y a dans la psychologie analytique – au contraire de la psychanalyse qui n'est pour Jung qu'une « psychologie du rien que » [D. Bair, *op. cit.*, p. 360]³⁸ – une conception téléologique de la psyché et du rêve. Pour Jung, les événements psychiques doivent servir un but pour l'être humain en visant sa transformation. Ainsi, l'*individuation* est au cœur du processus thérapeutique de la psychologie analytique, aussi appelée parfois psychologie des profondeurs au sens où Jung se propose d'étudier les profondeurs de l'âme³⁹. Mais le projet de Jung va au-delà de la seule recherche dans les profondeurs de l'inconscient de ce qui peut permettre une amélioration intérieure de chacun. À travers sa psychologie, Jung entreprend en réalité de remettre chacun, et finalement tous, en question. À cette fin, il lui faut s'écarter d'un rationalisme et d'un matérialisme exagérés pour pouvoir viser à l'*individuation via* un retour sur soi-même, gage d'un bien-être correspondant à être véritablement soi-même, et qui doit être utile à toute la communauté. La « ré-humanisation » de nos sociétés [V. Liard, 2007, p. 260] exige en effet que la connaissance issue de l'individu soit transmise aux autres, et cette connaissance – le savoir psychologique – est à trouver dans l'objet d'étude lui-même, c'est-à-dire dans l'inconscient.

Dans *Le Livre Rouge*, suite à une vision datant du 12 décembre 1913⁴⁰, Jung écrit :

Ce dont vous avez besoin, la signification des choses, vient de vous-mêmes. [...] La signification des choses est le chemin de la rédemption que vous avez créé. La signification des choses est la possibilité, créée par vous, de la vie dans ce monde.

37 Il existe chez Freud une topologie du psychisme, c'est-à-dire un schéma des mouvements pulsionnels. Pour Jung au contraire, le psychisme ne peut être que difficilement schématisé, étant donné que son fonctionnement résulte d'une dialectique constante entre le conscient et inconscient.

38 Jung dénomme et interprète la psychanalyse freudienne comme une « psychologie du rien que » afin d'insister sur le caractère univoque des interprétations de Freud (de cause à effet) fondées sur la prépondérance de la sexualité, et sur l'aspect pessimiste de sa pratique (les patients ne sont *rien* d'autre que névrosés).

39 Il est également important de souligner que Jung utilise beaucoup le terme d'âme, ce qui tranche avec l'ambiance de matérialisme scientifique dominant au sein des milieux universitaires, et plus généralement, dans la science au tournant du XX^{ème} siècle. À ce propos, il distingue l'âme de la psyché en ces termes : « J'entends par " psyché " la totalité des processus psychiques, conscients et inconscients ; l'âme, au contraire, est un complexe délimité de fonctions nettement déterminés » [1950/1993b, p. 405].

40 Cette date est celle à laquelle Jung eut la vision d'où est tiré son récit (indications des *Cahiers noirs*). Nous l'indiquerons parfois. Nous citerons toujours le texte du *Livre Rouge* à partir de la version petit format datée de 2009/2012. La version grand format quant à elle est datée de 2009/2011 [cf. notre bibliographie].

Elle est la domination de ce monde et l'affirmation de votre âme dans ce monde [2009/2012, p. 239].

L'élaboration de la psychologie analytique est au fondement d'une nouvelle science aux yeux de Jung. Au fur et à mesure de ses expériences, il en apprend davantage sur la psyché et ce qui fonctionne de manière efficace en matière de thérapie. Avec les *Métamorphoses*, il fait entrer dans sa science psychologique l'histoire et la mythologie. Il écrit à Freud en 1910, alors qu'il souhaite parler de son travail lors du congrès de Nuremberg :

Je veux aussi essayer de bricoler quelque chose, mais je suis très peu sûr de moi, car j'ai le pénible sentiment que je viens de commencer d'apprendre. J'ai contracté ce « sentiment d'incomplétude » auprès de ma nouvelle, quelque peu rétive, maîtresse, la mythologie. C'est une « cour d'amour » qui m'imposera encore différentes épreuves de courage [1975b, p. 14].

Cette citation signale l'émergence d'une nouvelle science : le scientifique doit être en état de « ne pas savoir », et donc de faire une expérience inédite débouchant sur un apprentissage. Mais cette science est-elle également nouvelle pour d'autres ? De toute évidence, la recherche sur la mythologie de Jung répond à l'incapacité de résoudre les cas de psychoses que manifeste la psychanalyse. Elle représente donc une indéniable nouveauté dans la psychologie de l'époque. Le développement de cette mutation scientifique constitue néanmoins une épreuve très douloureuse pour Jung. En 1913 en effet, suite à de nombreux facteurs comme la rupture avec Freud, la fin de son travail au *Burghölzli* et le bouleversement de ses connaissances sur la psyché, Jung entre dans une période de désorientation.

Section IV : La souffrance de Jung et son contexte : les origines de la production du Livre Rouge

Le Livre Rouge tient une place très particulière dans l'œuvre de Jung, en ce qu'il traduit une double évolution, scientifique mais aussi personnelle. Pour présenter les origines de la production de cet ouvrage, nous aborderons d'abord la période particulière qui est celle de la *Fin-de-siècle*, en y replaçant le vécu de Jung (4. 1). Nous traiterons ensuite du sentiment de manque qu'il ressent à cette époque face aux outils et méthodes disponibles pour le traitement des maladies mentales (4. 2). Enfin, nous verrons comment l'épreuve qu'il traverse et le sentiment de manque qui est le sien le mènent à faire personnellement l'expérience de la

souffrance psychique – souffrance alors diffuse dans toute l'Europe en guerre (4. 3).

4. 1 Une *Fin-de-siècle* pour Jung et pour tous

Après sa rupture définitive en 1912 avec la psychanalyse freudienne et le modèle théorique qui lui était associé, Jung se trouve dans un état de « désorientation » [C. G. Jung, 1961/1973, p. 273]⁴¹. Il entre dans une période de « crise » qui se traduit par une difficulté à travailler et une profonde incertitude quant à ses capacités professionnelles [1961/1973, p. 273]. Cette période est marquée par une activité intense de son inconscient [*Ibid.*, p. 275] et des événements associés : rêves, visions, ce qu'il appelle des *imaginations*⁴². C'est pourquoi il appelle cette période « Confrontation avec l'inconscient » [1961/1973, p. 273]⁴³. Jung vit alors des rêves parfois si intenses et remplis de sentiments si négatifs qu'il pense être psychotique [*Ibid.*, p. 282]. Il prend tout de même note de ces événements qui le touchent intensément, et il les retranscrit plus tard dans *Le Livre Rouge*.

La période dans laquelle s'inscrit la crise de Jung est celle de la *Fin-de-siècle*. Cette dernière s'étend de la fin du XIX^{ème} siècle (1870) au début du XX^{ème} siècle au moment où la Première Guerre Mondiale éclate (1914)⁴⁴. Dans le monde germanique de cette époque, les sociétés voient se déployer une nouvelle *modernité* qui n'est pas sans engendrer de problèmes pour l'individu – et un malaise général. Les tensions ainsi rencontrées se focalisent autour de la problématique de l'identité [J. Le Rider, 1990/2000, p. 7]⁴⁵. La *modernité* est le résultat d'un processus de *modernisation* durant le XIX^{ème} siècle, qui se :

41 Dans la version originale : « Desorientierheit » [1961, p. 174].

42 Dans la version originale : « Phantasien » [1961, p. 174]. Le terme d'*imaginations* est utilisé par Jung dans *Ma vie* [1961/1973, p. 280] pour qualifier les rêves, les phantasmes à l'état d'éveil, les visions, ou tout événement psychique qui permet au sujet de prendre connaissance d'une production de l'inconscient. Les *imaginations* sont perceptibles sous forme « d'images », qu'elles soient figées ou en mouvement, et peuvent être accompagnées de sons.

43 Dans la version originale : « Die Auseinandersetzung mit dem Unbewußten » [1961, p. 174].

44 L'expression « *Fin-de-siècle* » est employée dès 1888 par F. de Jouvenot et H. Micard comme titre de leur pièce de théâtre *Fin de siècle*. Rapidement, l'expression devient synonyme de modernité en désignant tout une période évoquant le malaise, la décadence et le pessimisme des sociétés [C. Maillard, 2011d].

45 Dans son livre *Modernité viennoise et crises de l'identité*, J. Le Rider insiste sur la problématique de la modernité viennoise. Celle-ci est insérée dans une Europe dont Jung fait partie. Ainsi, même si ce dernier n'est pas un « moderne viennois », il est un intellectuel germanique. Étant donné que les grandes problématiques viennoises sont diffusées au monde germanique, nous pouvons utiliser l'analyse de J. Le Rider afin d'éclairer l'insertion de la crise jungienne dans la période de la *Fin-de-siècle*.

[...] caractérise par l'extension de l'administration d'État, le progrès scientifique et technique engendrant des changements sociaux et la perte de certaines traditions culturelles, la croissance démographique et économique, l'urbanisation et le développement de moyens de communication et d'information [*Ibid.*, p. 40].

Ce processus de *modernisation*, impulsé entre autres par le développement des sciences, modifie la place de l'individu dans une société qui était jadis une *communauté*. Selon F. Tönnies⁴⁶, dans cette dernière, les humains étaient liés selon trois rapports : 1) le rapport de la mère à l'enfant ; 2) le rapport de l'homme à la femme, c'est-à-dire le couple ; 3) le rapport entre frères et sœurs. Ces différents rapports, et leur reconnaissance par les individus d'un même groupe, les soudent et entraînent une dynamique sociale fondant le système de la communauté [1887/2010, p. 11-43]. Ces rapports sont des liens organiques [*Ibid.*, 25]. Au contraire, dans une *société* les individus ne sont pas *a priori* liés, mais sont « séparés ». De la même manière les biens ne sont pas partagés, et ne sont donc pas « communs ». On dira de cette société qu'elle fonctionne sur un mode mécanique [*Ibid.*, p. 45-90]⁴⁷. Le sujet y est un individu sans lien *a priori* avec ses pairs, lui laissant la difficile tâche de s'y créer une place. Les liens sociétaux entre les individus changent, et de nouvelles problématiques psychiques tendent à émerger.

Le *modernisme* traduit le « durcissement doctrinal des « idées modernes », en premier lieu de l'idée de progrès, y compris dans les domaines artistique et religieux ». La *modernité* quant à elle :

[...] désigne un mode de vie, de pensée et de création qui ne se dérobe pas à l'impératif de changement et d'innovation, tout en conservant une conscience critique de la modernisation, exprimée en termes esthétiques ou théoriques, et en prenant ses distances par rapport au modernisme [*Ibid.*].

La *modernité* est donc un pas en avant, accompagné d'une critique. Les *modernes* « progressent », « critiquent » ce progrès, mais n'agissent pas afin d'empêcher sa trajectoire. De plus, cette *modernité* promeut la subjectivité et l'individualisme, qui tous deux engendrent la solitude [*Ibid.*, p. 43-46]. L'individu est ainsi coupé de la communauté de ses semblables –

46 M. Weber fut influencé par la typologie de F. Tönnies quant à la distinction entre *communauté* et *société*. Dans *Économie et société (Wirtschaft und Gesellschaft)* il la modifia en distinguant la *communalisation (die Vergemeinschaftung)* de la *sociation (die Vergesellschaftung)*. Les concepts sont relatifs à des relations sociales plus qu'à des structures sociales fixes [1956/1971, p. 41-43].

47 Dans *Communauté et société (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, F. Tönnies distingue la communauté (*die Gemeinschaft*) de la société (*die Gesellschaft*) [1887/2010, p. 11-90].

il est un être dans une société –, il est seul face à une réalité qu'il ne peut alors gérer qu'avec un scientisme naissant, marque de la *modernité* qu'accompagne le *désenchantement du monde* théorisé par Max Weber [1947/1967, p. 117]. En Europe, l'empirisme logique s'inscrit dans le scientisme, entraînant notamment la formation du *Cercle de Vienne* dès 1907 [C. Bonnet et P. Wagner, 2006, p. 24]. En psychologie, Freud cherche à faire accepter ses théories comme étant scientifiques, et le champ expérimental commence à dominer avec la création du premier laboratoire de psychologie expérimentale par W. Wundt en 1879, pour atteindre sa première apogée avec les travaux de l'Américain John Watson (1878-1958) fondateur du behaviorisme⁴⁸.

Jung est ancré dans cette période *Fin-de-siècle* en ce qu'il fait alors ses études et premiers apprentissages scientifiques. Il se forme ainsi à la psychiatrie alors que l'empirisme logique tend à se diffuser en science en imposant un modèle scientifique fondé sur la logique formelle. Soulignons en outre que, pendant son travail au *Burghölzli*, Jung est un scientifique « bien de son temps » en ce qu'il s'accorde à la rationalisation du scientisme naissant. En effet, il teste la méthode d'association de mot repris de W. Wundt, et crée également un laboratoire de psychologie expérimentale. Néanmoins, Jung rompt par deux fois avec ce positivisme scientifique du début du XX^{ème} siècle. Dans un premier temps, sa collaboration avec Freud et la psychanalyse s'achève avec la publication des *Métamorphoses* en 1911 et 1912, et il démissionne du poste de président de l'A.P.I en 1914. Dans un second temps, il démissionne de ses obligations au *Burghölzli* en 1909 afin de se focaliser sur sa clientèle privée, et il abandonne également son poste de *Privatdozent* en 1914. Cette période est donc pour Jung celle de la fin de son travail psychanalytique et psychiatrique, et elle clôturise ainsi une étape dans sa carrière scientifique en modifiant sa vision de la science : dans *Le Livre Rouge*, Jung définit sa pratique antérieure de la psychanalyse et de la psychiatrie comme des « jeux hypocrites » [2009/2012 p. 211]. Il n'est plus alors en train d'user des méthodes connues, tout en ne disposant pas encore de méthodes nouvelles : *Le Livre Rouge* est la matérialisation des troubles qu'engendre cet entre-deux.

À la fin du XIX^{ème} siècle, en même temps que les théories scientifiques commencent à être fortement empreintes d'empirisme logique, le mysticisme voulant lui apporter la contradiction

48 Actuellement, une seconde apogée de la psychologie expérimentale est représentée dans le développement des neurosciences expérimentales.

va en s'accroissant. Autour des années 1800 déjà, le Romantisme allemand se voulait une réponse au rationalisme et à l'empirisme naissants. La crise identitaire des modes de vie dû à la *modernisation* de la *Fin-de-siècle* provoque ainsi la volonté, chez certains scientifiques et intellectuels, de créer un système de pensée unissant les mondes subjectif et objectif. Jacques Le Rider écrit à ce propos :

L'extase mystique est par excellence un état instable dont les sommets et les relâchements ressemblent au rythme imprévisible de l'inspiration poétique. La restauration passagère de l'Identité sujet/objet ne permet pas de retrouver la continuité du sentiment d'identité personnelle [1990/2000, p. 69].

De fait, la réaction mystique ne suffit pas alors à contrecarrer les effets que la *modernité* et le progrès scientifique exercent sur les êtres humains. Et c'est dans ce contexte de crise, collective et individuelle, que Jung se forme à la science et la pratique. Cette période est doublement difficile pour lui : d'une part, parce qu'il se trouve alors isolé de la scène psychanalytique qu'il avait côtoyée de 1907 à 1913, et d'autre part, parce que sa vie personnelle a pris un tour mouvementé. La solidité de sa famille est alors ébranlée par son choix d'avoir une maîtresse, ajoutant ainsi sa relation avec Toni Wolff à sa situation conjugale – et cela pour le reste de leurs existences [B. Hannah, 1976/1997, chapitre 7].

C'est pourquoi la production du *Livre Rouge* traduit une volonté de recommencement : à travers cet ouvrage, Jung cherche à se reconstruire en y posant les bases des intuitions et opinions qui sont les siennes. Mais ses connaissances sont alors pour la plupart sujettes à des révisions permanentes qui témoignent de la fragilité individuelle qui est alors la sienne. Le 12 novembre 1913, il évoque ainsi son désarroi :

J'étais alors dans ma quarantième année et avais obtenu tout ce que j'avais souhaité. J'avais obtenu célébrité, puissance, richesse, savoir et tous les bonheurs humains. C'est alors que mon désir de voir ces biens se multiplier s'arrêta net ; ce souhait fut relégué au second plan et l'horreur m'envahit. La vision des flots diluviens s'empara de moi et je sentis l'esprit des profondeurs, mais je ne le compris pas. Lui de son côté me pressa avec une aspiration intérieure, aussi ardente qu'insupportable [...] [2009/2012 p. 149].

Dans cette période de profond désarroi, Jung écrit qu'il ressent une forte « pression interne » [1961/1973, p. 277] qui le fait douter et le pousse à explorer son inconscient. Cette remise en question constitue pour lui un processus douloureux, à l'image d'une Première Guerre Mondiale qui est alors une source d'intenses souffrances pour les populations européennes.

Le Livre Rouge présente ainsi un ensemble de contenus relatifs à la crise et au changement qui affectent au même moment son auteur. De ce fait, les questionnements de ce dernier sont centrés sur la problématique du renouveau : ils portent sur le bien et le mal, leurs conséquences, le manque de « religion » comme source de difficultés pour nos sociétés et pour lui [C. Maillard, 2011d, p. 156]. Déjà évoquée, cette période de *Fin de siècle* annonce à la fois une fin et un renouveau, et marque de la même manière la vie personnelle de Jung. Ainsi, *Les Sept Sermons aux Morts* rédigés en 1916 – une partie du *Livre Rouge* publiée par Jung à compte d’auteur – constituent un écrit crucial pour son auteur. En effet, l'exemplaire de ses *Sept Sermons* conservé dans sa bibliothèque à Küsnacht l'est sous le sigle « JU O », c'est-à-dire la « première œuvre de Jung » [C. Maillard, 1993, p. 33]. Cet ouvrage, et finalement *Le Livre Rouge* tout entier, matérialisent donc une forme de renouveau pour lui. C'est une première tentative d'expliquer sa pensée nouvelle et, avec les *Sept Sermons*, de l'énoncer « de manière globale et systématique » [Ibid.]. Finalement, *Le Livre Rouge* lui permet de laisser libre cours à toutes ses craintes quant à l'Histoire, et à ses questionnements personnels et théoriques développés dans le *Liber secundus* via le thème de la connaissance.

4. 2 Le sentiment d'un manque sur le plan épistémologique

Le tournant des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles est donc caractérisé par une évolution source de changements artistiques, industriels, politiques et scientifiques significatifs. Le rationalisme scientifique et technique domine alors les paradigmes scientifiques, et la psychologie naissante veut être une science au même titre que la physique ou la chimie, et s'installe de ce fait dans une vision scientiste représentée par Freud. La création et l'expérience du *Livre Rouge* traduisent le manque que ressent Jung à propos des sciences de son temps. En effet, s'il décide de produire cet ouvrage, c'est aussi parce qu'il constate – de façon plus ou moins consciente – l'existence d'un déficit d'outils et de méthodes scientifiques aptes à traiter les maladies mentales. L'ouvrage constitue ainsi un symptôme de l'état de la psychanalyse et de la psychiatrie de cette époque : en tant que disciplines, ni l'une ni l'autre ne suffisent alors à apporter à Jung des réponses satisfaisantes aux questionnements théoriques qui sont les siens. Nous avons d'ailleurs vu que, dès 1911, Jung réfute publiquement l'universalité des théories psychanalytiques via son étude des *Métamorphoses*. À propos du manque d'une méthodologie qui lui aurait permis de mieux comprendre sa « crise », Jung écrit dans *Ma vie* :

Mais cette plongée dans les images de mon passé resta infructueuse et je dus m'avouer mon ignorance. Je me dis alors : « J'ignore tout à un tel degré que je vais simplement faire ce qui me vient à l'esprit. » Je m'abandonnai de la sorte consciemment aux impulsions de l'inconscient [1961/1973, p. 278].

Dans son cas, la méthode psychanalytique consistant à rechercher dans l'enfance les troubles actuels d'un individu a donc échoué. Arrivé à ce point de détresse, il décide de laisser son psychisme le « guider » – de laisser l'inconscient s'exprimer – parce qu'aucune solution scientifique ne lui permet alors, à lui universitaire reconnu, psychiatre doué et homme cultivé, de faire face à la situation de crise qu'il est en train de vivre.

Au début de l'année 1913, Jung manque donc d'une méthodologie adéquate afin d'explorer la psyché et de soulager sa souffrance, et finalement, l'expérience du *Livre Rouge* arrive telle une solution épistémique à ce manque cruel dans de la science de son temps. À ce sujet, en 1925 il disait :

La vie nous demande parfois de nous aventurer sur de nouveaux chemins, totalement inacceptable pour l'époque dans laquelle nous vivons, mais cette seule raison ne peut justifier que nous nous y déroptions. Luther par exemple, a été contraint de s'engager dans une nouvelle manière de vivre qui, compte tenu des valeurs de son époque, a semblé comme pratiquement criminelle [1989/2015, p. 64]⁴⁹.

Jung parle ici de son expérience personnelle en insistant sur le caractère contraint de cette dernière. C'est bien « la vie [qui lui] demande » d'expérimenter certaines choses, et ce principalement parce qu'il s'agit de la seule voie possible pour lui à cet instant. Le parallèle avec le protestantisme et Luther nous paraît d'autant plus significatif que ce dernier fut le représentant d'une toute nouvelle manière de penser le christianisme. De même que le catholicisme et ses valeurs semblent être une impasse pour Luther, les méthodes scientifiques du tournant du XX^{ème} siècle paraissent en constituer une pour Jung. Et de même encore, les écarts du protestantisme envers le catholicisme, comme ceux de Jung envers la psychanalyse et la psychiatrie, représentent une démarche « criminelle » en ce qu'ils isolent les protagonistes du monde pensant dominant : au yeux des freudiens, Jung passe pour être le « moine dissident » parti fonder une nouvelle « Église ». Nous ne pouvons pas conclure quant

49 *Le séminaire de 1925* [C. G. Jung, 1989/2012] constitue une première mise en mots – et en forme – de la psychologie analytique propre à Jung. À cette période, alors qu'il songe à publier *Le Livre Rouge*, Jung ressent le besoin de parler de son expérience personnelle de sa confrontation avec l'inconscient. C'est auprès d'étudiants et d'intellectuels qu'il le fit avec ce séminaire qui se déroula à Zurich et en langue anglaise. Le texte est le fruit de la transcription de Cary Baynes, revue par Jung, ce qui lui confère une certaine fiabilité.

à l'existence d'une relation de cause à effet classique entre la dissidence de Jung envers la science de son temps et son expérience du *Livre Rouge*, mais il est certain que les limites du panel de méthodes disponibles – et donc l'absence d'autres méthodes – sont un facteur influent dans le déclenchement de son expérience. Finalement, ce qui suscite cette dernière est bien la volonté de Jung d'accroître les connaissances sur la psyché et l'inconscient, et donc les méthodes pour les comprendre.

En 1878, Nietzsche écrit également sur les effets de la *modernité* en la rapprochant de cette « nervosité » que l'on commençait à beaucoup discuter à Vienne [J. Le Rider, *op. cit.*, p. 52-53]. Dans *Humain, trop humain*, il insiste sur le caractère « oppressant » de la civilisation européenne qui tend à engendrer un malaise individuel. Il écrit à ce propos :

Il est vrai d'ailleurs qu'on va rechercher aujourd'hui la santé par tous les moyens ; mais pour le principal, reste la nécessité de diminuer cette excitation du sentiment, ce fardeau de civilisation oppressant, qui, dût-elle même être achetée au prix de lourdes pertes, nous donne lieu cependant de former le grand espoir d'une *nouvelle Renaissance* [1878/1988, p. 188, italiques de l'auteur].

F. Nietzsche évoque ici le monde européen de la *Fin-de-siècle* qui, en étouffant les individus, permet néanmoins un certain renouveau. Ce dernier est rendu possible par une expérience de la souffrance, à l'image du phœnix qui renaît de ses cendres. Et le philosophe continue :

On est redevable au christianisme, aux philosophes, poètes, musiciens, d'une abondance de sentiments profondément excités : pour que ceux-ci ne nous dévorent pas, il nous faut évoquer l'esprit de la science, qui rend en général un peu plus froid et sceptique et, entre autres, refroidit le torrent enflammé de la foi en des vérités dernières définitives ; c'est par le christianisme surtout qu'il est devenu si furieux [*Ibid.*].

La science est présentée ici comme le fruit du christianisme, de la philosophie, de la poésie, etc., de ce que la science moderne tend alors à rejeter, et de ce dont elle cherche à se démarquer. C'est justement parce que ces derniers domaines ont entraîné une sorte de tension dans les sociétés modernes que le malaise y augmente. J. Le Rider ajoute ainsi que « La " nervosité " devient la maladie moderne par excellence, l'étape inévitable qui peut conduire à une nouvelle renaissance » [*op. cit.*, p. 53]. Même si la science apparaît comme une échappatoire à la souffrance, elle est également le catalyseur de tensions permettant d'engendrer un renouveau. Finalement, les effets de la *modernité* permettent de révéler les limites épistémologiques des moyens de connaissance (poésie, religions, science, etc.), et

insistent sur le manque de réflexivité de la science sur elle-même. En effet, seuls quelques penseurs s'écartent marginalement de cette voie, et éprouvent le besoin d'utiliser de nouvelles méthodes d'investigation. Ils se lancent alors dans une nouvelle recherche comme Jung, qui en 1913, entame l'expérience du *Livre Rouge*.

À travers ce processus d'écriture, Jung remet donc largement en cause la science de son temps. Sa formation médicale et psychiatrique lui a apporté des connaissances et des modèles théoriques de compréhension, mais ils ne se révèlent d'aucune utilité dans la situation dans laquelle il se trouve : le rejet de la théorie freudienne s'accompagne d'une désorientation qu'aucun moyen scientifique ne permet de comprendre et de traiter. Le 12 novembre 1913, il écrit :

Voilà ce que l'esprit des profondeurs m'obligea à dire et en même temps à vivre contre ma volonté, car je ne m'y attendais pas. J'étais alors encore entièrement prisonnier de l'esprit de ce temps et avais une autre opinion de l'âme humaine. Je réfléchissais et parlais beaucoup de l'âme, je connaissais beaucoup de mots savants la concernant, je l'ai jugée et en ai fait un objet de science. Je n'ai pas songé que mon âme ne peut pas être l'objet de mon jugement et de mon savoir ; mon jugement et mon savoir sont bien plus l'objet de mon âme. [...] J'ai dû reconnaître que ce que j'appelais autrefois mon âme n'avait absolument pas été mon âme, mais une construction doctrinale sans vie [2009/2012, p. 150-151].

« L'esprit des profondeurs » dont parle ici Jung est probablement une force inconsciente qui l'entraîne dans une crise personnelle en le poussant à douter de ses connaissances qui s'avèrent insuffisantes, voire totalement inutiles. Il critique alors cette science qui est, selon lui, « sans vie », car elle ne prend pas suffisamment en compte la réalité de l'inconscient et de ses effets. C'est très précisément cette réalité que Jung expérimente avec la création du *Livre Rouge*, mettant de côté le savoir acquis pour laisser la place à toute nouvelle connaissance qui se présenterait à lui.

Durant les années 1910, Jung est donc conscient du manque épistémologique dont pâtiennent la psychiatrie et la psychanalyse qu'il pratique jusqu'alors. En 1915, il écrit dans *Le Livre Rouge* :

[...] *Ne savez-vous pas que vous êtes vous-mêmes le champ fertile qui porte tout ce qui vous est utile ?*

Mais qui le sait aujourd'hui ? Qui connaît le chemin qui mène aux champs éternellement fertiles de l'âme ? Vous cherchez le chemin par le biais d'éléments extérieurs ; vous lisez des livres et écoutez des avis : à quoi bon ?

Il n'y a qu'un seul chemin et c'est votre chemin [2009/2012, p. 147, italiques de l'auteur].

Nous pouvons observer ici l'amorce de l'idée d'une nouvelle méthode d'exploration de la psyché. En effet, il apparaît ici l'idée d'un « chemin » qu'on ne peut pas appréhender *via* les méthodes déjà utilisées, représentées ici par le terme de « livres ». Dans le même chapitre du *Livre Rouge*, il ajoute que ces vieilles méthodes ne sont pas « bonnes » pour l'acquisition de connaissances, en ce que le « chemin » n'est « *pas dans les dieux, ni dans les doctrines et les lois* », et que vivre « *selon un modèle* » ne provoquerait que du « *malheur* ». Il écrit également que : « *Les lois et doctrines communes contraignent l'homme à être unique afin qu'il échappe à la pression d'une communauté involontaire, mais l'unicité rend l'homme hostile et venimeux* » [*Ibid.*, italiques de l'auteur]. La critique de cette unicité renvoie à celle de l'individualisme lié à la *modernité*, mais également au scientisme naissant. Jung insiste ici sur le caractère personnel de l'exploration (« votre chemin ») en tant qu'il existe autant de voies possibles que d'individus. Nous sommes donc en face d'une science jungienne qui se veut au plus proche possible de son objet d'étude (la psyché) – au risque de sembler non scientifique, car trop subjective ou individuelle – parce qu'il lui semble que c'est là le seul moyen d'obtenir de nouvelles connaissances la concernant. Aux yeux de Jung, telle est la seule façon possible de sortir de l'impasse épistémologique dans laquelle il se trouve.

L'expérience du *Livre Rouge* témoigne du cheminement théorique mouvementé qui est alors celui de Jung, et de la tension instaurée par la *modernité*. À défaut de pouvoir utiliser des méthodes connues, il doit alors en créer de nouvelles. Pour cela, l'expérience intime de la souffrance lui semble nécessaire afin d'acquérir des connaissances utiles, car sa crise personnelle révèle une faille profonde des théories freudiennes qu'il rejette. Sur un plan plus général, ce retour sur lui-même lui paraît indispensable, au vu de la pauvreté de la discipline psychologique en ce début de XX^{ème} siècle. Comme il le dit en 1925 : « Plus encore, nous n'avions aucune connaissance de ce qu'était l'inconscient » [1989/2015, p. 87].

4. 3 Une issue possible à la crise de Jung : faire personnellement l'épreuve de la souffrance

L'abandon à l'inconscient qui est à l'origine du *Livre Rouge* est aussi l'occasion pour Jung de vivre le même type d'épreuve que ses patients, de faire l'expérience personnelle du ressenti et de la souffrance des sujets qu'il se devait de soigner. Outre le manque théorique relevé plus haut, il est donc également important pour lui de mieux comprendre la douleur – principalement liée à la psychose. À propos du danger inhérent à une telle entreprise, il écrit :

Dans l'appréciation de ces risques, un motif de poids me semblait être la conviction que je ne pouvais pas attendre de mes malades qu'ils n'entreprissent jamais ce que je n'aurais pas moi-même osé accomplir. Le prétexte que les malades avaient, eux, à leur côté, une aide, ne parvenait pas à m'en imposer. Car je savais que la prétendue aide, c'est-à-dire moi, ne connaissait pas encore cette manière et ces domaines en fonction d'une expérience personnelle, et que je possédais tout au plus à leur sujet quelques préjugés théoriques de valeur douteuse [1961/1973, p. 286-287].

Travailler en tant qu'analyste de quelqu'un constitue déjà une tâche délicate et dangereuse comme le souligne Freud, à propos du scandale provoqué par Sabina Spielrein qui révéla à tous sa relation avec Jung. En 1909, il écrit à ce dernier :

De petites explosions de laboratoire ne pourront jamais être évitées vu la nature de la matière avec laquelle nous travaillons. Peut-être n'a-t-on vraiment pas tenu l'éprouvette assez penchée ou l'a-t-on chauffée trop vite. On apprend ainsi quelle part du danger tient à la matière et quelle part à la manipulation [S. Freud et C. G. Jung, 1975a, p. 314].

Pour Jung, se soigner lui-même tient alors d'une véritable expérience *princeps* dans laquelle le résultat reste véritablement inconnu. De plus, la « matière » dont parle Freud est l'inconscient – la psyché – que Jung tente de comprendre en vivant le sien de manière intense. Il cherche loin au fond de son âme les réponses à une souffrance inévitablement liée au processus-même de recherche.

Au moment où cette crise le submerge, « dans la fièvre d'une période difficile » [C. G. Jung, 1972-1973/1992, p. 68, lettre à A. Maeder en 1917], Jung découvre que la place où il se trouve désormais – celle du patient, de celui qui ne sait pas – remet en cause l'ensemble de son savoir psychiatrique. Car il ne sait pas quelle méthode employer, ni quel chemin prendre, afin de soulager la douleur psychique à laquelle il a à faire face. Remettant en cause la science qu'il a toujours pratiquée, et qui consistait à construire des modèles théoriques sans avoir une

expérience intime du phénomène étudié, il inscrit sa tentative de comprendre l'inconscient dans une perspective scientifique nouvelle. Son entreprise constitue une démarche inhabituelle en science, mais il espère qu'elle lui permettra d'acquérir une compréhension singulière de la maladie en le positionnant en tant que patient : il est désormais celui qui attend une solution, dont l'impuissance le contraint à se fier aux outils scientifiques du médecin pour espérer aller mieux. Cette entreprise est liée de manière inédite à son expérience passée en matière de psychologie, et Jung en attend des résultats intéressants. En résumé, il se lance dans l'entreprise risquée consistant à élaborer un modèle théorique que cette entreprise elle-même lui offre en lui faisant vivre la maladie dans son être intime, et en lui permettant de ressentir cela même que ressent le malade.

Produire une connaissance scientifique sous forme de théorie, c'est-à-dire un ensemble d'énoncés universels, sur la base de l'observation d'un seul cas, qui de surcroît est le sien : tel est le pari risqué de Jung, à rebours de toutes les conceptions épistémologiques modernes. Jusqu'alors, il tenait au contraire la place du médecin observant de l'extérieur le patient, parlant avec lui, l'examinant, etc. Inverser à présent cette position doit lui fournir un nouveau point de vue sur la maladie, pour aborder ainsi la souffrance d'une manière nouvelle, et finalement élaborer des modèles théoriques débouchant sur des thérapies qu'il juge plus aptes à soulager cette souffrance. Au sujet de cette forme d'inversion des places entre lui et ses malades psychotiques, il écrit :

Ce fut naturellement une ironie du sort qu'il m'ait fallu, en tant que psychiatre, au cours de mon expérience, rencontrer pour ainsi dire pas à pas ce matériel psychique qui fournit les pierres à partir desquelles se construit une psychose et que l'on retrouve aussi par conséquent dans les asiles de fous [1961/1973, p. 302].

De même, il dit en 1925, en rapport à la vision des « flots » anéantissant l'Europe, et sur son épreuve mentale difficile et particulière : « J'avais l'impression d'avoir une psychose décompensée, et je n'ai été délivré de ce sentiment que le 1^{er} août 1914 » [1989/2015, p. 118]. Ironiquement, c'est la déclaration de guerre qui le soulage de la peur d'être fou. Cette expérience est évidemment extrêmement déstabilisante pour le psychiatre qu'il est, ce qui le conduit à se poser de nouvelles questions : est-ce le médecin seul qui peut indiquer la voie vers la guérison ? Quel est le rôle de l'expérience du profane dans la compréhension de la maladie ?

La crise de Jung débute un peu avant la Première Guerre Mondiale, et jusqu'à son déclenchement en août 1914, il se croit fou. *Le Livre Rouge* est empreint de nombreuses références à cette guerre, qui non seulement marque fortement Jung, mais le délivre de la peur d'être psychotique. Il met ainsi en parallèle l'individuel et le collectif en écrivant sur la Grande Guerre :

L'esprit des profondeurs a saisi l'humanité et lui impose le sacrifice de soi. N'en cherchez pas la responsabilité ici ou là. L'esprit des profondeurs s'est emparé du destin des hommes, de même qu'il s'est emparé de mon destin. Il conduit les hommes au mystère à travers ce flot de sang [2009/2012, p. 232].

Jung lie ici sa crise personnelle à la crise collective de l'Europe *via* la symbolique du flot de sang. Non seulement, l'Europe et Jung souffrent en même temps, mais leurs douleurs sont liées par la même cause, en l'occurrence « l'esprit des profondeurs ».

Avant le début de la Grande Guerre, Jung connaît plusieurs *imagination*s ou visions en rapport avec la « fin » de l'Europe : 1) un flot immense couvrant toute l'Europe – cette vision se répéta une seconde fois ; 2) une mer de sang couvrant l'Europe ; 3) une vague de froid gelant l'Europe – cette imagination se répéta trois fois [*Ibid.*, p. 145-146]. Dans ces trois visions, les événements entraînent à chaque fois la mort de l'Europe et de ses peuples. Dans *Le Livre Rouge*, Jung rapproche ses visions d'une période difficile de sa vie et du tournant que prend cette dernière sur un plan personnel, mais aussi scientifique. Il insiste ainsi sur le fait que « l'esprit des profondeurs » est en jeu tant dans les visions de l'Europe morte que dans la survenue de sa propre crise [*Ibid.*, p. 149-150]. Selon lui, cet esprit est au même instant à l'origine de sa crise personnelle et de celle du monde dans lequel il vit. La souffrance de l'Europe et celle des individus ont un lien bien plus fort qu'une simple corrélation. En rapport avec ce sujet, J. Le Rider évoque la littérature de Robert Musil, écrivain de la *Fin-de-siècle* : « L'analyse de la désintégration de l'individu passe par celle de la désintégration du monde » [*op. cit.*, p. 56]. Ce crépuscule de la guerre voit se réaliser la destruction des sociétés tout comme celle des individus, tant sur le plan social que sur le plan psychique.

Dans ce contexte de tension politique permanente, l'Europe et Jung sont simultanément dans une situation de « crise » que seule une évolution radicale peut faire changer. À l'instar de l'Europe, Jung entre alors dans une sorte de « guerre » intérieure. À ce moment, certains intellectuels européens pensent que l'Europe doit passer par une sorte de catharsis consistant à

éliminer tout ce qui nuit à une société qu'il est symboliquement question de « purger » [C. Maillard, 2011e, p. 6]. *Le Livre Rouge* s'interroge alors sur la possibilité de vaincre le mal en l'unissant au bien. Il témoigne des tensions de la période d'avant-guerre, notamment de celles qui affectent un monde scientifique baigné dans un matérialisme rigide. Certains intellectuels recherchent alors la connaissance à travers des méthodes marginales pour la science – telle la parapsychologie ou le mysticisme. En mettant en parallèle la crise personnelle de Jung et la crise collective du monde dans lequel il vit [C. Maillard, 2011d, p. 155], *Le Livre Rouge* constitue une matérialisation du lien que tisse plus tard Jung entre *individuel* et *collectif* à travers le concept d'*inconscient collectif*. En résumé, la Première Guerre Mondiale est autant une *tabula rasa* pour l'Europe que la désorientation de Jung l'est pour lui. Il s'agit parallèlement ici et là de créer des quasi nouvelles fondations : politiques pour les nations européennes, et scientifiques pour Jung.

Le cheminement nouveau inauguré par *Le Livre Rouge* paraît incontournable à Jung. « Submergé » par ce « flot » de l'inconscient, et comme aveuglé par le manque de moyens, il décide donc de vivre pleinement l'expérience. À ce propos, il écrit :

L'esprit des profondeurs s'est emparé de mon entendement et de toutes mes connaissances, et les a mis au service de ce qui est inexplicable et qui va à l'encontre du sens. Il m'a privé de la parole et de l'écriture pour tout ce qui n'était pas au service de cette seule chose, cette fusion du sens et du contre-sens qui produit le sur-sens [2009/2012, p. 142].

Jung pointe ainsi que l'inconscient – « l'esprit des profondeurs » –, qui lui offre des visions et des rêves intenses, lui a permis de se rendre compte de l'inutilité de sa science pour la résolution à son problème : il lui faut *vivre* celui-ci. Cette expérience n'autorisant aucun retour en arrière, la seule façon de la surmonter consiste pour Jung à la mener à terme. Il doit absolument continuer à expérimenter la douleur pour trouver une voie vers la guérison – pour trouver le « sur-sens » c'est-à-dire à la fois la voie à suivre, « le commencement et le but » [C. Maillard, 2011c, p. 121] : la connaissance.

Conclusion

Ce chapitre nous a permis d'explicitier les fondations de la création du *Livre Rouge*. À ce sujet, il nous semblait en effet indispensable de parler du travail psychiatrique de Jung, de sa

collaboration avec la psychanalyse de Freud, et aussi de son ressenti ultérieur. Nous souhaitons insister sur le fait que – bien que nous jugions la création du *Livre Rouge* comme une forme de sérendipité – l'expérience de Jung s'inscrit dans un contexte bien précis : différents facteurs ont concouru à cette expérience, et la période allant de 1900 à 1913 a été pour Jung un moyen de tester, de connaître et d'essayer différentes méthodes afin de comprendre la psyché déséquilibrée de ses patients.

Jung commence ainsi l'année 1913 dans une position de déséquilibre psychique, de manque épistémologique et de détresse personnelle. Il ne dispose alors d'aucune voie à suivre, d'aucun protocole à mener à bien, et c'est pourquoi, d'abord involontairement puis volontairement, Jung s'est plongé dans son expérience. Nous pensons que le terme d'*indisciplinarité* convient parfaitement à ce moment-là. Sylvie Catellin et Laurent Loty s'interrogent :

Peut-il y avoir indisciplinarité sans sérendipité ? À nos yeux, cela ne concerne que le versant critique de l'indisciplinarité comme refus de se soumettre à une discipline, comme indisciplinisme. Mais l'indisciplinarité inclut l'indiscipline dans un mouvement positif de recherche. Dans les cas où l'indisciplinarité précède la sérendipité, la sérendipité est encore présente comme projet. Alors, la sérendipité est la cause finale de l'indisciplinarité [2013, p. 37].

Grâce à son statut d'indiscipline, sans méthodes ni outils pour appréhender la psyché, Jung laisse place à une sérendipité qui va lui permettre la découverte du fonctionnement de sa psyché et la création du *Livre Rouge*.

Chapitre 2

L'anarchisme épistémologique de Paul Karl Feyerabend

Le philosophe des sciences Paul Karl Feyerabend (1924-1994) fut notamment professeur à l'Université de Californie à Berkeley, où il travailla durant trente ans. En 1975, il publia *Contre la méthode*, ouvrage dans lequel il explicita son épistémologie qu'il qualifiait d'anarchiste : « Ma thèse est que l'anarchisme contribue au progrès, quel que soit le sens qu'on lui donne » [1975/1979, p. 25]. Cet ouvrage, d'abord publié en 1956 sous forme d'article dans la revue *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, fut suivi par d'autres affirmant encore davantage son point de vue, tels que *Adieu la raison* (1987) ou *The Tyranny of Science* (1996). Feyerabend souhaite décrire la science réelle, et il argumenta en faveur d'une science en tant qu'« entreprise essentiellement anarchiste » [*Ibid.*, p. 13], faite non pas par des machines, mais par des êtres humains.

Dans ce deuxième chapitre de notre thèse, nous introduisons l'épistémologie de Feyerabend au titre de grille d'analyse de l'expérience du *Livre Rouge* de Carl Gustav Jung. Nous pensons que les théories de Feyerabend sont assez précises et caractérisées pour nous permettre de comprendre la démarche jungienne, qui nous paraît en constituer un cas exemplaire. Ce choix n'est pas le fruit du hasard, mais s'inscrit dans le prolongement de notre mémoire de recherche de master II d'Épistémologie des sciences et médiation scientifique soutenu en 2013 et intitulé « L'élaboration de la connaissance scientifique chez Carl Gustav Jung à travers l'étude du *Livre Rouge* (1913-1930) ».

L'expérience du *Livre Rouge* peut sans doute être analysée dans le cadre d'autres options épistémologiques, mais celle de Feyerabend nous paraît être une fenêtre ouverte assez large pour rendre compte du caractère extraordinaire de l'expérience jungienne et pour englober sa démarche, mais aussi assez précise pour analyser son rôle et son importance à travers l'utilisation du *Livre Rouge* dans la carrière du fondateur de la psychologie analytique.

Pour exposer la thèse de Feyerabend, et donc notre grille de lecture de la place, du déroulement et de l'utilisation de l'expérience du *Livre Rouge* dans la carrière de Jung, nous

verrons d'abord que l'anarchisme en science est source de progrès (section I). Ce dernier est rendu possible par la méthode du scientifique anarchiste, résumée par l'expression « *anything goes* » (section II). Nous expliciterons ensuite les relations entre la pratique et la théorie sous-tendant l'anarchisme en science (section III). Enfin, nous exposerons les idées et propositions de Feyerabend concernant le savoir scientifique et son utilisation dans la société (Section IV).

Section I : L'anarchisme épistémologique, source de progrès scientifique via un accroissement des connaissances

Cette première section nous donne l'occasion d'introduire la thèse principale de *Contre la méthode*, qui est au cœur de la pensée de son auteur. Nous exposerons dans un premier temps dans quelle mesure la démarche de Jung en 1913 évoque une forme de sérendipité⁵⁰ (1. 1). Ceci nous conduira à rendre compte des thèses de Feyerabend à propos de l'anarchisme en science comme source de progrès (1. 2). Nous aborderons ensuite le système des traditions scientifiques, et du changement de l'une à l'autre de ces dernières (1. 3). Puis nous expliciterons la relation entre l'ancienne et la nouvelle théorie et le rôle des faits dans le changement menant de l'une à l'autre (1. 4). Enfin, nous préciserons ce que Feyerabend entend par progrès scientifique (1. 5).

1. 1 La posture de Jung en 1913 : une démarche favorisant la sérendipité

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le contexte européen du début des années 1910 est très particulier. La guerre menace, et Jung relate dans *Le Livre Rouge* plusieurs de ses rêves « prémonitoires » quant à la survenue de la Première Guerre Mondiale. À ce propos, il écrit :

Il advint en octobre de l'année 1913, alors que j'effectuais un voyage seul, que je fus soudain, en plein jour assailli par une vision : je vis un flot immense recouvrir tous les pays de plaine septentrionaux, situés entre la mer du Nord et les Alpes. Les flots s'étendaient de l'Angleterre à la Russie, et des côtes de la mer du Nord presque jusqu'aux Alpes. Je vis les vagues jaunes, les débris flottants et la mort de milliers et de milliers de personnes.

⁵⁰ La sérendipité ne concerne pas uniquement le domaine scientifique, mais peut également avoir lieu dans d'autres contextes tels que l'art. À ce sujet, voir aussi Catellin, S., 2014, *Sérendipité : du conte au concept*, Paris, Éditions du Seuil.

Cette vision dura deux heures environ ; elle me troubla et me donna des nausées.

[...] Une fois, je vis aussi une mer de sang recouvrant les pays septentrionaux [2009/2012, p. 145].

Cette vision constitue le début de l'expérience du *Livre Rouge*, et elle s'accompagne d'une souffrance intense pour Jung. Il est alors tellement déstabilisé dans sa propre existence que ses visions présentent un caractère extrêmement morbide. Mais d'un autre côté cette expérience jungienne semble induire ici une démarche évoquant une forme de sérendipité. Selon Horace Walpole qui invente le mot, la sérendipité désigne « la faculté de découvrir, par *hasard et sagacité*, ce que l'on ne cherchait pas » [cité par S. Catellin et L. Loty, 2013, p. 33, italiques des auteurs], et d'après Robert Merton, elle consiste en « la découverte, par hasard ou par une forme de clairvoyance, de résultats scientifiquement valables qui n'ont pas été directement cherchés »⁵¹ [1949/1968, p. 157]. Il s'agit donc d'une sorte de trouvaille inattendue, qui peut conduire à la formation d'une nouvelle hypothèse [*Ibid.*, p. 162]. En fait, pour qu'il y ait réellement survenue de sérendipité, deux conditions sont nécessaires : 1) la découverte doit être une connaissance non prévue ; 2) l'observation doit présenter un caractère surprenant, proche de l'anomalie en ce qu'elle n'est pas en cohérence immédiate avec la théorie en vigueur et les faits établis [*Ibid.*, p. 158]. L'expérience jungienne répond clairement de cette définition en ce que, dans un premier temps, Jung observe des visions issues de son inconscient sans volontairement provoquer cette expérience. En effet, il se dit « assailli » par la vision qu'il a en octobre 1913 en étant spontanément « pris » par les productions inconscientes. De plus, ses *imaginings* constituent des connaissances nouvelles qui viennent contredire celles contenues dans la psychanalyse et la psychiatrie – qu'il n'utilise d'ailleurs plus guère à cette époque.

La sérendipité – « art de trouver ce que l'on ne cherchait pas *a priori* » [P. Van Andel, 1994, p. 631]⁵² – peut aussi être corrélée à différents facteurs tels une hypothèse fautive, une interruption dans le processus de travail, etc. [*Ibid.*, p. 640]. Dans le cas de Jung, nous pouvons invoquer des facteurs comme le climat positiviste de la science de son époque, les tensions politiques entre les nations, et surtout sa désorientation. Un autre élément crucial tient

51 Merton définit initialement la sérendipité ainsi : « the discovery, by chance or sagacity, of valid results which were not sought for » [1949/1968, p. 157], et il écrit également : « The serendipity pattern refers to the fairly common experience of observing an *unanticipated, anomalous and strategic* datum which becomes the occasion for developing a new theory or for extending an existing theory » [*Ibid.*, p. 158, italiques de l'auteur].

52 Van Andel définit initialement la sérendipité ainsi : « the art of making an unsought finding » [1994, p. 631].

à la réfutation des thèses psychanalytiques, et aux lacunes de la psychiatrie de l'époque. Finalement, la sérendipité inhérente à l'expérience du *Livre Rouge* part d'une observation surprenante qui est le fruit d'un manque d'hypothèses et de réponses scientifiques satisfaisantes, d'une interruption dans le travail habituel (fin du travail universitaire et hospitalier) et d'une forme de dérangement ou « bruit » (les visions constituant une forme de parasitage de la pensée raisonnée habituelle). Comme c'est généralement le cas, la sérendipité liée à l'expérience du *Livre Rouge* n'englobe pas l'expérience entière. S. Catellin et L. Loty écrivent en effet : « Les scientifiques savent très bien que l'interprétation des faits singuliers ou des observations inattendues ne relève pas du hasard. Dans le processus de découverte, l'élément accidentel n'est que le point de départ » [2013, p. 34]. De même, c'est seulement le début de l'expérience, c'est-à-dire lors de la, ou des premières visions spontanées et non dirigées par Jung, qui constitue ici le phénomène de sérendipité.

La découverte liée à la sérendipité peut avoir plusieurs effets scientifiques. L'expérience jungienne amorce une nouvelle science fondée sur une hypothèse entièrement inédite, celle d'un inconscient qui serait *collectif*. Elle constitue ainsi le passage d'un fait surprenant vers une nouvelle règle qui reste à inventer. À ce propos, P. Van Andel évoque les travaux de Umberto Eco et Thomas Sebeok sur l'abduction [1983]. La confrontation jungienne avec l'inconscient procéderait d'une forme « d'abduction créative » (« creative abduction ») [P. Van Andel, *op. cit.*, p. 637]⁵³. Quant à la « méta-abduction » (« meta-abduction »), elle est en grande partie créative, et aboutit à des abstractions qui sont cruciales dans les périodes de révolutions scientifiques puisqu'elles impulsent le changement de paradigme [*Ibid.*].

Dans un premier temps, Jung ne fait pas survenir volontairement ses visions, mais il sait y voir un moyen d'approfondir ses connaissances sur la psyché. Si la sérendipité est le fruit du hasard, il est tout de même nécessaire que le scientifique concerné soit prêt à y observer des éléments utiles pour la science (ou sa science), parce qu'ils y sont manquants, incomplets, etc. De ce point de vue, bien qu'ayant laissé de côté ses activités universitaire et hospitalières, Jung restait à ce moment-là un scientifique et analyste qui travaillait toujours sur la psyché. À propos, de la sérendipité en tant que véritable moyen de découverte, S. Catellin et L. Loty insistent :

53 Dans la version originale : « *Creative abduction* : from a surprising fact to a new rule, that has to be invented » [P. Van Andel, *op. cit.*, p. 637, italiques de l'auteur].

Mais le savoir ancestral de l'interprétation des traces et des signes a si bien laissé la place à des *discours de la méthode scientifique* qu'il devient nécessaire de redécouvrir la sérendipité, soit *contre la méthode*, soit comme *véritable méthode*, si l'on entend par là une démarche d'enquête dont le cheminement même n'est pas prédéfini, et peut conduire à un changement de paradigme. La découverte ne peut surgir du seul apprentissage des savoirs disciplinaires. Et paradoxalement, les savoirs transmis peuvent bloquer l'imagination [2013, p. 34-35, italiques des auteurs].

Cette démarche est proche de celle de Jung qui, fort d'un manque de méthodes pour soigner ses patients et se soigner lui-même, laisse place à l'inattendu. C'est sa propre posture *indisciplinaire*, non soumise à un dogme ou une discipline, qui permet cette sérendipité, véritable moteur de la découverte [Ibid., p. 35]. C'est également une forme de posture inhérente à sa formation professionnelle qui l'amène à entrevoir la possibilité d'une nouvelle science en se penchant sur sa psyché, et en fondant de nouvelles hypothèses fondées sur ce moment de sérendipité qui constitue le début de l'expérience du *Livre Rouge* – et le début d'une expérience d'anarchisme selon l'épistémologie feyerabendienne.

1. 2 L'anarchisme épistémologique selon Feyerabend

Par anarchisme épistémologique, Feyerabend entend décrire la *réalité* de la pratique scientifique qui, selon lui, ne fonctionne pas « strictement » d'après des lois ou des règles que la science imposerait aux scientifiques [1975/1979, p. 13]. Cette posture est qualifiée d'anarchiste, car elle incite les scientifiques à ne s'interdire l'utilisation d'aucune méthode susceptible de créer de nouvelles connaissances [Ibid., p. 16]. Pour illustrer la figure de l'anarchiste épistémologique, Feyerabend la compare à celles des personnalités contestataires du mouvement *Dada* : « Comme le dadaïste, auquel il ressemble bien plus qu'à l'anarchiste politique, " non seulement il n'a pas de programme, mais [il est] contre tous les programmes " » [Ibid., p. 207-208, citant H. Richter]⁵⁴. Sur la base de la même comparaison, Feyerabend ajoute : « Ce à quoi il s'oppose catégoriquement et absolument, ce sont les critères universels, les lois universelles, les idées universelles, telles que la « Vérité », la « Raison », la « Justice », l'« Amour », et le comportement qu'elles entraînent » [Ibid., p. 208]. Selon lui, le vaste monde ne peut pas être exploré avec les limites rigides d'une quelconque « tradition » scientifique : ces limites seraient néfastes pour la compréhension scientifique, puisqu'elles fermenteraient la voie vers tout un monde d'hypothèses et de

54 Richter, H., 1965, *Dada – Art and Anti-Art*, Londres.

possibilités scientifiques situées au-delà d'elles. À ce propos, Dominique Lecourt écrit à propos de Feyerabend :

Les analyses minutieuses qu'il consacre en particulier à Nicolas Copernic (1473-1543) et à Galilée sont destinées à établir deux thèses corrélatives : d'une part, que les règles de toute méthodologie furent effectivement violées et que les savants les plus éclairés en ont été parfaitement conscients ; d'autre part, que ces règles *devaient* être violées, car cette transgression a toujours été la condition *sine qua non* d'un quelconque progrès dans les sciences [2018, p. 77, italiques de l'auteur].

L'anarchisme postulé par Feyerabend est synonyme de transgression utile, car il se met au service de l'accroissement des connaissances sur un objet d'étude. Cette transgression des lois et des normes sert un but : celui d'éviter le risque d'une « immobilité » épistémologique.

1. 3 La tradition scientifique et le renversement de la raison

D'après Feyerabend, les lois et les règles scientifiques d'un temps et d'un lieu donnés forment une sorte de « tradition » scientifique [*Ibid.*, p. 16]. Celle-ci impose aux chercheurs une manière de penser la science, de la concevoir et de la faire. Elle ne rend pas les faits scientifiques neutres et objectifs comme il est habituellement souhaité en science, mais dépendants d'elle-même sur les plans théorique et pratique [*Ibid.*]. À l'instar de nombreux autres auteurs, Feyerabend postule ainsi que les faits scientifiques ne sont ni indépendants, ni « bruts » [*Ibid.*, p. 15], mais toujours empreints de théorie ce qui rend « l'évidence [...] viciée » [*Ibid.*, p. 29] : la « réalité » empirique que le scientifique cherche à décrire passe toujours par un stade de « réinterprétation », aussi minime soit-il.

Contre la méthode propose donc une vision alternative de la science en insistant sur les limites contre-productives qu'imposeraient les traditions scientifiques [*Ibid.*, p. 333]. Contre ces ennemies du progrès scientifique, Feyerabend écrit : « Le seul principe qui ne contraint pas le progrès est : *tout fonctionne* »⁵⁵ [1975/1979, p. 14, traduction personnelle]. *Tout fonctionne* ou plutôt *tout peut fonctionner*. Cet adage s'inscrit en faux contre une tradition scientifique qui rend la pensée circulaire en établissant des étapes au raisonnement du type : 1) théorie connue dans la tradition scientifique ; 2) expérience réalisée dans le cadre strict de

55 Dans la version originale : « The only principle that does not inhibit progress is : *anything goes* ».

La traduction française a traduit *anything goes* par *tout est bon* [1975/1979, p. 20]. Nous préférons *tout va ou tout fonctionne*, c'est pourquoi nous traduisons personnellement.

cette théorie et de la tradition ; 3) résultats interprétés dans ce même cadre strict de la théorie ; 4) conclusions confortant cette dernière.

La tradition scientifique constitue en quelque sorte la « raison » de la communauté scientifique, mais ceci pour un temps donné seulement, car de toute façon une transgression se produit tôt ou tard – l’histoire nous l’a prouvé. Feyerabend juge cette transgression de la raison comme étant favorable au progrès scientifique. Il écrit :

Car ce qui apparaît comme « manque de netteté », « chaos » ou « opportunisme », quand on le compare avec de telles lois, a eu une fonction des plus importantes dans le développement des théories mêmes que nous considérons aujourd'hui comme des parties essentielles de notre connaissance de la nature. Ces « déviations », ces « erreurs », sont les conditions du progrès. Elles permettent à la connaissance de survivre dans le monde complexe et difficile que nous habitons, elles *nous* permettent de rester des agents libres et heureux. Sans « chaos », point de savoir. Sans une destitution fréquente de la raison, pas de progrès [*Ibid.*, p. 196]⁵⁶.

L’histoire nous a en effet montré que les connaissances acceptées et jugées valides et fiables par la communauté scientifique à un moment donné se révèlent souvent obsolètes ensuite. Cette obsolescence n'est pas nécessairement due à une simple réfutation théorique, mais constitue le résultat d'un changement de ce qu'une société, durant un temps et à un lieu donné, juge comme étant la « raison » [*Ibid.*, p. 164]. La raison peut donc être « renversée » [*Ibid.*, p. 164], telles les théories démonologiques qui glissèrent du champ rationnel vers celui de l'irrationnel, ou encore le copernicanisme qui effectua le mouvement inverse [*Ibid.*, p. 164]. C'est ce changement de champ – ce renversement de la raison – qui est la marque du progrès en science selon Feyerabend [*Ibid.*, p. 168]. Nous pouvons alors penser cette étape comme une « mise en désordre » de la tradition en vue d'établir une nouvelle configuration scientifique menant finalement à un accroissement des connaissances – ce qui soulignerait le bienfait de l'anarchisme épistémologique en science.

1. 4 Les relations entre ancienne théorie, nouvelle théorie et faits

Selon Feyerabend, une nouvelle théorie naît avec l'apparition d'une « activité étrangère à la question » scientifique dont le chercheur s'occupe [*Ibid.*, p. 191]. Il schématise la relation des

56 Dans la version originale : « [...] Without 'chaos', no knowledge. Without a frequent dismissal of reason, no progress » ([1975/1993, p. 158].

« contenus empiriques » d'une nouvelle théorie avec une théorie plus ancienne en soulignant qu'il n'existe qu'une très petite zone de contact entre elles. Cette dernière contient les « faits » et les « problèmes » retenus par la nouvelle théorie, mais « déformés » pour s'y adapter [*Ibid.*, p. 193]. La nouvelle théorie est donc différente de l'ancienne en ce qu'elle traite de nouveaux faits, et réinterprète les faits anciens dans le cadre du nouveau système de pensée qu'elle représente⁵⁷.

En raison de leur rôle, les faits constituent une partie importante de la science, et plus spécifiquement du déroulement du progrès scientifique. Pour Feyerabend, une théorie ne peut pas être « en accord avec tous les faits auxquels elle s'applique », étant donné que ces derniers sont imprégnés d'une certaine idéologie [*Ibid.*, p. 55]. Il pense d'ailleurs qu'un fait est construit, et qu'il est *fait* par des théories [*Ibid.*, p. 55], car elles sont elles-mêmes inscrites dans une tradition scientifique. Il existe donc une relation entre cette tradition et les faits qui sont interprétés à sa lumière, ce qui les rend définitivement inséparables. Ainsi, une « rupture entre les faits et les théories » représenterait pour l'auteur le signe d'un progrès scientifique [*Ibid.*, p. 55], et plus largement d'une avancée dans nos connaissances sur le monde. Cette rupture témoignerait d'un renouveau de la tradition scientifique, et permettrait l'exploration inédite du monde. Nous avons vu précédemment qu'en vertu de l'accord entre une théorie et les faits, ces derniers ne sont jamais « neutres », car ils sont le résultats de l'observation et/ou de l'expérience du chercheur *via* la « théorie du monde » de ce dernier. Mais, théorie et faits peuvent néanmoins se *désaccorder* à deux niveaux : 1) au niveau quantitatif, lorsqu'il y a une « discordance » entre la prédiction quantitative de la théorie et la réalisation expérimentale [*Ibid.*, p. 55] ; 2) au niveau qualitatif, lorsqu'une théorie se trouve être incompatible avec des événements incontestables [*Ibid.*, p. 58]. À ce moment-là, pour ajuster la théorie aux faits, les scientifiques élaborent des hypothèses *ad hoc* [*Ibid.*, p. 64].

57 Le renversement de la raison théorisé par Feyerabend se rapproche ici de la thèse proposée par T. Kuhn à propos des révolutions scientifiques. En effet, chacun des auteurs conçoit le progrès scientifique comme un changement dans la manière de concevoir la science et de la faire. Néanmoins, T. Kuhn est beaucoup plus radical que Feyerabend en ce qu'il postule que le nouveau « paradigme » est totalement différent de l'ancien là où Feyerabend affirme qu'il subsiste un contact entre la nouvelle théorie et l'ancienne – Feyerabend parle ainsi davantage de *reconfiguration* que de *révolution*. En outre, T. Kuhn affirme la distinction entre science et non-science sur la base de l'existence d'une « science normale » alors que Feyerabend n'utilise pas cette distinction en énonçant que *tout fonctionne* pour le progrès scientifique. Notons enfin que les vocabulaires que ces auteurs emploient sont distincts, et témoignent de la différence de leurs optiques épistémologiques [T. Kuhn, 1962/1983], [A. Chalmers, 1976/1982, p. 149-166].

Les hypothèses *ad hoc* sont ajoutées à la théorie initiale pour la protéger de toute réfutation. Elles sont le plus souvent non testables et non vérifiables, et permettent à la théorie de survivre en gommant le désaccord qualitatif qui peut survenir entre elle et les faits. Selon Feyerabend, et contrairement à ce que pense K. Popper⁵⁸, les hypothèses *ad hoc* sont utiles. De toute façon, « aucune théorie n'est compatible avec les faits » [*Ibid.*, p. 67], et les hypothèses *ad hoc* permettent le maintien au moins provisoire de théories en empêchant leur trop rapide réfutation par ces mêmes faits. Ce type d'hypothèse possède donc une « fonction positive » [*Ibid.*, p. 100] en protégeant également une nouvelle théorie, et en permettant à celle-ci d'influencer le progrès scientifique – bien que la théorie ainsi protégée soit jeune et manque de solidité dans le domaine scientifique⁵⁹. À ce sujet, Feyerabend écrit :

Finalement, nous avons vu très clairement la nécessité des hypothèses *ad hoc* : les hypothèses *ad hoc* et les approximations *ad hoc* créent une zone expérimentale de contact entre les « faits » et ces parties de la nouvelle conception qui semblent pouvoir les expliquer plus tard, après abduction d'autres éléments. Elles spécifient des *explicanda* et des *explicata* possibles, et déterminent ainsi la direction des recherches futures. Elles peuvent se trouver retenues indéfiniment si le nouveau cadre reste inachevé [...]. Ou bien elles sont incorporées dans la nouvelle théorie, comme des théorèmes, entraînant une redéfinition des termes de base de l'idéologie précédente [...]. La règle qui veut que le contenu de vérité de la théorie antérieure, *tel qu'il était conçu quand elle régnait incontestée*, soit inclus dans le contenu de vérité de la théorie postérieure, cette règle est violée dans les deux cas [*Ibid.*, p. 195, italiques de l'auteur].⁶⁰

Il faut retenir ici que les hypothèses *ad hoc* permettent une redistribution des pouvoirs entre l'ancienne théorie et la nouvelle théorie. Ces hypothèses sont pour Feyerabend indispensables, car elles concourent au progrès scientifique : 1) en produisant une configuration de relations inédites entre la théorie nouvelle et les faits ; 2) en permettant la poursuite des recherches, et ce de manière fructueuse, car inédite ; 3) et en ne figeant pas le savoir, car les hypothèses *ad*

58 K. Popper affirme que les hypothèses *ad hoc* n'ont pas d'intérêt scientifique d'abord parce qu'elles ne sont pas testables, puis parce qu'elles aboutissent à un raisonnement qu'il qualifie de circulaire [K. Popper, 1979/1991, p. 55-60, p. 298-299]. Or, contrairement à Feyerabend qui y voit une possibilité d'approfondir les recherches dans le cadre d'une théorie, ce qui prime pour Popper est l'établissement de « la meilleure » théorie, c'est-à-dire celle qui a « le plus grand contenu informatif » et « le plus grand pouvoir explicatif » : la théorie « la mieux testable » [*Ibid.*, p. 58].

59 Cette « protection » vis-à-vis de la nouvelle théorie n'est pas similaire au « programme de recherche » théorisé par I. Lakatos. Ce programme est une sorte de guide pour les recherches se réalisant à partir de ses hypothèses et, pour Lakatos, il contient un noyau dur qui ne doit pas être modifié et une « ceinture protectrice » qui préserve ce dernier de tout changement. Cependant, contrairement à Feyerabend qui juge utile l'utilisation des hypothèses *ad hoc*, Lakatos en rejette l'utilisation [A. Chalmers, 1976/1982, p. 131-148], [I. Lakatos [1974, p. 91-196].

60 À ce sujet, voir Nagel, E., 1935, « The logic of Reduction in the Sciences », *Erkenntnis*, vol. 5, p. 46-52.

hoc contredisent l'idée d'une « vérité absolue » en science. Ceci va à l'encontre du postulat de l'empirisme logique qui insiste sur l'idée selon laquelle tout énoncé non falsifiable, ne serait pas scientifique. Pour Feyerabend, il n'en n'est rien car même si un énoncé n'est pas falsifiable, mais concourt à la poursuite d'une recherche, il n'est pas à rejeter en dehors du champ de la science. De la même manière, il réfute le postulat distinguant le contexte de la découverte du contexte de la justification [cf. *infra* chapitre 2, 3. 2].

1. 5 Le progrès est un accroissement des connaissances

Feyerabend voit le progrès comme le passage d'une ancienne théorie vers une nouvelle théorie qui entraîne la création d'un nouveau système conceptuel. Le progrès en science est donc marqué par la naissance d'une nouvelle théorie : un changement d'optique à propos d'un objet scientifique, mais aussi un accroissement des connaissances concernant l'objet étudié. En outre, l'anarchiste épistémologique ne suit pas de protocole strict dans la science qu'il pense et qu'il pratique, et c'est cette manière de faire qui constitue le moteur indispensable au progrès scientifique. C'est finalement parce que certains scientifiques ont fait ce qui pourrait être qualifié par certains d'« erreurs », c'est-à-dire des détours dans le suivi de protocoles, que la science a pu progresser. Feyerabend oppose la réalité de l'activité scientifique aux thèses de l'empirisme logique :

Car ce qui apparaît comme « manque de netteté », « chaos » ou « opportunisme », quand on le compare avec de telles lois, a eu une fonction des plus importantes dans le développement des théories mêmes que nous considérons aujourd'hui comme des parties essentielles de notre connaissance de la nature. Ces « déviations », ces « erreurs », sont les conditions du progrès. Elles permettent à la connaissance de survivre dans le monde complexe et difficile que nous habitons, elles *nous* permettent de rester des agents libres et heureux [*Ibid.*, p. 196, italiques de l'auteur].

Selon nous, le terme d'« erreur » est donc inapproprié pour désigner ce que fait le scientifique lorsqu'il ne suit pas *la science en théorie*. Au contraire, il est plus judicieux de parler de « création », d'« essais » ou d'« exploration » scientifique, aussi bien sur le plan méthodologique que théorique. La science de Louis Pasteur et l'histoire de sa pratique offrent un exemple significatif de l'utilité des « erreurs » en science. C'est grâce à ses divergences volontaires et involontaires face aux protocoles expérimentaux mis en place⁶¹, et grâce à sa

61 Lors du débat sur la génération spontanée (la vie peut naître à partir d'une matière inerte) opposant Félix Pouchet à Louis Pasteur, les résultats expérimentaux obtenus par F. Pouchet sont contredits par ceux de L.

nature résolument « altruiste »⁶², que les connaissances sur le vaccin et son mécanisme d'action ont pu nettement progresser. Ce sont les « imperfections » dont est constitué le « système de pensée » de l'être humain [*Ibid.*, p. 285] qui ont permis l'accroissement des connaissances dans le nouveau cadre découvert, ainsi que leur compréhension et leur explication.

Selon Feyerabend, c'est donc l'anarchisme épistémologique qui leur permet d'engendrer un progrès scientifique en gouvernant le travail des scientifiques. Ce progrès n'est pas à comprendre comme une tendance à aller vers ce qui serait de l'ordre du « mieux » ou du « plus utile », mais simplement comme un accroissement de connaissance à propos d'un objet étudié selon une nouvelle perspective. Le chercheur qui se trouve face à un problème procède ici selon le principe du *tout fonctionne*.

Section II : L'absence de méthodologie prédéfinie de l'anarchiste constitue la méthodologie du « tout fonctionne »

L'anarchisme épistémologique permet de progresser en science en ce que le scientifique utilise une méthodologie que Feyerabend résume par l'expression « *anything goes* ». Nous définirons d'abord cette expression (2. 1). Nous détaillerons ensuite cette absence de méthodologie prédéfinie (2. 2). Enfin, nous analyserons son impact sur la notion de savoir *global* (2. 3).

Pasteur, alors obtenus *via* un protocole différent de F. Pouchet. Même si la théorie de L. Pasteur contredisant la thèse de la génération spontanée est empiriquement vraie, les résultats qui ont amené cette théorie à devenir dominante sont issus d'une « erreur » scientifique [G. Geison, 1995, p. 113-121] : ne pas reproduire l'expérience de F. Pouchet à l'identique. Pour M. Atten et D. Pestre, la répliquabilité de l'expérience à l'identique est d'ailleurs impossible, « L'expérience n'étant pas la réalisation instantanée de la vérité du monde (sa précipitation au sens chimique si l'on veut) mais un processus au cours duquel se construit et mûrit une adéquation, raisonnable mais toujours imparfaite, entre des actes matériels et des significations, les attentes modèlent structurellement ce qu'on trouve et fabrique – et sans que ceci signifie « fraude » », avec ce que ce mot implique de tromperie délibérée » [2002, p. 94].

62 Louis Pasteur a fait tester le vaccin contre la rage sur deux enfants en 1885 sans en reporter publiquement les résultats [G. Geison, 1995, p. 195-205]. Plus tard dans la même année, le premier succès *officiel* du vaccin concerna le cas du jeune J. Meister.

2. 1 Définition de « *anything goes* » (« *tout fonctionne* »)

Tout fonctionne signifie qu'en science, toutes les méthodes et moyens susceptibles de se révéler utiles pour accroître les connaissances sur le monde peuvent être utilisées. User de méthodes multiples et variées pour produire un résultat consiste à les regrouper au sein d'une méthodologie sans qu'elles ne connaissent d'ordre prédéfini. Pour Feyerabend, le progrès scientifique est dépendant de cette façon de procéder, car « étant donné un but, même le plus étroitement « scientifique », l'améthode (*non-method*) de l'anarchiste a une plus grande chance de réussir que n'importe quel ensemble de critères, règles ou prescriptions bien défini » [*Ibid.*, p. 215]. Contrairement à ce que pourrait laisser croire son étymologie, l'améthode ne consiste pas ici en l'absence totale de méthode, mais plutôt en une absence de méthodologie définie à l'avance. C'est pourquoi nous privilégierons ici le terme d'*absence de méthodologie prédéfinie*. *Tout fonctionne* signifie donc que tout peut se révéler scientifiquement pertinent dans le but de produire de nouvelles connaissances sur le monde. *Tout fonctionne* parce que le progrès scientifique consiste en un dépassement de la tradition scientifique en vigueur. Or, pour dépasser cette dernière définie par des méthodes et des lois, il est nécessaire d'user, voire d'inventer, de nouvelles méthodologies et de transgresser ces méthodes et ces lois.

Il s'en suit qu'il n'existe pas de « règle universelle » capable de régir la science en théorie et en pratique, car il est tout bonnement souvent impossible pour un humain de suivre strictement une règle donnée [*Ibid.*, p. 20]. En effet, les scientifiques sont des humains, et non des robots : des êtres de passions, de sentiments et d'affects dépendants d'un contexte. Tout scientifique est intégré dans un environnement social, culturel, et historique [*Ibid.*, p. 24] qui impacte directement ses possibilités de connaissance. Dans *Adieu la raison*, Feyerabend écrit à ce propos :

Mais on ne peut pas rendre compte de toutes les découvertes de la même manière, et des méthodes qui ont marché dans le passé peuvent provoquer un désastre si on en impose l'usage ultérieurement. La recherche qui réussit n'obéit pas à des règles générales ; elle repose ici sur tel truc, là sur tel autre, et les mouvements qui la font avancer ne sont pas toujours connus de ceux qui les initient. Une théorie de la science qui établit des normes et des éléments structuraux pour *toutes* les activités scientifiques et qui les légitime par référence à une quelconque théorie-de-la-rationalité impressionne peut-être des *outsiders* – mais c'est un instrument bien trop grossier pour ceux qui voient les choses de l'intérieur, à savoir les

scientifiques confrontés à quelque problème de recherche concret [1987/1989, p. 320].

Dans la réalité du travail du chercheur, les règles imposées sont, pour Feyerabend, un désastre car elles nuisent au progrès. Toutes les activités sont particulières et différentes les unes des autres, comme chaque humain est particulier et différent de son voisin. Il poursuit :

Ce que de l'extérieur, nous pouvons faire de mieux pour eux, c'est énumérer des règles d'approximation, donner des exemples historiques, présenter des études de cas mettant en œuvre des méthodes, divergentes, démontrer la complexité inhérente de la recherche et les préparer ainsi à la mélasse dans laquelle ils s'apprêtent à plonger, à la richesse du processus historique qu'ils veulent transformer, ils seront encouragés à abandonner ces puérités que sont les règles logiques et les principes épistémologiques, et à se mettre à penser de façon plus complexe – et voilà tout ce que nous pouvons faire *à cause de la nature du matériel* [*Ibid.*, p. 320].

Feyerabend insiste sur le fait que les objets étudiés ne sont pas donnés, mais constituent les résultats d'une dialectique entre le chercheur, l'environnement, le contexte, les théories, etc. Les règles sont alors *néfastes* lorsqu'elles entravent une adaptation nécessaire à un monde qui change et à un matériel avant tout *produit* par le regard de l'humain. Prétendre travailler scientifiquement dans le cadre d'une rationalité pure est une absurdité. Une théorie de la connaissance n'a pas besoin de faire cela au sens où elle ne *peut pas* faire plus que de guider, permettre de comprendre et s'adapter.

2. 2 L'absence de méthodologie prédéfinie par l'anarchiste

Comme nous venons de le voir, l'absence de méthodologie prédéfinie consiste à ne pas suivre de protocole strict – c'est la façon de faire de l'anarchiste épistémologique. Dans cet esprit, le scientifique use de la méthode contre-inductive qui consiste à s'opposer délibérément à des théories et des méthodes constituant une tradition scientifique. Pour Feyerabend, l'utilisation de la contre-induction par le scientifique afin d'accroître ses connaissances est fructueuse. Cette méthode est applicable *via* deux « contre-règles » principales [1975/1979, p. 32]. Ces règles imposent : 1) de construire des hypothèses qui ne suivent pas la direction d'une théorie acceptée par la communauté scientifique et hautement confirmée *via* les méthodes de cette dernière. Notons ici que la théorie « dominante » oriente étroitement les recherches, et que le seul moyen de la réfuter consiste à proposer une hypothèse allant à son encontre, c'est-à-dire une « *alternative incompatible* : la recommandation » [*Ibid.*, p. 27] ; 2) de développer des

hypothèses ne concordant pas avec les faits, les observations et les résultats expérimentaux associés à la théorie [*Ibid.*, p. 28]. D'après Feyerabend, la contre-induction constitue alors un moyen « raisonnable » [*Ibid.*, p. 30], c'est-à-dire utile et efficace, d'accroître les connaissances et de développer une nouvelle théorie [*Ibid.*, p. 26] : elle offre au scientifique un outil pour acquérir des connaissances qui ne pourraient pas être obtenues autrement [*Ibid.*, p. 32]. Elle regroupe toutes les méthodes possibles et imaginables en vue de contribuer au progrès scientifique. Enfin, la « prolifération » des théories est un fait positif en science – allant de pair avec le progrès – tandis que « l'uniformité » théorique met à mal le « pouvoir critique » de la science [*Ibid.*, p. 32] et sa capacité à tendre vers l'objectivité⁶³.

La contre-induction pousse donc le chercheur à trouver une autre manière de produire des connaissances. Elle le conduit à étudier les faits avec une nouvelle vision, et cela au moyen d'un « nouveau système conceptuel » qu'il lui faut inventer [*Ibid.*, p. 29]. Feyerabend va jusqu'à écrire qu'il « *nous faut un monde onirique pour découvrir les caractéristiques du monde réel que nous croyons habiter* (et qui n'est peut-être en réalité qu'un autre monde onirique) » [*Ibid.*, p. 29, italiques de l'auteur]. Il est donc à tout le moins nécessaire de décentrer la focale de la théorie dominante afin de mieux concevoir une méthode appropriée à l'objet étudié. Selon Feyerabend :

C'est pourquoi notre première démarche dans la critique des concepts habituels et des réactions habituelles, consiste à sortir du cercle : et, soit à inventer un nouveau système conceptuel, par exemple une nouvelle théorie qui se heurte aux résultats d'observations les plus sérieusement établis, et confonde les principes théoriques les plus plausibles ; soit à importer un tel système de la science du dehors, de la religion, de la mythologie, des idées d'ignorants ou des divagations de fous. Cette démarche est, encore une fois, contre-inductive. La contre-induction est ainsi à la fois un *fait* – la science ne pourrait exister sans elle – et un *coup*, légitime et très nécessaire, dans le jeu de la science [*Ibid.*, p. 70, italiques de l'auteur].

La création de connaissances à partir de cette posture anarchiste est à l'image du *tout fonctionne* : elle prend ses sources là où cela lui semble être le plus pertinent, sans *a priori* quant à la légitimité du registre d'où elles proviennent. En outre, Feyerabend insiste à nouveau ici sur le fait que son discours se fonde sur un constat issu de l'étude de l'histoire des

63 Plus on augmente le nombre de points de vue, moins on tend vers le dogmatisme. On se rapproche ainsi davantage d'une objectivité qui, en réalité, n'existe jamais. Thomas Nagel propose ainsi de sortir de son point de vue individuel afin de tendre vers un « point de vue de nulle part » synonyme d'objectivité. Néanmoins, cette tendance vers l'objectivité ne signifie pas la réalisation de cette dernière, qui n'est jamais qu'asymptotique. [T. Nagel, 1986/1993, p. 82], [B. Ancori, 2019, p. 147-150].

sciences : les progrès observables au cours de l'histoire des sciences sont les fruits des divers moyens employés par les scientifiques adoptant une épistémologie anarchiste – qu'ils aient ou non identifiée comme telle. La contre-induction produit une série de théories nouvelles s'opposant aux anciennes et aux faits bien établis, et elle constitue l'une des démarches principales à la base de l'anarchisme épistémologique. Selon Feyerabend :

La connaissance ainsi conçue n'est pas une série de théories cohérentes qui convergent vers une conception idéale ; ce n'est pas une marche progressive vers la vérité. C'est plutôt un océan toujours plus vaste d'alternatives mutuellement incompatibles (et peut-être même incommensurables) ; chaque théorie singulière, chaque conte de fées, chaque mythe faisant partie de la collection force les autres à une plus grande souplesse, tous contribuant, par le biais de cette rivalité, au développement de notre conscience [*Ibid.*, p. 27].

En définitive, la contre-induction est source de créativité en produisant des théories nouvelles qui remettent en cause d'autres théories, et pour Feyerabend, l'imagination est un facteur crucial dans le processus de production scientifique, car elle figure un médiateur entre l'objet étudié, les théories, les faits et le scientifique.

2. 3 La science comme pratique libérale

Avec l'invention de l'expression *tout fonctionne*, Feyerabend insiste sur la réalité de la science en tant que « pratique libérale », « raisonnable et *absolument* nécessaire pour le progrès des connaissances » [*Ibid.*, p. 20, italiques de l'auteur]. Cette pratique est libérale en ce qu'elle est celle d'un scientifique libéré de contraintes méthodologiques rigides, et qui utilise, notamment *via* la contre-induction, une « *méthodologie pluraliste* » [*Ibid.*, p. 27]. Feyerabend écrit sur ce point :

Un scientifique qui désire élargir au maximum le contenu empirique de ses conceptions, et qui veut les comprendre aussi clairement que possible, doit par conséquent introduire d'autres conceptions : c'est-à-dire qu'il doit adopter une *méthodologie pluraliste*. Il doit comparer des idées avec d'autres idées plutôt qu'avec l'« expérience », et il doit essayer d'améliorer plutôt que de rejeter les conceptions qui ont échoué dans la lutte [*Ibid.*, p. 27, italiques de l'auteur].

Cette méthodologie pluraliste emprunte à d'autres domaines d'idées et de conceptions afin d'établir des comparaisons, et d'enrichir l'argumentation. Elle manifeste ainsi une volonté d'améliorer, et non pas nécessairement de changer, ou de créer du nouveau. Cette forme de libéralisme remet directement en question ce qui est considéré comme « valide » en science.

En effet, accepter *a priori* toute méthodologie impacte directement le type de connaissance produit, et ce faisant la question de la « raison » elle-même. Ce qui constitue cette dernière dépend généralement de ce qu'une société accepte comme tel, c'est-à-dire de la tradition scientifique en vigueur. Avec l'anarchiste libéral, le « raisonnable » en science consiste à admettre que le progrès dépend d'un emprunt de méthodes et d'idées aux domaines voisins, afin de pouvoir établir des comparaisons [*Ibid.*, p. 20-21]. Selon Feyerabend, tous les moyens de connaissances sont acceptables en science, aussi longtemps qu'ils permettent le développement des connaissances :

Il faut donc également admettre la possibilité d'un progrès ne devant rien au raisonnement, chez l'adulte aussi bien que dans des institutions (pour leur partie théorique) comme la science, la religion, la prostitution, etc. Nous ne pouvons pas accepter que ce qui est possible à l'enfant – l'acquisition de nouvelles formes de comportement à la moindre incitation, l'adaptation à ces formes sans le moindre effort apparent – soit hors d'atteinte pour ses aînés [*Ibid.*, p. 21-22].

À l'instar de l'enfant capable d'explorer le monde de manière inédite, le scientifique possède les capacités nécessaires pour inventer des outils lui permettant d'explorer le monde de façon inédite. Il s'agit plus précisément ici d'une capacité à créer de nouvelles méthodologies et à comparer différentes idées, dans le but de produire des connaissances inédites sur l'objet étudié.

À travers l'idée d'une science conçue comme une pratique libérale, Feyerabend met en question l'opposition entre science et « pseudo-science ». Il estime en effet qu'une théorie a besoin de « sciences auxiliaires » pour compenser le manque de faits solides et se développer sous une forme acceptable pour la communauté scientifique. Si les faits sont en désaccord avec la nouvelle théorie, des moyens jugés irrationnels pourront être employés afin qu'elle se solidifie et grandisse [*Ibid.*, p. 165]. Comme nous l'avons vu précédemment, la « raison » d'une époque peut être renversée au profit d'une autre, de même que des moyens jugés durant un temps donné comme étant non-scientifiques peuvent s'introduire ensuite dans le champ scientifique. Ainsi, une science incluant sciences « auxiliaires » et « pseudo-science » se révèle utile au fondement d'un savoir scientifique progressant dans la connaissance d'un objet étudié. En ce sens, Feyerabend écrit :

Mais la science n'est pas sacro-sainte. Les restrictions qu'elle impose (et de telles restrictions sont nombreuses, bien qu'il ne soit pas facile d'en faire la liste) ne

sont pas nécessaires pour avoir sur le monde des vues générales, cohérentes et adéquates. Il y a les mythes, les dogmes de la théologie, la métaphysique, et de nombreux autres moyens de construire une conception du monde. Il est clair qu'un échange fructueux entre la science et de telles conceptions non scientifiques du monde aura encore plus besoin d'anarchisme que la science elle-même. Ainsi l'anarchisme n'est-il pas seulement une possibilité, mais une nécessité, à la fois pour le progrès interne de la science et pour le développement de la culture en général. Et la Raison, pour finir, rejoint tous ces monstres abstraits – l'Obligation, le Devoir, la Moralité, la Vérité –, et leurs prédécesseurs plus concrets – les Dieux – qui ont jadis servi à intimider les hommes et à restreindre un développement heureux et libre ; elle dépérit... [*Ibid.*, p. 196-197].

Il n'existe donc pas de forme unique de connaissance qui soit scientifiquement acceptable. Au contraire, il est important et nécessaire de regrouper des savoirs et des moyens de connaissances variés afin de construire une compréhension du monde la plus juste possible – c'est-à-dire la plus globale possible, compte tenu des nombreux paramètres affectant la science. L'humanisme du scientifique, que prône Feyerabend, constitue la base d'un savoir utile pour la science et pour l'humanité. Finalement, cette pensée anarchiste de la science s'oppose au fantasme d'une science unique – au profit de la nécessité d'une pensée scientifique globale. Avec cette dernière, Feyerabend repousse également les limites idéologiques de la science, puisque devient ainsi scientifique *tout ce qui fonctionne* pour le progrès global des connaissances sur le monde.

Section III : Les relations entre la pratique et la théorie

Dans cette section, nous étudierons les relations entre la pratique et la théorie en mettant en lumière le processus de création de connaissance. Selon Feyerabend, la science en réalité est toujours une science *en train de se faire* (3. 1). Nous préciserons ensuite en quoi cette conception impacte la distinction traditionnelle entre contexte de la découverte et contexte de la justification (3. 2). Enfin, nous verrons que le progrès engendré par la méthodologie de l'anarchiste est le résultat d'une dialectique entre la théorie, les faits et l'observation (3. 3).

3. 1 Le développement des connaissances se pense et se fait

Pour Feyerabend, une science qui proposerait des catégories et des étapes prédéfinies de raisonnement n'existe tout simplement pas, et n'a jamais existé. En outre, nous avons vu que,

selon lui, suivre de telles catégorisations serait néfaste pour le progrès scientifique. Ainsi, la réalité de la science, telle qu'il la décrit, est celle d'une *science en train de se faire* en mêlant une théorie et une pratique qui s'enrichissent mutuellement tout au long de sa production [*Ibid.*, p. 23]. La pratique scientifique, trop facilement opposée à la théorie, n'est en fait ni cloisonnée ni ordonnée hiérarchiquement, ou chronologiquement, par rapport à cette dernière. Durant son travail, le scientifique s'adapte à son objet d'étude et fait évoluer *ensemble* théorie et pratique qui dépendent l'une de l'autre. À propos de ce lien, Feyerabend écrit :

La création d'une chose, et la création, doublée d'une parfaite compréhension, de l'idée correcte de la chose, font très souvent partie d'un processus unique et indivisible et ne peuvent être séparées sans en provoquer le blocage. Le processus lui-même n'est pas guidé par un programme bien défini, et ne peut pas l'être, car il contient les conditions de réalisation de tous les programmes possibles. Il est plutôt guidé par une impulsion vague, par une « passion ». La passion donne naissance à un comportement spécifique, qui, à son tour, crée les circonstances et les idées nécessaires à l'analyse du processus, à son explication, et à sa « rationalisation » [*Ibid.*, p. 23-24].

La réalité scientifique est conjointement composée de théorie et de pratique, c'est-à-dire d'élaboration conceptuelle et d'expérimentation. Dans le même mouvement que celui du développement d'une pratique, une idée concernant cette dernière se met en place, et suit de peu ses débuts. C'est la pratique elle-même qui donne la possibilité de l'idée et qui l'engendre, et dans certains cas, sans pratique il n'y a pas tout simplement d'idée. En outre, puisque l'anarchiste épistémologique ne prédéfinit pas sa pratique, cette idée naît de manière non guidée, et c'est pourquoi elle peut être nouvelle concernant un objet donné. Feyerabend décrit ainsi une science qui se pense et se fait conjointement, et le scientifique, en tant que producteur de ces deux activités, en est le médiateur. Pour être plus précis, c'est son imagination qui fait office de jonction entre les différentes activités scientifiques. C'est pourquoi dans l'optique de Feyerabend, l'imagination a une place déterminante dans le progrès scientifique en ce qu'elle regroupe et reconfigure tout à la fois l'objet d'étude, les faits et la théorie. L'imagination constitue une source de progrès car le chercheur anarchiste se détourne des règles préétablies pour explorer de manière novatrice son domaine de recherche [*Ibid.*, p. 14]. Elle lui est alors indispensable, puisqu'il n'utilise pas les théories validées, et se voit ainsi contraint d'imaginer et de créer de nouvelles pratiques et de nouveaux modèles théoriques. Feyerabend conçoit l'imagination sur le mode d'un outil libéral, utilisable lorsqu'il s'agit d'aller au-delà d'une méthodologie prédéfinie pour produire de nouvelles

connaissances. Elle représente alors un moyen de permettre la mise en relation des divers éléments de la réalité avec le travail scientifique, afin d'augmenter les connaissances sur un objet donné – et à tendre à en avoir une vision plus globale.

3. 2 Le contexte de la découverte et le contexte de la justification revus par Feyerabend

Pour Feyerabend, la distinction parfois acceptée en science entre contexte de la découverte et contexte de la justification⁶⁴ est aussi caduque que la séparation entre pratique et théorie [*Ibid.*, p. 180]. À ce propos, il écrit :

Les énoncés sont comparés les uns aux autres sans tenir compte de leur histoire, et sans penser qu'ils pourraient appartenir à différentes strates historiques. [...] Mais presque tout le monde tient pour acquis que des observations précises, des principes clairs et des théories bien confirmées sont par eux-mêmes déjà décisifs ; qu'ils peuvent et doivent être utilisés *hic* et *nunc*, soit pour éliminer l'hypothèse suggérée, soit pour la rendre acceptable, ou peut-être même pour la démontrer. Une telle méthode n'a de raison d'être que si nous pouvons être sûrs que les éléments de notre savoir – théories, observations, principes d'argumentations – sont des entités intemporelles, jouissant d'un même degré de perfection, tous également accessibles, et reliés les uns aux autres, indépendamment des événements qui les ont vus apparaître. C'est un postulat extrêmement répandu. Il est tenu pour acquis par tous les logiciens ; il sous-tend la distinction courante entre contexte de la découverte et contexte de justification, et il s'exprime souvent par l'idée que la science traite de propositions, non d'affirmations ou de jugements [*Ibid.*, p. 156-157].

Ne pas accepter le postulat selon lequel une théorie peut être totalement détachée de son contexte de production consiste donc à rejeter la distinction stricte entre contexte de la découverte et contexte de la justification. Cela implique que la justification débute alors que la découverte n'est pas « achevée », et réciproquement que la découverte soit présente au cœur de la justification. À l'opposé d'un clivage découverte/justification qui alimente l'utopie d'une science composée d'énoncés neutres, Feyerabend propose une vision dans laquelle l'étude des sciences ne s'occupe pas seulement des énoncés, mais aussi du travail scientifique en général. Dans l'étude de ce travail, nous devons accepter que les énoncés soient des « propositions » scientifiques qui n'ont rien de neutre, car empreintes de jugements et de subjectivité humaine [*Ibid.*, p. 156-157]. Au final, aucune connaissance n'est intemporelle, car toutes sont

64 Voir : Reichenbach, H., 1938/1957, *Experience and prediction : an analysis of the foundations and the structure of knowledge*, Chicago, University of Chicago Press.

construites et justifiées dans des contextes donnés. Puisque la justification porte sur des énoncés qui ne sont pas des objets neutres, le contexte de production de ces derniers impacte directement la notion de preuve.

Alors que les contextes de la découverte et de la justification sont classiquement présentés comme étant « opposés », en réalité ils se « heurtent fréquemment », et fonctionnent conjointement dans le processus d'élaboration de la connaissance [*Ibid.*, p. 182-183]. Feyerabend écrit à ce sujet :

Mais d'autre part, l'examen le plus superficiel montre aussi qu'une application absolue des méthodes de critique et de preuve prêtées au contexte de justification balayerait la science telle que nous la connaissons – et d'abord n'aurait jamais permis qu'elle apparaisse. À l'inverse, le fait que la science existe prouve que l'on a souvent passé outre ces méthodes. On passait outre, grâce précisément à ces procédés que l'on attribue aujourd'hui au seul contexte de découverte. En d'autres termes : dans l'histoire des sciences, les critères de justification interdisent souvent des opérations qui sont en fait suscitées par les conditions psychologiques, socio-politico-économiques ou d'autres conditions « externes » encore, et la science ne survit que parce qu'on laisse ces mêmes opérations prévaloir [*Ibid.*, p. 181].

Feyerabend insiste sur le fait que c'est dans le contexte de la découverte que « tout » se joue – que la science se crée, et que la connaissance se développe. En effet, les méthodes d'analyse du contexte de la justification et les critères stricts de ce qui « fait » science ou non se révéleraient ici contre-productifs : le contexte de la découverte est celui d'une science faite d'erreurs, d'absence de protocole et d'anarchisme. La science est en réalité beaucoup plus souple que l'image que veut en donner l'épistémologie classique (jusqu'à K. Popper inclus), puisqu'elle lie inextricablement dans son déroulement même les deux contextes. Appliquer concrètement la distinction entre ces derniers serait donc tout simplement néfaste pour l'avancement de la science : découverte et justification font partie d'un processus global concourant à l'élaboration de connaissances sur le monde [*Ibid.*, p. 183]. À l'instar de T. Kuhn, Feyerabend insiste à juste titre sur l'importance pour l'épistémologue de ne pas négliger le contexte de la découverte, et d'étudier la science qui, loin d'être « toute faite », est toujours en cours de développement.

3. 3 Les relations entre la théorie, les faits et l'observation

Nous pouvons discerner un parallèle entre : 1) la relation de la théorie aux faits auxquels elle s'applique ; 2) la théorie des « prophéties auto-réalisatrices » (R. Merton [1949/1968b]), selon laquelle ce qu'un individu pense et juge comme réel devient de ce fait la réalité. Ainsi, un énoncé scientifique peut influencer le phénomène observé à tel point que ce dernier devient ce que cet énoncé a initialement postulé à son propos ([1975/1979, p. 75]. Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, certains faits sont alors en accord avec une théorie, et deviennent bien établis parce qu'ils sont appréhendés à la lumière de celle-ci. L'inévitable marque de subjectivité du regard du scientifique sur l'objet observé est l'une des raisons pour lesquelles la posture anarchiste, tout en n'imposant pas de protocole, ne tend pas à imposer de question trop précise à l'objet étudié. En outre, le sens d'un énoncé scientifique – et donc celui de la théorie – est crucialement déterminé par son langage de formulation [*Ibid.*, p. 75], comme par la tradition scientifique dans laquelle il s'insère et qui lui donne sa légitimité. Ceci n'est pas forcément problématique en science, et Feyerabend convient qu'il faut s'en accommoder, car c'est de cette façon que *la science réelle* fonctionne [*Ibid.*, p. 75-76].

À propos de la relation entre faits et théories, Feyerabend pense qu'il convient de conserver une nouvelle théorie même si elle n'est pas en accord avec les faits scientifiquement « bien établis ». En effet, ces derniers se trouvent en accord avec l'ancienne théorie, ainsi reconnue par tous en sa qualité de tradition scientifique dominante. Littéralement dépendants de l'ancienne théorie, car construits à son image, ces faits bien établis peuvent s'avérer être en désaccord avec de nouveaux faits, sans que cela signifie pour autant que la nouvelle théorie n'a aucune valeur scientifique. Dans l'optique de Feyerabend, si cette nouvelle théorie entre en contradiction avec les faits bien établis, c'est précisément à ce moment-là qu'il faut la conserver afin de développer de nouvelles recherches, et d'apporter ce faisant de nouvelles connaissances [*Ibid.*, p. 164-165]. Pour lui, ce n'est qu'en procédant de la sorte que la science progresse en terme de savoirs et de savoir-faire. Il appelle ce retrait de la nouvelle théorie, face aux « données » validant l'ancienne théorie, un « *retour en arrière* » fondamental et essentiel [*Ibid.*, p. 165]. Ce retour en arrière nécessite diverses stratégies pour que la nouvelle théorie ait la possibilité de faire ses preuves. Ainsi :

Il est clair que l'attachement aux idées nouvelles devra être provoqué par d'autres moyens que des arguments. Par des *moyens irrationnels* tels que la propagande, l'émotion, les hypothèses *ad hoc*, et l'appel à des préjugés de toutes sortes. Nous

avons besoin de ces « moyens irrationnels » pour soutenir ce qui n'est qu'une foi aveugle – jusqu'à ce que nous ayons trouvé les sciences auxiliaires, les faits, les arguments qui transforment cette foi en « connaissance » solide [*Ibid.*, p. 165-166, italiques de l'auteur].

L'écart entre une nouvelle théorie et une théorie ancienne est donc scientifiquement fructueux, mais divers procédés doivent être utilisés pour appréhender l'objet d'étude de manière inédite, et pour comprendre ainsi différemment les faits ou en créer de nouveaux. *Ce retour en arrière* est un processus permettant l'accroissement des connaissances, car c'est par ce biais que le chercheur observe des éléments nouveaux et les intègre dans son travail.

Enfin, Feyerabend pense que la distinction entre les « termes d'observation » et les « termes théoriques » est obsolète [*Ibid.*, p. 180]⁶⁵. Comme nous l'avons vu plus haut, il estime que *la science réelle* combine l'observation et la théorie en imprégnant l'interprétation de l'observation d'une certaine tradition théorique [*Ibid.*, p. 180]. Il écrit à ce propos :

Finally, we have discovered that learning is not going from observation to theory, but always involves both elements. Experience arises at the same time as the theoretical assumptions, and not before them; and an experience without theory is just as incomprehensible (let us remark) as a theory without experience [...]. All these discoveries demand a *new terminology* which no longer separates the elements intimately linked in the development at the same time of the individual and of science in general [*Ibid.*, p. 183-184, italiques de l'auteur].

La théorie et l'expérience – cette partie empirique de la science – sont inséparables et n'ont de sens qu'en regard l'une de l'autre en se combinant en connaissance scientifique [*Ibid.*, p. 183-184]. Ainsi, l'expérience n'est jamais dénuée de toute supposition théorique, aussi vague soit-elle, et la théorie sans expérience n'a aucun fait sur lequel trouver un soutien. Chez l'anarchiste, c'est finalement une double dialectique qui sous-tend la production de la connaissance scientifique. La première est celle de la théorie avec les faits et l'observation, et elle permet le changement conceptuel menant d'une ancienne théorie à une théorie nouvelle. La théorie ne concorde plus avec les faits et l'observation et, ceci est rendu possible grâce à une seconde dialectique où la pratique et la théorie évoluent de concert tout au long du processus scientifique. Enfin, la réflexion de Feyerabend le pousse à se questionner sur ce qu'est la science, mais aussi sur ce qu'elle devrait être.

65 Contrairement à R. Carnap qui affirmait l'existence d'une distinction nette entre langage théorique et langage observationnel. Dans *Der logische Aufbau der Welt*, il argumentait en faveur d'une science unitaire, régie par une hiérarchie entre les termes scientifiques, c'est-à-dire un langage scientifique qui serait entièrement logique [R. Carnap, 1928, 1932].

Section IV : État des lieux et projet pour la science : entre descriptions et propositions

La thèse de Feyerabend sur l'anarchisme en science l'amène à s'interroger sur les caractéristiques souhaitables d'une science en vue de l'accroissement des connaissances, mais également en rapport avec les liens entre science et société. Nous exposerons d'abord sa critique de l'empirisme logique (4. 1). Nous montrerons ensuite que, selon Feyerabend, la raison devient une affaire de subjectivité (4. 2). Puis nous aborderons le problème de l'incommensurabilité entre deux théories (4. 3). Enfin, nous exposerons les conceptions de Feyerabend en matière de relations entre science et société (4. 4).

4. 1 La critique de l'empirisme logique

Dans la plupart de ses ouvrages, dont *Contre la méthode*, Feyerabend critique les thèses de l'empirisme logique qui, selon lui, ne *peuvent* pas refléter la science réelle et ne *doivent* pas régir cette dernière. Le courant de pensée propre à l'empirisme logique peut être caractérisé par deux points. En premier lieu, les tenants de ce courant de philosophie des sciences excluent la métaphysique des questionnements scientifiques. Et en second lieu, pour qu'un énoncé soit jugé comme scientifiquement valide, et le plus précis possible, il doit être rédigé dans un « langage " idéal " » : celui que définissent les lois de la logique formelle [C. Bonnet et P. Wagner, 2006, p. 8-10]. Dans *Contre la méthode*, Feyerabend critique ces thèses afin de défendre sa propre position. Ainsi, il écrit : « Or, au point où nous en sommes, nous pouvons soulever deux questions. 1. Est-il *souhaitable* de vivre en accord avec les règles d'un rationalisme critique ? 2. Est-il *possible* de conserver à la fois une science telle que nous la connaissons et ces règles ? » [*op. cit.*, p. 189-190, italiques de l'auteur]. Il est clairement impossible pour lui que les règles de l'empirisme logique aient pu décrire la science réelle, en ce qu'elles y auraient manifestement empêché tout progrès. Il ajoute plus loin : « [...] est-il possible d'avoir à la fois une science telle que nous la connaissons et les règles du rationalisme critique tel que je viens de le définir ? Or, à cette question, la réponse semble être un *non* ferme et retentissant » [*Ibid.*, p. 191, italiques de l'auteur]. Plus généralement, les connaissances ne peuvent être dépassées, et encore moins accrues, sur la base de règles fixes et invariables : « Or, nous avons vu que la croyance en un ensemble unique de critères, qui aurait toujours mené au succès et qui y mènera toujours, n'est rien d'autre qu'une chimère.

L'autorité théorique de la science est bien moindre qu'on ne le suppose » [*Ibid.*, p. 239]. Aux yeux de Feyerabend, la science réelle est fondamentalement anarchiste, et elle ne répond en rien aux critères de l'empirisme logique. En résumé, selon lui, non seulement la science pratique et théorique ne *doit* pas être fondée sur des règles et lois strictes, mais surtout elle ne *peut* pas l'être.

4. 2 La rationalité est une affaire de subjectivité

Finale­ment, ce qu'une tradition scientifique juge comme irrationnel et non scientifique se trouve parfois être utile, voire indispensable, au développement scientifique et au progrès des connaissances [*Ibid.*, p. 156] – et l'histoire des sciences montre que c'est bien ainsi que souvent se construit le progrès scientifique. Selon Feyerabend, le mode de transgression de la raison dépend de la diversité du degré de maturité des domaines scientifiques :

Des méthodes de validation aussi « irrationnelles » sont rendue nécessaires par le « développement inégal » [...] des différentes branches de la science. Le copernic­ianisme et d'autres parties essentielles de la science moderne n'ont survécu que parce que la raison a fréquemment été transgressée dans leur passé [*Ibid.*, p. 156].

Il ne peut ni ne doit exister de règles et de méthodes universelles dans la science, car le renversement de la raison – de la tradition scientifique dominante – a manifestement construit l'histoire scientifique passée, et en a fondé la ligne directrice. C'est grâce à l'adjonction de méthodes jugées irrationnelles aux méthodes rationnelles que le progrès a pu se faire. Le terme « rationnel » définit uniquement ce qui est accepté comme tel par une époque donnée et un groupe donné de cette époque. Ce qui est « rationnel » n'est ni immuable, ni signe d'une quelconque vérité absolue. À ce sujet, Feyerabend écrit :

Les normes enseignées ne doivent pas nécessairement être rationnelles ou raisonnables, quoi que cela veuille dire, même si elles sont habituellement présentées comme telles. Il suffit qu'elles soient acceptées, par les groupes auxquels on veut se joindre, que ce soit par exemple la Science, ou les Affaires, ou la Religion, une et véritable. Après tout, dans une démocratie, la « raison » a tout autant le droit d'être entendue ou de s'exprimer que la « déraison », surtout si l'on considère que la « raison » d'un homme est la folie d'un autre. Mais il faut à tout prix éviter ceci : on ne doit pas permettre aux normes particulières définissant des domaines particuliers, et des professions particulières de s'insinuer dans l'éducation générale, et de constituer les qualités définissant l'« honnête homme ». [*Ibid.*, p. 240]

Ce qui constitue la raison dépend donc toujours d'un certain point de vue, ce qui rend l'opposition binaire entre rationnel et irrationnel totalement caduque. De plus, Feyerabend insiste sur une transmission des méthodes d'une forme ou de l'autre, sans pour autant que ce qui fait l'objet privilégié par un groupe précis soit enseigné à tous. Pour lui, la science est plus vaste que ce que l'on pense communément. En effet, en matière de progrès scientifique différentes variables entrent en jeu, allant de l'individuel au collectif. Ainsi, l'état psychologique et le milieu social du chercheur impactent le progrès scientifique au même titre que le régime politique ou l'histoire d'un pays. Il en résulte que le progrès scientifique procède d'un développement multifactoriel. Ainsi :

Les règles de méthodologie parlent de « théories », d'« observations » et de « résultats expérimentaux » comme s'il s'agissait d'objets précis, bien définis, dont les propriétés seraient faciles à évaluer et qui seraient compris de la même manière par tous les scientifiques. Or, le matériel qui est réellement à la disposition d'un scientifique : ses lois, ses résultats expérimentaux, ses techniques mathématiques, ses préjugés épistémologiques, son attitude envers les conséquences absurdes des théories qu'il accepte, est indéterminé de bien des manières, ambigu, et jamais complètement séparé du contexte historique. Ce matériel est toujours vicié par des principes qu'il ne connaît pas et qu'il pourrait très difficilement tester, s'il les connaissait [*Ibid.*, p. 67].

La subjectivité du matériel scientifique est également en rapport avec son contexte institutionnel et culturel d'apparition et de création, mais aussi avec le contexte individuel du chercheur. L'histoire de l'humanité et l'histoire des scientifiques sont interdépendantes, et ont évolué de concert. Il est donc illusoire de concevoir la science comme le fruit d'une trajectoire distincte de celle de l'histoire « classique » [*Ibid.*, p. 48]. Elles sont intimement liées et influencées par tous les aspects de l'être humain et de la société : par un contexte global irréductible [*Ibid.*, p. 48]. Selon Feyerabend :

Toute l'histoire d'un thème entre en jeu dans l'effort qui vise à perfectionner son dernier stade, son stade le plus « avancé ». La coupure entre l'histoire de la science, sa philosophie, et la science elle-même, s'évapore, de même que la coupure entre le scientifique et le non-scientifique [*Ibid.*, p. 49].

Il y a donc un ensemble de facteurs inséparables qu'il faut prendre en compte lorsque l'on étudie la science en ce que cette dernière incorpore l'influence de la société et des individus qui la composent. Finalement, pour Feyerabend la science est « un processus historique complexe et hétérogène » regroupant des « anticipations vagues et incohérentes d'idéologies futures », des « systèmes théoriques hautement sophistiqués » et des « formes de pensée

anciennes ou pétrifiées » [*Ibid.*, p. 157]. La science est un système complexe d'aspects *théoriques* et *pratiques* relevant de *l'humain* qui dirige – en partie – le processus de création scientifique.

4. 3 La hiérarchie scientifique et l'incommensurabilité

Si la rationalité n'est qu'une question de point de vue, on ne peut guère affirmer que la science serait supérieure à tout autre moyen de connaissance. Feyerabend érige l'anarchisme épistémologique – et son mantra fondateur du *tout fonctionne* – comme une solution et une voie royale pour accroître les connaissances. Une fois cet anarchisme posé, la science n'est pas uniquement constituée de « rationalité », mais possède également une part d'irrationnel [*Ibid.*, p. 186]. Pour insister sur le caractère relatif de la prétendue « raison scientifique », Feyerabend compare la science et le mythe :

Aujourd'hui, nous comprenons que le rationalisme, étant lié à la science, ne peut nous apporter aucune aide dans la lutte de la science contre le mythe ; et nous savons aussi, d'après des enquêtes de nature tout à fait différente, que les mythes sont infiniment supérieurs à ce que les rationalistes sont prêts à admettre. Ainsi, nous sommes maintenant obligés de soulever la question de l'excellence de la science. Un examen révèle que la science et le mythe se chevauchent de bien des manières, que les différences que nous croyons percevoir entre eux sont souvent des faits localisés qui peuvent se transformer en ressemblances ailleurs, et que les divergences fondamentales résultent de différences de buts plutôt que de différences entre des méthodes qui tenteraient d'atteindre une seule et même fin « rationnelle » (telle que, par exemple le « progrès », ou l'augmentation du contenu, ou la « croissance ») [*Ibid.*, p. 333-334].

Selon lui, la science et le mythe fonctionneraient avec les mêmes méthodes, ce qui leur conférerait une forte similitude. Feyerabend efface ici la distinction classique entre le rationnel et l'irrationnel – distinction de confort, puisqu'elle présente l'irrationnel comme l'autre absolu de la science, davantage encore que son opposé. Pour Feyerabend au contraire, rationalité et irrationalité sont essentielles à la science et à la production de connaissances, alors que du point de vue positiviste, le rôle du mythe dans la construction scientifique se borne à être l'ancêtre de la science [A. Comte, 1957]⁶⁶. Finalement, la science et la « non-

⁶⁶ Auguste Comte [1830-1842] définit une hiérarchie entre les mythes et la science moderne dans sa *Loi des trois états*, où le mythe constitue un état transitoire par lequel serait passé le raisonnement humain. Dans un premier temps, nous utilisons cet exemple pour insister sur l'importance accordée aux mythes dans la formation de la connaissance scientifique. Dans un second temps, la thèse soutenue par Feyerabend tranche avec ce point de vue positiviste, puisque pour ce dernier, la science actuelle n'est pas supérieure aux mythes [1975/1979, p. 186].

science », et plus généralement toutes les formes de savoirs, sont utiles et nécessaires pour la compréhension du monde, et il serait néfaste de rejeter une méthode sous le prétexte qu'elle ne serait pas *strictement* scientifique (nous signifions par ce terme la science utopique – la science qui suivrait strictement des lois). À ce sujet, Feyerabend écrit :

En combinant cette observation avec le sentiment que la science n'a pas de méthode particulière, nous arrivons à la conclusion que séparer la science de la non-science est non seulement artificiel, mais aussi nuisible à l'avancement de la connaissance. Si nous voulons comprendre la nature, si nous voulons maîtriser notre environnement physique, nous devons nous servir de toutes les idées, de toutes les méthodes et non pas seulement d'une sélection de quelques-unes d'entre elles [*Ibid.*, p. 346].

Le *tout fonctionne* théorisé par Feyerabend intègre la non-science en proposant une science plus *globale* que celle des manuels scolaires. Pour le progrès scientifique futur, il est alors indispensable de pousser les frontières d'une science idéalisée, vers une science concrète et réelle. Feyerabend propose ainsi une thèse décrivant *la science réelle, qui a toujours combiné et combine toujours* des modes de compréhension et de raisonnement irrationnels et rationnels. Cette science anarchiste juge pertinent n'importe quel moyen d'exploration du monde comme valable dès lors qu'il permet d'apporter une connaissance inédite. Il propose donc une mise en commun de divers moyens de connaissance.

Or, cette mise en commun au service de la science ne signifie pas que les théories conséquemment formées soient comparables, ni qu'elles se valent. Au cœur du questionnement de Feyerabend se pose en effet la problématique de l'incommensurabilité de deux théories, conduisant à nous interroger sur l'impossibilité de *faire* et de *penser* la science tout en la séparant de son contexte⁶⁷. Chez Feyerabend, l'incommensurabilité signifie que « certaines des conceptions à unifier, dès qu'on les utilise, sont incompatibles avec les conditions d'utilisations d'énoncés venant d'autres conceptions » [1987/1989, p. 196]. Il est toujours difficile de comparer deux théories, et il peut même arriver que l'on ne *puisse* tout simplement pas les comparer. Il arrive en effet que les opérations nécessaires pour effectuer des comparaisons – l'inclusion, l'exclusion, l'intersection, etc – ne puissent pas être utilisées, car les « domaines de références » des théories concernées sont eux-mêmes « incomparables » [1975/1979, p. 246]. À ce sujet, Feyerabend écrit :

67 Cf. *infra* pour une comparaison avec T. Kuhn.

Au lieu [d'une autre interprétation], j'utilisais le principe selon lequel l'interprétation d'un langage d'observation provient de la théorie qui explique ce que nous observons, et change aussitôt que cette théorie change. Je me rendis compte alors que ce principe pouvait rendre impossible l'établissement de rapports déductifs entre des théories rivales et j'essayai de trouver des moyens de comparaison indépendants de tels rapports [*Ibid.*, p. 324].

Il est donc encore plus difficile d'établir des critères de comparaison entre deux théories lorsque le chercheur lui-même est imprégné d'une tradition scientifique. En outre, cette difficulté de comparaison théorique s'accroît avec son degré avancé de généralité [*Ibid.*, p. 246].

Dans « Changing Patterns of Reconstruction », Feyerabend oppose sa conception de l'incommensurabilité à celle de T. Kuhn. Il explique ainsi que, selon ce dernier, l'incommensurabilité consiste en l'impossibilité de comparer deux paradigmes, et ceci sur la base de trois éléments : 1) les paradigmes différents utilisent des concepts qui ne peuvent avoir de liens logiques entre eux ; 2) les concepts utilisés donnent aux scientifiques une vision particulière de la science ; 3) cette vision est accompagnée d'une façon spécifique de faire la science (méthode) [1977, p. 363-364]. Au contraire, pour Feyerabend l'incommensurabilité est *uniquement* l'impossibilité de comparer deux théories selon des liens logiques :

J'ai essayé de préciser les conditions dans lesquelles deux théories « dans le même domaine » seraient déductivement disjointes et j'ai essayé de trouver des méthodes de comparaison qui subsistent malgré l'absence de relations déductives. En employant le terme « incommensurable », j'ai toujours voulu signifier une déconnexion déductive, et *rien d'autre* [*Ibid.*, p. 365, italiques de l'auteur, traduction personnelle]⁶⁸.

Tout en associant l'incommensurabilité à une l'impossibilité de comparaison logique, Feyerabend n'exclut pas pour autant la possibilité de comparer deux théories sur la base d'un critère autre que celui de leurs contenus [*Ibid.*, p. 366] comme le rapport logique entre « deux classes de contenu de deux théories » [1975/1979, p. 259], [cf. *supra*, 4. 3]. Par d'exemple, il insiste sur l'impossibilité, voire la stérilité, de comparer deux styles de peinture [*Ibid.*, p. 255]. En effet, les critères communs de comparaison – critères pour comprendre au plus juste les deux styles – sont difficiles à établir. Poser une hypothèse commune pour comparer des

68 Dans la version originale : « I tried to specify the conditions under which two theories 'in the same domain' would be deductively disjoint and I tried to find methods of comparison that survive despite the absence of deductive relations. When using the term 'incommensurable' I always meant deductive disjointedness, *and nothing else* ».

théories faisant partie de deux systèmes de pensée distincts (utilisant des langages distincts) est alors très délicat [*Ibid.*, p. 309], car les critères de comparaison sont eux-mêmes empreints d'une subjectivité contextuelle. En résumé, une hypothèse ou une théorie naît dans un contexte global différent des théories précédentes [*Ibid.*, p. 158-159], et ces contextes sont différents de par les acteurs (les scientifiques), mais aussi de par divers paramètres qui impactent crucialement la science (temps, lieu, etc.). Selon Feyerabend, l'incommensurabilité de deux théories est donc d'autant plus prégnante qu'il est nécessaire de toujours appréhender l'activité scientifique avec la *subjectivité* la constituant [*Ibid.*, p. 191]. Il écrit à ce sujet « qu'une réforme des sciences qui les rendrait plus anarchistes et plus subjectives [...] est tout à fait nécessaire » [*Ibid.*, p. 191]. Il s'agit donc de ne pas occulter la dimension contextuelle de la science, qui n'est pas une entité pure éloignée de toute influence, mais au contraire un ensemble de *faits*, d'*actions*, et de *pensées* qui sont dépendants les uns des autres au sein d'un contexte global.

4. 4 La science comme projet social

Pour Feyerabend, l'anarchiste épistémologique est une personne résolument « humaniste » [*Ibid.*, p. 13]. Le scientifique humaniste est un atout pour la science, puisqu'il a assez confiance en lui-même d'un point de vue intellectuel et humain pour découvrir, expliquer et comprendre le monde. Cette attitude humaniste ne peut pas être conciliable avec une attitude scientifique rigide fondée sur le suivi strict de lois et de règles qui ne permettraient ni l'accroissement continu des connaissances, ni l'épanouissement de l'être humain [*Ibid.*, p. 16-17]. Si le fait de suivre des « règles fixes et universelles » constitue un obstacle au progrès scientifique, et si la science « universelle » est une utopie dangereuse qui entrave le progrès [*Ibid.*, p. 332], il est nécessaire de réaliser un équilibre entre les caractéristiques professionnelles et rationnelles du scientifique et ses qualités humaines lui apportant une forme de liberté indispensable pour la création et le développement de la science [*Ibid.*]. La science n'est donc pas une entité séparée de la vie sociale dont elle ne constitue qu'un aspect. La pensée de Feyerabend inclut ainsi le scientifique dans la vie réelle, et ce faisant il prétend décrire une pratique scientifique réelle et anarchiste. L'humanisme du scientifique vaut pour ses qualités personnelles, comme pour ce qu'il fera de ses connaissances scientifiques et des moyens utilisés pour les découvrir. Pour Feyerabend la science n'a pas à être hégémonique. Il écrit à ce propos :

*Une société libre est une société dans laquelle toutes les traditions ont les mêmes droits, un accès égal à l'éducation et à d'autres postes de pouvoir. [...] Si les traditions n'ont d'avantages que du point de vue d'autres traditions, le choix d'une tradition comme fondation d'une société libre est un acte arbitraire qui ne peut être justifié que par le recours au pouvoir. Une société libre ne peut donc être fondée sur aucun principe particulier ; par exemple, il ne peut être fondé sur le rationalisme ni sur des considérations humanitaires. La structure de base d'une société libre est une *structure protectrice*, pas une idéologie, elle fonctionne comme un garde-corps en fer et non comme une conviction [1978/1987, p. 30, italiques de l'auteur, traduction personnelle]⁶⁹.*

Conclusion

En 1994, soit près de vingt années après la publication de *Contre la méthode*, Feyerabend écrit dans son autobiographie : « Je pense que les scientifiques se comportent toujours de manière relâchée et opportuniste quand ils *font* de la recherche bien qu'ils parlent souvent différemment quand ils *pontifient* à son propos » [1995, p. 191, italiques de l'auteur]. L'objectif de sa thèse était bien de montrer la différence entre ce qu'on imagine de la science et ce qu'elle est en réalité. Le constat de l'*absence de méthodologie prédéfinie* en science, sous-tendu par l'expression *anything goes*, déranga de nombreux scientifiques en ce qu'ils voulaient une science pure et neutre : une science utopique, et non *réelle* du point de vue de Feyerabend. De nombreuses critiques ont traité ce dernier d'« ennemi de la science », mais il ne s'est jamais positionné comme tel. Il insista simplement sur *la réalité* d'une science globale profondément dépendante de son contexte et de ses acteurs. À propos de la thèse défendue dans *Contre la méthode*, il note :

Plus précisément, j'ai essayé de montrer (a) que les règles (normes) étaient effectivement violées et que les scientifiques les plus perspicaces étaient au courant de violations ; et (b) qu'elles devaient être violées. Insister sur les règles n'aurait pas amélioré la chose, cela aurait stoppé le progrès [1978/1987, p. 13, italiques de l'auteur, traduction personnelle]⁷⁰.

69 Dans la version originale : « *A free society is a society in which all traditions are given equal rights, equal access to education and other positions of power. [...] If traditions have advantages only from the point of view of other traditions then choosing one tradition as a basis of a free society is an arbitrary act that can be justified only by resort to power. A free society thus cannot be based on any particular creed ; for example, it cannot be based on rationalism or on humanitarian considerations. The basic structure of a free society is a protective structure, not an ideology, it functions like an iron railing not like a conviction* ».

70 Dans la version originale : « *More specifically, I tried to show (a) that the rules (standards) were actually violated and that the more perceptive scientists were aware of violations ; and (b) that they had to be violated. Insistence on the rules would not have improved matters, it would have arrested progress* ».

Enfin, Feyerabend développa une pensée qui dépassait largement les frontières de l'épistémologie. Il écrit dans *Contre la méthode* : « La séparation de la Science et de l'État peut être notre seule chance de vaincre la barbarie forcenée de l'âge technico-scientifique et d'accéder à l'humanité dont nous sommes capables, sans l'avoir jamais pleinement réalisée » [1975/1979, p. 338]. En ce sens, il rejoint de nombreux penseurs et philosophes souhaitant une science empreinte d'humanisme, et qui devrait être – de manière directe ou indirecte – au service de l'humain dans tous les aspects de sa vie.

Notre grille de lecture étant ainsi posée, nous allons maintenant tenter d'analyser en ces termes le processus de création du *Livre Rouge* de Jung. Nous voudrions ainsi montrer qu'à l'occasion de ce processus marqué d'indiscipline et de sérendipité, Jung adopte une forme d'anarchisme proche de celle que prôna bien plus tard Feyerabend.

Chapitre 3

La création du *Livre Rouge*

Au début de la période difficile de 1913, Carl Gustav Jung entame un processus de création qui se cristallisera plus tard sous la forme d'un document appelé originellement *Liber novus* (*Livre nouveau*), mais que nous connaissons plus communément sous le titre *Le Livre Rouge* de par la couleur de sa reliure de cuir. Le *Liber novus* contient le résultat de l'expérience que Jung fait avec lui-même, de la confrontation avec sa souffrance psychique et du manque de méthodes pour soigner celle-ci. À ce moment-là, il a des visions – rêves ou imaginations⁷¹ – qu'il inscrit dans cet ouvrage d'un style particulier : un codex moyenâgeux. La création de ce dernier ne se fait pas en un seul mouvement, mais résulte au contraire de plusieurs étapes que Jung ne choisit pas à l'avance. Il suit simplement son intuition, et conçoit le récit d'une histoire qui est pour lui synonyme d'apprentissages.

Étonnant par sa forme et son contenu, *Le Livre Rouge* nous renseigne sur les méthodes employées par Jung afin de lui donner naissance. L'ouvrage, la pseudo autobiographie de Jung – *Ma vie* –, ainsi que le séminaire qu'il donne à Zurich en 1925, nous éclairent sur ce processus d'élaboration. Nous y voyons Jung créer du contenu, en même temps qu'il apporte une réflexion sur ce dernier. Malgré l'absence de protocole en amont de l'expérience, il est néanmoins possible de définir des étapes à la base de la création de cet ouvrage : l'expérience du *Livre Rouge* se déroule certes sur le mode de l'anarchisme épistémologique, mais elle n'est pas sans faire montre d'une méthodologie bien particulière.

Afin de comprendre au mieux l'impact du *Livre Rouge* sur la construction de la science jungienne, nous commencerons par présenter son histoire, la trajectoire de sa réception et les différents éléments qui le composent (section I). Nous expliciterons ensuite en quoi ce livre est l'affirmation d'un témoignage personnel, et ceci sous de multiples aspects, pour Jung

71 Dans la version originale : « Phantasien » [1961/1973, p. 174]. Ce terme, traduit en français par « imaginations », renvoie à des visions que Jung vécut d'abord spontanément puis volontairement *via* différentes méthodes. Nous emploierons donc également le terme de *visions* pour désigner l'ensemble des phénomènes psychiques dont Jung fut l'objet.

(section II). Nous analyserons enfin la dynamique de sa création dans une perspective épistémologique permettant d'identifier la méthodologie jungienne (section III).

Section I : Construction, trajectoire et composition du Livre Rouge

Nous présenterons l'histoire de l'expérience du *Livre Rouge* en décrivant précisément son déroulement. Ceci nous semble essentiel afin de comprendre plus tard la méthodologie qui est utilisée par Jung pour mener à bien sa démarche. Nous retracerons dans un premier temps le déroulement de l'expérience et les différentes étapes qui la constituent (1. 1). Nous présenterons ensuite la trajectoire de la réception du *Livre Rouge* ; à partir de quand et par qui l'ouvrage a-t-il été connu ? (1. 2). Enfin, nous détaillerons le *Liber novus*, *Le Livre Rouge* et ses contenus (1. 3).

1. 1 Le déroulement des événements (1913-1930)

En 1913, Jung traverse une période difficile de sa vie que nous pouvons assimiler à une période de grande tristesse, qu'il qualifie pour sa part de « désorientation » [C. G. Jung, 1961/1973, p. 320]⁷². Du fait de sa brouille avec Sigmund Freud la même année et de la fin de son activité de médecin-chef au *Burghölzli* dès 1909, il est alors isolé du monde psychanalytique et psychiatrique qu'il avait côtoyé. Il éprouve également des difficultés dans sa vie familiale : l'expérience dont est issue *Le Livre Rouge* est donc corrélée à une double crise, personnelle et professionnelle, qui constitue un terreau propice à la création ultérieure de cet ouvrage.

Nous pouvons découper cette expérience⁷³ en deux périodes. La première s'étend de 1913 à 1916, et marque pour Jung l'affrontement avec des visions qui sont d'abord spontanées [C. G. Jung, 2009/2012, p. 145]. La seconde, qui va de 1915 à 1930, est celle de la rédaction par Jung d'un codex appelé *Liber novus* qui constitue le récit de son expérience. Les visions que subit alors Jung sont difficiles à supporter et l'épuisent énormément. Mais en tant que psychiatre ayant déjà observé ce genre de phénomènes chez ses patients, il sait qu'il y a là du

72 Dans la version originale : « Desorientiertheit » [1961/1973, p. 174].

73 Pour un souci de clarté, j'appellerai *Liber novus* le codex réalisé par Jung, et qui reste inachevé. J'appellerai *Le Livre Rouge* l'objet qui nous est parvenu, et qui contient le récit de toute l'expérience.

matériel psychique qu'il lui faut considérer. Il explique son état d'esprit dans *Ma vie* : « Je me dis alors : " J'ignore tout à un tel degré que je vais simplement faire ce qui me vient à l'esprit. ". Je m'abandonnai de la sorte consciemment aux impulsions de l'inconscient » [1961/1973, p. 278]. À ce moment-là, l'attitude de Jung ressemble à une exploration qui se ferait à l'aveugle et à une expérience hautement intuitive. Cette « activation inhabituelle de l'inconscient » [*Ibid.*, p. 275] attise son intérêt personnel, mais aussi scientifique, et il décide dans un premier temps de chercher l'origine de son malaise psychique dans son enfance [*Ibid.*, p. 278]. Cette recherche s'appuie sur l'idée freudienne selon laquelle la vie psychique infantile, non seulement détermine la vie psychique adulte, mais constitue également la source principale de ses conflits⁷⁴. Cette démarche reste infructueuse, car Jung ne trouve dans son enfance rien qu'il puisse considérer comme un facteur causal de ses souffrances psychiques, mais elle lui permet néanmoins de se remémorer un souvenir d'enfance bien particulier.

Ce souvenir lui revient alors que Jung se promène au bord du lac de Zurich à côté duquel il habite. Il se rappelle que lorsqu'il avait une dizaine d'années, il construisait des petits villages avec des habitations faites de pierres, de bouteilles et de terre glaise lui servant de mortier, et il décide alors de refaire de telles constructions. Ces « jeux de construction »⁷⁵ lui permettent de ressentir une intense émotion liée au fait qu'il existe encore en lui « de la vie », c'est-à-dire de la « vie créatrice » [*Ibid.*, p. 278] lui faisant défaut dans sa vie personnelle et scientifique. Chaque jour après le déjeuner du midi et jusqu'à l'arrivée de ses patients dans l'après-midi, et parfois même le soir, il poursuit sa collection de pierres et construit des petits bâtiments formant rapidement un petit village. Cette activité lui permet d'accéder à une pensée plus claire, et rend son psychisme plus stable et plus calme. Cet apaisement lui ouvre la possibilité d'« appréhender de façon plus précise » les visions qui le submergent [*Ibid.*, p. 279-280]. Ces jeux de construction constituent pour lui un « rite d'entrée » [*Ibid.*, p. 280] qui lui permet non seulement d'éclaircir sa pensée, mais aussi de produire des visions qu'il est désormais à même d'essayer de comprendre à condition. Dans le même temps, cela lui permet d'entrer ainsi dans un processus de production volontaire de certains éléments psychiques.

74 À ce sujet, voir Freud, S., 1923/1997, « L'organisation génitale infantile ». *La vie sexuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, (traduit de l'allemand par Laplanche, J.), p. 113-122.

75 Dans la version originale : « mit Bausteinen gespielt », « Kindliche Spiele » [1961/1973, p. 177].

À l'automne 1913, Jung éprouve une tension intérieure forte et ressent le monde comme « sombre ». Comme nous l'avons vu dans notre chapitre précédent, il a au courant d'octobre une vision impressionnante sur un flot de sang dévastant l'Europe, vision qu'il relate dans *Le Livre Rouge* et dans *Ma vie*⁷⁶. L'imagination se reproduit deux semaines après, ainsi qu'une autre sur le même thème, et à chaque fois elle lui est difficilement supportable. Jung, qui sait désormais garder son calme grâce aux jeux de construction, reste un psychiatre avisé, et il analyse alors cette situation de manière thérapeutique en pensant être menacé par une psychose jusqu'au moment où la Première Guerre Mondiale éclate [*Ibid.*, p. 282]. Il lui apparaît alors évident que sa propre crise est liée à celle de l'Europe [*Ibid.*, p. 283].

Dès le début de ses visions, Jung note son expérience dans les *Cahiers noirs*, sorte de brouillon du *Liber novus*. Cette activité d'inscription lui permet de réfléchir à ce qu'il lui arrive et constitue en quelque sorte le début d'une action intentionnelle de sa part dans l'expérience. Spectateur de son chaos psychique jusque-là, il en devient acteur à part entière, non seulement en analysant ses productions psychiques, mais aussi en en produisant volontairement. En effet, le fait d'écrire ce qu'il lui arrive lui permet d'ouvrir les vannes de sa psyché, et il écrit ainsi dans *Ma vie* : « Un flot incessant de phantasmes se trouva déclenché par cette activité ; je fis tout mon possible pour ne pas en perdre mon orientation et pour découvrir la voie à suivre » [*Ibid.*, p. 283]. Le fait d'écrire son expérience, le « travail de notation » [*Ibid.*, p. 283] dont Jung fait mention, devient alors pour lui une pratique tout à fait incontournable dans l'élaboration d'une quelconque connaissance ou réflexion. Cette citation montre également qu'il cherche à découvrir une certaine orientation à sa recherche – recherche de connaissance ou de direction pour la suite de son expérience avec la psyché.

Toujours aussi bouleversé par ce qu'il vit, Jung décide de pratiquer des exercices de yoga afin de s'apaiser et de soutenir le processus d'expérience [*Ibid.*, p. 284]. Il souligne à ce sujet que son « but était de faire l'expérience » de son activité psychique, et que le yoga lui offrait la possibilité de « recouvrer un calme » lui permettant la poursuite du « travail avec l'inconscient »⁷⁷ [*Ibid.*, p. 283]. À ce stade, Jung décide donc de faire advenir à sa conscience

76 « Il advint en octobre de l'année 1913, alors que j'effectuais un voyage seul, que je fus soudain, en plein jour, assailli par une vision : je vis un flot immense recouvrir tous les pays de plaine septentrionaux, situés entre la mer du Nord et les Alpes. Les flots s'étendaient de l'Angleterre à la Russie, et des côtes de la mer du Nord presque jusqu'aux Alpes. Je vis les vagues jaunes, les débris flottants et la mort de milliers et de milliers de personnes » [2009/2012, p. 145].

77 Dans la version originale : « die Arbeit mit dem Unbewußten » [1961, p. 180].

des imaginations lui permettant de soulager sa tension psychique, car cette mise en images de la souffrance mentale apaise cette dernière [*Ibid.*, p. 284]. À ce sujet, il explique dans *Le séminaire de 1925* :

J'avais conçu une méthode de sondage efficace en imaginant que je creusais un trou, et en acceptant l'image comme tout à fait réelle. C'est évidemment quelque chose d'assez difficile à faire – croire si fort en une imagination qu'elle vous emmène encore plus loin dans l'imaginaire, exactement comme si on creusait un vrai trou et qu'on allait de découverte en découverte. Mais quand j'ai commencé à faire ce trou, j'ai tellement travaillé que je savais qu'il fallait qu'il en sorte quelque chose – cette imagination devait produire, et faire sortir par la ruse d'autres imaginations [1989/2015, p. 123].

Cette mise en images aboutira plus tard à l'élaboration de la méthode thérapeutique de *l'imagination active* et de *l'amplification*⁷⁸.

L'expérience psychique consistant à vivre des visions, puis à les produire, débute en 1913 et s'achève en 1916, lorsque Jung rédige les *Septem Sermones ad Mortuos* (*Les Sept Sermons aux Morts*). Ce texte prend naissance dans une ambiance particulière pour Jung et sa famille, car à ce moment ses enfants avaient vu ou senti la présence « d'esprits », et la sonnette de la maison retentissait « seule » [C. G. Jung, 1961/1973, p. 306]. Il se questionne sur ce qu'il se passe : « Alors, il y eut comme réponse en chœur : " Nous nous en revenons de Jérusalem, où nous n'avons pas trouvé ce que nous cherchions. " ». Ce sont les premières lignes des *Sept Sermons* qui constituent la fin de l'expérience avec l'inconscient, mais surtout « la forme créatrice » de son « vécu intérieur » [*Ibid.*]. L'expérience du *Livre Rouge* s'achève, quant à elle, en 1930 avec l'arrêt de l'écriture du *Liber Novus*.

1. 2 La trajectoire du *Liber novus* et du *Livre Rouge*

Jung ne termine pas la rédaction du *Liber novus*, et ne le publie pas. Il fut publié pour la première fois en 2009 en version allemande et anglaise en autres, sous l'impulsion de Sonu Shamdasani qui a, pendant de nombreuses années, travaillé avec les héritiers de C. G. Jung afin de diffuser cet ouvrage. Cette édition, menée à bien grâce aux éditions Norton &

⁷⁸ *L'imagination active* « ne provient pas seulement d'un processus inconscient de contraste intensif, mais aussi bien de la disposition qui pousse l'attitude consciente à s'emparer des indices ou fragments de rapports inconscients relativement peu accentués, pour les amener à une expressivité maximum par association d'éléments analogues » [1950/1993b, p. 441]. L'imagination active est donc un processus conscient de production de contenu inconscient amenés à la conscience. Concernant la méthode de *l'amplification* voir chapitre 5, 2. 4.

Compagny, fut difficile à mettre en place, et plusieurs années furent nécessaires pour la réalisation d'une édition fidèle aux textes du *Liber novus* et des *Cahiers noirs*, mais aussi à l'aspect si singulier du codex [S. Shamdasani, 2009/2012].

En 1930 Jung met fin à l'écriture du *Liber novus* à la fin d'une double page. Un peu plus tôt dans le codex, il avait déjà omis d'achever quelques enluminures et peintures, et n'avait laissé qu'un vide à leur place⁷⁹. Jung arrête sa calligraphie au milieu d'une discussion entre le Moi, le Serpent et l'Oiseau, personnages du *Liber novus*. Ce dernier clôt ainsi l'inscription de Jung :

L'oiseau : « M'entends-tu ? Je suis loin. Le ciel est si éloigné. L'enfer est beaucoup plus proche de la terre. J'ai trouvé quelque chose pour toi, une couronne abandonnée. Elle se trouvait sur une route dans les espaces incommensurables du ciel, c'est une couronne en or. » Et voici qu'aussitôt elle est dans [2009/2012, p. 488].

La phrase n'a donc pas de fin, et la suite du texte de la traduction de la calligraphie est un ajout de l'équipe éditoriale sur la base des différentes *Ébauches*, l'une manuscrite et l'autre dactylographiée, servant de fondement à Jung pour la rédaction du *Liber novus*. Ce dernier a ainsi une fin « ajoutée » par l'éditeur, permettant de créer *Le Livre Rouge*, mais une fin décidée par Jung, qui a lui-même élaborées les *Ébauches* de son livre. Ces dernières sont le brouillon du *Liber novus* et sont rédigées à partir des *Cahiers noirs*. Jung fait plusieurs *Ébauches* : il existe l'*Ébauche* manuscrite, et l'*Ébauche* dactylographiée par d'autres que lui afin de pouvoir la réviser une dernière fois avant l'étape de la calligraphie [S. Shamdasani, 2009/2012, p. 55-58, p. 119-124]. Cette dernière étape est réalisée par Jung lui-même.

En 1959, Jung reprend une dernière fois la rédaction manuscrite de l'ouvrage en rédigeant une double page non achevée, mais non calligraphiée cette fois-ci, et dans un style usuel [2009/2011, p. 190-191]⁸⁰. Il explique ainsi pourquoi il n'a pas continué d'écrire le *Liber novus* :

J'ai travaillé pendant seize ans à ce livre. La rencontre avec l'alchimie, en 1930 m'en a détourné. Le début de la fin arriva en 1928, lorsque Richard Wilhelm m'envoya le texte de la *Fleur d'or*, un traité alchimique. Le contenu de ce livre

79 Annexe n° 15 : Enluminure inachevée et enluminure manquante, *Liber secundus*.

Annexe n° 16 : Dernière page calligraphiée de la main de Jung en 1930, phrase inachevée, *Liber secundus*.

80 Annexe n° 17 : Page manuscrite de Jung rédigée en 1959, phrase inachevée, dernière inscription dans le *Liber novus*.

trouva alors le chemin de la réalité et je ne pus plus continuer d'y travailler [2009/2012, p. 619].

Le travail d'écriture du *Liber novus* est donc une entreprise longue pour Jung, étalée sur plusieurs années, et qui ne peut pas continuer du fait de ses nouveaux intérêts scientifiques. Il reste donc un psychologue travaillant avec ses patients et continuant sa recherche. Il poursuit : « Cela pourra apparaître comme une folie à l'observateur superficiel. Et cela en serait devenu une si je n'avais pas su saisir et capter la force grandiose des expériences originelles. Grâce à l'alchimie j'ai finalement pu les intégrer dans un tout » [2009/2012, p. 619]. Son intérêt nouveau pour l'alchimie représente pour lui une porte de sortie lui permettant de passer à autre chose, et d'éviter la tâche, peut-être interminable, de l'écriture du *Liber novus*. Jung, qui n'a donc pas fini de rédiger ce dernier, ne termine pas non plus cette note manuscrite de 1959. Il s'arrête ainsi au milieu d'une phrase : « [...] Je sais à quel point cette entreprise était terriblement inadéquate, mais malgré un travail très prenant et tout ce qui me détournait d'elle, je lui suis resté fidèle, même si jamais une autre possibilité » [2009/2012, p. 619]. Tels sont les derniers mots que Jung inscrit dans le *Liber novus*.

Bien qu'il ne soit pas achevé, ce texte n'en demeure pas moins un vivier inépuisable de matériaux pour des recherches futures de Jung, et ce parce qu'il traite d'une expérience vécue. C'est ainsi qu'il relie l'alchimie à son expérience personnelle. Néanmoins, il trouvait déjà auparavant une « extériorité » à cette dernière, et il l'évoque publiquement pour la première fois dans le quatrième cours du *Séminaire de psychologie analytique de 1925*. Donné à Zurich et en langue anglaise, ce séminaire est l'occasion pour Jung d'exposer sa conception propre de la psychologie à un public composé d'élèves, mais aussi de collaborateurs américains et anglais. Il consiste en des cours et des réponses à des questions précises. Plus exactement, Jung y présente son expérience personnelle psychique, tout en ne nommant pas le *Liber novus* [S. Shamdasani, 1989/2015, p. 22]. Il s'agit de la seule occasion où Jung parle publiquement de son expérience psychique personnelle de manière si approfondie [S. Shamdasani, 2012/2015, p. 22]. Les notes ont été prises par Cary Baynes, puis revues et corrigées par Jung, ce qui nous incite à croire qu'elles sont fidèles à sa pensée [C. G. Jung, 1989/2015, p. 11-49]). Dans le quatrième cours, Jung parle des effets qu'ont provoqués les recherches liées à l'écriture des *Métamorphoses* (1911 et 1912), et il dit : « Dans la mesure où j'avais une pensée

active, il me fallait à ce moment-là trouver le moyen de mettre de côté ma vie intellectuelle pour en découvrir l'autre aspect, l'aspect passif » [*Ibid.*, p. 99]. Il poursuit un peu plus loin :

[...] il faut entièrement consacrer sa libido à l'inconscient. Je me suis entraîné à le faire ; j'ai entièrement voué ma libido à l'inconscient pour le faire travailler, et j'ai de cette façon permis à l'inconscient d'émerger ; le matériel est venu à la lumière et j'ai pu le prendre *in flagrante* [*Ibid.*, p. 101].

Nous pouvons aisément assimiler cette remarque de Jung à l'expérience du *Livre Rouge*. À propos du contexte d'écriture de *Types psychologiques* (1921) – influencée par l'expérience du *Livre Rouge* –, il ajoute plus loin : « Dès que l'on commence à regarder à l'intérieur de soi, on se met à observer les phénomènes autonomes dont on est spectateur et même victime » [*Ibid.*, p. 107]. Nous retrouvons ici l'idée de cette expérience personnelle et intérieure en laquelle consiste l'expérience du *Livre Rouge*. Puis il ajoute : « En 1913, j'ai ressenti de façon extrêmement désagréable ce qui se passait dans mon inconscient. Je me sentais perturbé, mais ne connaissais rien d'autre qu'essayer d'analyser mes souvenirs d'enfance » [*Ibid.*, p. 112]. Il évoque ensuite la vision de l'Europe submergée par les flots de sang [*Ibid.*, p. 113], et le discours qu'il tient alors rejoint celui de *Ma vie* faisant clairement mention de l'écriture du *Livre Rouge*, de la vision de l'Europe ensanglantée et de l'expérience psychique associée. Ainsi, l'expérience psychique dont parle Jung lors de ce séminaire est bien celle du *Livre Rouge*, racontée pour la première fois d'une façon un peu maladroite, étant donné que tantôt il s'exprime en troisième personne, et tantôt en première personne. Il devait être un peu incertain quant à la façon de rendre compte de son expérience, voire un peu hésitant sur les termes à employer, mais il est clair qu'il souhaitait transmettre son vécu tout en affirmant l'importance de l'expérience en question sur ses théories. À ce sujet, il dit un peu plus tôt dans son séminaire, comme une sorte de préambule à ce qu'il va raconter par la suite sur son expérience et son caractère crucial pour l'élaboration de ses théories : « C'est là l'origine de la technique que j'ai développée pour se confronter directement aux contenus de l'inconscient » [*Ibid.*, p. 115].

Au début des années 1920, tout en rédigeant le *Liber novus* (1915-1930), Jung tente d'intégrer l'apport de son expérience à sa psychologie. Le premier témoignage sous forme d'ouvrage en est *Types psychologiques*, précédé par un article écrit en 1916 : « La fonction transcendante », mais publié seulement en 1958. Dans ce dernier texte, Jung développe l'idée d'une méthode

thérapeutique dite de l'*imagination active* et fondée sur son expérience personnelle. Dans *Le Livre Rouge* il évoque d'ailleurs cette méthode :

Ton activité de mise en forme crée d'abord en toi une image des formes qu'elle a élaborées. Cette image reste en toi et elle est l'expression première et directe de ton action de mise en forme. Puis, par cette image justement, elle crée une chose extérieure qui peut exister sans toi et te survivre. [...] De la même manière que cette image retient ta force prisonnière, de la même façon tu auras aussi besoin du mal pour dissoudre les formes que tu as créées et te libérer du pouvoir de ce qui a été [C. G. Jung, 2009/2012, p. 344].

Outre, l'expérience qu'il fait de lui-même, Jung apporte une réflexion à son propos, et tente de comprendre la mise en image de ses tensions psychiques et ses effets. Néanmoins, des années plus tard dans « La fonction transcendance », il ne se cite pas comme étant le cas à l'origine du développement de cette méthode, et il utilise certains procédés narratifs afin d'appuyer son propos : « L'expérience a montré à qui s'occupe de psychologie analytique que le conscient et l'inconscient font rarement coïncider complètement leurs contenus et leurs tendances » [1958/1990, p. 151]. Tout en développant une conception psychologique sur la base de son propre vécu et de sa propre expérience, Jung omet ainsi volontairement de dire d'où elle lui est venue⁸¹. Ainsi, tout au long de l'article, il utilise constamment le « on », et évoque uniquement les cas de patients. « La fonction transcendante » ne constitue donc pas la première évocation pour Jung de son exemple personnel, car il n'écrit pas explicitement sur lui-même. Néanmoins, cet article constitue pour lui la première formulation d'une théorie psychologique sur la base de l'expérience du *Livre Rouge*. À ce sujet, Sonu Shamdasani écrit : « Ce texte, dans lequel on peut voir une sorte de rapport d'étape provisoire sur l'auto-expérimentation de Jung, il serait judicieux de le considérer comme une préface possible au *Liber novus* » [2009/2012, p. 77].

La première évocation publique par Jung de l'ouvrage qu'est le *Liber novus*, se trouve dans sa pseudo autobiographie, *Ma vie : souvenirs, rêves et pensées*, publiée après sa mort en 1961. Dans cette dernière, il parle de la « rédaction » de ses « phantasmes » [1961/1973, p. 297] et ajoute :

Les phantasmes qui, à l'époque, me vinrent à l'esprit furent d'abord écrits dans le « Livre noir » ; plus tard, je les reportai dans le « Livre rouge » que je décorai

81 Nous ne remettons pas en cause le fait que Jung utilisa effectivement des cas de patients comme exemple, nous insistons seulement sur le fait qu'il se prend également comme exemple, mais ceci sans le mentionner.

aussi d'images. Dans le « Livre rouge », j'ai entrepris l'essai vain d'une élaboration esthétique de mes phantasmes ; mais il n'a jamais été terminé [*Ibid.*, p. 301]⁸².

C'est ici la seule et unique fois que Jung s'exprime directement au sujet du *Livre Rouge*. Mais s'il utilise quelques-unes de ses peintures afin d'illustrer ses propos, c'est sans mentionner qu'il s'agit de ses propres productions graphiques. Ainsi, dans le *Commentaire sur le mystère de la fleur d'or*, étude d'un texte alchimique qui le bloque dans sa rédaction du *Liber novus*, il utilise trois peintures figurant dans dernier, avec comme préambule : « Les figures ci-après sont l'œuvre de patients » [1971-1994, p. 87]⁸³. Jung prend effectivement soin de ne pas diffuser en son nom le *Liber novus* et son contenu qu'il juge par bien trop d'aspects incompréhensibles par les autres. Un autre exemple est celui de la publication en 1916, à compte d'auteur, des *Sept Sermons* sous le nom d'emprunt de « Basilide à Alexandrie, la ville où l'Orient et l'Occident se touchent ». Jung dit n'avoir « aucun mérite » face à cet essai qui lui apparut « tombé du ciel » [C. G. Jung, 1972-1973/1992, p. 68]. Quelques exemplaires seulement sont imprimés, que Jung distribue à ses plus proches amis. Or, ces *Sept Sermons* font partie du *Livre Rouge* (dans les *Épreuves*) en venant clôturer l'expérience psychique qui y est relatée.

Jung n'a pas lui-même publié le *Liber novus*, et ce n'est qu'à partir de 2009 que *Le Livre Rouge* est disponible dans sa version allemande et anglaise entre autres, et en 2011 seulement dans sa version française. Néanmoins, dès 1924 les collaborateurs de Jung discutent avec lui d'une éventuelle publication de ce texte. En effet, plusieurs de ses copies dactylographiées et exemplaires ont été donnés par Jung à ses proches et amis, comme parfois certains extraits seulement du texte [S. Shamdasani, 2009/2011, p. 93-94, p. 97]. À ce même moment, Jung retravaille le brouillon du *Liber novus*, les différentes *Ébauches*, et apporte des modifications à l'ensemble du texte, y compris à ce qui a déjà été calligraphié. Cela incite S. Shamdasani à penser que Jung a un temps envisagé une publication de l'ouvrage, mais ceci sous une forme légèrement modifiée qu'on pourrait appeler « actualisée », telle une seconde édition qui opérerait avant tout une « actualisation de la langue et du vocabulaire » [*Ibid.*, p. 96]. Nous

82 Le « Livre noir » est un autre terme désignant ce que nous appelons dans notre développement les *Cahiers noirs*.

83 Le mandala des pages 92-93 du *Commentaire sur le mystère de la fleur d'or* [1971/1994] est celui de la page 159 du *Livre Rouge* [2009/2011]. Le mandala des pages 98-99 est celui de la page 105 du *Livre Rouge*. Enfin, celui des pages 106-107 est celui de la page 163 du *Livre Rouge*. Voir aussi : [Jung, C. G., 1967/1970, *Alchemical Studies. Collected Works 16*. Princeton, Princeton University Press].

pouvons ainsi penser que le *Liber novus* était destiné à rester privé, tandis qu'une seconde édition en aurait constitué la première version publique. S. Shamdasani différencie ainsi « l'opus privé » et « l'opus savant et public » de Jung, en insistant sur le fait que le *Liber novus* calligraphié par Jung n'était pas destiné à la publication.

Dans une lettre non envoyée et non datée, Cary Baynes, qui a notamment retranscrit *Le séminaire de 1925*, écrit à propos de Jung et du *Livre Rouge* : « Tous ses livres publiés ont visé soigneusement le grand public, ou plutôt il les a écrits avec sa tête, alors qu'ici, c'est avec le cœur » [*Ibid.*, p. 93]⁸⁴. Pendant la rédaction du *Livre Rouge* déjà, sa publication était donc discutée par Jung et ses proches, mais le caractère singulier de l'ouvrage était pointé du doigt, l'empêchant d'être diffusé tel quel. Dans un premier temps car ce livre « fait avec le cœur » présentait une esthétique et un contenu éloignés par bien trop d'aspects de l'image que souhaitait donner Jung de son activité scientifique, et c'est pourquoi il existait dans l'entourage de Jung bon nombre d'appréhensions quant à une éventuelle publication. Plusieurs raisons nous font alors penser que le *Liber novus* n'a pas été publié en l'état. Il faut tout d'abord souligner son aspect esthétique qui, de par son style moyenâgeux, n'est pas assimilable aux productions scientifiques de l'époque. De fait, les études psychologiques qui lui sont contemporaines procèdent d'une construction tout à fait classique : état de la littérature, expérimentation ou cas de patients, conclusion et développement théorique. Concernant l'expérience psychique et le contenu du livre, Leslie de Galbert écrit que Jung n'a finalement pas publié l'œuvre de peur qu'elle ne soit « mal comprise », et n'entache « l'acceptation de son travail scientifique » [2011, p. 33]. Dans un deuxième temps, la publication du *Liber novus* aurait également pu entraver le raisonnement et le développement scientifique de Jung. En effet, Jung travaille notamment à partir du *Liber novus* et des *Ébauches* durant le reste de sa carrière, ces documents lui fournissant certaines hypothèses de travail. Ainsi, ne pas publier l'ouvrage semblait logique en ce que le travail n'était pas achevé, il restait à tester ses hypothèses, à vérifier ses intuitions et à trouver des preuves étayant ses théories. Il voulait également éviter ainsi une forme de « suggestion » envers ces futurs patients [S. Shamdasani, 2009/2012, p. 113], car il souhaitait observer chez eux, sans les influencer, s'il pouvait

84 D'après les recherches de S. Shamdasani, cette lettre daterait de l'année 1924, et probablement du mois de juillet [S. Shamdasani, 2009/2011, p. 93, note n° 187].

retrouver le même matériel ou le même type d'expérience que la sienne. S. Shamdasani cite ainsi Jung dans « Une expérience du processus d'individuation »⁸⁵ (*L'Âme et le Soi*) :

Je souhaiterais aussi que le présent travail comble une lacune, dont j'ai moi-même le sentiment, dans l'exposé de mes méthodes thérapeutiques. Sur l'imagination active, précisément, j'ai peu écrit, si je n'en ai que plus parlé. J'utilise cette méthode depuis 1916. C'est dans mon livre la *Dialectique du Moi et de l'inconscient* (*Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*) que j'en ai donné la première esquisse. Quant au mandala, c'est seulement en 1929 dans *Commentaire sur le mystère de la fleur d'or* que j'en ai fait mention. Pendant au moins treize ans j'ai tenu secrets les résultats de cette méthode afin d'éviter les effets de la suggestion, car je voulais m'assurer que ces choses – les mandalas en particulier – naissent de façon vraiment spontanée, et ne sont pas suggérées peut-être aux patients par ma propre imagination [1990, p. 126-127, italiques de l'auteur].

Centré sur la méthode de l'*imagination active* créée à partir de son expérience du *Livre Rouge*, cet extrait souligne que, par un souci d'ordre scientifique, Jung cache volontairement les résultats contenus dans le *Liber novus* et son expérience, textes comme peintures, avant d'en tirer des conclusions. L'*imagination active* n'est qu'un exemple des ramifications de l'expérience psychique de Jung, et il n'est pas difficile de conclure que pour d'autres aspects théoriques, il lui paraît préférable de ne pas diffuser son ouvrage.

Enfin, en tant qu'expérience personnelle, si le *Liber novus* avait été publié, il aurait offert aux lecteurs une porte d'entrée dans l'intimité de Jung. Cet aspect entrerait probablement en jeu lors des débats autour de sa publication dans les années 1920 [S. Shamdasani, 2009/2012, p. 93-96], et les opinions divergentes alors exprimées n'ont sans doute pas permis à Jung de prendre une décision franche. À propos de l'élaboration des *Types psychologiques*, il dit dans *Le séminaire de 1925* : « C'est exactement pareil pour un homme à propos de ses livres. Il ne veut pas parler des alliances secrètes, des « faux pas » de son esprit » [1989/2015, p. 98-99]. Il y a une part intime dans l'élaboration de la connaissance dans le *Liber novus*, qui apparaît comme une sorte d'essai et de recherche sans fin. Un peu avant dans ce séminaire, il dit encore :

85 « Une expérience du processus d'individuation » forme le contenu de la troisième partie de *Gestaltungen des Unbewußten* (*Psychologische Abhandlungen VII*) publié en 1950. Mais cette version est un remaniement par Jung d'une conférence qu'il publie pour la première fois dans le *Eranos Jahrbuch* de 1993 [C. G. Jung, 1990, p. 61, note de bas de page].

Tout ceci n'est que l'image extérieure de la manière dont mon livre sur les types a été élaboré. Je pourrais très bien dire que c'est de cette manière que le livre s'est formé et en rester là. Mais il y a un autre aspect, le tissage des idées au travers des erreurs, de la pensée contaminée, etc., qu'il est toujours difficile à un homme de rendre public. Il aime vous donner le produit fini de sa pensée dirigée, et que vous compreniez que c'est ainsi que c'est né dans son esprit, dénué de toute faiblesse [Ibid., p. 98]

Nous retrouvons ici le caractère d'autobiographie scientifique que nous pouvons attribuer au *Liber novus* et au *Livre Rouge*. Jung évoque la difficulté, pour un scientifique, d'explicitier et présenter le développement de sa pensée à d'autres savants. Si nous appliquons cette idée au *Liber novus*, nous comprenons ses réticences à publier ce qui n'est pas un développement scientifique courant, mais une expérience faites de visions. De plus, ses travaux publiés à l'époque étaient plus classiques et achevés, et ils véhiculaient des idées psychologiques dans un langage scientifique standard.

Le séminaire de 1925 offre bel et bien la première expression détaillée de l'expérience du *Livre Rouge* en tant qu'expérience qui se trouve à la source de certaines de ses idées. À ce sujet, il dit dès le quatrième cours : « J'ai puisé tout mon matériel empirique chez mes patients, mais la solution du problème, c'est de l'intérieur que je l'ai tirée, à partir des observations de mes propres processus inconscients » [Ibid., p. 99, p. 101]. Ses développements théoriques et ses travaux scientifiques ultérieurs sont donc totalement dépendants et impactés par l'expérience du *Livre Rouge*. L'objet *Liber novus* est, quant à lui, évoqué pour la première fois par Jung dans *Ma vie* en 1961. Enfin, Jung utilise dès 1916 son expérience afin d'élaborer une théorie ou une méthode, comme cela est le cas pour « La fonction transcendante » – écrite en 1916 – mais publiée en 1958 seulement.

1. 3 La structure et les contenus du *Liber novus* et du *Livre Rouge*

Le récit contenu dans le *Liber novus* a été recopié sous forme manuscrite, en allemand, et calligraphié dans une police de style gothique. Il a été publié dans son intégralité en 2009 sous le titre *Le Livre Rouge*, et se compose de trois « livres » : *Liber primus*, *Liber secundus* et *Épreuves*⁸⁶. Ce dernier texte ne figurait pourtant pas dans le codex inachevé de Jung, mais il prend tout de même place dans sa version publiée en raison de différents manuscrits qui ont été retrouvés [S. Shamdasani, 2009/2012, p. 69-70]. Car ces manuscrits font directement

86 Dans la version originale : « Prüfungen » [C. G. Jung, 2009/2017].

référence aux deux premiers livres du codex, et leurs contenus se situent dans leur prolongement temporel [*Ibid.*, p. 119-124]). Les *Cahiers noirs* sont en quelque sorte le « brouillon » du *Liber novus*, un premier jet d'écriture pour Jung. Par rapport à ce brouillon, le codex moyenâgeux calligraphié présente certaines modifications : de l'un à l'autre, Jung a ajouté environ cinquante pour cent de réflexions plus élaborées, de mises en forme stylistiques et épistémologiques [*Ibid.*, p. 56]. À ce propos, S. Shamdasani, qui a eu accès aux *Cahiers noirs*, écrit :

[Jung] a fidèlement retranscrit depuis les *Cahiers noirs* la plupart de ses visions et, pour chacune, il ajoute un passage, plus lyrique, expliquant la signification de chaque épisode. La comparaison mot à mot prouve que ses images intérieures ont été fidèlement retranscrites, moyennant quelques amendements et des divisions en chapitres [*Ibid.*, p. 55].

Le tableau ci-dessous présente les différentes étapes de la création du *Livre Rouge* tel que nous le connaissons. Les différentes temporalités sont détaillées, ainsi que les formes physiques des supports d'écriture et les contenus :

	Dates	Formes	Contenus
L'expérience psychique	1913-1916	Expériences visuelles, auditives, kinesthésiques	Imaginations ou visions : apparition à la conscience d'images Pour la plupart diurnes
<i>Cahiers noirs</i>	<u>Écriture</u> : 1913-1917 (notes dans le <i>Cahier noir</i> n° 2 jusqu'au <i>Cahier noir</i> n° 5) ⁸⁷	Journaux intimes dont les couvertures sont noires (sauf le <i>Cahier noir</i> n° 2 de couleur brune)	Premier témoignage écrit de l'expérience psychique Écriture et dessins (par exemple des mandalas) À différencier des <i>Cahiers de rêves</i> de Jung
<i>Ébauches</i>	<i>Ébauche</i> manuscrite : 1914-1915 <i>Ébauche</i>	Version du <i>Liber novus</i> , et du <i>Livre Rouge</i> manuscrite puis dactylographiée	<i>Liber primus</i> <i>Liber secundus</i> <i>Épreuves</i> : <i>Cahiers noirs</i>

87 D'autres *Cahiers noirs* suivent ; mais leur contenu ne figure pas dans *Le Livre Rouge* et ne fait partie de sa trame, car ils ne relatent pas l'expérience psychique de Jung de cette période.

	Dates	Formes	Contenus
	dactylographiée : vers 1915 <i>Ébauche</i> corrigée : 1915 puis milieu des années 1920 <i>Épreuves</i> : 1914-1916 <i>Septem Sermones ad Mortuos</i> : 1916		n° 5 et n° 6 et les <i>Septem Sermones ad Mortuos</i> → niveaux de rédaction en évolution
<i>Liber novus</i>	<u>Écriture</u> : 1915-1930 1959 (une double-page manuscrite)	Codex <i>Ébauche corrigée</i> calligraphiée par Jung (Les premières pages sont des feuilles de parchemin ajoutées plus tard au codex) Nombreuses enluminures et peintures	<i>Liber primus</i> <i>Liber secundus</i> Éléments picturaux Inachevé
<i>Le Livre Rouge</i>	<u>Publication</u> : 2009 : anglais, allemand. 2010 : italien, espagnol, portugais, roumain, tchèque, japonais 2011 : français	Grand format : fac-similé du <i>Liber novus</i> , introduction et traduction [2009/2011] Petit format : introduction et traduction [2009/2012]	Introduction et notes éditoriales <i>Liber primus</i> <i>Liber secundus</i> <i>Épreuves</i> Annexes Éléments picturaux « Achevé » par les éditeurs grâce à l' <i>Ébauche corrigée</i> et la transcription de Cary Baynes du <i>Livre Rouge</i> (1925)

[L. de Galbert, 2011], [Eveno, B., 2016], [S. Shamdasani, 2009/2012, p. 119-120], [C. G. Jung, 2009/2011].

1. 3. 1 Les trois livres du *Livre Rouge*⁸⁸

Au sein du *Livre Rouge*, le *Liber primus* est quasiment trois fois plus court que le *Liber secundus*, le premier comptant 96 pages contre 276 pages pour le second [C. G. Jung, 2009/2012]. Cette comparaison est faite à partir de la traduction française contenue dans le petit format, mais l'impression de différence entre les deux livres est encore accentuée avec le fac-similé, c'est-à-dire la « photocopie » de la version calligraphiée par Jung. En effet, dans le *Liber primus* l'écriture gothique occupe un espace sensiblement plus petit que dans le *Liber secundus*, puisque le premier contient 13 pages manuscrites et le second 189 – peintures comprises [*Ibid.*]⁸⁹. Dans le *Liber primus*, Jung écrit d'une taille très petite et divise les pages en deux ou trois colonnes juxtaposées⁹⁰. Il faut préciser qu'il commence sa rédaction sur des pages de parchemins qu'il ajoute dans un second temps au codex relié de cuir rouge. La qualité du papier y est moins bonne, notamment du point de vue de la porosité, car l'encre traverse presque les premières pages dont il est question.

Il nous paraît intéressant de citer ici les titres des différents chapitres du *Liber primus* afin de saisir la composition d'ensemble de l'œuvre et son déroulement. Ces chapitres sont au nombre de treize, et chacun d'eux est introduit par une enluminure : « La voie de l'à-venir », « Retrouvailles avec l'âme », « L'âme et Dieu », « Du service de l'âme », « Le désert », « Expérience dans le désert », « Descente aux enfers vers l'avenir », « Division de l'esprit », « Le meurtre du héros », « La conception de Dieu ». Puis, dans une sous-partie intitulée « Mystère », nous trouvons les chapitres « Rencontre », « Enseignement » et « Solution ». Ces titres nous laissent discerner l'évolution de l'ensemble de l'ouvrage. En effet, le récit insiste sur le « voyage » de Jung à travers son expérience, qui débute par une vision spectaculaire et prémonitoire vis-à-vis de la Première Guerre Mondiale. Cette dernière est décrite dans le premier chapitre « La voie de l'à-venir » [*Ibid.*, p. 139-148]. À travers le *Liber primus*, Jung dialogue également avec des personnages issus de son expérience psychique, tels Élie et Salomé à partir de « Rencontre » [*Ibid.*, p. 201-210], ou avec son âme dans « Division de l'esprit » [*Ibid.*, p. 183-186].

88 Dans la suite de notre développement, nous parlerons du *Livre Rouge* en nous référant ainsi à l'ouvrage global qui intègre le reste des *Ébauches* (que Jung semblait vouloir également inscrire dans le codex).

89 Annexe n° 1 : première image, *Liber primus* et *Liber novus* (sur feuille de parchemin).

90 Annexe n° 2 : folio IV, exemple de la répartition des pages en colonnes, *Liber primus*.

Comme nous l'avons dit, le *Liber secundus* tient une place nettement plus conséquente au sein du *Livre Rouge*, puisque l'écriture – même si elle est de taille variable – y est sensiblement plus grande que dans le premier livre, et du fait que les pages n'y sont plus divisées en colonnes⁹¹. En outre, Jung y ajoute beaucoup de peintures sur des pages entières, voire des double-pages, ce qui accentue davantage l'impression de longueur. Les vingt-et-un chapitres s'intitulent : « Les images de l'errant », « L'Homme en rouge », « Le château dans la forêt », « Un parmi les humbles », « L'anachorète (Dies I) », « Dies II », « La mort », « Les restes d'anciens temples », « Premier jour », « Deuxième jour », « Les incantations », « L'ouverture de l'œuf », « Le sacrifice », « La folie divine », « Nox secunda », « Nox tertia », « Nox quarta », « Les trois prophéties », « Le don de la magie », « Le chemin de la Croix » et « Le magicien ». Il apparaît ici encore que différentes étapes sont franchies par Jung, dont chacune constitue pour lui un apprentissage particulier. Comme dans le *Liber primus*, le récit contenu dans le second livre retrace son chemin parcouru et son expérience, et comporte des dialogues et des rencontres avec des personnages tels que le diable dans « L'Homme en rouge » [*Ibid.*, p. 239-246], ou Izdubar dans « Premier jour » [*Ibid.*, p. 309-322]. La figure qui nous intéresse le plus est celle de Philémon, personnage qui apparaît au dernier chapitre, « Le magicien » [*Ibid.*, p. 437-506], et que nous analyserons en détail dans notre chapitre suivant.

D'après S. Shamdasani, *Épreuves* est en quelque sorte un troisième livre (un « *Liber tertius* » [2009/2012, p. 70] qui se situe dans la continuité des deux précédents. En fait, si *Épreuves* a été ajouté au *Liber novus* dans le but de former *Le Livre Rouge*, c'est bien parce que leurs textes respectifs sont en continuité. En effet, d'un point de vue chronologique, les *Cahiers noirs* ayant servi à écrire le *Liber secundus* précèdent très exactement ceux qui ont servi à écrire *Épreuves*. De plus, Cary Baynes a retranscrit pour Jung *Le Livre Rouge* en se fondant sur le codex calligraphié, ainsi qu'en reprenant les *Ébauches*, puis *Épreuves*, afin de compléter le *Liber novus*. Un choix avisé de Jung est donc à l'origine de la succession du *Liber primus*, du *Liber secundus* et d'*Épreuves* afin de former un tout intitulé *Le Livre Rouge* [*Ibid.*, p. 122-123]. *Épreuves* contient la seule partie du *Livre Rouge* publiée par Jung : les *Sept Sermons*. Dans *Le Livre Rouge*, ces derniers sont énoncés par Philémon [C. G. Jung, 2009/2012, p. 559-598], et viennent mettre fin au récit et au voyage du narrateur. De ce fait, ils constituent une synthèse des connaissances contenues dans tout l'ouvrage [C. Maillard, 2014].

91 Annexe n° 3 : première page et double-page représentative de la calligraphie, *Liber secundus*.

1. 3. 2 Les peintures et éléments picturaux du *Liber novus*

Étant donné que l'expérience du *Livre Rouge* tourne autour de la création d'imaginaires, Jung ne peut qu'offrir une place spéciale à l'image dans son travail d'inscription. À ce sujet, il écrit dans *Ma vie* : « Par conséquent, dépourvu de choix, j'avais seulement la possibilité de noter tout en vrac dans le style même qu'avait élu l'inconscient » [1961/1973, p. 285]. Jung fait ici directement référence à sa pratique d'écriture, mais nous pouvons penser sans hésiter qu'il en allait de même en matière de peinture. Il lui était peut-être parfois impossible de s'exprimer autrement que par la voie picturale, et pour lui les peintures étaient d'une certaine façon un mode d'expression parallèle à celui du langage écrit. En effet, celles du *Liber novus* sont parfois en lien avec le texte dans lequel elles sont insérées, mais d'autres fois elles n'ont aucun lien avec ce dernier, comme si elles se substituaient au langage : là où le langage écrit et les mots sont insuffisants pour transmettre un sens, l'image viendrait y suppléer en offrant une autre possibilité d'expression. Il existe ainsi chez Jung une forme de « pensée imageante », au sens de G. Bachelard, c'est-à-dire d'une pensée qui prendrait naissance sur la base de l'image [C. Maillard et V. Liard, 2014, p. 15-16]. Jung s'inscrit dans ce schéma en ce qu'il crée volontairement des visions, du contenu imagé, avant de formuler une pensée *via* l'inscription par le langage écrit et par la peinture. Nous pouvons donc supposer que, pendant son inscription du *Liber novus*, Jung éprouvait parfois une impossibilité d'expression par les mots que seule la peinture d'image pouvait lui permettre de la surmonter.

Le Livre Rouge contient un nombre important de peintures, ce qui traduit l'importance donnée par Jung à l'image [C. Gaillard, 2011a, p. 110]. Néanmoins, il existe une évolution dans leur insertion au sein du texte. Au début de l'ouvrage, leurs liens avec le récit sont étroits, tandis qu'elles sont de moins en moins en relation avec ce dernier au fur et à mesure de son déroulement. Ainsi, quand Jung peint « L'ouverture de l'œuf » [C. G. Jung, 2009/2011, p. 64]⁹² afin de rendre compte d'une vision, il l'accompagne du texte suivant : « Au soir du troisième jour, je m'agenouille sur le tapis et j'ouvre délicatement l'œuf. Une sorte de fumée s'en échappe et s'élève devant moi » [C. G. Jung, 2009/2012, p. 339]. Ce passage montre une relation étroite entre la signification du texte et la peinture qui l'accompagne, et il en va de même pour le chapitre « Le meurtre du héros » qui présente une petite peinture représentant deux hommes tirant avec des fusils sur un troisième homme armé d'une épée et d'un bouclier

92 Annexe n° 4 : image de « L'ouverture de l'œuf », *Liber secundus*.

[C. G. Jung, 2009/2011, Folio IV]⁹³. Le texte dans lequel la peinture est insérée est le suivant : « Mais la nuit suivante j'eus une vision : j'étais avec un jeune homme sur une haute montagne. C'était avant l'aurore ; à l'est le ciel était déjà clair » Et Jung continue en lien avec la peinture : « Lorsqu'il tourna à un angle, devant nous, nous fîmes feu simultanément, et il tomba, touché à mort » [C. G. Jung, 2009/2012, p. 187].

Les images deviennent de plus en plus abstraites et de moins en moins explicites avec l'avancement du texte, c'est-à-dire du voyage du narrateur. Au lieu d'exprimer frontalement un sens, elles laissent transparaître une signification, mais seulement à un niveau subordonné comme c'est le cas pour la représentation d'Élie et Salomé [C. G. Jung, 2009/2011, folio V]⁹⁴. L'idée – la réunion de deux termes en créant un troisième – n'est transmise que par l'évolution des couleurs des formes ciselées sur la partie supérieure de l'image [B. Eveno, 2012, p. 61]. D'une manière plus prononcée, l'une des dernières images de l'ouvrage est celle d'une lumière forte entourée de rayons, qu'encercle un dragon au-dessus d'une ville plongée dans le noir [C. G. Jung, 2009/2011, p. 129]⁹⁵. Le texte qui lui est associé évoque la difficulté de la vie et celle de trouver sa voie, la lutte contre un « mal », et la possibilité d'un avenir [C. G. Jung, 2009/2012, p. 423]. Cette peinture n'a aucun lien explicite avec le récit dans lequel elle vient s'insérer. Néanmoins un peu plus loin dans le texte, Jung écrit :

Immense est le pouvoir du chemin. En lui se rejoignent le ciel et l'enfer, en lui s'unissent les forces d'en bas et les forces d'en haut. Magique est la nature du chemin, magiques sont la prière et l'invocation, magiques sont la malédiction et l'action lorsqu'elles se passent sur le grand chemin [*Ibid.*, p. 424].

Le texte ci-dessus pourrait alors venir rendre explicite une image de nature davantage symbolique. Le dragon figurerait un chemin unissant deux opposés, et la lumière, le résultat de ces deux chemins comme une création nouvelle. En réalité, le dragon illustre une imagination vécue par Jung [S. Shamdasani, 2009/2012, p. 404, note n° 222]. En résumé, les peintures deviennent alors moins explicitement figuratives – au fur et à mesure que le voyage de Jung se poursuit. En faisant de moins en moins référence au texte, elles édifient un récit parallèle aux mots. Certaines visions et sensations éprouvés par Jung lors de son expérience lui semblaient certainement ne pas pouvoir être rendues correctement par le langage écrit, de

93 Annexe n° 2 : deuxième page, représentation du meurtre du héros, *Liber primus*.

94 Annexe n° 5 : représentation d'Élie et Salomé, *Liber primus*.

95 Annexe n° 6 : représentation du dragon, *Liber secundus*.

sorte que le recours à la peinture lui parut indispensable à cette fin – et s'est très certainement imposé à lui.

Le *Liber novus* contient un total de cent-vingt-neuf illustrations peintes par Jung, dont soixante-quatorze « grandes » peintures (d'une page ou d'un tiers de page), et cinquante-cinq plus petites enluminures à motifs précis et travaillés (hors initiale gothique simple). Le nombre total de représentations imagées (enluminures comprises) est donc important, de sorte que l'ouvrage contient davantage d'images que de chapitres, car deux pages sur trois présentent une ou plusieurs peintures [B. Eveno, *op. cit.*, p. 53]. L'importance donnée par Jung à ce type de représentation, et à son côté symbolique davantage qu'à l'image en tant que telle, trouve une théorisation à travers l'idée des *archétypes* – éléments à l'origine du sens des images dans nos rêves et visions. Comme l'écrit Véronique Liard : « Le texte du *Livre Rouge* souligne que la richesse de l'âme est constituée d'images qui sont ces images primordiales que Jung appellera plus tard " archétypes " » [2011, p. 91]. En outre, cette forme esthétique moyenâgeuse est pour Jung un retour vers le passé, en vogue au tournant des années 1900 [S. Thackrey, 2014, p. 69]⁹⁶. Durant ces années-là, l'art et la littérature font montre d'un intérêt croissant pour le Moyen-Âge, faisant en ce sens du *Livre Rouge* un objet résolument « moderne » [Ibid., p. 69]. À ce propos, Susan Thackrey explique :

Une partie du modernisme était un retour à d'autres époques et façon de faire de l'art. Des sujets et des techniques préindustriels, archaïques et étrangers ont été explorés. Les frontières entre l'art et la décoration, l'art et les objets utiles, les hautes sources ont été examinées dans leur propre intérêt. Jung a utilisé toutes ces modalités plus tard dans l'art du *Liber Secundus*, la deuxième partie du *Livre Rouge*. Les formes traditionnelles de la culture Occidentale avaient rompu sous le poids des succès industriels, scientifiques et technologiques, et la lutte qui en résultait pour trouver une vie humaine viable et donner un sens à cette vie avait suscité une multitude de mouvements artistiques pour gérer la multitude de problèmes perçus [Ibid., p. 69, italiques de l'auteur, traduction personnelle]⁹⁷.

96 À ce sujet, voir également Hogenson, G., 2014, « " The wealth of the soul exists in images ". From medieval icons to modern science. ». Kirsch, T. et Hogenson, G., (eds.), *The Red Book : Reflections on C. G. Jung's Liber Novus*, London, Routledge, p. 94-107.

97 Dans la version originale : « Part of modernism was a return to other times and modes of art. Preindustrial, archaic, and foreign subjects and techniques were explored. Boundaries between art and decoration, art and objects of utility, high sources were examined for their own sake. Jung utilized all of these modalities later in the art of *Liber Secundus*, the second part of *The Red Book*. Traditional forms of Western culture had broken under the weight of industrialized, scientized, and technologized successes and the resultant struggle to find a viable human life and meaning for that life brought forth a multitude of art movements to deal with the multitude of perceived problems ».

Le Livre Rouge est ainsi un document de son temps d'un point de vue artistique, car il correspond à ce retour en arrière vers le Moyen-Âge comme un moyen de créer et de connaître, par là-même décalé avec la science du début du XX^{ème} siècle.

Comme nous l'avons dit, le *Liber primus* est plus court que le *Liber secundus*, les peintures y sont plus petites, mais toujours très détaillées. Dans le *Liber secundus*, Jung a autant agrandi sa zone de texte que sa zone de peinture. Les productions picturales (grandes enluminures et peintures d'une page ou d'un tiers de page) y sont présentes au nombre d'environ une centaine⁹⁸, contre vingt-et-une productions picturales seulement dans le *Liber primus*. Les plus grandes peintures du *Livre Rouge* mesurent 28 cm par 21 cm et se trouvent uniquement dans le *Liber secundus*, dont les séries des dix-huit mandalas [C. G. Jung, 2009/2011, p. 80-97] et des treize peintures autour du chapitre « Les incantations » [C. G. Jung, 2009/2012, p. 331-337], [C. G. Jung, 2009/2011, p. 50-61, p. 63], [B. Eveno, *op. cit.*]. Au sujet de l'importance de l'image, Jung écrit dans *Le Livre Rouge* :

Tout ce qui est à venir était déjà dans cette image : pour trouver leur âme, les Anciens allaient dans le désert. Il s'agit d'une image. Les Anciens vivaient leurs symboles, car pour eux, le monde n'était pas encore devenu réel. C'est pourquoi ils allaient dans la solitude du désert afin de nous enseigner que l'endroit où réside l'âme est un désert inhabité. Ils y trouvaient une abondance de visions, les fruits du désert, les étranges fleurs de l'âme. Réfléchis assidûment aux images que nous ont laissées les Anciens. Elles nous montrent le chemin de ce qui est à venir. Retourne-toi et regarde l'effondrement des empires, la croissance et la mort, les déserts et les couvents, ils sont les images de ce qui est à venir. Tout es prédit. Mais qui sait l'interpréter ? [C. G. Jung, 2009/2012, p. 167].

Il apparaît ici que l'image, qu'elle soit inscrite ou sous forme symbolique, revêt une importance particulière dans la théorisation jungienne en étant au fondement de ses connaissances actuelles voire futures. Jung poursuit :

Si tu dis que l'endroit où réside l'âme n'existe pas, alors il n'existe pas. Mais si tu dis qu'il existe, alors il existe. Retiens ce que les Anciens disaient à travers l'image : la parole est un acte créateur. Les Anciens disaient : au commencement était le Verbe. Considère et médite cela [2009/2012, p. 167].

98 Ce nombre varie étant donné que certaines enluminures sont petites, mais tout de même significatives, du point de vue du détail. À notre sens, il y aurait quatre-vingt-dix-huit peintures à retenir.

Annexe n° 7 : Double-page avec des enluminures, *Liber secundus*.

L'image est importante, voire indispensable à une juste compréhension du monde, mais elle ne se substitue pas au langage. Ainsi, les mots et les images sont des modes complémentaires de transmission du sens. *Le Livre Rouge* est un ensemble qui perdrait son sens en perdant l'un de ces deux modes d'expression.

1. 3. 3 Le voyage du narrateur et ses rencontres

Le récit du *Livre Rouge* est celui du voyage d'un narrateur à travers différents lieux dans lesquels il rencontre divers personnages⁹⁹. Ces derniers peuvent avoir une forme matérielle (une substance physique) ou « immatérielle ». Dans ce dernier cas, ils sont présents et discutent avec le narrateur, mais ne font pas partie d'un événement physique. Dans la plupart des cas, ce narrateur dialogue avec les personnages qui jalonnent son parcours. Nous listerons les personnages en suivant le voyage du narrateur. Dans le *Liber primus*, le narrateur c'est-à-dire le « Moi », ou le « Je », débute son voyage par la vision des flots dévastant l'Europe [C. G. Jung, 2009/2012, p. 146]. Cette vision l'entraîne dans un état particulier, où « l'esprit des profondeurs » le pousse à s'éloigner de « l'esprit de ce temps » afin de trouver son âme [*Ibid.*, p. 141]. Il arrive dans ce qu'il appelle « le désert de mon propre Soi » [*Ibid.*, p. 164], où la chaleur est étouffante et le sable brûlant [*Ibid.*, p. 169]. À ce moment, il questionne son âme sur ce qu'elle voudrait entendre [*Ibid.*, p. 169]. Il rejoint ensuite « le monde de [son] âme » et tombe dans « un abîme profond » le menant à une caverne [*Ibid.*, p. 173], où il assassine « le blond héros » [*Ibid.*, p. 178]. Sur un chemin désertique, il parle avec « l'esprit des profondeurs » puis avec l'âme [*Ibid.*, p. 183-184]. Lors d'une vision suivante, le narrateur se trouve sur une montagne accompagné d'un jeune homme, et ils tuent Siegfried leur « ennemi mortel » [*Ibid.*, p. 187]. Puis il dialogue avec Élie et Salomé dans des « profondeurs obscures » [*Ibid.*, p. 201] qui se transforment en un « cratère » dans lequel se trouve une maison et le Serpent [*Ibid.*, p. 211]. Il voyage ensuite « au pied d'une crête rocheuse abrupte d'une région déserte », et aperçoit le prophète Élie dans une lumière forte, ainsi qu'un Serpent blanc et un Serpent noir [*Ibid.*, p. 221]. Dans ce contexte, Élie se transforme en un nain appelé Mime [*Ibid.*, p. 222]. Le narrateur voit ensuite le divin enfant, le Christ crucifié et Salomé [*Ibid.*, p. 224].

99 Chaque titre de chapitre résume les rencontres faites par le narrateur de l'histoire.

Dans le *Liber secundus*, le narrateur poursuit son voyage, arrive « sur la plus haute tour d'un château fort », et dialogue avec un Cavalier rouge appelé l'Homme en rouge [*Ibid.*, p. 239]. Ce dernier est finalement qualifié par le narrateur de « mon Diable » [*Ibid.*, p. 244]. Le voyage se poursuit dans une forêt, où le narrateur se perd dans l'obscurité. Il découvre un château et obtient d'un serviteur d'entrer pour s'abriter [*Ibid.*, p. 247]. Il est alors amené par ce dernier dans une sorte de bibliothèque décrite comme « le cabinet de travail d'un savant », où se trouve un vieil homme [*Ibid.*, p. 247]. Après qu'il s'est alité, une jeune femme apparaît au narrateur et dans leur dialogue, elle n'est désignée que par le pronom « Elle ». Ensuite, le narrateur rêve à propos du Diable, de l'Oiseau blanc, de l'âme et des vieux savants [*Ibid.*, p. 254-256]. Il voyage ensuite dans un pays qui lui est familier et qui est recouvert de neige, accompagné d'un vagabond à l'aspect négligé, désigné dans leur dialogue par « Lui » [*Ibid.*, p. 262], puis par le terme de « gueux » [*Ibid.*, p. 265]. Le narrateur continue son chemin dans un désert chaud et sec, et découvre au bas de la vallée un homme maigre et chauve qui est un anachorète du désert de Libye, désigné dans leur discussion par « A. » [*Ibid.*, p. 271-272]. À son réveil, le narrateur évoque le rêve d'un cheval blanc qui lui parlait, suivi par quatre chevaux blancs tirant le char du dieu Hélios que fuyaient mille serpent noirs [*Ibid.*, p. 285]. Le jour aidant, il amorce une réflexion autour du soleil en évoquant le dieu Ammonius [*Ibid.*, p. 285], et finit par retrouver l'anachorète afin de discuter avec lui des dieux égyptiens [*Ibid.*, p. 286]. Le chemin du narrateur se poursuit vers le Nord, vers un endroit moins chaud, mais toujours désertique, à « l'horizon nébuleux et lointain », où il rencontre une personne maigre, livide et habillée de noir avec laquelle il parle [*Ibid.*, p. 293]. Dans un endroit plus verdoyant, il retrouve ensuite le Cavalier rouge vieilli, et accompagné d'un vieux moine qui est en réalité Ammonius, et il dialogue avec eux [*Ibid.*, p. 299]. Ammonius, désigné par la suite frère Philetus, l'Homme en rouge et le narrateur fondent ensuite un monastère proche du Nil et d'Alexandrie [*Ibid.*, p. 300-301]. Le narrateur descend ensuite dans une gorge étroite sur un chemin à moitié blanc et à moitié noir, proche du col de la montagne, et il aperçoit un géant venu de l'Orient, appelé Izdubar, avec lequel il parle [*Ibid.*, p. 310]¹⁰⁰. Face à Izdubar empoisonné par la science, le narrateur pense à lui comme une chimère, ce qui met Izdubar dans un état physique de grande légèreté qui lui permet de le transporter [*Ibid.*, p. 325]. Après être descendu de la montagne, dans un jardin il réduit le géant Izdubar à la taille d'un œuf afin de le porter encore plus aisément [*Ibid.*, p. 327]. Un peu plus tard, il ouvre l'œuf d'où sort un

100Annexe n° 8 : représentation d'Izdubar, *Liber secundus*.

Izdubar guéri [*Ibid.*, p. 339], nommé plus tard « Dieu » [*Ibid.*, p. 341]. Après « la création de [son] Dieu », le narrateur atteint « le monde d'en bas », une sorte de cave au plafond voûté et au sol fait de dalles. Des corps y sont allongés, dont ceux d'une jeune fille et du Diable [*Ibid.*, p. 349]. Dans une vallée, il observe ensuite le corps mort d'une petite fille dont la tête est écrasée. À côté se tient une silhouette voilée de femme désignée dans le dialogue comme étant l'âme [*Ibid.*, p. 355]. Dans une antichambre, le narrateur a ensuite le choix entre deux portes. Celle de droite le mène dans une grande bibliothèque où il discute avec un homme, le bibliothécaire [*Ibid.*, p. 363]. À son retour dans l'antichambre, le narrateur passe par la porte de gauche, et arrive dans une cuisine où se situe une cuisinière avec laquelle il entame une conversation [*Ibid.*, p. 369]. La pièce se remplit brusquement d'oiseaux, puis d'humains, et il dialogue avec Ézéchiël, un anabaptiste [*Ibid.*, p. 371]. Tous sortent de la cuisine et continuent le voyage pour se retrouver dans un asile d'aliénés, où les accueillent un infirmier chef et deux docteurs – dont l'un est un professeur – avec lesquels le narrateur va dialoguer [*Ibid.*, p. 373]. Le narrateur dialogue alors avec son âme [*Ibid.*, p. 386], puis pris par un chaos semblable à la folie, il discute avec « quelqu'un » désigné plus tard comme « le fou », et enfin avec le professeur [*Ibid.*, p. 386-387]. Plus tard, il échange quelques mots avec l'infirmier [*Ibid.*, p. 388]. Le narrateur se réveille ensuite dans la cuisine où il se trouvait auparavant, se questionne sur la scène précédemment vécue comme un rêve, et en discute avec la cuisinière. Puis il retourne dans la bibliothèque et dialogue avec le bibliothécaire [*Ibid.*, p. 400]. Dans l'antichambre, derrière un rideau vert, il observe une scène de théâtre où sont Amfortas (le bibliothécaire), Kundry (la cuisinière), Klingsor et Parsifal, qui ont tous deux l'apparence du narrateur [*Ibid.*, p. 401]. Plus tard, ce dernier appelle son âme des profondeurs afin de dialoguer avec elle [*Ibid.*, p. 413, p. 419]. Le Christ crucifié, le Serpent et l'Oiseau blanc réapparaissent encore ensemble [*Ibid.*, p. 429]. Une vision importante se déroule ensuite, lors de laquelle le narrateur rencontre Baucis et Philémon qui lui apprendra plus tard de précieuses connaissances sur la psyché [*Ibid.*, p. 437]¹⁰¹. Sur un rocher rougeâtre, il dialogue longuement avec le Serpent [*Ibid.*, p. 455, p. 457], qui laisse un instant sa place à Satan [*Ibid.*, p. 464]. Le narrateur a ensuite une longue conversation avec les Cabires [*Ibid.*, p. 469], suivie par une autre avec le Serpent [*Ibid.*, p. 476, p. 481], et il rencontre à nouveau Élie et Salomé [*Ibid.*, p. 482]. Le serpent revient discuter avec ces deux derniers, le narrateur, l'Oiseau blanc [*Ibid.*, p.

101 Annexe n° 9 : représentation de Philémon, *Liber secundus*.

487-489] et Satan [*Ibid.*, p. 492]. Le Serpent raconte ensuite une histoire au narrateur, alors que tous les deux se trouvent sur la terre mouillée [*Ibid.*, p. 497, p. 504].

Le dernier livre, *Épreuves*, commence par une interpellation du narrateur à son âme [*Ibid.*, p. 509], qui lui répond un peu plus tard dans la nuit [*Ibid.*, p. 517]. Une année plus tard, alors qu'il est dans un bateau sur un lac, il voit un martin-pêcheur attrapant un poisson et entend les paroles de son âme, puis de Philémon [*Ibid.*, p. 525]. Trois semaines plus tard, trois morts lui apparaissent, dont une femme au bruit « d'ailes du scarabée doré » qui dialogue avec lui [*Ibid.*, p. 535]. Après cela, le narrateur cligne des yeux, la femme disparaît, et à sa place il voit planer son âme. Une discussion entre cette dernière, Philémon, et le narrateur s'ensuit [*Ibid.*, p. 547]. La suite d'*Épreuves* fait place aux *Sept Sermons* alors que Philémon prodigue son enseignement à des morts venu de Jérusalem [*Ibid.*, p. 559-598]. À la fin de cet enseignement, la mort arrive pour discuter avec le narrateur et Philémon [*Ibid.*, p. 599]. Le narrateur retourne ensuite auprès des hommes, écoute à son tour l'enseignement de Philémon et voit en rêve Élie et Salomé [*Ibid.*, p. 608]. Puis, il parle avec son âme [*Ibid.*, p. 612]. *Le Livre Rouge* s'achève sur une discussion entre Philémon et une ombre bleue, figure identifiée au Christ [*Ibid.*, p. 615], [S. Shamdasani, 2009/2011 p. 615, note n° 153].

Nous pouvons catégoriser les différents personnages du récit du *Livre Rouge* selon que le narrateur les rencontre effectivement lors de son voyage, ou non, et selon leurs présences corporelle ou non¹⁰² :

	Personnages ayant un corps physique¹⁰³	Personnage sans corps physique (présence psychique)
Personnages rencontrés lors du voyage	le blond héros un jeune homme Siegfried Élie – nain Mime	l'esprit des profondeurs l'esprit de ce temps l'âme le Diable

¹⁰²Les catégories présentées ici ne sont pas totalement exclusives. Certains personnages peuvent ne pas posséder de corps physique la plupart du temps, tout en s'incarnant ponctuellement (par exemple l'âme) ; certains autres peuvent être évoqués en général par le narrateur, mais être tout de même rencontrés par lui à un moment précis de son voyage (par exemple l'Oiseau blanc).

¹⁰³La juxtaposition des noms avec un tiret signifie qu'il s'agit du même personnage et de son évolution au fil du récit.

	Personnages ayant un corps physique	Personnage sans corps physique (présence psychique)
	<p>Salomé – Salomé aveugle – Salomé retrouve la vue</p> <p>le Serpent – Satan</p> <p>un Serpent blanc et un Serpent noir – fusion des deux</p> <p>le Cavalier rouge – l'Homme en rouge – mon Diable – le Cavalier Rouge vieilli</p> <p>un serviteur</p> <p>un vieil homme</p> <p>une jeune femme</p> <p>un vagabond ou le gueux</p> <p>l'Anachorète</p> <p>homme maigre, livide, habillé en noir</p> <p>un vieux moine – Ammonius ou frère Philetus</p> <p>le géant Izdubar – Izdubar chimère – Izdubar dans l'œuf – Dieu</p> <p>le Diable</p> <p>une jeune fille</p> <p>le corps mort d'une petite fille</p> <p>la silhouette voilée de femme – l'âme</p> <p>le bibliothécaire – Amfortas</p> <p>la cuisinière – Kundry</p> <p>Ézéchiël (un anabaptiste)</p> <p>l'infirmier chef</p> <p>les deux docteurs dont un professeur</p> <p>le fou</p> <p>Klingsor et Parsifal (apparence du narrateur)</p> <p>Baucis</p> <p>Philémon</p>	<p>l'Oiseau blanc</p> <p>les vieux savants</p>

	Personnages ayant un corps physique	Personnage sans corps physique (présence psychique)
	les Cabires le martin-pêcheur les morts venant de Jérusalem l'âme les hommes une ombre bleue	
Personnages évoqués lors du voyage	le divin enfant le Christ crucifié et le Christ non crucifié un cheval blanc Hélios mille serpents noirs le Serpent l'Oiseau blanc	le Soi Dieux égyptiens

Enfin, nous pouvons catégoriser les personnages peints par Jung selon qu'ils font partie du récit écrit du *Livre Rouge* ou non :

	Personnages présents dans le récit	Personnages non présents dans le récit
Personnages peints par Jung	le serpent [C. G. Jung, 2009/2011, Folio I] l'Oiseau blanc [<i>Ibid.</i> , Folio II] le serpent noir [<i>Ibid.</i> , Folio II], [<i>Ibid.</i> , Folio II] le serpent blanc [<i>Ibid.</i> , Folio III] le narrateur, un jeune homme et Siegfried [<i>Ibid.</i> , Folio IV], le jeune homme [<i>Ibid.</i> , p. 119] Élie [<i>Ibid.</i> , Folio III, Folio V]	un homme blond accompagné d'un scarabée [<i>Ibid.</i> , Folio III] un mille-patte [<i>Ibid.</i> , p. 29] ¹⁰⁴ trois serpents [<i>Ibid.</i> , p. 71] Symbolisation du Soi (mandalas) [<i>Ibid.</i> , p. 80-97] ¹⁰⁵ deux hommes et deux femmes dans un mandala [<i>Ibid.</i> , p. 105] homme avec serpent [<i>Ibid.</i> , p. 109], le même serpent mais mort [<i>Ibid.</i> , p.

104Annexe n° 10 : représentation d'un mille-patte, *Liber secundus*.

105Annexe n° 11 : représentation d'une double-page de mandalas, *Liber secundus*.

	Personnages présents dans le récit	Personnages non présents dans le récit
	Salomé [<i>Ibid.</i> , Folio V] le narrateur sur la haute tour d'un château [<i>Ibid.</i> , p. 2] le géant Izdubar [<i>Ibid.</i> , p. 36] Izdubar blessé, malade – Dieu malade [<i>Ibid.</i> , p. 44] symbolisation de la guérison d'Izdubar [<i>Ibid.</i> , p. 45, p. 50-64] Izdubar dans l'œuf – Dieu : Ouverture de l'œuf [<i>Ibid.</i> , p. 37, p. 64] le divin enfant [<i>Ibid.</i> , p. 113] Philémon [2009/2011, p. 154] anima – possible âme – sagesse de Dieu [<i>Ibid.</i> , p. 155]	111] homme à cape et chapeau [<i>Ibid.</i> , p. 115] dragon, Atmavictu, un Cabire et un félin [<i>Ibid.</i> , p. 117], le dragon [<i>Ibid.</i> , p. 119] ¹⁰⁶ Atmavictu (ancêtre de Philémon) [<i>Ibid.</i> , p. 122] ¹⁰⁷ saint verseur d'eau, le dragon mort et les Cabires [<i>Ibid.</i> , p. 123] sacrifices humains, végétal et animal [2009/2011, p. 127] dragon sur une ville plongée dans l'obscurité [<i>Ibid.</i> , p. 129] une face d'homme [<i>Ibid.</i> , p. 133] l'œuf du monde avec feu et créatures [<i>Ibid.</i> , p. 135] multitude de visages [<i>Ibid.</i> , p. 169] ¹⁰⁸

Les personnages que le narrateur rencontre et évoque lui apportent des connaissances, c'est-à-dire lui dévoilent un aspect de la vie psychique. Une première lecture se trouve dans leurs paroles et leurs actes, une autre dans leur présence, et enfin une dernière dans ce qu'ils symbolisent. Cette dernière lecture apporte une information plus profonde sur le contexte de l'écriture du *Livre Rouge* et de l'élaboration de connaissance que ce livre représente. Outre les personnages qui font évoluer le récit, d'importantes connaissances transmises par toutes les références érudites que Jung a incluses dans le texte, tels les renvois à Dante ou à Goethe.

106Annexe n° 12 : représentation d'un dragon, d'Atmavictu, un cabire et un félin, *Liber secundus*.

107Annexe n° 13 : représentation de Atmavictu, *Liber secundus*.

108Annexe n° 14 : représentation d'une multitudes de visage autour d'un point lumineux, inachevé, *Liber secundus*.

Nous pouvons également remarquer une évolution des personnages tout au long du voyage du narrateur, nous laissant ainsi entrevoir une évolution dans les discours qu'ils tiennent.

1. 3. 4 Les types d'énonciations et de discours

Le récit du *Livre Rouge* comporte des discours de différentes natures, formes et énonciations. Il est intéressant de distinguer le discours pictural du discours littéraire. Au sein du premier, nous pouvons séparer les images qui sont en lien direct avec le texte de celles qui ne le sont pas, et il faut donc comprendre ces dernières comme développant un récit supplémentaire [cf. *supra*, 1. 3. 3 deuxième tableau]. Il y aurait donc un mode de discours pictural explicite (peinture en lien avec le texte), comme pour la peinture d'Izdubar [*Ibid.*, p. 44]. À l'inverse, un exemple du mode de discours pictural implicite (peinture sans lien avec le texte dans lequel elle est insérée) est celui de l'illustration ayant pour légende « Le dragon veut dévorer le soleil, le jeune homme le conjure de ne pas le faire. Il le dévore quand même », [*Ibid.*, p. 117]¹⁰⁹, [C. G. Jung, 2009/2012, p. 404]. La note n° 222 rédigée par S. Shamdasani nous apprend que cette image, même si elle n'a pas de lien avec le récit, illustre une vision subie par Jung, et elle constitue bien une histoire supplémentaire par rapport à celle du texte [2009/2012, p. 404, note n° 222]. Un autre exemple d'une peinture contenant une histoire parallèle à celle du texte est celui d'une sorte de mille-pattes géant semblant sortir d'un cratère rougeoyant [C. G. Jung, 2009/2011, p. 429]¹¹⁰. Autour de cette image, Jung a peint des genres de hiéroglyphes qui explicitent davantage sa situation : l'insecte aurait mangé un humain, qui à son tour aurait donné naissance à un très gros insecte, peut-être un dieu. L'image évoque l'histoire d'une mort et d'une renaissance, d'un processus donnant vie à quelque chose de différent et de nouveau par rapport à ce qui existait auparavant.

D'un point de vue littéraire, *Le Livre Rouge* constitue un récit de l'expérience psychique de Jung. Ainsi, le texte de l'ouvrage est différent de l'observation princeps, puisque Jung y rédige son histoire, dont les étapes se retrouvent depuis les *Cahiers noirs* jusqu'au *Livre Rouge* publié. Le texte de ce dernier est composé de passages de différentes natures et de différents types d'énonciation. Concernant la nature des passages, nous retrouvons : 1) des exergues introduisant le *Liber primus* et le *Liber secundus* et citant des passages de la Bible [*Ibid.*, p.

109Annexe n° 12 : représentation d'un dragon, d'Atmavictu, un Cabire et un félin, *Liber secundus*.

110Annexe n° 10 : Représentation d'un mille-patte, *Liber secundus*.

139, p. 237] ; 2) le récit des visions ; 3) des explications contextuelles des visions ; 4) des réflexions à propos des visions ; 5) des réflexions sans lien avec les visions décrites.

Quant à l'énonciation qui est « une mise en fonctionnement de la langue par un acte individuel d'utilisation » [É. Benveniste, 1974, p. 80], elle se présente dans le récit du *Livre Rouge* à travers différentes formes linguistiques [*Ibid.*, p. 80-88]. Jung est le narrateur principal de l'ouvrage, mais il est intéressant d'observer « plusieurs Jung » en ce que le récit évolue, et l'énonciation avec lui, ainsi que le statut du narrateur. Tantôt Jung est un humain qui décrit une vision, tantôt il semble être un prophète donnant des leçons sur la conduite à tenir, tantôt il est un savant apportant une réflexion sur un événement. De fait, en tant que locuteur produisant le discours constituant son ouvrage, Jung a usé de différentes formes dépendant de son statut de locuteur, de la situation et des possibilités d'énonciations ou instruments d'énonciations (ici l'écriture et ses formes). *Le Livre Rouge*, dont nous avons vu qu'il fut l'objet de discussions autour d'une éventuelle publication par Jung lui-même, présente un locuteur s'adressant à un public parfois très directement par le « tu », le « vous » et souvent *via* des interrogations. Nous sommes ainsi les auditeurs/lecteurs d'une histoire dont la situation d'écriture reste toujours identique, de même que la majeure partie de la situation de production des visions (premières visions spontanées dans un train, visions reproduites par la suite au domicile de Jung). Les instruments sont ici ceux du langage écrit.

Dans le récit du *Livre Rouge*, celui qui parle est tantôt un narrateur-acteur tantôt un narrateur-spectateur. Il est parfois celui qui énonce, et parfois celui qui reçoit la parole. À la fin de l'ouvrage, il n'est même plus du tout acteur, puisque le texte se clôt sur un dialogue entre Philémon et une ombre bleue [C. G. Jung, 2009/2012, p. 615]. Quant à la temporalité, elle n'est pas la même pour les différentes phases de l'énonciation. Les descriptions ou introductions aux visions sont à l'imparfait ou au passé composé, car le narrateur conte un événement passé. Les dialogues et interactions entre les personnages sont rapportés au présent par le narrateur, de même que la plupart des réflexions qui découlent de ces interactions, puisque nous sommes ici face à une énonciation écrite qui « se meut sur deux plans : l'écrivain s'énonce en écrivant et, à l'intérieur de son écriture, il fait des individus s'énoncer » [É. Benveniste, 1974, p. 88].

Les grandes fonctions syntaxiques de la langue se retrouvent tout au long du *Livre Rouge* : 1) les *assertions*, qui énoncent une certitude et affirment la présence du locuteur ; 2) les *interrogations*, qui jalonnent l'ensemble de l'ouvrage, que ce soit celles que le narrateur adresse au lecteur¹¹¹ ou celles par lesquelles il interpelle d'autres personnages ; 3) le *dialogue*, forme majeure de l'ouvrage, en ce que la plupart des visions, à l'exception des premières, présente deux niveaux : le narrateur peut dialoguer avec des personnages, ou ces derniers peuvent dialoguer entre eux sans le narrateur ; 4) une forme qui se manifeste avec force dans le récit est celle du *monologue*, sorte de dialogue intériorisé entre un moi locuteur et un moi écouteur. Cette forme personnelle de l'énonciation se retrouve surtout dans les réflexions que Jung ajoute à ses visions, comme si l'idée ne pouvait se développer uniquement à travers l'échange d'arguments et de réflexions. Elle donne l'impression que c'est tantôt la conscience du narrateur qui s'exprime dans le récit, tantôt son inconscient, alors que l'effet est produit par ce monologue distinguant deux aspects, voire plusieurs aspects, de la personne locutrice. À ce sujet, É. Benveniste parle du « moi profond » [*Ibid.*, p. 86] qui, dans *Le Livre Rouge*, donne l'impression d'être en présence d'un narrateur transcendé.

À travers diverses tournures de phrases et moyens littéraires, Jung arrive à susciter chez le lecteur du *Livre Rouge* des questionnements, des doutes, de l'intérêt, de l'incertitude, etc., toute une palette d'émotions résultant des différentes formes de l'énonciation et de la nature des passages composant son récit. En outre, il use de formes stylistiques variées, d'une forme factuelle et courante (pour les descriptions) à la plus poétique (pour certaines élaborations théoriques). L'ouvrage est cependant dans une grande partie écrit avec un style symbolique, et Jung n'utilise que très peu le vocabulaire courant ou scientifique.

Section II : Le Livre Rouge comme témoignage multiple

Afin d'appréhender ce qu'il lui arrive, Jung se doit non seulement de continuer à explorer sa psyché, mais aussi d'apporter une dimension réflexive aux événements qu'il vit. Dans cette optique, il inscrit son expérience dans une forme finale qu'est le *Liber novus*. Mais par quels moyens fait-il de ce récit un acte de témoignage ? De quoi témoigne-t-il ? Nous verrons dans

¹¹¹Exemple : « Y en aurait-il un parmi vous qui croit pouvoir faire l'économie du chemin ? » [C. G. Jung, 2009/2012, p. 159].

un premier temps que Jung use de l'introspection et de l'auto-analyse afin de produire un récit témoignant de lui-même (2. 1). Ensuite, nous approfondirons la voie utilisée par Jung qui est celle de l'« auto-étude » de cas (2. 2), et nous traiterons enfin du *Livre Rouge* comme d'une forme d'autobiographie éclairant une recherche scientifique (2. 3).

2. 1 Un témoignage de l'utilisation de l'introspection et de l'auto-analyse

L'expérience du *Livre Rouge* est pour Jung l'occasion d'explorer sa psyché comme jamais auparavant. Il est intéressant de constater que la création de l'ouvrage, c'est-à-dire son inscription, est dépendante de l'utilisation de deux techniques d'exploration de soi-même : l'introspection et l'auto-analyse. Le témoignage contenu dans *Le Livre Rouge* est complété par *Le séminaire de 1925* [C. G. Jung, 1989/2015], et la pseudo autobiographie de Jung, *Ma vie* [C. G. Jung, 1961/1973]. L'expérience du *Livre Rouge*, intime et personnelle, ne pouvait que pousser Jung à plonger en lui-même, et à apporter une dimension réflexive aux contenus psychiques de ses visions. Pour appréhender l'expérience nouvelle de ses phénomènes psychiques, Jung use alors de l'introspection, qui correspond à une méthode volontaire consciente du « moi » qui cherche à se comprendre « par lui-même » [R. Jaccard, 2009, p. 18]. L'introspection fut une méthode très souvent intégrée dans la psychologie expérimentale du début du XX^{ème} siècle, sans pour autant devenir l'outil principal du paradigme dominant [A. Costall, 2006, p. 644]. Jung, qui se trouve en proie à des visions, souhaite en comprendre davantage, et c'est pour cela qu'il use de la technique introspective. Avant l'expérience du *Livre Rouge* déjà, il explique qu'en 1912 il adopte une attitude simple face aux rêves et production de la psyché : « Je ne connaissais aucune technique pour aller plus loin dans cette activation [de l'inconscient] ; tout ce que je pouvais faire était d'attendre, de continuer à vivre et d'être attentif à mes fantasmes inconscients » [1989/2015, p. 112]. C'est précisément le fait « d'être attentif » à ses expériences mentales qui caractérise la technique introspective. Selon Alan Costall, Wilhelm Wundt (1832-1920), à qui l'on doit la création du premier laboratoire de psychologie expérimentale, a trop souvent été perçu comme l'instigateur de l'introduction de cette méthode dans les sciences psychologiques, alors qu'en réalité il avait une attitude beaucoup plus nuancée sur l'utilité de son utilisation [*op. cit.*]. En effet, W. Wundt attribuait une valeur limitée à l'introspection pour l'étude des cultures d'un point de vue psychologique. Il écrit à ce propos qu'« une conscience individuelle [est] incapable de nous donner une histoire du développement de la pensée humaine, car elle est conditionnée par une histoire

antérieure à propos de laquelle elle ne peut nous donner aucune connaissance » [cité par A. Costall, *op. cit.*, p. 645, traduction personnelle]¹¹². L'outil introspectif trouverait ainsi des obstacles dans la subjectivité même du sujet et dans son histoire culturelle. Aux yeux de W. Wundt il semble alors difficile de penser que cette technique qui cherche à observer une psyché de manière objective, mais ceci à travers une conscience subjective, puisse apporter des connaissances généralisables. Néanmoins, il ne rejette pas entièrement l'introspection, puisqu'il en considère les résultats obtenus au niveau individuel comme recevables dans le cadre d'expérience contrôlées [*Ibid.*, p. 646]. D'un point de vue épistémologique, la plus grande critique faite à la technique introspective est évidemment la non séparation entre l'objet et le sujet de la recherche.

La subjectivité joue un rôle important dans l'expérience de Jung à travers la création du *Livre Rouge*, car à ce moment-là il est tout à la fois un médecin ayant un savoir passé, et quelqu'un qui ne sait pas quoi faire face à la souffrance qu'il éprouve. William James (1842-1910) résume le double ancrage observationnel de l'introspection ainsi :

Le point de vue du psychologue est externe à celui de la conscience qu'il étudie. Lui-même et son propre objet sont des objets pour lui. Ils forment un couple qu'il voit en relation et qu'il compare ensemble, et à partir de là lui seul peut vérifier le caractère cognitif de tout acte mental, *via* sa propre et véritable connaissance supposée de son objet [1884, p. 20, italiques de l'auteur, traduction personnelle]¹¹³.

Via la méthode introspective, le psychologue – ou celui qui utilise cette méthode – est donc à la fois l'observateur et l'observé, en position d'extériorité, mais aussi lié à l'objet observé par sa subjectivité. Cette relation entre l'objet d'étude et l'observateur qui a été la cible de nombreuses discussions et critiques en psychologie, et Jung l'appelle *l'équation personnelle* [cf. *infra*, chapitre 5]. L'expérience de Jung n'échappe pas au problème que représente la prégnance de la subjectivité dans la technique introspective, mais cette prégnance semble incontournable. En effet, comment Jung pourrait-il dans un premier temps appréhender sa propre psyché, si ce n'est *via* cette méthode ? Elle est incontournable, mais insuffisante,

112 Dans la version anglaise de A. Costall : « Individual consciousness wholly incapable of giving us a history of the development of human thought, for it is conditioned by an earlier history concerning which it cannot itself give us any knowledge ». Voir pour la version originale allemande *Völkerpsychologie : eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte* (1900-1909).

113 Dans la version originale : « The standpoint of the psychologist is external to that of the consciousness he is studying. Both itself and its own object are objects for him. They form a couple which he sees in relation, and compares together, and it follows from this that he alone can verify the cognitive character of any mental act, through his own assumed *true* knowledge of its object ».

puisqu'elle se cantonne à l'« activité du sujet qui recherche à connaître ses états de conscience et ses activités intérieures », sans utiliser une quelconque grille d'interprétation systématique [H. Bloch et al., 1997/2002, p. 664]. C'est précisément ce problème que Jung pointe dans *Ma vie* lorsqu'il écrit qu'« à cette époque-là, à proprement parler, [il] n'avai[t] aucun savoir au-delà de Freud et de son apport » [1961/1973, p. 319]. Il n'avait pas de grille de lecture préconçue, pas de théorie qu'il jugeait adéquate pour interpréter ses faits psychiques. Jung ajoute en 1925 à propos du début de l'expérience du *Livre Rouge* :

Ne sachant pas ce qui viendrait ensuite, je me suis dit qu'il me fallait plus d'introspection. Pendant l'introspection, nous regardons à l'intérieur et voyons s'il y a quelque chose à observer, et, s'il n'y a rien, nous pouvons soit laisser tomber le processus d'introspection soit trouver une voie pour « forcer le passage » vers les contenus qui échappent au premier examen [1989/2015, p. 123].

Aux yeux de Jung, la technique introspective est donc adéquate pour observer son objet d'étude, la psyché, mais elle reste insuffisante pour comprendre les processus mentaux et leur production : il manque une autre « voie ». En outre, même s'il n'adhère pas précisément à un quelconque courant psychologique ou à un paradigme donné, Jung n'en demeure pas moins plongé dans un bain théorique formateur. En effet, au début de l'expérience du *Livre Rouge*, il a l'intuition d'un inconscient partagé entre les humains, et c'est pour cette raison qu'il ne peut se contenter de la seule introspection pour aller plus loin dans l'élaboration de connaissances à ce sujet. Il décide alors d'user d'une sorte de méthode imaginative permettant de faire émerger des visions, mais il se heurte là aussi à une limite dans son essai de compréhension de la signification des contenus psychiques [*Ibid.*, p. 123-125].

La méthode introspective, qui consiste à observer des contenus inconscients arrivés à la conscience au moyen d'une action délibérée de cette dernière, ne peut qu'apporter des connaissances limitées, car elle ne représente qu'un *moyen d'entrée* dans l'expérience psychique. C'est pourquoi nous pouvons assimiler le stade suivant de l'exploration de la psyché entreprise par Jung à une sorte d'auto-analyse. À propos de l'activité introspective et de ses limites, il note dans *Ma vie* :

Je m'abandonnais librement aux émotions que je ne pouvais toutefois pas approuver. Je notais les phantasmes qui me semblaient souvent insensés et à l'encontre desquels j'éprouvais de violentes résistances. Car tant que l'on ne comprend pas leur signification, les phantasmes apparaissaient souvent comme un mélange infernal d'éléments solennels et d'éléments ridicules [1961/1973, p. 286].

Faire émerger une signification des phénomènes psychiques se révèle une étape indispensable pour Jung afin de poursuivre son expérience. Il utilise alors rapidement l'auto-analyse, sans pour autant la substituer à la méthode introspective qui reste pour lui une première approche des phénomènes psychiques. L'auto-analyse lui permet alors de ne pas limiter sa recherche à la simple observation des phénomènes psychiques, car elle apporte une dimension réflexive à cette observation en ce qu'elle est une « investigation de soi par soi, conduite de façon plus ou moins systématique, et qui recourt à certains procédés de la méthode psychanalytique » [J. Laplanche et J.-B. Pontalis, 1967/2009, p. 41]. En effet, l'auto-analyse, exposée en premier lieu par Freud dans *Le rêve et son interprétation* (1899), est pour ce dernier une méthode d'investigation de la psyché via l'analyse des rêves et des autres productions psychiques [S. Freud, 1899, p. 8]. Selon Jung, c'est le sens de ces contenus qui est intéressant à saisir, et c'est précisément ce qui manque à la méthode introspective. Par la focalisation sur les associations d'idées autour d'un phénomène psychique, tel le rêve, l'auto-analyse permet d'en saisir le sens. En outre, pour celui qui applique l'analyse psychanalytique à lui-même, il est important de prendre note de son expérience et des associations lui venant à l'esprit afin de suivre le fil de sa pensée [*Ibid.*, p. 14-15]. Sans strictement employer la technique de l'association d'idée, Jung cherche ainsi à trouver dans son expérience une signification à ce qui lui arrive, et à comprendre les phénomènes psychiques en lien avec son expérience [C. G. Jung, 1961/1973, p. 301-302]¹¹⁴ : il est crucial pour lui de « trouver le sens de ce qu'[il]viv[ait] dans ces phantasmes » [*Ibid.*, p. 283].

Dans *Ma vie*, Jung explique qu'à cette période il fait un rêve dont il sent l'importance, et qu'il veut comprendre [*Ibid.*, p. 289], ce qu'il cherche à faire également pour ses autres visions. L'élucidation du sens ne lui est alors rendu possible que dans une certaine mesure : « Quoiqu'il ne me fût pas possible alors de comprendre le sens du rêve au-delà de ces quelques allusions, celles-ci libérèrent toutefois de nouvelles forces qui me permirent de

114La différence entre une analyse freudienne et jungienne est expliquée par Jung dans *Le séminaire de 1925* : « L'analyste utilise sa *persona* pour entrer en contact. On se salue et on a un échange courtois. De cette manière, on ouvre sur le conscient. Puis les contenus du conscient sont considérés avec soin, et on passe au subconscient personnel. Ici, le médecin s'étonne que la plupart de ce qu'on y trouve ne soit pas conscient puisque cela semble si évident à l'observateur. L'analyse freudienne s'arrête au subconscient personnel, comme je l'ai déjà dit. Lorsqu'on a terminé avec le subconscient personnel, on a terminé avec l'influence causale du passé. On doit ensuite se mettre à reconstruire, et l'inconscient collectif va s'exprimer avec des images, et permettre la prise de conscience des objets inconscients » [1989/2015, p. 246-247]. Ainsi, les points et sujets étudiés par les analyses ne sont pas tout à fait les mêmes, bien qu'ils puissent se recouper en grande partie.

mener à bien l'expérience avec l'inconscient » [*Ibid.*, p. 290]. La difficulté pour Jung tient ici au fait de vouloir auto-analyser ses contenus psychiques sans réellement disposer d'une théorie. Il ne croit pas à l'efficacité de la psychanalyse freudienne pour tous les individus, et de toute façon, il cherche une nouvelle manière de faire et concevoir la psychologie. S'auto-analyser, pourquoi pas, mais comment faire si l'outil existant est largement inadéquat, voire totalement inefficace ? C'est précisément la volonté de dépasser ce manque qui fut un moteur essentiel de son expérience en ce qu'il lui fallait découvrir un autre moyen pour comprendre le fonctionnement de l'esprit humain.

Même si l'auto-analyse pousse plus loin les possibilités de compréhension que l'introspection, elle n'en présente pas moins elle aussi quelques limites. Tout d'abord, l'auto-analyse *stricto sensu* ne se limite qu'aux productions psychiques ayant eu lieu, alors que l'expérience de Jung procède davantage d'un aller-retour constant entre phénomènes psychiques nouveaux et analyse consciente. Le passé du sujet n'est pas interrogé au même titre que dans une cure psychanalytique. De plus, tout comme dans l'introspection, la barrière constituée par l'analyse consciente demeure, problème subjectif que Jung souhaite dépasser par le passage obligé vers une analyse conduite par un tiers. Karen Horney parle de complémentarité entre ces deux méthodes [J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *op. cit.*, p. 41]. Et Jung d'ajouter que « finalement, c'est toujours le conscient qui reste décisif, le conscient qui doit comprendre les manifestations de l'inconscient, les apprécier, et prendre position à leur endroit » [1961/1973, p. 300]. Avec l'auto-analyse, le choix est donc limité à l'utilisation de la conscience, et il faut accepter cette limite comme étant inhérente à cette méthode.

Or Jung souhaite s'extraire de son passé scientifique, comme il l'écrit à *posteriori* dans *Ma vie* : « Lorsque je m'étais séparé de Freud, je savais que je m'aventurais dans l'inexploré, que je tombais dans l'inconnu. À cette époque-là, à proprement parler, je n'avais aucun savoir au-delà de Freud et de son apport ; mais j'avais osé faire le pas dans le noir » [*Ibid.*, p. 319]. C'est précisément ce « pas dans le noir » qui représente pour Jung une tentative de créer de nouvelles connaissances scientifiques et une nouvelle théorie psychologique. Les théories freudiennes n'étant pas suffisantes ni adéquates, il lui faut construire un autre système scientifique qui aille au-delà de l'auto-analyse, insuffisante pour l'entreprise qu'il souhaite poursuivre : comprendre la signification des contenus inconscients. Dans *Ma vie*, il explique

le vide théorique qu'il ressent face à la nécessité d'explorer la psyché de manière nouvelle : « Je n'avais pas encore trouvé ma propre position. J'avais surtout à cœur d'acquérir une nouvelle attitude à l'égard de mes malades » [*Ibid.*, p. 273].

En définitive *Le Livre Rouge*, témoignage de l'utilisation de l'introspection et d'une auto-analyse, aborde également de multiples sujets : celui de l'amour, la vie, la mort, le bien et le mal. Le thème de la religion traverse également l'ensemble de l'œuvre, et si l'on ajoute à cela la composition singulière de l'ouvrage – deux livres et l'utilisation répétée du mot « Dieu » –, son caractère original, totalement à contre-courant du scientisme prévalant au début du XX^{ème} siècle, devient évident [C. Maillard, 2011b, p. 115]. Néanmoins, davantage qu'un ouvrage sur la religion elle-même, il s'agit là d'un livre symbolique, qui permet à son auteur de transmettre les éléments de son inconscient sans les priver du sens qu'il ressent lorsqu'il y fait face, précisément parce qu'il se détache du paradigme freudien. Il existe donc une évolution de la forme du texte et une évolution de son sens, et ceci *via* le symbolisme. À l'aide de métaphores et d'analogies, Jung cherche à surmonter une période difficile où, se retrouvant seul avec lui-même, il est confronté à l'inanité de l'ensemble de ce qu'il pensait être ses acquis scientifiques. La thématique de l'hérésie parcourt l'ensemble du *Livre Rouge* – faisant ainsi écho à la rupture avec Freud – en ce que la liberté individuelle y apparaît comme une solution possible aux problèmes rencontrés [C. Maillard, 2011b, p. 115].

2. 2 Jung est à lui-même sa propre étude de cas

Malgré les difficultés de son expérience, Jung note, d'abord dans les *Cahiers noirs* puis dans le *Liber novus*, le récit des événements qu'il vit. Conjointe à l'utilisation de l'introspection et de l'auto-analyse, cette inscription rend compte d'une étude d'un cas : le sien. L'étude de cas est courante, voire systématique, dans les sciences psychologiques du tournant du XX^{ème} siècle. Souvent pathologiques, les cas utilisés servent à démontrer la multiplicité des problématiques, et à marquer la différence avec ce qui est considéré comme étant normal. Le cas est alors un exemple apparenté au « sujet commun » des hôpitaux, ou bien au « sujet distingué » des cabinets privés. Les études de cas les plus connues en psychanalyse sont celles de Joseph Breuer et Sigmund Freud, les *Études sur l'hystérie* (1895), qui marquent le début des théories freudiennes en analysant des cas de patientes hystériques issues d'une clientèle privée. Le cas de Jung se situerait davantage dans la catégorie du « sujet distingué », car

malgré les difficultés de son expérience, il parvient à continuer à fonctionner en société, suffisamment pour ne pas devoir aller se faire soigner en hôpital psychiatrique – rappelons qu'il évolue désormais dans le milieu zurichois aisé [J. Carroy, 2005, p. 211].

Avant cela, il existait également ce que nous appelons des auto-études de cas en science, et plus précisément en psychologie, notamment celles du psychiatre français Jacques-Joseph Moreau de Tours (1804-1884) qui étudia sur lui-même la folie induite par la prise de haschich. Quant à Hippolyte Taine (1828-1993), philosophe français qui souhaitait l'avènement d'une psychologie scientifique s'appuyant sur le modèle de la physiologie et la médecine, il proposait à celui qui souhaitait s'étudier d'utiliser un « regard singularisant, spectateur objectif de sa propre altérité ». À la suite de cela, de nombreux chercheurs entamèrent ce que Jacqueline Carroy appelle des « multiples projets d'introspection scientifique » [*Ibid.*, p. 204-206]. L'étude de soi n'est donc pas nouvelle, et Jung suit ici une longue tradition héritée des savants français du XIX^{ème} siècle dont Freud subit également l'influence, tels que P. Janet et J.-M. Charcot¹¹⁵.

Ce qui distingue ces auto-études de cas de la simple expérimentation, ou de la simple auto-analyse, est leur mise en récit et leur présentation. Une définition intéressante du cas pose ainsi que :

En ce sens, un cas n'est pas seulement un fait exceptionnel et dont on se contenterait qu'il le reste : il fait problème ; il appelle une solution, c'est-à-dire l'instauration d'un cadre nouveau du raisonnement, où le sens de l'exception puisse être, sinon défini par rapport aux règles établies auxquelles il déroge, du moins mis en relation avec d'autres cas, réels ou fictifs, susceptibles de redéfinir avec lui une autre formulation de la normalité et de ses exceptions [J.-C. Passeron et J. Revel, 2005b, p. 10-11].

Dans cette optique, *Le Livre Rouge* se prête à une auto-étude de cas au sens où Jung « fait problème », car il le pousse à chercher une nouvelle orientation scientifique, et offre une multitude de nouveaux questionnements sur la psyché et son fonctionnement. Plus précisément, le premier problème relatif à l'expérience de Jung est celui du traitement de la souffrance psychique, qu'il cherche à résoudre *via* son expérience : il s'agit de trouver une thérapie efficace pour lui-même et les autres malades. Cette ébauche de thérapie s'incarne

115 Jung est allé étudier à Paris durant le semestre d'hiver de l'année universitaire 1902-1903. Il y suivit des cours de P. Janet, ce qui impacta fortement le développement de ses idées [G. Wehr, 1985/2008, p. 97]. Freud, quant à lui, fit son auto-analyse, en partant de son propre cas et en analysant ensuite d'autres, et présenta cette étude dans *L'interprétation des rêves* [D. Anzieu, 1959/1998, p. 34].

dans l'expérience jungienne sous une forme simple : rendre conscients les éléments inconscients permet de soulager et faire baisser la tension psychique [C. G. Jung, 1961/1973, p. 284-285]¹¹⁶.

Jung cherche donc à trouver un nouveau cadre thérapeutique pour lui-même, mais aussi pour ses patients, posant ainsi son propre cas comme représentatif d'autres cas, donc généralisable. La thérapie reste au centre de sa recherche en tant qu'il est un psychiatre ayant une patientèle privée et dont le but principal est d'aider les autres à travers l'étude de lui-même. Son expérience peut en quelque sorte être qualifiée « d'étude clinique expérimentale », puisqu'une nouvelle action thérapeutique y est testée en même temps qu'un problème y est analysé [J.-M. Thurin, 2012, p. 365]. Néanmoins, lors de la brève période du début de l'expérience pendant laquelle Jung a des visions sanglantes concernant l'Europe, son entrée dans l'auto-étude de cas clinique expérimentale peut être qualifiée d'« étude observationnelle simple », car il n'intervient pas de façon thérapeutique. Ce n'est que dans un second temps, lorsqu'il devient véritablement acteur dans la survenue des visions, que son auto-étude de cas se transforme en une « étude clinique expérimentale » que nous pouvons qualifier d'auto-étude de cas clinique expérimentale. Enfin, la démarche de Jung n'est pas « une étude clinique observationnelle », au sens où il n'utilise pas une théorie associée à une thérapie déjà connue [*Ibid.*].

L'expérience du *Livre Rouge* fait cas parce qu'elle pose problème à Jung, et qu'elle est singulière dans sa carrière scientifique. À ce propos, Jean-Claude Passeron et Jacques Revel écrivent :

[...] ce qui fait l'originalité d'un cas, qu'il soit de nature éthique, politique ou historique, c'est la configuration originale d'un agencement de faits ou de normes dont l'irréductible hétérogénéité vient interrompre le mouvement habituel d'une prise de décision, le déroulement d'une observation, le cheminement d'une preuve, alors que rien dans la théorie, la doctrine ou la méthode qui guidait au départ la description ou le raisonnement ne laissait prévoir l'objection [*op. cit.*, p. 15-16].

La survenue des visions est bien pour Jung une interruption dans la pratique scientifique habituelle. Il passe de l'étude de cas clinique observationnelle à l'auto-étude de cas clinique expérimentale. De plus, l'expérience du *Livre Rouge* et les phénomènes psychiques qui en

¹¹⁶De fait, nous pouvons voir une recherche de solution à la souffrance dans *Le Livre Rouge* en ce que le narrateur commence son voyage sur une note négative, puisque « l'esprit des profondeurs » l'oblige à vivre une série d'événements difficiles et d'étapes plus ou moins douloureuses.

découlent ne sont pas analysables dans le cadre de ces disciplines que sont alors la psychologie expérimentale, la psychiatrie et la psychanalyse freudienne.

Le Livre Rouge est le témoignage d'une auto-étude de cas en ce que l'ouvrage représente son « compte-rendu » [*Ibid.*, p. 23]. En effet, Jung y présente son expérience personnelle, mais aussi ses réflexions à propos de cette dernière, le tout sous une forme romancée. Il s'agit moins ici d'une forme stylistique pour faire passer le récit auprès du public que d'un moyen adéquat pour parler d'une expérience si douloureuse. Or, depuis le milieu du XIX^{ème} siècle, l'histoire du cas est devenu un roman, se situant ainsi à l'opposé d'une étude d'apparence scientifique [J. Carroy, 2005, p. 220-221]. Plus particulièrement, l'expérience de Jung représente une auto-étude de cas en ce que l'histoire du patient, et l'histoire de la relation entre patient et analyste y est fusionnée. En effet, le texte du *Livre Rouge* est précisément le compte-rendu de cette auto-étude de cas en ce qu'il dévoile, en les reconstruisant, les circonstances et le contexte de l'histoire du sujet. L'ouvrage présente ainsi, à sa manière, une étude globale de ce dernier. La présentation de la plupart des chapitres est similaire, car ils débutent tous par l'aspect temporel et géographique de la situation du narrateur, suivi d'une description détaillée de la scène ou des discussions entre les protagonistes – c'est-à-dire de l'action de la scène à son instant présent. Enfin, le chapitre se clôt généralement par plusieurs paragraphes de réflexion sur la scène écoulée. Ainsi, l'auteur Jung se glisse tantôt dans la peau du narrateur qui décrit la scène, tantôt dans celui qui agit (action des scènes et dialogue), et tantôt dans celle du sujet qui propose une analyse réflexive de l'ensemble. C'est grâce à ces trois rôles différents qu'il réalise une étude de cas de lui-même : il remplit à la fois le rôle du patient qui raconte son histoire, et celui du thérapeute qui en fait le compte-rendu et l'analyse.

Ainsi, certains passages du *Livre Rouge* présentent une forme de réflexivité le concernant lui-même, ou sa démarche. Par exemple, au début du récit par lequel le narrateur évoque son épopée, il fait preuve de réflexivité en ce qu'il souhaite introduire l'histoire auprès du lecteur et lui en donner les clefs de compréhension :

J'étais alors encore entièrement prisonnier de l'esprit de ce temps et avais une autre opinion de l'âme humaine. Je réfléchissais et parlais beaucoup de l'âme, je connaissais beaucoup de mots savants la concernant, je l'ai jugée et en ai fait un objet de science. Je n'ai pas songé que mon âme ne peut pas être l'objet de mon jugement et de mon savoir ; mon jugement et mon savoir sont bien plus l'objet de mon âme [C. G. Jung, 2009/2012, p. 150].

Loin de se limiter à décrire l'histoire du narrateur, Jung ajoute au texte une réflexion concernant l'insertion de sa démarche dans son histoire personnelle. Il prend en compte sa pratique scientifique avant cette expérience, et s'ouvre ainsi la possibilité de comparer sa situation actuelle avec sa situation antérieure. L'ouvrage présente une dualité entre la plainte du malade exprimant sa souffrance, et l'interprétation et la solution qu'en déduit le thérapeute. Jung travaille « avec » lui-même [C. G. Jung, 1961/1973, p. 285-286], et c'est pourquoi la réflexivité dont il fait preuve à propos de son expérience confère à l'objet du *Livre Rouge* le statut d'un authentique compte-rendu d'étude de cas. Comme nous l'avons vu, Jung ne s'arrête pas à la simple introspection et n'utilise pas l'auto-analyse au sens strict, mais met également en récit son cas afin d'en exposer l'analyse.

Cela dit, la question de la relation aux autres cas n'est évidemment pas traitée par Jung dans le *Liber novus* lui-même, puisqu'il s'agit du témoignage de son propre et unique cas : l'histoire racontée, les difficultés évoquées et l'exemple présenté n'ont qu'une dimension personnelle. Traditionnellement, il est d'usage de « collecter » les cas et de présenter les meilleurs afin d'étayer un discours, ce que Jung ne réalise pas dans le *Liber novus* [J. Carroy, 2005, p. 208]. Dans la suite de sa carrière néanmoins, il étudiera d'autres histoires de cas (de patients, issus de la littératures, exemples historiques, etc.) qu'il confrontera au sien.

2. 3 Autobiographie et témoignage d'une recherche scientifique

Le Livre Rouge est avant tout un témoignage écrit, et ses contenus sont directement issus de l'inconscient de Jung, constituant aussi une source autobiographique majeure à son propos [C. Maillard, 2011e, p. 3]. L'inscription de son expérience et de son analyse revêt une importance cruciale dans l'élaboration de la connaissance chez Jung, en ce qu'elle est l'histoire d'une expérience personnelle et scientifique. En outre, l'acte d'inscription est une démarche décisive en science, que ce soit dans l'intention de comprendre, d'analyser ou de transmettre la connaissance.

Comme nous l'avons présenté précédemment, *Le Livre Rouge* est la réécriture de l'expérience, après de multiples transcriptions qui n'affectent pas son sens et le cœur de son histoire. Ainsi, l'ouvrage reste fidèle à la transcription première de l'expérience, et apporte une forme d'élaboration que Jung développe le plus complètement avec *l'Ébauche* finale. Nous sommes

face à un témoignage personnel dans un premier temps, car le livre conte le récit de l'expérience psychologique d'un homme qui se bat avec ses visions et leurs évolutions, et vise surtout à la compréhension de ce qu'il lui arrive. C'est ce dernier point qui rend ce témoignage assimilable à une autobiographie scientifique, puisque très tôt Jung inscrit cette expérience personnelle dans une démarche scientifique [C. G. Jung, 1961/1973, p. 285]. C'est le résultat de son double statut, à la fois de patient malade et de médecin savant [G. Wehr, 1985/2008, p. 189] : il est en même temps celui qui ne sait pas comment se soigner et soigner ses patients, et celui qui connaît le domaine de son expérience. En effet, Jung n'est pas simplement un membre actif du monde scientifique du début du XX^{ème} siècle, mais aussi un psychiatre reconnu et érudit, et c'est précisément parce que son expérience intime est d'ordre psychologique qu'il va pouvoir en faire un objet d'étude – c'est ce qui marque notamment la différence avec d'autres personnalités ayant eu des expériences similaires accompagnées d'un témoignage (par exemple Arthur Rimbaud). Son expérience est ainsi marquée par la liberté de celui qui n'est ni contraint par un savoir, ni dépendant d'un paradigme scientifique donné. Ce double statut, de « profane » et de « savant », lui offre une forme d'affranchissement dans son expérience, mais également dans l'écriture de cette dernière en ce qu'elle n'est aucunement déterminée par une volonté de prouver quelque théorie que ce soit. L'écriture du *Liber novus* et l'élaboration scientifique qu'elle contient marquent une tentative de libre compréhension de l'expérience, et non une volonté de prouver quelque chose. C'est pourquoi le langage utilisé par Jung relève d'un registre davantage symbolique que scientifique.

Le Livre Rouge nous apparaît donc comme un témoignage écrit transmis sous forme symbolique. Jung souligne son importance dans *Le séminaire de 1925* lorsqu'il dit que dès 1913 un besoin d'inscription se fait ressentir chez lui :

Pour m'efforcer d'être le plus honnête avec moi-même, j'ai soigneusement tout écrit, selon le vieux précepte grec : « Donne loin de toi tout ce que tu as, alors tu recevras. ». J'ai été pris par le besoin de mettre par écrit toutes ces imaginations en novembre 1913, et j'ai été jusqu'au bout [1989/2015, p. 122-123].

L'inscription des phénomènes psychiques est une étape majeure dans la réalisation de l'expérience, et lui paraît incontournable pour faire acte de science.

Le Livre Rouge se présente finalement au lecteur comme une sorte d'autobiographie, car le narrateur (« Je » ou « Moi ») est clairement identifié comme l'auteur, c'est-à-dire Jung. Le

« pacte autobiographique » théorisé par Philippe Lejeune, et explicité par Jean-François Chiantaretto est ici respecté :

Le nom de l'auteur vient garantir une identité de l'auteur, du narrateur et du personnage principal, laquelle ne peut fonctionner que si elle est authentifiée par le lecteur ; c'est-à-dire si le lecteur, pris lui-même dans un processus d'identification, fait comme si le référent (l'auteur en personne) était identique à l'auteur, au narrateur et au personnage principal [1995, p. 26].

En lisant l'ouvrage, nous identifions effectivement l'auteur comme étant le narrateur et le personnage principal. Même si ce dernier est tantôt présenté comme le « Moi » ou le « Je », il n'en demeure pas moins qu'il s'agit de différents aspects d'une seule et même entité. En tant que texte autobiographique, l'ouvrage présente un narrateur qui évoque son expérience des phénomènes mentaux en entrelaçant son action dans ses visions à sa réflexion sur celles-ci. C'est précisément cet aspect, accentué par la caractéristique d'auto-étude de cas, qui donne au texte un statut d'autobiographie à teneur avant tout scientifique. En effet, même si le texte évoque parfois des difficultés plus intimes et personnelles comme celles liées à l'amour, la majeure partie de l'ouvrage ressortit à une recherche scientifique, ce que rend manifeste le double statut de son auteur, malade mais surtout psychothérapeute. En résumé, *Le Livre Rouge* vient abonder la biographie scientifique de Jung.

Cette autobiographie représente une réponse au processus de *modernité* affectant les sociétés européennes durant la période de *Fin-de-siècle*. À ce sujet, J. Le Rider cite Wilhelm Dilthey (1833-1911), qui confère à l'autobiographie une valeur historique car cette dernière offre des possibilités d'appréhension de la vie inédite, même si elle est assimilée à une méthode psychologique : « L'autobiographie est la forme la plus élevée et la plus instructive sous laquelle s'offre à nous la compréhension de la vie [...]. Et là, nous touchons aux racines de toute intelligence de l'histoire » [J. Le Rider, 1990/2000, p. 45]. L'autobiographie constituerait donc une méthode permettant une compréhension inédite de l'histoire, et dans le cas de Jung, elle apporterait un éclairage sur la période de la Première Guerre Mondiale en même temps que sur ses processus psychologiques. Ainsi, si l'autobiographie a valeur de vecteur de connaissances dans un domaine tel que l'histoire humaine, elle peut également avoir cette valeur dans la mise à jour de connaissances nouvelles sur la psyché. Le genre autobiographique est également une marque de la modernité en ce qu'il permet aux sujets d'« approfondir leur singularité, leur génie propre, dans l'indépendance, – ou dans l'intimité »,

et c'est pourquoi le journal intime devient un genre apprécié des auteurs notamment viennois de ce temps [*Ibid.*, p. 49]. Jung, qui formule un récit personnel dans le *Liber novus*, le fait sur la base des *Cahiers noirs* que nous pouvons assimiler à des sortes de journaux intimes de l'expérience princeps. La modernité dont il fait preuve consiste à tenir des journaux précis d'une expérience intime, comme des cahiers du laboratoire matérialisés dont l'objet serait sa psyché. Outre ce contexte moderne, Jung se situe dans la droite ligne de Freud et de la création de sa psychanalyse : si *L'interprétation des rêves* n'est pas à proprement parler une autobiographie, elle n'en demeure pas moins un travail à teneur autobiographique, et le *Liber novus* procède du même statut.

Section III : Une pluri-méthodologie transdisciplinaire : « tout fonctionne » afin d'explorer la psyché

Nous avons vu Jung entrer en 1913 dans un état de « désorientation » [C. G. Jung, 1961/1973, p. 273] tel que ses connaissances sur la psyché s'en trouvent bouleversées. Nous savons qu'il n'est alors pas à même de se soigner par des méthodes qu'il avait préalablement pratiquées, et il tente alors une expérience sur lui-même afin de remédier à sa douleur psychique. Et finalement, rendre conscient son inconscient constitue pour lui un processus salvateur menant aux contenus du *Livre Rouge*. Nous verrons d'abord que, pour faire émerger le matériel que représente cet ouvrage, Jung procède avec liberté c'est-à-dire sans protocole prédéfini (3. 1). Nous qualifions ensuite la méthodologie utilisée et créée par Jung de pluri-méthodologie transdisciplinaire (3. 2). Enfin, nous montrerons les différences et les similitudes de son expérience par rapport à d'autres démarches psychologiques (3. 3).

3. 1 La liberté au cœur de l'expérience de Jung

3.1.1 D'une liberté subie à une liberté maîtrisée

La création du *Livre Rouge* suit différentes étapes marquées par le passage pour Jung du statut de spectateur à celui d'acteur. Au début de l'expérience, il est totalement tributaire de l'action de sa psyché, et ne maîtrise encore ni ses émotions, ni la survenue des visions, comme il l'exprime en 1925 : « Dès que l'on commence à regarder à l'intérieur de soi, on se met à observer les phénomènes autonomes dont on est spectateur et même victime » [1989/2015, p.

107]. La simple observation de l'inconscient relève alors d'un statut passif qu'il dépasse grâce à différentes techniques utilisées (yoga, jeux de construction, auto-étude de cas, auto-analyse, etc.). Il vise alors à obtenir un statut d'acteur, et ajoute à cette fin à la technique introspective l'auto-étude de cas, qui consiste en une recherche de compréhension de son expérience. Cette évolution de la situation de spectateur à la posture d'acteur déplace l'expérience psychique de Jung d'une simple expérience de vie vers une expérience à caractère scientifique menée à bien durant trois ans, d'abord de manière exploratoire, puis *via* une routine méthodologique. Ce changement de statut de Jung, d'un spectateur passif à un agent acteur, est le point crucial déterminant le début de l'expérience : il souhaite désormais comprendre qu'il lui arrive. Après la troisième répétition du rêve de l'Europe dévastée, il donne en juillet 1914 une conférence en Angleterre, publiée sous le titre « On the Importance of the Unconscious in Psychology », et qui traite de la signification de l'inconscient [J. Vieljeux et F. Serina, 2014, p. 23]. Cette conférence lui permet de saisir l'importance de ses visions. Dans *Ma vie* il écrit :

Le 1er août éclata la Guerre mondiale. Ma tâche me parut désormais clairement établie : je devais tenter de comprendre ce qui se passait et dans quelle mesure ma propre expérience vivante était liée à celle de la collectivité. Pour cela, il me fallait tout d'abord faire le point en moi-même. Je commençai cette activité de réflexion en notant les phantasmes qui m'étaient venus à l'esprit durant la période où je me livrais aux jeux de construction. Ce travail de notation passa dorénavant au premier plan [1961/1973, p. 283].

L'action volontaire de Jung dans l'expérience est rendue possible par une recherche de sens qui entraîne inévitablement une écriture de celle-ci – indispensable pour *faire* science (cf. *supra*, section II). Cette recherche de sens est dans une certaine mesure libre, car Jung ne l'inscrit dans aucun paradigme scientifique précis, et elle ne dépend à ce moment-là d'aucun dogme théorique. Il ne tente pas alors d'étayer une théorie existante, mais d'élargir au contraire le champ psychologique du connu. Néanmoins et très rapidement, il formule une hypothèse de travail qui le suit tout au long de l'expérience, et qui consiste à discerner un lien entre l'apaisement de la souffrance psychique et la survenue des visions. Jung, qui était dans une situation mentale instable, trouve dans la mise au jour des visions un soulagement qu'il traduit en ces termes :

Dans la mesure où je parvenais à traduire en images les émotions qui m'agitaient, c'est-à-dire à trouver les images qui se cachaient dans les émotions, la paix intérieure s'installait. Si j'avais laissé les choses demeurer sur le plan de l'émotion, il y a lieu de penser que j'aurais été déchiré par les contenus de l'inconscient. [...]

Mon expérience eut pour résultat de m'apprendre combien il est salutaire, du point de vue thérapeutique, de rendre conscientes les images qui résident, dissimulées, derrière les émotions [1961/1973, p. 284-285].

Sa recherche est libre du fait d'être dépourvue d'un ancrage théorique, et elle est principalement guidée par un but thérapeutique : pour pouvoir aller mieux, il fallait qu'il devienne un acteur afin d'agir sur sa psyché, mais ceci de façon libre et exploratoire. C'est donc en se fondant sur l'intuition que Jung se met en quête d'étudier librement sa psyché. De fait, l'intuition lui offre un outil supplémentaire pour ne pas trop orienter sa recherche dans une direction théorique, puisqu'elle consiste en une « aperception intérieure de la vie mentale qui se saisit au moment même de son jaillissement » [G. Dwelshauvers, 1912, p. 23-24]. Globalement, l'intuition est une perception qui précède notre conscience du monde extérieur et nous permet de prendre conscience de nos états mentaux au moment de leur réalisation. Cela signifie qu'aucune idée concernant la survenue des événements n'existe en amont, et qu'avec l'intuition il s'agit d'une saisie à l'instant présent. L'intuition permet ainsi à Jung de prendre connaissance des phénomènes psychiques qui se réalisent « en lui », sans pour autant diriger cette prise de connaissance, qui reste spontanée et non intellectualisée.

Dans le chapitre « Nox secunda » du *Liber secundus*, le narrateur discute avec la cuisinière du château qui lit un ouvrage de Thomas a Kempis, *L'imitation de Jésus-Christ* (vers 1400), où la méthode intuitive est présentée comme essentielle. Tous deux entament une discussion sur cet ouvrage dont la lecture est préconisée par la dame dans les moments difficiles, ce que le narrateur ne nie pas. Mais il ajoute pour lui-même : « Me revoilà plongé dans mes pensées : je pense que l'on pourrait aussi très bien suivre son propre flair. Voilà qui serait aussi de la méthode intuitive » [C. G. Jung, 2009/2011, p. 370]. Dans les notes n° 170 et n° 171, S. Shamdasani écrit que, dans le *Cahier noir* correspondant, Jung précise sa pensée en ajoutant explicitement le nom de Henri Bergson (1859-1941). Ce dernier propose une méthode constructive, c'est-à-dire intuitive, qui procède d'une pensée inséparable de son objet¹¹⁷. La pensée de Jung et la création de l'ouvrage se feraient donc de manière intuitive et « présente » au

117H. Bergson estime que pour la connaissance du monde, l'intuition est un moyen indissociable de l'intelligence : « Mais, à défaut de la connaissance proprement dite, réservée à la pure intelligence, l'intuition pourra nous faire saisir ce que les données de l'intelligence ont ici d'insuffisant et nous laisser entrevoir le moyen de les compléter. D'un côté, en effet, elle utilisera le mécanisme même de l'intelligence à montrer comment les cadres intellectuels ne trouvent plus ici leur exacte application, et, d'autre part, par son travail propre, elle nous suggérera tout au moins le sentiment vague de ce qu'il faut mettre à la place des cadres intellectuels » [1907/1959, p.109].

contact direct des phénomènes psychiques. Néanmoins, la limite de l'intuition est également pointée par Jung lui-même, puisque dans la suite du *Livre Rouge*, il écrit : « Mais la beauté avec laquelle le Christ donne forme à ses actes pourrait bien être d'une grande valeur » [*Ibid.*, p. 370]. Le fait d'être un acteur lui semble bien évidemment nécessaire, et donner forme à ses actes se révèle une étape incontournable. En cela, la limite à l'intuition tient à ce qu'elle n'est qu'un moyen d'appréhender le monde, une première étape : un rite d'entrée.

L'expérience du *Livre Rouge* résulte d'une création libre de contraintes épistémologiques puisqu'elle procède d'une sorte de « renversement de la raison » que nous savons avoir été théorisé par Feyerabend. Nous avons également vu ce dernier montrer que le progrès scientifique ne peut être possible que si l'on outrepassé les règles communément prescrites par la science elle-même. Parfois, la science et la raison ne peuvent pas fonctionner ensemble, puisque pour dépasser une théorie scientifique – c'est-à-dire progresser – il est nécessaire d'en sortir sous peine de régression à l'infini. Ce renversement de la raison est synonyme d'une certaine forme de liberté dans la recherche. Comme l'écrit Feyerabend :

[...] pour des raisons méthodologiques générales, d'importantes alternatives avaient été omises. Les arguments qui soutenaient ma plainte ont été plutôt bons – ce sont les arguments résumés dans le chapitre 3 de [*Contre la méthode*] – mais il était soudain clair pour moi qu'en les imposant indépendamment des circonstances, ils étaient un obstacle plutôt qu'une aide : une personne qui tente de résoudre un problème, que ce soit en science ou ailleurs, *doit bénéficier d'une totale liberté* et ne peut être restreinte par aucune exigence, normes peu importe s'ils peuvent sembler plausibles au logicien ou au philosophe qui les a étudiés dans l'intimité de son travail. Les normes et les exigences doivent être vérifiées par la recherche et non par l'attrait envers des théories ou la rationalité [1978/1987, p. 117, italiques de l'auteur, traduction personnelle]¹¹⁸.

Selon Feyerabend, la recherche doit donc avant tout s'adapter à son objet, et ses règles ne doivent pas être trop strictement définies en amont. L'attraction pour une forme de rationalité ou une théorie ne devrait pas guider la recherche, sous peine d'impuissance à résoudre certains problèmes ou d'impossibilité de produire de nouvelles connaissances. C'est précisément dans cette forme de liberté que baigne Jung au moment de son expérience, lorsqu'il assume

118 Dans la version originale : « [...] on general methodological grounds, that important alternatives had been omitted. The arguments supporting my complaint were quite good – they are the arguments summarized in Chapter 3 of [*Against Method*] – but it was suddenly clear to me that imposed without regard to circumstances they were a hindrance rather than a help : a person trying to solve a problem whether in science or elsewhere *must be given complete freedom* and cannot be restricted by any demands, norms, however plausible they may seem to the logician or the philosopher who has thought them out in the privacy of his study. Norms and demands must be checked by research, not by appeal to theories or rationality ».

pleinement son isolement du monde scientifique qu'il avait jusqu'alors côtoyé. Jung est un acteur libre dans sa recherche parce qu'au moment de l'expérience du *Livre Rouge*, il fait tout simplement ce qui lui vient à l'esprit [C. G. Jung, 1961/1973, p. 278]. Il ne pose aucune question préalable à l'objet qu'est sa psyché, et incarne de ce fait un acteur libre dans ses actions et ses réflexions. À propos de l'importance de se ménager une marge de manœuvre maximale en science, Feyerabend écrit : « On peut retenir ce qu'on appellera la liberté de création artistique, et s'en servir au maximum, non pas seulement en tant qu'échappatoire, mais comme moyen indispensable à la découverte, et peut-être même à la transformation des caractères du monde dans lequel nous vivons » [1975/1979, p. 53-54]. La liberté est une posture clairement adoptée par Jung dans son expérience, d'autant plus qu'il critique dans *Le Livre Rouge*, le fait de poser une question trop précise à propos de l'objet étudié : « Il voit mal, celui qui veut voir » [2009/2012, p. 229].

3. 1. 2 Une liberté possible grâce à l'« indisciplinarité »

La liberté de l'expérience que Jung fait de lui-même n'est pas le fruit du hasard. En effet, l'expérience entière et notamment la création du *Livre Rouge* résultent d'une forme de sérendipité [cf. *supra* chapitre 1, 4. 3]. De fait, dans un premier temps Jung expérimente sa psyché sans le vouloir et sans le rechercher. Les contenus de ses visions constituent également des nouvelles connaissances, car impossible à être appréhendées par les méthodes connues à cette époque : il s'agit donc ici de faits ne s'intégrant pas dans une théorie déjà existante. Mais surtout, le contenu de ses visions est nouveau en ce qu'il ne s'agit plus de contenus psychiques observés chez des patients, mais d'un contenu psychique beaucoup plus intime, observé mais aussi expérimenté sur lui-même. Néanmoins, ce caractère de sérendipité reste à nuancer en ce qu'il n'est pas question d'une trouvaille précise dans le cas de la création du *Livre Rouge*, mais plutôt la construction d'une orientation globale de recherche.

En effet, à propos de ce moment de création, Jung écrit en 1961 : « Le besoin d'un critère se fit sentir de plus en plus, je devrais dire la nécessité d'une orientation initiale au moins provisoire » [1961/1973, p. 274]. Avec cette expérience nouvelle de sa psyché, il ne trouve donc pas un système théorique complet et fini, mais une direction à prendre pour ses futures recherches scientifiques, résultat de sa propre indisciplinarité. Il procède ainsi : « Mais, comme le rappelle la British Academy dans son rapport *Language Matters* (2009), faire de la

recherche, c'est nécessairement s'aventurer hors des sentiers battus (« thinking out of the box »). Comment le faire sans indiscipline ? » [M. Oustinoff, 2013, p. 24, italiques de l'auteur]. C'est parce que Jung se situe au-delà de tout cadre théorique strict, qu'il peut se permettre de combiner transdisciplinarité et indiscipline, et de réunir différentes méthodes provenant de différentes disciplines. Néanmoins, ce travail ne commence pas avec *Le Livre Rouge* et l'expérience associée, mais bien avant, bien qu'il y trouve une nouvelle impulsion scientifique, ainsi que nous l'avons vu dans notre premier chapitre.

Fort de la liberté propre à la pensée intuitive, Jung adapte sa posture à son objet d'étude. Cette posture anarchiste consiste pour lui à explorer sa psyché en fonctionnant de manière exploratoire par un tâtonnement. Il va simplement essayer de voir ce qui fonctionne, et garder ce qui permet d'étudier la psyché, puis d'en tirer des connaissances. Ce mode de recherche par essais et erreurs permet une grande flexibilité, extrêmement judicieuse dans le cas présent, puisqu'il étudie un objet mouvant et changeant : sa psyché. À la différence d'un astre céleste, la psyché est instable, et s'exprime de manière multiple – à l'image de la multiplicité des êtres humains – et c'est ainsi que Jung crée une nouvelle routine méthodologique.

3. 2 Une pluri-méthodologie transdisciplinaire

3. 2. 1 Pluri-méthodologie

Pour s'adapter à son objet d'étude qui est sa propre psyché, Jung adopte une posture exploratoire lui permettant de construire une pluri-méthodologie que nous qualifions de transdisciplinaire. Il commence alors à « explorer [son] inconscient de façon systématique » [1989/2015, p. 108], et par un tâtonnement jalonné d'essais et d'erreurs, il utilise différentes méthodes sur lui-même et sa propre psyché : son expérience illustre ainsi le *tout fonctionne* que nous avons vu théorisé par Feyerabend. Dans un premier temps, Jung utilise ce type de méthodes pour soulager la souffrance psychique, et il s'en sert ensuite pour favoriser la création de visions en lui. Comme nous l'avons vu, Jung, alors acteur, utilise certaines méthodes pour analyser l'expérience, ou bien pour créer des visions sans pour autant tout inclure dans sa future routine méthodologique. Nous savons qu'il adopte très précisément une posture anarchiste d'essais et d'erreurs, puisqu'il écrit dans *Ma vie* qu'il fait simplement ce qui lui « lui vient à l'esprit » [1961/1973, p. 278]. Pour qualifier son activité méthodologique d'anarchiste, nous nous fondons sur les écrits et paroles de Jung présentant le déroulement de

l'expérience, et qui intègrent au fur et à mesure certaines méthodes d'une manière non planifiée. Cette caractéristique, jointe à une liste de méthodes que nous détaillerons plus loin, nous fait dire qu'il fonctionne par essais et erreurs.

Ce faisant, il ne conserve pas les méthodes qui se révèlent inefficaces dans son cas, telle la méthode d'analyse de l'enfance comme explication de son expérience, qui est rapidement laissée de côté [*Ibid.*, p. 278]. Nous pouvons ainsi supposer que les témoignages de Jung concernant cette expérience ne mentionnent pas toutes les méthodes éventuellement testées puis abandonnées, de sorte que le nombre de tentatives d'essais méthodologiques qu'il réalisa fut probablement plus important que celui qui nous est parvenu. La posture anarchiste de Jung répond bien à une situation problématique, puisqu'il évoque dans *Le séminaire de 1925* la difficulté de son expérience en parlant « d'adaptation » à ce qui était en lui, mais n'était pas lui – considérant ainsi ses propres phénomènes psychiques comme des objets d'études non subjectifs [1989/2015, p. 121]. En résumé, cette idée d'adaptation renforce l'impression que l'expérience jungienne ne se fait pas avec facilité, ni de manière linéaire.

Jung utilise ce que Abraham Moles (1920-1992) qualifie, dans *La création scientifique* (1957), de *méthode du désordre expérimental* [1957, p. 77-79]. Pour créer de la connaissance et progresser, les savants peuvent faire n'importe quoi afin d'établir une situation propice : jouer avec des appareils de mesure de manière nouvelle, réutiliser des instruments désuets, appliquer des instruments relatifs à un objet d'étude donné à un autre objet totalement hors du champs d'étude concerné, etc. Le scientifique qui procède *via* cette méthode le fait « pratiquement sans guide, au hasard, avec des réflexes presque mécaniques » [*Ibid.*, p. 77]. Au même titre que dans une recherche-action, il découvre par la pratique de nouveaux moyens de faire, et ainsi des moyens de connaître, qui confèrent un « pouvoir créateur [à] la technique » [*Ibid.*, p. 78]. Au début de son expérience, Jung fonctionne effectivement par désordre expérimental, puisque le *faire* prévaut sur le *penser*. C'est en essayant des méthodes différentes sans ordre préétabli qu'il va finalement construire une nouvelle routine méthodologique.

Les méthodes que Jung applique au cours de son expérience, et qu'il finit par conserver dans la poursuite de celle-ci, nous sont connues de par son témoignage dans *Ma vie* et *Le séminaire de 1925*, mais aussi par notre analyse de son expérience. Le tableau ci-dessous résume et catégorise les différents types de méthodes utilisées par Jung :

	Méthodes pour créer des visions (rendre conscients des éléments inconscients)	Méthodes pour analyser les visions (élaborer de la connaissance)
	Jeux d'enfants et jeux de constructions (collections de pierres, constructions de petits villages) Méditation, yoga Introspection « Méthode de sondage » Serendipité	Auto-analyse Auto-étude de cas (monographie) Utilisation de son propre exemple Forme et esthétique du <i>Livre Rouge</i> (calligraphie, poésie, structure, etc.) : art Méthode mythopoïétique Symbolisme Les images (peintures, enluminures)
Méthodes pour créer des visions mais aussi élaborer à leur sujet	Intuition Utilisation de l'imaginaire comme libre zone de création (imagination comme outil) : forme primitive de l' <i>imagination active</i> et de la méthode de l' <i>amplification</i> Raisonnement logique (abduction, induction) Raisonnement anarchiste Utilisation de l'écriture : technique autobiographique et écriture automatique	

Parmi les méthodes conservées par Jung afin d'affiner sa routine méthodologique, nous pouvons distinguer trois catégories. Tout d'abord, il use de méthodes afin de produire des visions et de permettre de les faire advenir à la conscience. Il s'agit pour lui d'impulser un mouvement transformant la tension psychique par le passage d'éléments inconscients vers la conscience, de manière à les rendre observables. Ces méthodes offrent à Jung une certaine préparation mentale, une attention particulière et de la relaxation (jeux d'enfants, méditation, yoga). Dans *Ma vie*, Jung décrit ces jeux d'enfants comme constituant un « rite d'entrée » dans

le processus volontaire de production de visions, et formant une pratique codifiée permettant la production des visions [C. G. Jung, 1961/1973, p. 280]. L'inscription de l'expérience *via* la méthode de l'écriture automatique est également pour lui une manière d'être attentif aux mouvements psychiques, et elle permet l'émergence de visions (écriture dans les *Cahiers noirs*) [cf. *supra*, chapitre 3, 1. 1]. Cette étape est première dans le processus d'expérience de Jung acteur. À cette production de visions, Jung ajoute ensuite plusieurs méthodes pour analyser ces dernières, et donc élaborer des connaissances à leur sujet. Cette catégorie de méthodes, située en aval de la production de visions, comporte l'auto-étude de cas, l'auto-analyse, l'élaboration esthétique de l'ouvrage, etc. Enfin, Jung utilise un type de méthodes lui permettant conjointement de produire des visions et d'élaborer des connaissances à leur propos. Certaines de ces méthodes peuvent intervenir dès le début de l'expérience au contraire des méthodes strictement analytiques. Dans cette catégorie, nous pouvons recenser l'utilisation de l'intuition ou de l'imaginaire, le raisonnement inductif ou bien l'inscription d'un texte.

L'expérience de Jung est ainsi partagée en quatre étapes : 1) production de visions ; 2) élaboration de connaissances ; 3) rapidement, production de visions conjointe à une élaboration de connaissances ; 4) enfin, simple élaboration de connaissances après l'arrêt de production de visions en 1916, et ceci de manière indéterminée étant donné que *Le Livre Rouge* n'a pas été achevé par lui. Nous pouvons également supposer que pour produire des connaissances, les processus de création de vision et de leur analyse se devaient d'être concomitants. Il existerait donc un seul type de processus permettant de produire des connaissances, et il engendrerait dans un même mouvement l'action et le sens associé à cette dernière. Ainsi, tout au long de la production du *Livre Rouge*, et ce jusqu'à l'arrêt de la production de vision, il y eut conjointement la production d'imaginaires et de leurs sens dans un même mouvement, même si, dans un second temps et à travers un second travail, Jung approfondit davantage le sens de son expérience.

Nous sommes donc bien en présence d'une pluri-méthodologie en ce que Jung combine ces différentes méthodes afin de créer une routine unique lui permettant de supporter sa souffrance psychique et d'en faire un objet de créations matérielle et intellectuelle. En résumé, c'est la réunion de ces différentes méthodes qui concourent à créer une nouvelle méthodologie pour lui et sa pratique de la psychologie. Nous n'affirmons donc pas que toutes les méthodes

au sein de cette routine sont créées par Jung, mais plutôt qu'il crée une nouvelle méthodologie en combinant certaines méthodes qui existaient déjà, et étaient utilisées par des scientifiques, des artistes, des penseurs, des religieux, bien avant lui. La véritable nouveauté réside dans leur réunion au sein d'une nouvelle méthodologie utile à Jung afin de continuer à produire des visions et supporter la souffrance, tout en analysant ce qui lui arrive. En outre, cette nouvelle méthodologie s'apparente à l'*imagination active*, créée par Jung à la suite de l'expérience du *Livre Rouge*.

3. 2. 2 Transdisciplinarité

La pluri-méthodologie adoptée par Jung présente un caractère transdisciplinaire, au sens où les différentes méthodes réunies proviennent de champs scientifiques différents et de pratiques diverses. Cette transdisciplinarité vise un but global. Selon Bernard Claverie « la *transdisciplinarité* travers les disciplines, cherche une vision de l'Homme entier inscrit dans le Monde » [2010, p. 20], et elle figure conjointement pour Alain Glykos « ce qui est au-delà de toute discipline et ce qui travers toutes les disciplines possibles » [cité par B. Claverie [*Ibid.*, p. 22]. De fait, Jung combine la pratique du yoga, qui relève d'une spiritualité originaire de l'Asie, l'introspection, qui couvre divers champs (de la science à la simple activité quotidienne), et l'écriture automatique, très en vogue au tournant du XX^{ème} siècle. Il se situe donc bien au-delà de toute discipline. En outre, il adopte la posture d'un anarchiste épistémologique en ce qu'il ne se limite pas à une méthodologie prédéfinie dans le cadre d'un paradigme scientifique. Il rejoint ainsi Feyerabend qui écrira plus tard qu'il n'existe pas de méthodologie exclusivement scientifique :

[...] l'entité fictive appelée « science » qui est censée exclure tout le reste n'existe tout simplement pas. Les scientifiques ont pris leurs idées dans de nombreux domaines différents, leurs perspectives se sont souvent trouvées en conflit avec le sens commun et les doctrines établies, et ils ont toujours adapté leurs méthodes au travail à faire. Il n'y a pas une « méthode scientifique », mais il y a une forte dose d'opportunisme ; n'importe quoi est bon – n'importe quoi, c'est-à-dire tout ce qui est susceptible de faire progresser la connaissance telle que l'entend un chercheur particulier ou une tradition de recherche particulière. Il arrive souvent en pratique que la science outre passe les frontières que certains scientifiques et philosophes essaient de mettre au travers de son chemin et qu'elle devienne une recherche libre et sans contrainte. [...] Ce qui est exclusif, ce n'est pas la science elle-même, mais une idéologie qui isole certaines de ses parties et les durcit par préjugé et ignorance [1987/1989, p. 320].

En se libérant des paradigmes psychanalytique et psychiatrique et en procédant par opportunisme, Jung ouvre le champ à de nouvelles possibilités de pratiques scientifiques – et donc de connaissances. En accordant sa conception d'une science élargie et sans frontières méthodologiques à sa pratique concrète de la science, il illustre de manière exemplaire l'expression de Feyerabend affirmant que « même les plus étranges manières de vivre *peuvent avoir quelque chose à offrir* » [1987/1989, p. 51, italiques de l'auteur].

Jung emploie cette méthodologie transdisciplinaire dans un but précis : accroître ses connaissances sur la psyché. Cet objectif possède plusieurs ramifications, dont l'apaisement de sa souffrance mentale et celle de ses patients *via* la construction d'une thérapeutique nouvelle et efficace. Ce faisant, il se situe dans l'optique libérale prônée par Feyerabend :

Ce que je fais est ceci. Je compare trois idoles : la Vérité, l'Honnêteté, la Connaissance (ou la Rationalité) et leurs ramifications méthodologiques à une quatrième idole, la Science, je trouve qu'elles entrent en conflit, et je conclus qu'il est temps de les examiner sous un regard nouveau. En tout état de cause, ni la science, ni le rationalisme n'ont à présent pas l'autorité suffisante pour exclure le mythe, la pensée « primitive » ou les cosmologies à l'origine des diverses croyances religieuses [1978/1987, p. 125, traduction personnelle]¹¹⁹.

De fait, le cheminement méthodologique de Jung n'est pas classique en ce qu'il ne procède pas de la démarche hypothético-déductive, et qu'aucun protocole n'en est fixé en amont. Le caractère original de cette expérience – inclure toutes sortes de méthodes *via* une posture anarchiste – nous apparaît comme aussi recevable d'un point de vue scientifique qu'une démarche de physicien ou de chimiste. Il ne semble pas y avoir de méthodologie meilleure qu'une autre dans l'apport de connaissances sur le monde, et pour tenter spécifiquement de comprendre la psyché, la pluri-méthodologie jungienne paraît introduire une manière nouvelle, et peut-être efficace, de faire de la science.

119 Dans la version originale : « What I do is this. I compare three idols : Truth, Honesty, Knowledge (or Rationality) and their methodological ramifications with a fourth idol, Science, I find that they conflict, and I conclude that it is time to take a fresh look at all of them. At any rate, neither science, nor rationalism have now sufficient authority to exclude myth, or 'primitive' thought, or the cosmologies behind the various religious creeds ».

Enfin, cette méthodologique nous paraît être à la fois éclectique et syncrétique. En effet, Jacques Billard définit ainsi la posture éclectique :

L'éclectique, [...] se contente de ce qui non seulement est à sa portée (recueillir ici et là tout ce qui peut se trouver de bon) mais surtout de ce qui seul compte : vivre et bien vivre. L'éclectique ne pense que par lui-même sans aucun secours de la tradition ou de l'Autorité et ne vise, ce faisant, que sa propre réforme, seule voie de la réforme du genre humain [1997, p. 25].

Cette citation correspond bien à la démarche de Jung qui utilise des méthodes qui fonctionnent pour explorer sa psyché, et ne dépend d'aucune « autorité » pour le guider, et tout ceci dans un but précis : découvrir comment soulager la psyché. Son éclectisme consisterait donc finalement à emprunter des méthodes de *différentes* méthodologies provenant de *différentes* disciplines, et de les combiner pour atteindre ce but. J. Billard ajoute que, dans cette démarche « Si l'on ne peut éviter le recours à un système et que le recours à un seul système conduit à l'erreur, alors il apparaît que la solution consiste bien à réclamer à tous les systèmes ce qu'ils peuvent donner » [*Ibid.*, p. 85]. En science, l'éclectisme consiste bien en une démarche consistant à mettre en commun des outils au service de l'étude d'un objet, sans frontières disciplinaires.

Selon D. Diderot, une telle démarche aurait pour but de mettre au jour une « vérité » [*Ibid.*, p. 23]. L'éclectisme permet alors à la routine méthodologique créée de garder un certain équilibre, évitant qu'une méthode d'un champ donné prédomine sur une autre – et l'on retrouve ici l'idée transdisciplinaire d'une démarche au-delà de toute discipline. Selon J. Billard : « [L'éclectisme] ne fait que surveiller la survenue d'un éventuel déséquilibre : l'éclectisme se borne simplement à empêcher qu'un système triomphe sur les autres, car s'il triomphait, il triompherait pour des raisons non philosophiques » [*Ibid.*, p. 90]. L'équilibre obtenu par différents moyens d'exploration permet finalement à la recherche de se poursuivre sans encombre et d'éviter un sectarisme scientifique qui réduirait le champ des possibles. D. Diderot approuve la démarche éclectique qui procède de manière méthodique et rationnelle dans le but de dévoiler une vérité. Il critique au contraire la démarche syncrétique car elle viserait avant tout une « paix » [*Ibid.*, p. 23] en laissant de côté la recherche de la « vérité ». Car, le syncrétisme relèverait davantage d'un processus de « conciliation » que d'une volonté d'établir des connaissances. Alors que la démarche éclectique serait guidée par « l'évidence », la démarche syncrétique obéirait au « sentiment ».

Jung s'inscrit dans une démarche éclectique en ce qu'il ne renie nullement la provenance des méthodes qu'il utilise. Bien au contraire, il met cette provenance en lumière en créant un panel de méthodes liant l'Occident à l'Orient. Mais il fonctionne également selon une démarche syncrétique consistant à réunir différentes méthodes afin, non seulement de créer une nouvelle méthodologie, mais surtout de les concilier au sein d'une forme d'équilibre. Là où l'éclectisme crée un système dont les parties dialoguent, le syncrétisme crée une nouvelle structure qui vient les gommer, comme lorsque cette notion est prise au sens le plus négatif mis au jour par l'histoire des religions. En ce cas, « [la notion de syncrétisme] ne désigne jamais un projet à promouvoir, ce n'est pas un but à poursuivre ni un idéal à atteindre mais une tendance à juguler ou une dérive à éviter » [F. Boespflug, 2006, p. 274]. Considérée avant tout comme une contrainte, et critiquée à ce titre par D. Diderot, le syncrétisme désigne dans le champ de la religion une démarche consistant simplement à faire cohabiter différentes doctrines, alors que son application en science tendrait à concilier différentes disciplines scientifiques pour en créer une nouvelle. À travers l'expérience du *Livre Rouge*, le syncrétisme jungien ne tend pas seulement à effacer les particularités. Cet aspect négatif s'accompagne d'un caractère positif, car le propre de Jung est de créer en outre une nouvelle manière de faire de la science. La recherche scientifique de Jung reste donc guidée par un souhait d'apporter de nouvelles connaissances sur la psyché, mais ceci dans le cadre d'une psychologie équilibrée et efficace. Il s'agit pour lui de construire une psychologie nouvelle au-delà des théories déjà existantes, et qui sont adaptées à l'analyse de son objet d'étude. Dans « Psychotherapy Today » il écrit :

La science en soi n'a pas de frontières et il n'existe absolument aucune spécialité qui pourrait se glorifier d'une autarcie totale. Chaque spécialité doit faire sur ses confins des emprunts aux domaines voisins, si elle prétend sérieusement au nom de science. Même une technique aussi hautement spécialisée que la technique freudienne n'a pas pu s'empêcher à ses débuts de lancer des pseudopodes vers des domaines du savoir fort éloignés les uns des autres. En fait, il est impossible de traiter l'âme et la personnalité humaines en toute généralité par tranches ou par secteurs[1953, p. 210]¹²⁰

¹²⁰Dans la version anglaise : « Science *qua* science has no boundaries, and there is no speciality whatever that can boast of complete self-sufficiency. Any speciality is bound to spill over its borders and to encroach on adjoining territory if it is to lay serious claim to the status of science. Even so highly specialized a technique as Freudian psychoanalysis was unable, at the very outset, to avoid poaching on other, and sometimes exceedingly remote, scientific preserves. It is, in fact, impossible to treat the psyche, and human personality in general, sectionally » [Jung, C. G., 1946/1985, « Psychotherapy Today », *Practice of Psychotherapy : Essays on the Psychology of the transference and other subjects. Collected Works 16*. Princeton, Princeton University Press, par. 212-229, (translated from « Die Psychotherapie in der Gegenwart », *Aufsätze zur Zeitgeschichte*. Zurich: Rascher), par. 212.] Nous citons ici la version anglaise, car l'ouvrage *Guérison psychologique* est une compilation de plusieurs textes de Jung, et ne représente pas bien la temporalité de sa création.

Jung conçoit ainsi la science comme une démarche qui doit être éclectique, c'est-à-dire encline à emprunter des méthodes et outils de diverses disciplines afin de progresser en matière d'acquisition de connaissances sur un objet d'étude. Dans le même temps, elle n'est selon lui qu'une façon de procéder parmi d'autres. En résumé, Jung est syncrétique en conciliant plusieurs disciplines et méthodes, et en fonctionnant ainsi tel un Romantique sur la base d'intuitions, et en brisant les codes scientifiques édictés entre autres par René Descartes. Et il est en même temps éclectique, car malgré la réunion de méthodes multiples et variées, il fonctionne tel un empiriste *via* une certaine forme de rationalité avec un but précis : la recherche de connaissances psychologiques.

3. 3 Une voie possible parmi d'autres

Nous souhaitons à présent nous pencher sur les expériences psychiques d'autres personnalités, scientifiques, penseurs ou même poètes, afin de montrer que l'expérience de Jung s'inscrit dans une longue tradition, et se situe dans le contexte (le *Zeitgeist*) d'une époque. Sans refaire l'histoire de l'inconscient, il est important de noter que bon nombre de personnes ont vécu des expériences psychiques du même ordre que celle de Jung sans en prendre note, ou avec prises de notes, mais toujours dans des optiques plus ou moins similaires. À titre d'exemple, nous évoquerons ici les expériences et travaux de F. Nietzsche, Freud, L. Wittgenstein, D. Winnicott, et du mouvement de l'antipsychiatrie, mais également de Dante, A. Rimbaud¹²¹.

Le Livre Rouge de Jung se déploie sous la même forme qu'*Ainsi parlait Zarathoustra* de F. Nietzsche (1844-1900). Les deux ouvrages content le voyage d'un homme face à diverses épreuves menant à des apprentissages, et l'héritage du philosophe est d'autant plus net chez Jung que ce dernier donna une série de cours sur le *Zarathoustra* de F. Nietzsche lors d'un

121 Notre liste n'étant pas exhaustive, nous n'avons pas mentionné ici toutes les démarches pouvant ressembler à celle de Jung. Néanmoins, il convient ici de noter que ce dernier fut influencé en grande partie par certains des auteurs que nous allons mentionner comme F. Nietzsche ou Dante. Une autre influence majeure de Jung est celle de J. Goethe, dont la lecture de *Faust* fut importante pour lui [C. G. Jung, 1961/1973, p. 108-109].

À ce propos, voir Bishop, P., 2014, « Jung and the Quest for Beauty. *The Red Book* in relation to German classicism ». Kirsch, T. et Hogenson, G., (eds.), *The Red Book : Reflections on C. G. Jung's Liber Novus*, London, Routledge, p. 11-35.

Bishop, P., 2008, *Analytical Psychology and German Classical Aesthetics : Goethe, Schiller, and Jung, Volume 1 : The development of the Personality*, London, Routledge.

Bishop, P., 2009, *Analytical Psychology and German Classical Aesthetics : Goethe, Schiller, and Jung, Volume 2 : The constellation of the Self*, London, Routledge.

séminaire dédié¹²². La fonction des deux livres semble également similaire, alors que leurs modes de productions ne sont pas les mêmes : là où Jung produit volontairement des visions et les note, F. Nietzsche élabore sous forme poétique un ouvrage philosophique. Néanmoins, la production de chacun de ces deux ouvrages correspond à un moment particulier, voire difficile, de la vie de son auteur : arrêt des enseignements à l'Université de Bâle pour F. Nietzsche en 1879, marginalisation certaine, et les difficultés que nous connaissons pour Jung.

Nous ne pouvons pas passer sous silence l'auto-analyse de Freud, qui représente le même genre d'expérience d'analyse de soi-même que propose le récit du *Livre Rouge*. Si du point de vue de la forme, il n'y a aucune similitude entre l'ouvrage de Jung et *L'interprétation des rêves* (1899), car il n'existe à notre connaissance aucun ouvrage calligraphié et peint par Freud, il existe tout de même des ressemblances dans l'amont de chacune de leurs deux expériences. En effet, Freud développe ses théories psychanalytiques en se fondant sur les cas de certains patients, mais surtout sur son propre cas qu'il auto-analyse. Dans sa première édition de l'ouvrage, il présente son auto-analyse, qu'il appelle également *auto-observation non critique*, en la qualifiant de *nouvelle technique scientifique*. La seconde édition de ce texte insiste sur l'implication personnelle de Freud en cette matière [A. Mayer, 2001, p. 173]. En fait, pour son auto-analyse, Freud procède à l'inverse de son auto-expérimentation avec la cocaïne, en commençant par s'auto-analyser avant d'analyser les rêves de ses patients et de lire la littérature sur ce sujet [D. Anzieu, 1959/1998, p. 34]. Il modifie également son espace, non pas en jouant au bord d'un lac comme Jung, mais en changeant d'endroit ou dormir, puisque cela semble favoriser ses rêves qu'il note précieusement [Ibid., p. 35]¹²³. Entre genre autobiographique et étude scientifique, le travail de Freud et celui de Jung se rejoignent, car ils s'utilisent eux-mêmes, ainsi que leurs psychés, en tant qu'objets d'étude et de connaissances. Chacun d'eux lie ainsi le côté personnel et le versant scientifique de manière significative, car l'objet d'étude le permet. D'autres scientifiques travaillant sur la psyché ont également vécu ce genre d'auto-expérience¹²⁴.

122 Voir : Jung, C. G., et Jarrett, J. L., (ed.), 1988, *Nietzsches's Zarathustra. Notes of the Seminar given in 1934-1939 by C.G. Jung, vol. I et II*, Princeton, Princeton University Press.

123 À cet effet, Didier Anzieu liste différentes personnes ayant vécu des expériences similaires et les ayant notées : Karl Scherner, philosophe et psychologue, Johannes Volkelt, philosophe, Alfred Maury, érudit, Joseph Delbœuf, philosophe, psychologue et mathématicien, Léon d'Hervey de Saint-Denis, sinologue [1959/1998, p. 36]. Les rêves ne deviennent objet de science qu'à la moitié du XIX^{ème} siècle, faisant passer le statut de leur récit de la mystique au scientifique [Ibid., p. 36].

124 Pour un récit complet voir Ellenberger, H., 1970/1994, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, Paris, Fayard, (*The discovery of the unconscious : the history and evolution of dynamic psychiatry*, New-York,

L'élaboration du *Livre Rouge* de Jung présente également des similarités fonctionnelles avec celle du philosophe des sciences Ludwig Wittgenstein (1889-1951) dans son *Tractatus logico-philosophicus*. En effet, ce dernier prend note de ses pensées sous une forme brute dans des journaux allant de 1914 jusqu'au début de l'année 1917, alors qu'il participe à la Première Guerre Mondiale en tant qu'engagé volontaire. Ces notes constituent des sortes « d'études préparatoires » à l'écriture du *Tractatus* publié dès 1921 [G. G. Granger, 1961/1971, p. 7]. En revanche, les carnets de Wittgenstein sont distincts des *Cahiers noirs* de Jung en ce qu'ils n'évoquent jamais la difficulté du temps de guerre, ou de sa vie personnelle, mais uniquement des questionnements logiques et philosophiques. Néanmoins, tout comme pour Jung, avec ces notes il s'agit de fondements permettant de comprendre le contexte de l'émergence d'une idée ainsi que la recherche sous-jacente à la construction d'une théorie¹²⁵.

Donald Winnicott (1896-1971), psychiatre et psychologue du développement, publie en 1964 une revue de *Ma vie* dans l'*International Review of Psycho-Analysis*. Ce travail à propos de ce livre de Jung contenant le chapitre *Confrontation avec l'inconscient* entraîne chez D. Winnicott un rêve important, dont le contenu exact n'est pas connu [D. Sedgwick, 2009, p. 81, p. 87]. Cette sorte de « relation inconsciente profonde, même si elle restait imaginaire » et le « travail intérieur » de Winnicott sur Jung, lui procurent alors un effet thérapeutique [*Ibid.*, p. 94-95]. En outre, ce travail de D. Winnicott l'amena à affiner ses propres théories, notamment celle concernant la « relation d'objet » et l'« utilisation de l'objet » [*Ibid.*, p. 96]. Ainsi, un parallèle peut être tracé entre le travail psychique des deux auteurs sur eux-mêmes et le développement de leurs propres idées et théories psychologiques. Néanmoins, la différence majeure entre eux concerne le début de l'expérience psychique de chacun –, une série de facteurs tels qu'une dépression et un manque de repères personnels et professionnels pour Jung, une difficulté psychologique couplée au travail sur *Ma vie* et aux propres difficultés de Jung pour D. Winnicott. L'expérience psychique de ce dernier, c'est-à-dire l'analyse de son rêve, est d'ordre thérapeutique. Dans d'autres cas, l'analyse *stricto sensu* n'est pas le but, mais l'expérience n'en demeure pas moins salutaire.

Basic Book, traduit de l'anglais par Feisthauer, J.).

¹²⁵Voir Wittgenstein, L., 1961/1971, *Carnets 1914-1916*, Paris, Gallimard (*Notebooks 1914-1916*, Basil Blackwell, traduit de l'anglais par Granger, G. G.).

Enfin, le mouvement antipsychiatrique des années 1960, dont la figure la plus connue est celle du psychiatre Ronald Laing (1927-1989), envisage la crise psychique comme un événement salvateur, et les traitements chimiques et l'institution comme étant oppressants. Le premier élément rejoint l'expérience de Jung pour qui vivre pleinement l'activité de l'inconscient relève d'une thérapie, et la liberté souhaitée pour les malades par les tenants de ce mouvement constituait une remise en cause générale de la société et des institutions. Pour l'antipsychiatrie comme pour Jung, le vécu de l'inconscient est primordial pour les malades, et la « folie » n'est pas à éviter mais plutôt à prendre en compte en vue d'obtenir des connaissances.

Il en va également ainsi d'artistes qui expriment à travers leurs écrits, peintures ou musiques une expérience psychique devant être « mise hors de l'esprit » – critiquant les défauts supposés d'une société et de son époque. Nous discernons ainsi une ressemblance entre *Le Livre Rouge* et un autre ouvrage divisé en trois parties : la *Divine comédie* (début du XIV^{ème} siècle) de Dante Alighieri (1265-1321)¹²⁶. Ce dernier, *via* l'utilisation du « je », voyage à travers « L'enfer », « Le purgatoire » et « Le paradis », et rencontre plusieurs personnages tels Virgile, Ulysse ou Lucifer. Tout comme pour le chemin suivi par le narrateur du *Livre Rouge* à travers des épreuves, le chemin de Dante à travers ces trois mondes se montre « initiatique, pédagogique, purificateur et mystique » [C. Bec et F. Livi, 1994/2003, p. 15-20]. La *Divine comédie* traite de la connaissance de l'homme, de ses péchés et de sa personnalité, mais est aussi le moyen pour Dante de critiquer la société de son époque, plus particulièrement sa composante religieuse – à l'image du *Livre Rouge*, critique de la science du début du XX^{ème} siècle.

Un poète dont le voyage écrit fait également figure d'épreuve est bien sûr Arthur Rimbaud (1854-1891), qui rédige *Une saison en enfer* en 1873 et les *Illuminations* l'année suivante. Le récit en prose du poète est un voyage à travers l'enfer qui est sur la terre, un cheminement intérieur difficile et théâtral. A. Rimbaud écrit cette *Saison* après la terrible dispute lors de laquelle P. Verlaine tira sur lui, et ceci probablement dans le but d'extérioriser ses souffrances *via* l'écriture. Quant aux *Illuminations*, écrites pratiquement au même moment, elles se composent d'une suite de tableaux, de descriptions poétique d'instant et d'idées. Ce qui rapproche *Une saison en enfer* du *Livre Rouge*, c'est le passage du narrateur à travers

¹²⁶À ce sujet, voir les travaux de T. A. Priviero, qui compare *Le Livre Rouge* et la *Divine Comédie* et réalise actuellement une thèse sur le sujet [2018a, 2018b].

différentes épreuves et difficultés, métaphores d'une réalité vécue douloureusement par les deux auteurs. Mais ce qui néanmoins les distingue, est l'utilisation de ces voyages et écrits. Pour Jung, ils permettent d'extérioriser puis de comprendre son vécu pour aider les autres à des fins thérapeutiques, alors que pour A. Rimbaud, extérioriser ses idées et visions vise à en faire de la poésie.

Pour finir, les techniques de production des artistes du surréalisme au XX^{ème} siècle, et celles de l'expérience jungienne se rapprochent. En effet, l'utilisation que les surréalistes font du rêve insiste sur « la réalité » de ce dernier au même titre que les événements de la vie courante [Y. Duplessis, 1950/2002, p. 35]. Y. Duplessis écrit à propos du surréalisme que « Rêver est un moyen de connaissance, tout autant que penser, et il faut l'analyser à ce titre. Rêver ne sera plus un luxe de l'esprit, mais une de ses activités les plus révélatrices, et en ce sens le Surréalisme se rapprocherait de la philosophie hindoue » [*Ibid.*, p. 38]. Outre le fait de porter une importance toute particulière au rêve, les artistes du surréalisme s'intéressent à la folie mentale de manière générale. Ainsi, ces artistes « considèrent que ces expressions de l'inconscient étaient un aspect de la création artistique et qu'en les reproduisant, une nouvelle technique serait libératrice de données psychiques et de leur dynamisme créateur » [*Ibid.*, p. 39]. C'est précisément sur ce point que l'expérience jungienne rejoint le mode opératoire de ces artistes, chacun considérant que la survenue à la conscience d'éléments inconscients constitue une forme de création et un moyen de connaissance de soi-même.

Dans la plupart de ces exemples, il existe un parallèle entre l'expérience de vie de la personne à un moment donné et son rendu sous une forme « artistique » ou autre. Tous les auteurs et les scientifiques que nous avons présentés ne sont certes pas les seuls à avoir vécu des expériences similaires à celle de Jung, ou à en avoir rendu compte sous une forme visuelle ou poétique, et nous ne prétendons pas que la liste esquissée ici est exhaustive. Mais ce sont des exemples de ce qui a pu se faire, ce qui nous permet de situer l'expérience psychique de Jung, et ses manières de faire sur des plans syncrétique, éclectique, transdisciplinaire, dans un contexte plus général. Cependant, les modes de production de connaissances par Jung peuvent être issus du monde artistique (la poésie, la peinture, l'enluminure), inspirés du Moyen-Âge avec une scolastique revisitée (forme et utilisation du *Livre Rouge*), ou bien des « méthodes » romantiques comme l'utilisation de l'intuition. Le côté artistique de son expérience est

toujours pour lui un vecteur destiné à faire passer un message, ainsi qu'une méthode pour transmettre ce qui ne pourrait l'être autrement. En cela l'entreprise de Jung reste unique, car elle combine une forme artistique, digne d'un *Faust* de J. Goethe, l'impact philosophique du *Zarathoustra* de F. Nietzsche, l'intérêt personnel d'un A. Rimbaud, pour les inscrire dans le champ scientifique. C'est ici que Jung se différencie nettement de ses contemporains, notamment de Freud, qui ne fait guère de son expérience utile à son travail scientifique une œuvre fusionnant autant de domaines et de méthodes que celle de Jung.

Conclusion

Dans ce chapitre nous avons détaillé l'expérience du *Livre Rouge*, ainsi que la forme de cet ouvrage. Il était essentiel pour nous de tenter de comprendre la façon de procéder de Jung pour ensuite identifier sa pratique. D'un point de vue épistémologique, il nous est apparu que cette expérience pouvait être définie comme une pluri-méthodologie transdisciplinaire, voire une indisciplin. Celle-ci ne confère pas le statut d'expérimentation à sa démarche, mais la qualifie plutôt d'expérience de vie à caractère scientifique. C'est précisément ce détour méthodologique, cette absence d'ancrage théorique et ce retrait des canons expérimentaux qui ont permis à Jung de faire l'expérience qui était la sienne et de vivre ses visions. Il n'invente certes pas de nouvelles méthodes, mais en emprunte plusieurs à divers courants des domaines artistique, scientifique, spirituels, etc. et crée une nouvelle méthodologie, dont il fera sa routine durant les presque trois ans de l'expérience du *Livre Rouge*. Cette méthodologie constitue en elle-même la création de l'*imagination active*. Et en définitive, sa démarche se démarque de celles de ses contemporains en procédant d'une forme marginale tout en visant un objectif scientifique et thérapeutique.

Chapitre 4

Le discours du *Livre Rouge* : d'une hypothèse à une théorie de la connaissance

Dans le chapitre précédent, nous avons analysé la création du *Livre Rouge* en détaillant ses étapes ainsi que la méthodologie utilisée à ce sujet par Jung. Face à la nécessité d'expérimenter sa propre psyché, ce dernier entreprend de comprendre scientifiquement et théoriquement ce qui se passe en lui, et surtout en ce qui concerne le moment présent. Nous postulons dès lors l'existence d'un lien étroit, voire d'une simultanéité, entre la création d'un objet de pensée et sa compréhension. Feyerabend écrit sur ce point :

La création d'une chose, et la création, doublée d'une parfaite compréhension, de l'idée correcte de la chose, font très souvent partie d'un processus unique et indivisible et ne peuvent être séparées sans en provoquer le blocage. Le processus lui-même n'est pas guidé par un programme bien défini, et ne peut pas l'être, car il contient les conditions de réalisation de tous les programmes possibles. [1975/1979, p. 23-24]

L'expérience du *Livre Rouge* permet en effet à Jung de formuler des hypothèses de travail lui offrant la possibilité et la nécessité de poursuivre l'expérience : 1) en continuant à produire des visions ; 2) en élaborant des connaissances sur la base de ces visions ; 3) en proposant ce même type d'expérience à ses patients. Son hypothèse initiale est que la mise en image de la souffrance mentale apaise cette dernière, hypothèse rapidement suivie par plusieurs autres à propos de la structure de la psyché et de son fonctionnement. C'est donc à partir de là que grâce à la rédaction du *Livre Rouge*, Jung va développer une théorie sur les moyens de connaître cette psyché, et sur la manière d'appréhender sa structure et son langage. Le discours du *Livre Rouge* pourrait donc être le pendant de la critique méthodologique de sa création. Nous analyserons d'abord l'idée naissante selon laquelle la psyché fonctionnerait selon un mode organique (section I). Puis nous expliciterons plus précisément les manifestations de l'inconscient comme sources potentielles de connaissance (section II). Nous présenterons ensuite la théorie de la science qui se dégage du discours de l'ouvrage (section III). Enfin nous terminerons par l'analyse de l'idée selon laquelle la rationalité ne saurait avoir une forme unique (section IV)¹²⁷.

¹²⁷Dans ce chapitre nous développons des idées contenues dans le *Livre Rouge*. Nous nous focalisons donc

Section I : La psyché, objet d'étude organique

Le Livre Rouge est le récit d'un narrateur qui chemine à travers différentes visions dont chacune représente un apprentissage particulier sur la vie, l'amour, la religion, la science, etc. L'un des aspects de cet apprentissage concerne la structure et les mécanismes de la psyché, et cet aspect résulte d'événements psychiques vécus par Jung, auteur du récit (visions, imaginations). Bien que Jung soit déjà informé à ce sujet, l'expérience du *Livre Rouge* va lui permettre d'affiner ses idées en expérimentant lui-même une psyché différente, hors norme, étant donné le côté extraordinaire de sa situation. Afin d'exposer son optique organique de la psyché, nous verrons dans un premier temps que le discours du *Livre Rouge* présente l'être humain en tant que lien entre deux mondes composant un « tout » (1. 1). Ensuite, nous énoncerons les lois de la psyché qui émergent d'une telle conception (1. 2). Enfin, nous expliciterons la structure psychique correspondante (1. 3).

1. 1 Les deux « forces » en l'être humain forment un « tout »

Le récit du *Livre Rouge* conte le voyage d'un homme sujet à différentes visions. Cet homme apparaît statique et passif au début de ces visions jusqu'à ce qu'il parte dans le désert. Le livre comporte un chapitre final dans lequel le même homme se promène paisiblement dans un jardin. De façon schématique, nous pourrions qualifier ce voyage de découverte des aspects de l'inconscient grâce à l'exploration de différentes situations, plus ou moins difficiles ou paisibles, mais qui suivent toujours, notamment vers la fin, le fil rouge de l'apprentissage et de la création.

Le but de la quête du narrateur est ici de « retrouver son âme », ce qui l'amène à découvrir et produire bien d'autres choses (situations, connaissances, etc.). En cela, il reflète « l'esprit de ce temps », avec ses façons de penser et de faire, afin d'affronter le désordre que lui fait vivre « l'esprit des profondeurs ». En fait, nous sommes ici en présence de deux forces qui ne sont pas réellement des mondes construits, mais plutôt deux formes de rationalités : « En effet,

principalement sur les notions de connaissance, d'apprentissage, de langage, de science, et de symbole. Nous n'abordons pas d'autres notions et thèmes développés comme l'amour, la religion, Dieu, etc. A ce propos, il est important de souligner le travail de S. Drob, *Reading The Red Book. An Interpretative Guide to C. G. Jung's Liber Novus* (2012), dans lequel l'auteur aborde méticuleusement chapitre par chapitre, les différentes idées que Jung développe dans *Le Livre Rouge*. Notre analyse du *Livre Rouge* nous amène à obtenir très souvent la même interprétation que S. Drob.

l'esprit de ce temps me faisait croire à ma raison ; il me montrait une image de moi-même qui était celle d'un guide aux idées abouties. Mais l'esprit des profondeurs m'enseigna que je suis un serviteur, le serviteur d'un enfant » [C. G. Jung, 2009/2012, p. 157]. Ces deux esprits possèdent des caractéristiques apparemment opposées, mais elles n'en sont pas moins complémentaires.

1. 1. 1 Les fonctions et caractéristiques des esprits

Résumons dans le tableau suivant les caractéristiques opposés et complémentaires des deux esprits :

Fonctions et caractéristiques	
« L'esprit de ce temps »¹²⁸	« L'esprit des profondeurs »
<ul style="list-style-type: none"> - change au fil des générations - rationalité scientifique de l'époque de Jung (foi en la science, méthode classificatoire, explication) - de l'ordre de l'entendement : sens - utilité et valeur 	<ul style="list-style-type: none"> - est le même pour toute l'humanité - plus puissant que « l'esprit de ce temps » : « règne sur les profondeurs de tout ce qui fait partie du présent » [<i>Ibid.</i>, p. 141] - est contraignant, impose, force à faire et à entendre - de l'ordre de la compréhension - de l'ordre de l'inexplicable et va à l'encontre du sens. - finalité : « fusion du sens et du contre-sens qui produit le sur-sens » [<i>Ibid.</i>, p. 142]
<p><u>Fonctions et caractéristiques communes :</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - fonction directrice, donne orientation au voyage : choix possibles pour le narrateur - complémentarité des apprentissages et des connaissances - ne sont pas strictement séparés : graduation, pôles d'un même continuum - différents personnages et apprentissages 	

¹²⁸L'expression « esprit de ce temps » est inspirée du *Faust* de J. Goethe [P. Bishop, 2014, p. 12-13].

1. 1. 2 Relations entre les esprits

Tout d'abord « l'esprit de ce temps » peut être associé au monde du conscient et du sens commun en ce qu'il relève de ce que le narrateur connaît, sait faire et a déjà éprouvé. En effet, dans *Le Livre Rouge* Jung écrit :

Mais l'esprit de ce temps vint vers moi et plaça devant moi de grands livres qui contenaient tout mon savoir ; leurs pages étaient d'airain et un crayon d'acier y avait gravé des paroles impitoyables, et il me montra ces paroles impitoyables et s'adressa à moi en me disant : " Ce que tu dis, c'est la folie. " [*Ibid.*, p. 144].

Ici, « l'esprit de ce temps » transmet au narrateur une critique à propos des doutes que ce dernier éprouve suite à sa première confrontation à l'altérité qui est celle de « l'esprit des profondeurs ». Métaphoriquement, cet « esprit de ce temps » contiendrait les connaissances et les croyances issues du monde « courant », apprises par Jung avant l'expérience du *Livre Rouge*. Il s'agirait d'un « esprit scientifique » passé, nous renvoyant à l'un des facteurs corrélés à la survenue de l'expérience du *Livre Rouge* : le manque épistémologique ressenti par Jung face aux théories psychologiques de son époque qui se révèlent incapables d'apaiser sa souffrance.

Au contraire, « l'esprit des profondeurs » peut, quant à lui, être associé à ce qui serait de l'ordre de l'inconnu pour le narrateur et pour Jung. Ce caractère inconnu est relatif, car Jung connaît indirectement ce monde *via* son travail de psychiatre. Néanmoins, la connaissance directe de ce même monde est toute nouvelle pour lui. Cet esprit-là apparaît chaotique, du fait de sa nouveauté, mais au fur et à mesure du cheminement du narrateur, il semble davantage structuré et compréhensible. Son monde n'est pas de l'ordre du « sens », de « l'esprit de ce temps », et l'une des tâches du narrateur consiste à comprendre cela. En effet, c'est bien d'une nouvelle compréhension qu'il s'agit ici, et elle tisse un fil rouge dans toute la quête du narrateur. Jung écrit à ce sujet :

L'esprit des profondeurs s'est emparé de mon entendement et de toutes mes connaissances, et les a mis au service de ce qui est inexplicable et qui va à l'encontre du sens. Il m'a privé de la parole et de l'écriture pour tout ce qui n'était pas au service de cette seule chose, cette fusion du sens et du contre-sens qui produit le sur-sens [*Ibid.*, p. 142].

« L'esprit des profondeurs » n'est pas nécessairement le « contre-sens » ainsi évoqué, mais il le dévoile et pousse le narrateur à unir les opposés pour créer du nouveau. Cette idée d'une

union des contraires¹²⁹, indispensable à la thérapie, se retrouve dans le reste de l'œuvre de Jung notamment dans *Mysterium conjunctionis Tome I et Tome II* (1955-1956). Au contact de ce nouveau monde, le narrateur est confronté à une altérité qu'il va devoir chercher à comprendre et c'est ce but qui va le guider vers une pensée nouvelle.

« L'esprit de ce temps » et « l'esprit des profondeurs » relèvent de deux formes de rationalités, ce qui s'inscrit en faux contre l'idée communément admise selon laquelle la rationalité serait une : cette conjonction d'esprits implique qu'il n'y aurait pas *une* rationalité, mais *des* rationalités. C'est pourquoi Jung ne clive pas le normal et le pathologique comme deux catégories absolument séparées, mais soutient plutôt l'idée d'un continuum. À ce sujet, il écrit :

[Le rêve] fait partie d'un tissu psychique continu, car il n'y a aucune raison de supposer qu'il n'y ait pas de continuité dans les processus psychiques, au même titre qu'il n'y a aucune raison de penser qu'il y ait une discontinuité dans les processus de la nature. La nature est un *continuum* et, très vraisemblablement, notre psyché en est également un [1977/2011, p. 124-125, italiques de l'auteur].

Le contenu de cette citation se rapporte certes aux rêves, mais également à la psyché de manière générale. Pour Jung, cette dernière consiste en un continuum, sans clivage net. Il en va de même avec les deux forces que représentent « l'esprit de ce temps » et « l'esprit des profondeurs ». Elles se situeraient également sur un continuum, puisque c'est l'être humain qui en est le « porteur », et qui constitue le lien entre elles. Elles ne sont donc ni séparées, ni totalement distinctes, bien que chacune remplisse une fonction différente. Il est ainsi écrit dans *Le Livre Rouge* : « Les profondeurs m'ont enseigné l'autre vérité. Ainsi elles ont réuni en moi le sens et contre-sens » [2009/2012, p. 156]. Autre vérité, autre rationalité, « l'esprit des profondeurs » force le narrateur à entendre et comprendre ce qu'il ne savait pas auparavant. En outre, il entraîne un acte de création, car cette réunion du « sens » et du « contre-sens » engendre du nouveau – le « sur-sens ». Mais plus important que cette réunion d'opposés est alors la réalisation d'un équilibre entre eux. À ce sujet, Jung écrit :

129 Cette idée trouve son origine chez Héraclite, et dans sa théorie du combat qui montre la guerre et l'union des contraires comme des processus originels [J. Brun, 1968/2003, p. 44-46]. À ce propos, Jean Brun cite les présocratiques : « L'unité est donc faite de tensions opposées et le grondement des contraires est au cœur de toute harmonie : " Ils ne comprennent pas comment ce qui s'oppose à soi-même est en même temps en harmonie avec soi ; tout comme les tensions opposées de l'arc et celles de la lyre " (fgt 51) » [*Ibid.*, p. 46].

Mais sachez qu'il existe une folie divine qui n'est rien d'autre que la victoire de l'esprit des profondeurs sur l'esprit de ce temps. Parlez de folie morbide quand l'esprit des profondeurs ne peut plus reculer et oblige l'homme à parler en langues plutôt qu'en langage humain, et quand il lui fait croire qu'il est lui-même l'esprit des profondeurs. Mais parlez aussi de folie morbide quand l'esprit de ce temps ne lâche pas un homme et l'oblige à ne toujours voir que la surface, à renier l'esprit des profondeurs et à se prendre lui-même pour l'esprit de ce temps. *L'esprit de ce temps n'est pas divin, l'esprit des profondeurs n'est pas divin, l'équilibre est divin* [*Ibid.*, p. 177, nous soulignons].

Ces deux forces sont donc constitutives de l'être humain, et selon Jung elles *doivent* être à l'œuvre dans les mêmes proportions. Les deux esprits sont liés en un être humain lui-même « porteur » d'une psyché, et forment ensemble un « tout » qui survit grâce à l'équilibre des forces qui les animent. Au début du cheminement du narrateur, ces forces apparaissent comme opposées, mais elles révèlent toujours davantage leur complémentarité, clairement présentée plus loin. Dans une note de bas de page, S. Shamdasani complète en effet le texte du *Livre Rouge* en ajoutant ce que Jung avait écrit dans *l'Ébauche* et *l'Ébauche corrigée* : « Chacun veut toujours " l'esprit de ce temps ", qui pense et désire. Celui qui veut " l'esprit des profondeurs " veut l'amour et la pré-pensée. Si tu veux les deux, tu deviens Dieu » [2009/2012, p. 231, note n° 238]. Ainsi les deux esprits semblent non seulement complémentaires, mais composant une totalité inhérente à l'idée de « Dieu ».

Cette citation pourrait également constituer une métaphore de *l'individuation* jungienne [cf. *infra*, 1. 3. 2]. Au début d'*Épreuves*, Jung cesse d'utiliser les termes d'« esprit de ce temps » et d'« esprit des profondeurs », et paraît en avoir terminé avec la dichotomie entre leurs deux forces. Sa conclusion est qu'il est souhaitable pour l'équilibre de l'être humain, mais aussi pour l'humanité, de partir de « l'esprit de ce temps », de ses enseignements et de ses outils, pour ensuite les abandonner et explorer ceux de « l'esprit des profondeurs ». Dans la suite du texte, Jung fait le choix de ne plus utiliser ces termes au profit de l'utilisation des termes « esprits » ou « esprit de [quelque chose] », et à sa toute fin il utilise le terme « esprit » non pas pour dissocier, mais pour rassembler, faisant du cheminement du narrateur un acte d'union des opposés. Les catégories « esprit de ce temps » et « esprit des profondeurs » disparaissent alors. L'idée de totalité est clairement transmise à la fin d'*Épreuves*, lorsque le narrateur dit à Élie à propos de l'idée de « l'Un » et du « multiple » :

C'est là ton erreur grisonnante de vieillesse, qui veut que l'Un exclue le multiple. Mais il existe beaucoup de choses uniques. Le grand nombre des choses uniques

est le Dieu un et multiple, dont le corps se compose de nombreux dieux, l'ardeur de la chose une, quant à elle, est l'autre Dieu, dont le corps est un homme, mais dont l'esprit est à la taille du monde [C. G. Jung, 2009/2012, p. 611].

Cette citation renvoie à l'idée selon laquelle la totalité organique contiendrait des parties, à l'image d'un « Dieu » composé de plusieurs « dieux » : la composition des parties serait ainsi égalitaire, au sens où ces « plusieurs dieux » s'équivaldraient. En outre, Jung établit ici des liens entre la psyché, l'homme – voire l'humanité – et l'univers en liant le microcosme de l'être humain à un « esprit » de la taille du monde. *Via* ce lien entre microcosme et macrocosme, *Le Livre Rouge* transmet une pensée holistique que Jung exploitera durant le reste de sa carrière [cf. *infra* chapitre 5, section I]. Sans être totalement nouveau chez Jung, ce holisme devient un véritable moteur de recherche et une hypothèse de travail avec l'expérience du *Livre Rouge*, communiquant ainsi l'idée d'une psyché structurée d'une façon bien particulière.

1. 2 Les lois régissant la psyché

1. 2. 1 Structure et fonctionnement

L'utilisation des termes « esprit de ce temps » et « esprit des profondeurs » renvoie à l'idée de l'existence d'une structure au sein de la psyché. Ainsi, malgré une sorte de polarisation apparente et toute relative entre les deux esprits, il existerait un lien – l'être humain – permettant à l'ensemble de faire un tout avec le monde. Néanmoins, il demeure des lois spécifiques à chacune des forces du fait de leur nature – de « ce temps », ou des « profondeurs ». Le monde conscient que Jung symbolise *via* l'utilisation du terme d'« esprit de ce temps » obéirait à la rationalité ordinaire de notre quotidien, alors que « l'esprit des profondeurs » renverrait à quelque chose de caché, d'inconnu, sûrement à découvrir ou à créer. Il existerait ainsi une dichotomie entre un univers conscient et rationnel dominé par des explications causales, et un univers inconscient plutôt organisé autour de la notion de signification. La transmission des connaissances de l'inconscient *via* le symbole permettrait alors d'accéder au sens. Jung écrit à ce sujet dans *Le Livre Rouge* :

À droite, le siège de ma pensée, à gauche celui de mon sentiment. Je pénètre dans la pièce de mon sentiment qui m'était auparavant inconnu, et considère avec étonnement la différence entre mes deux pièces. Je ne peux pas réprimer mon rire – nombreux sont ceux qui rient au lieu de pleurer. Avec mon pied droit j'ai marché sur le gauche et je sursaute, sous l'effet de la douleur intérieure. La différence entre le froid et le chaud est trop grande. Je quitte l'esprit de ce monde qui a

poussé la réflexion sur le Christ jusqu'à ses ultimes conséquences, et franchis la frontière de cet autre royaume joyeux et terrible dans lequel je retrouve le Christ [*Ibid.*, p. 374-375]¹³⁰.

Jung insiste ici sur la complémentarité entre les deux mondes : « droite » ou « gauche », « esprit de ce temps » ou « esprit de profondeurs », « froid » ou « chaud ». Ainsi, ces mondes imposent des modes d'appréhension distincts, de l'ordre de la rationalité explicative pour la conscience, de l'ordre de la compréhension pour l'inconscient. Néanmoins, il n'existe pas de domination de l'un ou de l'autre, mais plutôt un *ordre* de succession. Nous entendons par là qu'il est nécessaire de passer par le monde conscient afin d'accéder au monde inconscient appelé par le narrateur le « royaume joyeux et terrible ». Néanmoins, le monde inconscient semble régir une partie du monde conscient [*Ibid.*, p. 155], en ce qu'il contiendrait les déterminations de l'être conscient : « Je dus reconnaître que je ne suis qu'expression et symbole de l'âme » [*Ibid.*, p. 156]. Enfin, la dichotomie porte également sur ce qui régit ces mondes, leurs lois, puisque le monde conscient est relatif à la « pensée », alors que l'inconscient est de l'ordre du « sentiment ». C'est précisément du fait de cette différence que l'un ne peut dominer l'autre, puisqu'ils ne fonctionnent pas sur le même plan. En réalité, ils ne *doivent* pas se dominer l'un l'autre. Leur équilibre constitue la meilleure des solutions. De fait, Jung écrit immédiatement auparavant dans le texte :

La plante qui pousse produit un rejet vers la droite, [...], et finit par trouver le bon endroit à gauche où il produit un nouveau rejeton. [...] Or cette nouvelle direction de la croissance est complètement opposée à la précédente. Et pourtant c'est ainsi que la plante pousse harmonieusement, sans surcharge ni déséquilibre [*Ibid.*, p. 374].

Nous retrouvons ici une pensée holistique typique de l'œuvre de Jung, à travers laquelle il dresse le portrait d'un fonctionnement psychique qui est tout à la fois miroir de l'être humain, du monde et du cosmos.

Bien après l'expérience du *Livre Rouge*, Jung aborde dans *Ma vie* l'idée selon laquelle il existerait des lois particulières à la psyché. En évoquant la vie après la mort et le devenir de la psyché, il revient sur la division entre deux mondes :

130 Cela n'est pas sans rappeler l'asymétrie cérébrale relative aux différentes facultés cognitives, mise en évidence en 1865 par Paul Broca (découverte d'une « zone du langage » sur le cortex frontal gauche) et que Jung devait sans aucun doute connaître. Cette répartition cérébrale stricte est aujourd'hui réfutée du fait de la plasticité cérébrale mise en évidence par Michael Merzenich, professeur de neurosciences [M. Merzenich et W. Jenkins, 1995].

Alors la possibilité d'une réalité autre, existant derrière les apparences, avec d'autres références, devient un problème inéluctable et nous sommes contraints d'ouvrir les yeux sur ce fait que notre monde de temps, d'espace et de causalité est en rapport avec un autre ordre de choses, derrière ou au-dessous du premier, ordre dans lequel « ici et là », « avant et après » ne sont pas essentiels. Je ne vois nulle possibilité de contester qu'au moins une partie de notre existence psychique se caractérise par une relativité de l'espace et du temps. À mesure qu'on s'éloigne de la conscience cette relativité semble s'élever jusqu'à la non-spatialité et une intemporalité absolues [*Ibid.*, p. 479].

Du fait de leurs caractéristiques, « l'esprit de ce temps » et « l'esprit des profondeurs » n'obéiraient donc pas aux mêmes lois. Celles qui concernent notamment l'espace et le temps sont différentes, comme tendent à le prouver nos rêves, qui peuvent nous « emmener » n'importe où et n'importe quand, alors que notre corps physique demeure dans un lieu géographique et en un moment précis. Il existe donc une rupture entre les deux mondes, et elle affecte leurs lois et règles, ce qui impose au scientifique étudiant la psyché d'utiliser des outils bien spécifiques.

Ces lois sont traduites dans *Le Livre Rouge* de manière symbolique en énonçant l'idée selon laquelle la psyché est définie par deux esprits indissociables mais distincts, liés entre eux par l'être humain qui les porte. La structure de ce monde-là veut que pour avoir accès à « l'esprit des profondeurs », il faut obligatoirement venir de « l'esprit de ce temps ». L'être humain est donc bien ici une voie de « passage » de l'un à l'autre. Cependant, lors de son voyage le narrateur ne « passe » pas réellement d'un monde à l'autre, mais « descend » vers « l'esprit des profondeurs » comme l'exprime le titre du cinquième chapitre du *Liber primus* : « Descente aux enfers vers l'avenir ». Cette descente vers ce qui serait de l'ordre de l'inconscient indique que ce qui régit cet univers fait partie du conscient. En d'autres termes, les deux mondes communiquent, mais seul le conscient peut traduire l'expérience de cette communication. De ce fait, le langage de l'expérience est celui de « l'esprit de ce temps »¹³¹. Les lois de l'inconscient, quant à elles, sont d'un tout autre ordre que celles du monde conscient qui fonctionne selon la forme habituelle de rationalité, et c'est bien là tout l'intérêt du voyage du narrateur : comprendre les différentes formes de rationalités qui existent dans la psyché.

131 Le langage est celui de « l'esprit de ce temps » dans le sens où l'histoire est contée avec des mots dans la langue allemande – même si la forme est symbolique et renferme un autre sens au premier abord inconnu.

Plus précisément, plus le voyage avance, plus le narrateur est confronté à des visions le poussant à comprendre ce qui est incompréhensible du point de vue de « l'esprit de ce temps ». Ainsi, la première loi régissant cet univers-là est qu'il n'y pas *une* loi, mais bien plutôt *plusieurs* lois selon les mondes. Et c'est ensuite au voyageur ou au psychologue, à l'observateur, de trouver le langage propre à faire communiquer ces derniers. À travers *Le Livre Rouge*, la psyché apparaît comme composée de plusieurs mondes qui s'incluent – le conscient incluant l'inconscient –, de sorte que le narrateur ne peut jamais se situer uniquement au sein de ce dernier¹³². D'où l'idée jungienne selon laquelle nous n'avons accès aux phénomènes de l'inconscient que *via* la conscience [C. G. Jung, 1950/1993a, p. 117-141].

À travers le récit, l'utilisation de deux langages transmet l'idée d'une structure psychique unie, mais néanmoins divisée en parties égales. Ces dernières ne sont pas équivalentes du point de vue de leurs caractéristiques, bien qu'elles doivent être égales au sens où il est nécessaire que chacune œuvre dans la même mesure pour que l'équilibre mental soit respecté. Chez un individu équilibré elles fonctionnent donc en harmonie. À cet égard, Jung écrit : « Est-ce là le but de ce rêve ? Cela ne serait pas impossible ; car d'après mon expérience la plupart des rêves sont de *nature compensatrice*. Ils mettent en relief, dans chaque cas d'espèce, l'autre versant, en vue de maintenir l'équilibre psychique » [*Ibid.*, p. 179, italiques de l'auteur]. L'inconscient et le conscient se compensent, communiquent et tendent à atteindre un équilibre salutaire pour l'individu – équilibre qui n'existe pas pour Jung au début son expérience psychique, car alors le chaos l'envahit, et l'inconscient « l'inonde » de visions. Dans la perspective jungienne, *Le Livre Rouge* relaterait finalement l'étude de l'inconscient par un homme du monde conscient, et qui, par la force des choses, est obligé d'expérimenter le déséquilibre. Mais comme une loi *doit* être respectée, son travail psychique consisterait à mettre au jour, dans un langage compréhensible, sa connaissance de l'inconscient. Ceci afin non seulement d'aller mieux, mais de pouvoir faire plus tard profiter les autres de cet enseignement.

« L'esprit de ce temps » serait accessible de manière globale avec tous les sens, alors que le monde inconscient nécessiterait un contact avec l'âme. En effet, s'ils ne relèvent pas des

¹³²Cependant, ce déplacement du narrateur renvoie à une idée différente de la psyché selon Jung, car cette dernière est pour lui constituée de couches, et ne fonctionne pas par inclusion [cf. chapitre 4, conclusion], mais selon une dialectique entre les différentes parties, de manière holistique [cf. chapitre 5, section I].

mêmes méthodes d'investigation, à un autre niveau ces deux mondes se prêtent néanmoins à un même type d'approche. De fait, c'est par le corps et par l'expérience physique que nous pouvons prendre connaissance du monde extérieur qui nous entoure, et connaître notre monde intérieur requiert également une expérience sensible. Cependant, cette dernière est ici d'ordre psychique *via* le contact avec l'âme, et non d'ordre physique. La connaissance de ces deux mondes relève donc globalement d'un même type d'approche, car ils constituent les deux faces d'une seule et même chose appréhendable par l'expérience directe, bien que les modalités précises de cette expérience soient différentes selon l'une ou de l'autre de ces deux faces.

1. 2. 2 La limite du langage courant

C'est en des termes courants de notre langue que Jung écrit *Le Livre Rouge*, et c'est avec l'esthétique de l'ouvrage qu'il communique autre chose. Ces modes d'expression nous transmettent son expérience d'une manière atypique. Si l'on s'attarde sur le texte de l'ouvrage, et uniquement sur celui-ci¹³³, il nous est transmis dans une langue « courante » : l'allemand, ensuite traduit en anglais, en français, etc. Ainsi, les mots utilisés existent au préalable, et Jung n'invente pas un nouveau système de signes pour transmettre son message. C'est donc grâce à – et contraint par – la langue qui serait celle du monde conscient que le narrateur évoque son périple, et mentionne dès la première phrase les limites d'une telle entreprise puisqu'il est écrit : « Si je parle *dans* l'esprit de ce temps » [C. G. Jung, 2009/2012, p. 141, nous soulignons]. En effet, il existe un autre langage, différent, car relatif à « l'esprit des profondeurs » du monde inconscient. Jung écrit un peu plus loin : « Je dois apprendre que l'écume de ma pensée, mes rêves, sont le langage de mon âme. Je dois les porter dans mon cœur et les bercer dans ma tête, comme les paroles de l'être le plus cher. Les rêves sont les paroles qui guident l'âme » [*Ibid.*, p. 155], et il poursuit :

L'esprit des profondeurs m'a même appris à considérer mes actions et mes décisions comme dépendantes des rêves. Les rêves préparent la vie et ils te déterminent sans que tu comprennes leur langage. On aimerait apprendre ce langage, mais qui est capable de l'enseigner et de l'apprendre ? Car l'érudition seule ne suffit pas ; il existe un savoir du cœur qui donne de plus profondes explications [*Ibid.*, p. 155].

133Les runes qui parcourent le texte constituent une autre langue, faite de signes distincts de l'allemand.

L'un des aboutissements du cheminement du narrateur sera de comprendre ce langage en l'apprenant, non pas de manière classique par l'érudition ou la lecture de livres scientifiques, mais par l'expérience directe. Le contenu de cette citation insiste également sur le fait que, quoi qu'il arrive, Jung écrit dans un langage que le narrateur désigne comme appartenant au monde conscient. Une particularité de la psyché est donc que la connaissance de l'inconscient ne peut se faire qu'au moyen de la conscience. L'inconscient seul n'existerait pas puisque le symbole traduit toujours traduit l'idée par une image. Décrypter cette dernière est comprendre la signification du symbole.

Jung évoque la notion d'*archétype* en écrivant dans l'« Essai d'interprétation psychologique du dogme de la trinité » publié dans l'*Essai sur la symbolique de l'esprit* :

L'archétype est, comme je l'ai expliqué par ailleurs, un élément invisible, une disposition qui entre en action à un moment donné de l'évolution de l'esprit humain en disposant les données de la conscience en des figures particulières [...] Quel que soit le moment où il apparaît, l'archétype revêt, pour l'inconscient, un caractère coercitif, et, lorsque son effet devient conscient, il se caractérise par son aspect *numineux*. Il n'est jamais le fruit d'un raisonnement conscient [...] [1976/1991, p. 186-187, italique de l'auteur].

L'*archétype* est une possibilité de représentation contenue dans l'*inconscient collectif*, mais qui ne s'exprime qu'à travers la conscience. Il n'est cependant pas le fruit d'un mouvement ou d'une énergie consciente, mais plutôt d'une énergie inconsciente. Il se transforme en accédant à la conscience, et se laisse comprendre à travers les symboles qu'il produit.

1. 3 Le symbolisme du voyage du narrateur

1. 3. 1 Le symbole pour comprendre le voyage

Le langage du texte du *Livre Rouge* est donc celui de la langue courante, mais il n'en demeure pas moins équivoque. En effet, l'expérience psychique du narrateur est tellement plurielle du point de vue des rencontres, des lieux, etc., que le compte-rendu de son expérience *via* le texte possède plusieurs niveaux de lecture : le premier, que nous appellerons « explicite », est celui où les mots et suites de phrases déroulent un discours selon leurs sens courant ; un second niveau est de l'ordre de « l'implicite », du symbolisme. Jung écrit au début du livre : « Mon langage est imparfait. Ce n'est pas par désir de briller avec des mots, mais par incapacité à

trouver ces mots que je parle en images. Car je ne peux exprimer autrement les paroles des profondeurs » [C. G. Jung, 2009/2012, p. 145]. Ce symbolisme lui permet de transmettre une idée, un ressenti, une émotion, une connaissance au-delà de la langue et des mots, et c'est pourquoi le mode d'expression utilisé ici par Jung est réellement novateur : il ne l'avait jamais utilisé auparavant pour transmettre une information au lecteur. Il permet de s'affranchir d'une barrière construite socialement, en allant au-delà de ce que le narrateur appelle « l'esprit de ce temps ». Les connaissances et apprentissages relatifs à l'inconscient ne peuvent peut-être pas être transmis autrement. Finalement, le discours du *Livre Rouge* structure une psyché organique, et apparaît relever de l'ordre du symbolique : l'expérience sensible de Jung est celle du contact avec le symbole.

Le cheminement du narrateur n'est pas énoncé selon un mode scientifique ou s'inscrivant dans une conception communément admise de la rationalité : le texte, comme les images, ressortissent ici à un registre symbolique, de sorte que le récit qui les rassemble s'offre à différentes lectures possibles. Cette méthode symbolique représente probablement pour Jung un moyen de surmonter le chaos de sa vie, car « le symbole fait tenir ensemble deux choses incompatibles en un tout irrationnel, et comme tel il fournit une forme de compréhension, d'intelligence et de signification, qui n'est pas ordinaire » [N. Schwartz-Salant, 2011, p. 105]. C'est ainsi le symbole qui transmet à Jung – comme au lecteur du *Livre Rouge* – le sens de l'expérience vécue, et donc la possibilité de sa compréhension. Cette démarche permet à Jung de comprendre ce qu'il ne comprenait pas, et de savoir ce qu'il ne savait pas encore. Elle le confronte aux multiples difficultés qu'il doit surmonter : le chaos, les contraires, l'amour et sa propre personne. Davantage même que de surmonter, il s'agit en réalité pour lui d'assimiler et de comprendre à travers ces états mentaux extrêmes que les contraires font partie d'une seule et même chose, et qu'il convient d'unir les opposés. Il en va de sa « réussite » : la sortie du chaos et des difficultés. En définitive, la réflexion qu'il mène sur la connaissance et ses possibilités, présente une sorte de mélange entre le monde rationnel, tel que nous le connaissons, et un monde des profondeurs que la science traditionnelle se révèle impuissante à saisir.

1. 3. 2 Un voyage en forme d'*individuation*

La structure du *Livre Rouge* en plusieurs livres, les épreuves que le narrateur traverse et la forme symbolique de ce voyage, montrent que ce dernier connaît une forme d'évolution. En effet, le discours du *Livre Rouge* est le miroir de l'épreuve psychique de Jung, et nous transmet ainsi l'idée qu'il s'agit pour lui autant que pour le narrateur d'un changement réel et profond. À l'issue d'une crise, ce changement passe par l'apprentissage de « savoirs d'un autre type [...], pleins de sens » [C. Maillard, 2011d, p. 163]. L'élaboration symbolique de ce savoir est probablement déterminante dans la pensée de Jung, en ce qu'il développe la théorie de l'*individuation* en tentant de comprendre assez largement « le processus de formation et de particularisation de l'individu ; plus spécialement de l'individu psychologique comme être distinct de l'ensemble de la psychologie collective » [C. G. Jung, 1950/1993b, p. 449-450]. Ce processus a pour but de « différencier » l'individu de ses semblable en développant sa personnalité propre, et il conditionne en quelque sorte l'amélioration de l'être humain, de ses attitudes et de son rapport au monde suite à la mise en œuvre d'un travail psychique. Ce dernier est divisé en plusieurs étapes, comme le cheminement du *Livre Rouge* : prendre conscience de son *soi*, comprendre que l'on est une personne « unique » à travers la réunion des opposés qui nous composent, pour finalement devenir une « nouvelle » personne – la « vraie ». Jung précise :

Le sens et le but de [la fonction transcendante] sont de réaliser, dans son intégralité, avec tous ses aspects, la personnalité originellement préfigurée dans le germe embryonnaire. Ce dont il s'agit, c'est d'établir et d'épanouir la totalité potentielle originelle. Les symboles que l'inconscient utilise pour cela sont les mêmes que ceux que l'humanité utilise depuis toujours pour exprimer la totalité, la complétude et la perfection. [...] J'ai désigné ce processus du nom de processus d'*individuation* [1950/1993a, p. 189, italiques de l'auteur].

Rendue possible par la fonction transcendante, l'*individuation* permet donc à l'individu d'être *réellement* lui-même, et d'agir conformément à celui qu'il est. À ce propos, plusieurs allusions à ce type de démarche sont exprimées dans *Le Livre Rouge*. En voici quelques exemples : « La naissance est difficile, mille fois plus difficile encore l'enfer qui suit la naissance. Derrière le fils divin arrivent tous les dragons et les monstrueux serpents du vide éternel » [C. G. Jung, 2009/2012, p. 342] ; « Et c'est ainsi que j'avance vers le lointain Orient. Non que je sache quel est mon but lointain. Je vois des horizons bleus devant moi : c'est un but qui me suffit. Je file vers l'Orient et mon levant. Je veux mon levant » [*Ibid.*, p. 307] ; « Mais si tu [admetts ta propre part d'altérité], alors se produit ce qui est lié à

l'accomplissement de l'être humain : lorsque tu es devenu pour toi-même un sujet de raillerie, l'Oiseau blanc de l'âme arrive ; [...]. Mais si tu deviens un être humain, alors ton âme vient vers toi » [*Ibid.*, p. 255] ; « Parce que je veux aussi mon être-autre, il me faut devenir un Christ. Je suis fait Christ, il me faut l'endurer. Ainsi coule le sang rédempteur. Par le sacrifice de soi, mon désir est métamorphosé et passe de l'autre côté, dans son principe supérieur », et il poursuit « Le mystère m'a montré en image ce que je devais vivre ensuite. Je ne possédais aucun des biens que le mystère m'a montrés – j'avais encore à les acquérir tous » [*Ibid.*, p. 232, p. 233].

L'œuvre de Jung, et son élaboration du concept d'*individuation*, est cohérente avec le cheminement symbolique du *Livre Rouge*. À ce sujet, Jung écrit : « Ma vie est l'histoire d'un inconscient qui a accompli sa réalisation » [C. G. Jung, 1961/1973, p. 25]. Cette réalisation n'a été possible que sous l'impulsion de son expérience psychique, car il lui offrit à Jung une compréhension de la psyché qu'il n'aurait pu acquérir par d'autres voies.

Section II : Les manifestations de l'inconscient comme modes de connaissance

Nous avons précédemment vu la psyché apparaître dans *Le Livre Rouge* comme un objet d'étude organique, mouvant et vivant. De manière plus spécifique, l'ouvrage contient des informations sur les moyens et façons d'apprendre, de connaître et donc de comprendre cet objet organique. Ce sont les manifestations de l'inconscient, non pas brutes mais transmises par l'inconscient à la conscience, qui permettent à Jung de découvrir et d'observer ce qu'il n'avait pas pu voir avant. « Comme l'a dit Szent-Gyorgy, la découverte " consiste à voir ce que tout le monde a vu et à penser ce que personne n'a pensé " ». [E. Morin, 1986, p. 188]. Ainsi, si l'expérience n'a rien de novateur dans l'histoire de la psychologie, l'application de la pensée et du raisonnement de Jung sur les faits lui permet de développer une connaissance nouvelle. Nous verrons d'abord quels sont les différents modes de connaissance dont fait état *Le Livre Rouge* (2. 1). Nous nous focaliserons ensuite plus précisément sur l'idée jungienne des *archétypes* (2. 2). Enfin, nous expliciterons en quoi faire l'expérience de soi-même semble importante selon Jung, pour accéder à la connaissance de la psyché (2. 3).

2. 1 Les modes de connaissances dans *Le Livre Rouge*

La rédaction du *Livre Rouge* offre à Jung l'occasion d'émettre une critique sur la science pratiquée par le passé, et les gestes scientifiques classiques : expliquer, classer, etc. Mais l'expérience psychique correspondante lui permet également de développer de nouveaux moyens de connaître, et notamment une nouvelle façon de comprendre la psyché. À ce propos, S. Drob explique :

Bien que Jung n'offre pas de théorie formelle ou systématique de la connaissance dans *Le Livre Rouge*, il existe de nombreux éléments dans *Le Livre Rouge* qui soutiennent un point de vue épistémologique ouvert. Tout au long du *Livre Rouge*, Jung conteste les postulats de l'épistémologie traditionnelle et moderniste qui sont implicites dans des oppositions telles que réel contre imaginaire, santé mentale contre folie, science contre magie et rationnel contre irrationnel [2012, p. 20, traduction personnelle]¹³⁴.

À travers *Le Livre Rouge*, Jung propose ainsi de nouveaux moyens de connaître sans nécessairement rejeter totalement les anciens. Un exemple est donné à travers le passage à propos du soin d'Izdubar par le narrateur, quand il joint le monde de la science à l'irrationnel en transformant le géant en chimère [cf. *infra*, 3. 2].

¹³⁴Dans la version originale : « While Jung does not offer a formal or systematic theory of knowledge in *The Red Book*, there is much in *The Red Book* that supports an open-ended epistemological point of view. Throughout *The Red Book* Jung challenges the assumptions of traditional and modernist epistemology implicit in such oppositions as real vs. imaginary, sanity vs. madness, science vs. magic, and rational vs. irrational ».

2. 1. 1 Les modes de connaissances décrits dans *Le Livre Rouge*

Les différents modes de connaissance abordés dans l'ouvrage sont les suivant¹³⁵ :

Les anciens modes de connaissance	Les nouveaux modes de connaissance
« expliquer », « classifier » [p. 141] ¹³⁶	« fusion du sens et du contre-sens qui produit le sur-sens » [p. 142]
« entendement », « parole », « écriture » [p. 142]	connaissance de « l'ombre » [p. 143]
« expliquer » [p. 144] ¹³⁷	sacrifice, solitude [p. 144]
Soupeser « avec méticulosité et équité »	« comprendre » [p. 144] ¹³⁸
« calculer » les distances	expérience de soi-même [p. 147]
chercher à l'extérieur de soi [p. 147]	chercher à l'intérieur de soi [p. 147]
« légiférer, vouloir améliorer, faciliter » [p. 147]	trouver le sens et la signification des choses [p. 162]
jugement, classification [p. 151]	« naïveté », regard neuf [p. 171]
intelligence et intention [p. 171]	« art » p. 313 « arts » [p. 313]
« jugement » [p. 175]	« pouvoirs magiques » [p. 313]
« lire » [p. 273]	« forces secrètes » [p. 313]
« solitude » [p. 277]	« misérables sortilèges » [p. 314]

Les anciens et les nouveaux moyens de connaître ne s'excluent pas dans le sens où, même si le narrateur apprend de nouvelles façon de connaître, les anciennes ne sont pas pour autant totalement laissées de côté – telle la solitude dont usaient les anachorètes, et que l'on retrouvait également chez les scientifiques avant l'instauration des sociétés savantes.

2. 1. 2 Émergence de la connaissance

Lors de son voyage, le narrateur accède aux contenus de l'inconscient, c'est-à-dire de « l'esprit des profondeurs » qui, se manifestant à sa conscience, permet le « passage vers un autre état » [C. Maillard, 2011b, p. 122] et lui offre ainsi la possibilité d'une nouvelle connaissance. En

¹³⁵Nous avons indiqué les pages où trouver les expressions ou idées citées. Néanmoins, il ne s'agit pas d'un index dans le sens où certaines de ces expressions et idées se retrouvent à de multiple reprises tout au long de l'ouvrage, comme celle du sacrifice ou celle de l'expérience de soi-même.

¹³⁶Pour certains termes à caractère scientifique, nous précisons le terme utilisé en allemand. S'ils correspondent sans nuance, nous n'ajoutons aucun commentaire.

Dans la version originale : « des Erklärens und Einordnens » [2009/2017, p. 130].

¹³⁷Dans la version originale : « erkären » [2009/2017, p. 132].

¹³⁸Dans la version originale : « verstehen » [2009/2017, p. 132].

effet, il y a dans l'expérience psychique de Jung un apport de connaissances que traduit le récit de son voyage par le narrateur. Les diverses étapes et caractéristiques de ce voyage constituent des apprentissages ou des moyens de connaître. En cela, et en étant similaire à la structure d'une bible, *Le Livre Rouge* constituerait une sorte de révélation d'une parole « divine », ou en tous cas nouvelle – le titre du *Liber novus* est ici significatif. En effet, au cours de son voyage le narrateur cherche son âme, doit la retrouver. À cette fin, il parcourt différentes étapes dont certaines sont des visions en rapport avec la figure christique [R. Henderson, 2011, p. 11]. À ce propos, Murray Stein, docteur en psychologie mais aussi pasteur, écrit :

Tout d'abord, c'est comme une sorte de régression au catéchisme, mais ça prend alors des proportions inhabituelles qui signalent une direction toute nouvelle pour la théologie. Jung a l'intention de désapprendre tout ce qu'il a appris sur le monde et de se détacher de la pensée qu'il s'était faite à travers son éducation scientifique, sa formation professionnelle et ses activités. Il met systématiquement sa pensée de côté quand il se débat pour prendre au sérieux les figures qui émergent de l'obscurité et l'engagent au dialogue. Pourquoi ? [R. Henderson, 2011, p. 11].

M. Stein poursuit dans ce sens en expliquant que Jung « souhaite atteindre une autre forme de pensée, ce qui le conduit à un engagement envers diverses représentations bibliques et traditionnelles » [*Ibid.*, p. 11]. Sans rapporter l'intégralité du sens de l'ouvrage à la religion, il nous semble crucial de parler de la structure et de la forme du chemin jungien comme d'un voyage spirituel accompli dans le but de comprendre et de créer. Une partie de l'ouvrage possède ainsi un sens d'abord religieux, sans pour autant primer sur le reste. Ainsi, la démarche d'apprentissage procède-t-elle d'une forme biblique, spirituelle, comme le prouve l'utilisation du numineux dans la création de connaissance [cf. *infra* chapitre 5, section III].

Par ailleurs, le voyage en lui-même est un symbole du moyen de connaître. Comme l'écrit Sylvain Venayre [2006, p. 5], il « est non seulement rencontre de l'autre, mais plus encore transformation de soi au moyen de cette rencontre ». Philippe Antoine, quant à lui, qualifie le voyage de « pratique » et de « discours » [2006, p. 45] Il s'agit bien ici d'un voyage, et non d'un simple chemin ou déplacement [*Ibid.*, p. 6], en ce que Jung lui donne un sens très réel qu'il élabore à partir de ses différentes visions. En tant qu'illustration de l'expérience psychique de Jung, nous considérons le voyage du narrateur comme relevant d'une symbolique de son apprentissage. En d'autres termes, cet apprentissage est en quelque sorte celui de Jung qui, sans se déplacer réellement physiquement, parcourt bien les lieux évoqués au moyen de sa psyché, puisque « est voyage ce qui dépayse, quelle que soit la distance du

déplacement » [*Ibid.*, p. 12]. Ce voyage formerait alors le cadre global des étapes de l'apprentissage : il ne signifierait rien sans ces dernières, mais à elles seules elles n'auraient pas non plus de sens. Par exemple, le passage du narrateur du chapitre « Service de l'âme » au chapitre « Le désert » traduit un changement de lieu, qui est aussi la marque d'une élaboration de connaissances : se questionnant sur le sens des rêves, dans le « Le désert » le narrateur en vient à explorer le « Soi ». Bien entendu, l'objet de sa réflexion reste son âme, mais il précise sa pensée et la modifie avec un changement de lieu. De la même manière, l'introduction successive de personnages symbolise de nouvelles connaissances : Élie et Salomé représentent la conjonction des opposées entre le sacré et le profane, la présence de Salomé pousse le narrateur à aimer son côté obscur (son ombre) [S. L. Drob, 2012, p. 54], Izdubar pousse le narrateur à ouvrir les yeux sur la science comme un poison [C. G. Jung, 2009/2012 p. 313].

Ainsi, et plus globalement, la chronologie du voyage du narrateur, ponctuée de lieux et de rencontres, est celle d'un mode de connaissance : en traversant différents endroits habités de diverses figures, le narrateur semble obligé d'apprendre pour pouvoir continuer son chemin et triompher des épreuves qu'il rencontre. Son voyage, qui débute par une « Descente aux enfers vers l'avenir » (titre du cinquième chapitre), ne peut s'achever ainsi : pour conclure, le narrateur doit en finir avec ce déplacement – sinon il ne s'agit plus d'un voyage mais d'une routine, d'une habitude, de la vie quotidienne. C'est pourquoi ce voyage évolue – le temps passe et les endroits varient – et il s'achève sur *Les Sept Sermons aux Morts*, sorte de résumé du périple. Les dernières leçons retenues par le narrateur portent sur la question de la mort de Dieu comme être unique en offrant une vision davantage holistique du divin [*Ibid.*, p. 610]. Enfin, la dernière idée du *Livre Rouge* est qu'il faut finalement accepter la souffrance et la difficulté, trouver de la beauté en eux pour les surmonter : « L'ombre répondit : " Je t'apporte la beauté de la souffrance. C'est là ce dont a besoin celui qui offre l'hospitalité au dragon. " » [*Ibid.*, p. 617]¹³⁹.

Le voyage du narrateur lui permet de *connaître* ce qu'il ne connaissait pas – l'autre, l'inconnu.

139 Cette citation est la dernière phrase du texte du *Livre Rouge*. Elle est différente de la dernière phrase retranscrite par Jung dans son codex *Liber novus* – et jamais achevée : « Elle se trouvait sur une route dans les espaces incommensurables du ciel, c'est une couronne en or » Et voici qu'aussitôt elle est dans/ » [2009/2012 p. 488]. Les éditeurs finiront cette phrase, comme le reste du texte, pour la publication du *Livre Rouge*.

S. Venayre déclare à ce propos :

Cela dit, l'histoire de la rencontre de l'autre n'est pas seulement celle des expressions de l'altérité. Elle est aussi celle des représentations du voyageur lui-même, qui, dans leur diversité, commandent celles de la rencontre, qui est toujours rencontre de soi et d'un autre [*op. cit.*, p. 11].

Les lieux, les personnages, les dialogues, les monologues, etc., apprennent au narrateur et à Jung de nouvelles choses en mettant à jour des connaissances *via* l'altérité, mais aussi *via* son propre « soi » : dans les différentes situations du voyage, l'autre et lui-même engendrent conjointement des connaissances. Ainsi les représentations du narrateur, ses sensations, ses instincts, sa réflexion, forment une part essentielle de l'élaboration de connaissance. Très précisément, l'expérience de Jung est un voyage vers ce qu'il ne connaît pas à propos de lui et des autres, à propos de la psyché sous une forme extraordinaire. Selon lui, ce sont alors les *archétypes* qui lui apportent de la connaissance.

2. 2 Les archétypes de l'inconscient collectif comme vecteurs de savoir

Selon Jung, le moyen premier pour accéder à la connaissance de la psyché est l'étude des rêves. Il écrit ainsi au début du *Livre Rouge* :

Je dois apprendre que l'écume de ma pensée, mes rêves, sont le langage de mon âme. Je dois les porter dans mon cœur et les bercer dans ma tête, comme les paroles de l'être le plus cher. Les rêves sont les paroles qui guident l'âme. Comment donc pourrais-je ne pas aimer mes rêves et ne pas faire de leurs mystérieuses images l'objet de mes réflexions quotidiennes ? [C. G. Jung, 2009/2012 p. 155].

Les images sont des vecteurs de connaissances, de significations *via* les symboles qu'elles véhiculent. Elles peuvent être transmises par l'inconscient à travers les rêves, les visions, le dessin, l'écriture, etc., et offrent un accès privilégié au sens de la psyché. L'expérience du *Livre Rouge* est pour Jung un moyen inédit d'avoir accès à ce type de matériaux, directement, sans passer par l'étude d'autrui. Plus précisément, ce sont les *archétypes* qui transmettraient le sens de la psyché – ce terme étant utilisé par Jung dès 1919. À partir de 1912, il parle d'*images primordiales* afin de décrire des « points nodaux » à forte énergie psychique. L'idée était donc déjà en germe avant l'expérience du *Livre Rouge*, mais elle est définie plus précisément après celle-ci. En 1948, il écrit ainsi dans *Symbolik des Geistes* :

Les archétypes sont par définition, des facteurs et des motifs qui arrangent les éléments psychiques en de certaines images, que l'on pourra dire archétypiques, mais de telle manière qu'on ne peut les reconnaître que par l'effet produit. Ils existent préconsciemment, et ils forment probablement les dominantes structurelles de la psyché en général [cité par J. Jacobi, 1957/1961 p. 31-32].

Ces formes autonomes que sont les *archétypes* font naître des images, mais ne doivent pas être confondues avec ces dernières : tandis que l'archétype est similaire chez tous les individus et se voit produit par l'*inconscient collectif*, l'image apparaît à la conscience de chaque individu sous une forme singulière et significative de la situation dans laquelle il se trouve. Nous associons cet *inconscient collectif* à « l'esprit des profondeurs » qui attire fortement le narrateur du *Livre Rouge*, et la quête de ce dernier consiste précisément à vouloir comprendre ce type d'inconscient. Jung définit l'*inconscient collectif* ainsi :

Dans chaque être individuel existent, outre les réminiscences personnelles, de grandes images « originelles », pour nous servir du terme pertinent par lequel Jacob Burckhardt les a un jour désignées ; ces figurations ancestrales sont constituées par les potentialités du *patrimoine représentatif*, tel qu'il fut depuis toujours, c'est-à-dire, par les possibilités, transmises héréditairement, de la représentation humaine. [...] Ce faisant, *je n'affirme nullement la transmission de représentations, mais uniquement la transmission héréditaire de la capacité d'évoquer tel ou tel élément du patrimoine représentatif. Il y a là une différence considérable* [1950/1993a, p. 119, italiques de l'auteur].

Cet inconscient renvoie à l'idée de l'existence de quelque chose d'ancien en chacun de nous, et commun à tous. De plus, comme il envoie des informations à la conscience *via* les *archétypes* – qui à leur tour permettent la formation d'images – l'*inconscient collectif*, comme les *archétypes*, est vecteur de savoirs. Cet idée d'*inconscient collectif* est en germe, dès avant l'expérience du *Livre Rouge*, dans les *Métamorphoses*¹⁴⁰. Dans *Le Livre Rouge*, cet *inconscient collectif* est signifié par exemple par : « Tu es une image du monde infini [...] » [C. G. Jung, 2009/2012, p. 143], « Ne regarde pas trop devant toi, mais derrière toi et vers l'intérieur, afin que tu n'ignores pas l'appel des morts » [*Ibid.* p. 282], « Le nouveau se

140 Dans la version la plus ancienne que nous ayons de la traduction des *Métamorphoses*, Jung n'utilise pas le terme d'*inconscient collectif*, mais l'idée est là : « stratification historique » de l'inconscient, « transfert plus ancien » [1924/1927, p. 44]. Ou bien : « L'"hyperfonction intellectuelle" à laquelle j'attribuais alors cette création, est donc plutôt due à une introversion énergétique, qui fouille les couches historiques profondes de l'esprit : je l'attribue à présent à une régression aux souvenirs de l'humanité condensés dans l'inconscient » [*Ibid.*, p. 94]. Ou bien encore : « Abstraction faite de son don nettement poétique, il nous reste des éléments, communs à toutes les jeunes filles de cet âge, car l'*inconscient*, encore bien plus commun à tous les humains que les contenus conscients individuels, est la condensation de la moyenne commune de l'histoire » [*Ibid.*, p. 49, italiques de l'auteur]. Tous ces passages évoquent l'idée de quelque chose de commun, partagé et historique, donc ancien.

construira sur l'ancien, et le sens de ce qui est advenu sera multiple » [*Ibid.*, p. 380-381], « Ces puissances dépassent de tous côtés ce qui en moi est déterminé et limité, et me reliant à toutes les formes et à toutes les créatures et les choses éloignées, me donnant ainsi une connaissance intérieure de leur être et de leur constitution » [*Ibid.*, p. 205].

Les *archétypes* figurent donc des possibilités de représentations faisant émerger des images pouvant être symboliques, qui sont ainsi porteuses de sens. Le sens, c'est-à-dire la compréhension, est transmis par l'inconscient, dont le seul langage humainement compréhensible est celui de l'image. Jung écrit au début du *Livre Rouge* : « Ce n'est pas par désir de briller avec des mots, mais par incapacité à trouver ces mots que je parle en images. Car je ne peux exprimer autrement les paroles des profondeurs » [*Ibid.*, p. 145]. Il souligne ainsi toute la difficulté propre à la transmission des connaissances d'un inconscient qui échappe à notre rationalité, et à leur traduction dans le langage verbal. Cela n'est pas sans rappeler la distinction opérée par Gregory Bateson entre la communication analogique et la communication digitale [1972/1977, p. 147-148]. Le langage verbal correspondrait à une communication digitale, arbitraire, sans lien entre le signe et ce qu'il représente. Au contraire, la transmission de symbole correspondrait à une communication analogique, au sens où il existerait une analogie entre le symbole et ce qu'il représente. C'est pourquoi l'image est une forme de traduction précise au niveau du sens tout en impliquant la perte d'information inhérente à la transmission d'une expérience personnelle, avec tout son ressenti intime, à quelqu'un qui ne l'a pas vécue.

En somme, les personnages rencontrés par le narrateur sont des représentations « imagées » archétypales. Il en va ainsi de Salomé, que Jung qualifie dans *Ma vie* de « représentation de l'*archétype* de l'anima » [C. G. Jung, 1961/1973, p. 292]. L'*anima*, représentée ici par la figure de Salomé, en tant que « nature féminine de l'inconscient de l'homme » [A. Jaffé dans C. G. Jung, 1961/1973, p. 623], apporte sa part de connaissance au narrateur, et donc à Jung. De la même manière, la figure de vieux sage qu'est Philémon, est cruciale pour lui. À ce propos, il signale dans *Ma vie* :

Philémon, ainsi que d'autres personnages de mon imagination, m'apportèrent la connaissance décisive qu'il existe dans l'âme des choses qui ne sont pas faites par le moi, mais qui se font d'elles-mêmes et qui ont leur vie propre. Philémon représentait une force que je n'étais pas. En imagination, j'eus avec lui des conversations et il dit des choses que je n'aurais pas pensées consciemment. Je

perçus très exactement que c'était lui qui parlait et non pas moi. [...] C'est de la sorte qu'il m'apprit petit à petit l'objectivité psychique, « la réalité de l'âme » [C. G. Jung, 1961/1973, p. 293-294].

Et plus loin, Jung poursuit : « Chaque fois qu'une nouvelle personnification se dessinait à mon horizon mental, je le ressentais presque comme une défaite personnelle. Car cela voulait dire : " Cela aussi tu l'as ignoré si longtemps ! " » [*Ibid.*, p. 294]. Ce sont donc les rencontres de Jung avec ces personnages archétypiques, et ses échanges avec eux, qui lui apportent des connaissances sur l'inconscient. L'expérience du *Livre Rouge* montre alors que ces *archétypes*, de par leur transmission imagée et symbolique *via* les différents personnages, constituent des objets d'étude porteurs d'un savoir nouveau.

2. 3 L'expérience de soi-même comme mode de connaissance

Tous les moyens de connaître que Jung décrit dans *Le Livre Rouge* nous sont rendus accessibles parce qu'il a fait l'expérience de lui-même, et l'a enregistrée dans un ouvrage. L'expérience de soi est donc une étape cruciale vers la connaissance, symbolisée dès le début de l'ouvrage par la métaphore du sacrifice :

Mais l'esprit des profondeurs dit : « Personne ne peut ou ne doit empêcher les sacrifices. Le sacrifice n'est pas anéantissement. Le sacrifice est la première pierre de l'à-venir. N'avez-vous pas eu des couvents ? D'innombrables milliers ne sont-ils pas allés dans le désert ? Il vous faut porter en vous-mêmes des couvents. Le désert est en vous [C. G. Jung, 2009/2012, p. 144].

Il apparaît ici que le sacrifice, le don de soi au profit d'autre chose, et une étape obligatoire pour avoir accès à « l'esprit des profondeurs ». Accéder à une connaissance inédite de l'inconscient oblige Jung à expérimenter de manière totalement nouvelle les manifestations de son inconscient, et donc de sacrifier sa quiétude. C'est ce dont il parle lorsqu'il écrit que l'apprentissage de la magie nécessite le sacrifice du réconfort [*Ibid.*, p. 420]. À ce propos, il poursuit : « Je suis allé dans la mort intérieure et j'ai vu que la mort extérieure était meilleure que la mort intérieure. Et j'ai décidé de mourir extérieurement et de vivre intérieurement. C'est pourquoi je me suis détourné et j'ai cherché le lieu de la vie intérieure » [*Ibid.*, p. 269]. Sa démarche nécessite donc l'abandon d'une forme de confort, mais aussi d'une certaine naïveté face à la connaissance de sa psyché chaotique. La difficulté de l'expérience est soulignée ici par l'utilisation du terme de « mort », qui marque une insistance sur la nécessité de l'abandon d'une part de lui-même pour accéder à la connaissance de la psyché. L'idée de faire l'expérience de lui-même apparaît à Jung constituer une voie nouvelle et nécessaire face à une

science existante qui est manifestement inefficace. Il écrit dans les *Cahiers noirs* :

Il y a tant de choses qui m'éloignent de ma science à laquelle je me croyais fermement voué. Avec elle je voulais servir l'humanité, et maintenant, mon âme, tu me conduis vers ces choses nouvelles. Oui, c'est le *monde intermédiaire*, sans chemin, chatoyant de multiples couleurs. J'ai oublié que je suis arrivée dans un monde nouveau qui m'était étranger auparavant. [...] Je sens qu'une part importante est enlevée à la science. Il doit en être ainsi, pour l'amour de l'âme et de sa vie. La seule chose qui me tourmente c'est l'idée que cela doit se produire pour moi uniquement et que peut-être personne ne retirera de la lumière de ce que j'exhume des profondeurs. Mais mon âme exige que j'accomplisse ce travail [C. G. Jung, cité par S. Shamdasani, 2009/2012, p. 271, note n° 44, italiques de l'auteur].

Si la science de son temps n'est pas explicitement critiquée ici, l'âme pousse cependant le narrateur à en explorer l'au-delà. En effet, ce monde nouveau dans lequel se trouve le voyageur ne peut pas être appréhendé et compris par cette science-là. Il doit absolument faire l'expérience de cette nouveauté pour trouver – ou construire – une alternative. Jung insiste ici sur le fait qu'il *doit* faire cette expérience de lui-même pour « exhumer » un savoir issu des « profondeurs », et qu'avec son statut de médecin-malade, le savoir ainsi obtenu sera inédit pour lui. Ce savoir inédit passe donc par l'expérience de soi. Jung écrit dans *Le Livre Rouge* : « Je n'aurais pas pu voir l'à-venir si je n'avais pas pu le voir en moi-même » [C. G. Jung, 2009/2012, p. 179]. C'est en lui-même que se trouve une forme de savoir, une possibilité pour le futur. Il poursuit :

J'ai donc participé à ce meurtre, en moi rayonne aussi le soleil des profondeurs après que le meurtre a été accompli ; en moi se trouvent aussi les mille serpents qui voulaient avaler le soleil. Moi-même, je suis assassin et assassiné, sacrificateur et sacrifié. C'est de moi-même que coule le flot de sang [*Ibid.*, p. 179].

Jung insiste ici sur le fait que c'est de lui-même que « coule le flot de sang », que jaillit la vie et donc la connaissance. Il est porteur d'un savoir qu'il lui faut expérimenter, et il est ainsi l'objet de sa propre étude. D'ailleurs, des années plus tard il souligne dans *Ma vie* : « Dès le début, j'avais conçu la confrontation avec l'inconscient comme une expérience scientifique que j'effectuais sur moi-même et au résultat de laquelle j'étais vitalement intéressé » [1961/1973, p. 285]. Dans un passage d'autocritique du *Livre Rouge*, Jung insiste à nouveau sur l'importance de se connaître soi-même :

Tu voudrais bien que l'on te comprenne ? Il ne manquait plus que cela ! Comprends-toi toi-même, alors tu seras fort bien compris. Cela va donner assez de travail pour t'occuper. Les enfants gâtés veulent qu'on les comprenne. Comprends-toi toi-même, c'est la meilleure protection contre la susceptibilité et cela rassasiera ton désir infantile d'être compris [2009/2012, p. 515].

La question de la susceptibilité ici soulevée est en lien avec l'idée de la thérapie jungienne selon laquelle la confrontation avec soi-même serait salvatrice [S. Shamdasani, 2009/2012, p. 515, note n° 8]. Finalement, l'expérience du *Livre Rouge* offre à Jung non seulement un moyen de comprendre la psyché, mais aussi de développer les étapes de la thérapie qu'il proposera plus tard à ses patients. La confrontation avec soi et sa part d'ombre en est une étape obligatoire. Tout au long de l'ouvrage, l'expérience de soi est un fil conducteur permettant au narrateur d'avancer dans son périple et d'apprendre différentes lois. Dans un passage réflexif, Jung résume :

Il n'y a qu'un chemin, et c'est ton chemin, un seul salut, et c'est ton salut. Pourquoi cherches-tu de l'aide autour de toi ? Crois-tu qu'une aide viendra de l'extérieur ? Ce qui est à venir se crée en toi et à partir de toi. Voilà pourquoi il faut que tu regardes en toi-même. Ne compare pas, ne mesure pas. Aucun autre chemin ne ressemble au tien. Tous les autres chemins ne sont pour toi qu'illusion et égarement. Tu dois accomplir le chemin en toi [C. G. Jung, 2009/2012, p. 424].

Le caractère singulier de l'entreprise jungienne résulte de la compréhension de la psyché sur la base de l'expérience de lui-même. Il faudrait donc passer par ce temps d'expérience pour atteindre des connaissances aidant à l'apaisement de la psyché. Enfin, les méthodes utilisées, telles la comparaison et la mesure, sont critiquées en apparaissant inutiles, voire néfastes, pour la poursuite d'un chemin qui mène à une compréhension de soi-même.

Section III : La conception jungienne de la science dans Le Livre Rouge

Comme nous l'avons vu, la critique de la science est l'un des fils conducteurs du récit du *Livre Rouge*, présent dès le début de l'ouvrage, et qui constitue un moteur de l'avancée du narrateur dans son voyage. Parmi plusieurs choix possibles lors de ce dernier, certains sont directement liés à l'utilisation ou non de techniques scientifiques, ou à l'application d'un raisonnement du même ordre. Dans un premier temps, Jung nous offre ainsi une critique poétique et tragique d'une science qui l'a trop souvent laissé sans solution (3. 1). Puis, la

rencontre du narrateur avec Izdubar le géant constitue l'apogée de cette problématique par ailleurs diffuse dans l'ensemble de l'ouvrage (3. 2). Ensuite, c'est l'organisation du travail scientifique et de la recherche qui fait l'objet de sa critique (3. 3). Enfin, il en découle que la science est une composition de plusieurs vérités, et non pas d'une seule (3. 4).

3. 1 La critique jungienne de la science dans *Le Livre Rouge*

3. 1. 1 Les qualifications de la critique

Dans *Le Livre Rouge*, la critique envers la science est transmise à travers plusieurs mots ou expressions qui sont les suivant :

La « science » selon le narrateur	La « science » selon Izdubar, le bibliothécaire et Philémon
<p>« Terrible géolier », « enchaîne les âmes et les enferme dans des cellules obscures » [p. 175] fait que les hommes restent « des nains » [p. 311] hommes tous « empoisonnés » [p. 311] « funeste magie » [p. 313] « notre magie » [p. 313] « le poison de la science » [p. 313]¹⁴¹ peut « laisser vide et malade » [p. 364] ne permet pas juste compréhension des choses du monde [p. 441]</p>	<p>« poison » [p. 311] « paralyse » [p. 311] « funeste magie » [p. 313] « trop d'enfantillages » dans la science, « bien trop en surface », « pur et simple langage », « simple outil » [p. 523]¹⁴²</p>

À travers cette liste de qualificatifs, nous voyons que certains personnages rencontrés par le narrateur sont spécifiquement dédiés à ce sujet précis qu'est la science. En effet, les dialogues autour de cette dernière concernent Izdubar, un bibliothécaire et Philémon. Il arrive également que le discours sur la science ne fasse pas l'objet d'un dialogue. Si la science n'est pas étrangère au narrateur, elle semble l'être pour les personnages qui n'y voient que négativité et mort. La désillusion vis-à-vis d'elle est présente dès le début du voyage du narrateur, et si aucune remarque positive n'est faite par ce dernier à son sujet, elle n'en demeure pas moins au centre de ses préoccupations.

¹⁴¹Dans la version originale : « das Gift der Wissenschaft » [C. G. Jung, 2009/2017, p. 293].

¹⁴²Dans la version originale : « bloss Werkzeug » [*Ibid.*, p. 482].

3. 1. 2 Évolution d'une recherche : « la science » dépassée

Le Livre Rouge véhicule les critiques de Jung à propos de la psychologie et de la psychiatrie qu'il avait jusqu'alors pratiquées – et plus largement de la science du début du XX^{ème} siècle. Dès avant l'expérience qu'il relate dans cet ouvrage, l'idée d'une impasse épistémologique naît pour lui du fait de ne pas savoir comment se soigner, ou comment aider ses patients. Son expérience est alors le moyen de trouver comment aller mieux, mais aussi de chercher des solutions aux problèmes scientifiques qu'il se pose : comment soigner, apprendre, construire de la connaissance, etc. Dès le premier chapitre du *Livre Rouge* le ton est donné :

L'esprit des profondeurs a soumis toute la fierté et tout l'orgueil du discernement. Il m'a ôté la foi en la science, il m'a privé de la joie d'expliquer et de classer, et il a fait s'éteindre en moi l'enthousiasme pour les idéaux de ce temps. [...] L'esprit des profondeurs s'est emparé de mon entendement et de toutes mes connaissances, et les a mis au service de ce qui est inexplicable et qui va à l'encontre du sens [C. G. Jung, 2009/2012, p. 142].

L'idée d'une autre forme de raisonnement qu'enseignerait – ou du moins transmettrait – « l'esprit des profondeurs » apparaît donc d'emblée dans cet ouvrage. L'orientation que « l'esprit des profondeurs » donne au narrateur déplaît fortement à ce dernier, car elle entre en contradiction avec ce qu'il sait de « l'esprit de ce temps ». Ainsi, deux sortes de « savoirs » sont en concurrence dès le début du voyage, chacun apparaissant comme une folie si l'on se place du point de vue de l'autre. Le voyage pousse alors le narrateur à s'éloigner de la science qui, au fur et à mesure des étapes, se voit critiquée et délaissée au profit d'une recherche d'autre chose, jusqu'alors inconnue.

Dans *Le Livre Rouge*, l'appréciation du narrateur sur la science est parfois très explicite. En s'adressant à son âme, il dit par exemple :

Aide-moi à ne pas m'étrangler avec mon propre savoir. L'abondance de mon savoir menace de s'effondrer sur moi. Mon savoir a une armée de mille orateurs qui ont des voix de lions ; l'air vibre quand ils parlent, et je suis leur victime sans défense. Garde éloignées de moi les explications judicieuses, la science, ce terrible geôlier qui enchaîne les âmes et les enferme dans des cellules obscures. [...] Laisse-moi poser ma tête sur une pierre devant ta porte, afin que je sois prêt à recevoir ta lumière [*Ibid.*, p. 175].

Le narrateur attend manifestement une autre forme de savoir de la part de l'âme, différente de celle qui est associée à la science. Cette dernière est dépeinte de très manière négative, puisqu'elle enclenche une dynamique d'enfermement : aux yeux du narrateur, elle apparaît

comme insuffisamment « globale », « ouverte », ou pas assez « complète ». Le savoir scientifique menacerait-il de s'effondrer précisément parce que le narrateur serait en train de faire l'expérience d'une autre forme de connaissance ? Une « lumière » que lui apporterait l'âme et « l'esprit de ce temps » ? Jung critique l'aspect quantitatif du savoir, car ce n'est pas « l'abondance » qui compte, et elle n'empêche pas un effondrement du savoir. C'est plutôt la qualité de ce dernier qui lui apporte sa stabilité. Cette qualité, en tant que gage de l'efficacité thérapeutique, est précisément ce que le thérapeute Jung recherche en faisant l'expérience de lui-même.

Lors d'une scène durant laquelle le narrateur se retrouve dans une grande salle de lecture, une conversation s'engage avec le bibliothécaire. Le narrateur demande précisément un livre à ce dernier, *L'imitation de Jésus-Christ* de Thomas a Kempis :

« Si je lis Thomas a Kempis, je le fais plutôt pour me recueillir ou quelque chose de semblable, que par intérêt scientifique. »

« Vraiment ? La religion est-elle si importante pour vous ? Je l'ignorais totalement. »

« Vous savez que je tiens la science en grande estime, mais en vérité il est des moments dans la vie où même la science nous laisse vides et malades. Dans de tels moments, un livre comme celui de Thomas m'est d'un grand secours, car il est écrit avec l'âme » [*Ibid.*, p. 364].

Il apparaît ici que le narrateur cherche dans la religion un certain réconfort face aux difficultés rencontrées sur son chemin, mais il est surtout clair que la science ne l'aide en rien à ce sujet : elle le laisse « vide et malade », et se révèle sans aucun pouvoir pour l'aider dans l'avancée de son voyage. Jung met alors en balance la science et la religion. Si la première offre des méthodes strictes et rigides, la seconde offre du réconfort *via* la croyance. Cependant, l'avancée du voyage montre que ni l'une ni l'autre n'apporte les réponses que le narrateur cherche afin de se soigner. Bien plus loin dans l'ouvrage, Jung écrit :

Or nous avons en nous tant de savoir et tant d'aspiration à la connaissance que nous avons plus besoin de la connaissance que de la foi. Or la force de la foi nous empêcherait de connaître. [...] Avons-nous seulement encore tout simplement le droit de croire ? Cela me paraît trop facile. Les êtres doués d'entendement n'ont pas le droit de se borner à croire, ils doivent lutter de toutes leurs forces pour accéder à la connaissance. La foi n'est pas tout, mais la connaissance non plus. La

foi ne nous donne pas l'assurance et la richesse du connaître. La volonté de connaître nous ôte parfois trop de notre foi. Il faut que les deux choses parviennent à un équilibre [*Ibid.*, p. 520].

En témoignant ainsi de son doute quant à l'efficacité du « croire » ou bien du « connaître », Jung met en balance tout au long de l'ouvrage la foi et la connaissance comme étant bien distinctes, alors qu'elles sont toutes deux intégrées en un seul être humain –, ici un chercheur. Ainsi, si « la volonté de connaître » est utile à la science, elle affaiblit l'être humain dans sa capacité de croire et d'accéder à une forme d'équilibre. Ce monologue se termine plus loin ainsi : « Nous avons besoin de la connaissance discriminante pour faire la lumière dans la confusion qu'a entraînée la découverte de l'âme. Il est peut-être préférable, en conséquence, d'attendre une connaissance de meilleure qualité avant de tout accepter avec trop de crédulité » [*Ibid.*, p. 521]. Le narrateur se tourne alors davantage vers une forme de connaissance qui serait « discriminante » et de meilleure qualité que la connaissance scientifique. Jung réitère ainsi son analyse négative de la science qu'il avait jusqu'alors pratiquée en insistant sur la nécessité de la recherche d'une nouvelle forme de connaissance.

À travers ces différentes critiques, la science apparaît aux personnages comme une magie négative anéantissant les hommes et l'âme, un poison réduisant à zéro le pouvoir des magiciens. Pour le narrateur, il en va de même puisqu'elle constitue un géôlier qui contraint la liberté de faire, de penser et de croire.

3. 2 L'exemple particulier d'Izdubar et du poison

La rencontre entre le narrateur et Izdubar¹⁴³ est un point culminant de l'ouvrage en ce qui concerne la critique de la science. On y relève toute la tension que le narrateur éprouve entre continuer à utiliser la science qu'il connaît, ou l'abandonner pour une forme nouvelle de science. Les chapitres concernés par cette critique sont : « Premier jour », « Deuxième jour », « Les incantations » et « L'ouverture de l'œuf ». Izdubar est un autre nom pour désigner le demi-dieu antique Gilgamesh qui nous est connu à travers *L'épopée de Gilgamesh*, poème épique racontant le cheminement de ce personnage à la recherche de l'immortalité. Gilgamesh est un roi dur et cruel, qui échouant dans sa quête, change et devient bon [*L'épopée de*

143 Pour une explication similaire, voir Drob, S. L., 2012, « The Healing of Izdubar ». *Reading The Red Book, An Interpretive Guide to C. G. Jung's Liber Novus*, New Orleans, Spring Journal Books, p. 101-121.

Gilgamesh, 2015]¹⁴⁴. Cette recherche de l'immortalité est exprimée clairement dans *Le Livre Rouge*. Alors que le narrateur lui explique que le soleil ne renaît pas, mais que la terre tourne autour du soleil, Izdubar dit : « Maudit ! D'où te vient un tel savoir ? Ainsi il n'y a nulle part ce fabuleux pays immortel où plonge le soleil pour renaître ? Tu dis la vérité ? » [*Ibid.*, p. 310].

Le chapitre « Premier jour » débute par une description du narrateur franchissant une gorge de montage dont le sentier est divisé en deux : d'un côté il est chaud et noir, de l'autre blanc et glacé. Finalement, il arrive à un sentier allant vers la montagne et il commence son ascension. De l'autre côté de cette montagne se font entendre des sons forts, « comme des coups frappés sur l'airain » amplifiés par l'écho [*Ibid.*, p. 311]. Arrivé au sommet de la montagne, le narrateur rencontre le géant Izdubar. Ce dernier est coiffé de deux cornes de taureau, il porte « une cuirasse noire » sur la poitrine, et arbore une barbe « ornée de pierres précieuses ». Il se présente avec une double hache servant à abattre les taureaux [*Ibid.*, p. 310]. Lorsque le narrateur le rencontre, Izdubar semble avoir peur. Un dialogue commence, où le « Moi » – c'est-à-dire le narrateur – explique venir d'un pays à l'Ouest, alors que le géant se questionne sur cette direction. « La vérité » du narrateur se dévoile alors : la terre est ronde et tourne autour du soleil [*Ibid.*, p. 310]. Une discussion fait suite autour des « vérités » scientifiques du narrateur confrontées à la recherche d'Izdubar, qui est celle de l'éternité :

Moi : « Ô Izdubar, puissant parmi les puissants, pardonne mon impertinence, mais je dis vraiment la vérité. Je viens d'un pays où tout cela est une science certaine et où habitent ces gens qui font le tour du monde avec leurs bateaux. Nos savants calculent avec exactitude la distance qui sépare chaque point de la terre du soleil. C'est un astre situé très loin dans l'espace infini » [*Ibid.*, p. 310].

Ces propos mettent en colère le géant qui décide de fracasser sa double hache contre la roche de la montagne, car selon lui elle n'a plus d'utilité dans sa quête. En effet, les « vérités » du

144 Dans cette épopée, Gilgamesh fait également la rencontre d'un humain appelé Enkidou avec lequel il s'aventure dans le monde et se lie d'amitié. La rencontre entre Izdubar et le narrateur n'est donc pas sans rappeler celle des deux protagonistes de *L'épopée*. En outre, Gilgamesh est, tout comme Izdubar, un enseignant pour l'humain :

« Celui qui a tout vu
celui qui a vu les confins du pays
le sage, l'omniscient
qui a connu toutes choses
celui qui a connu les secrets
et dévoilé ce qui était caché
nous a transmis un savoir d'avant le déluge » [« Prologue », *La cité première*, voir sitographie].

narrateur viennent contredire la vision du monde du géant, qui est celle de la renaissance incessante du soleil :

(Il ramasse les débris de sa hache et les lance en direction du soleil.)

« Voici ta victime, ton ultime victime ! »

Il s'effondre et sanglote comme un enfant. Je reste là, ébranlé, osant à peine bouger.

Iz : « Misérable ver, où es-tu allé absorber ce poison ? »

Moi : « Ô Izdubar, puissant que tu es ! Ce que tu appelles poison, c'est la science. Dans notre pays nous en sommes nourris depuis notre jeunesse, et c'est peut-être la raison qui explique que nous ne prospérons pas vraiment et restons des nains. Quand je te vois, j'ai en tout cas l'impression que nous sommes tous empoisonnés. » [*Ibid.*, p. 311].

Cette partie du récit constitue la première critique envers la science (en dehors de celle que présente le premier chapitre du *Livre Rouge*, qui fait office d'introduction). À travers les mots de « poison » et la métaphore d'empoisonnement scientifique, Jung exprime une limite qu'il devait ressentir face à la science de son temps : oppressante et contraignante, atrophiant les esprits mais aussi les corps. En effet, dans la suite de l'histoire, le géant Izdubar, très affecté par les explications du narrateur à propos de la terre et du soleil, s'en trouve finalement paralysé. Ce poison qu'est la science a réduit sa quête à néant, ainsi que toute possibilité de penser autre chose, voire même de croire autre chose. Le géant ne retrouve un regain de vitalité que lorsque le narrateur lui accorde qu'il y a des vérités différentes, celles de la science et « des choses extérieures », et celles des prêtres venant « des choses intérieures » [*Ibid.*, p. 312]. Ensuite, le narrateur reste auprès du géant pour s'occuper de lui, allume un feu, et tous deux discutent des techniques scientifiques (allumer un feu avec une allumette, voler dans le ciel, l'horlogerie) qu'Izdubar définit comme des « arts », car il s'agit pour lui de pratiques étrangères et inhabituelles [*Ibid.*, p. 312-313]. Plus loin, un dialogue se noue autour de « croire » et de « connaître », où le narrateur explique la position des hommes entre ces deux capacités à travers la métaphore du sentier par lequel il est venu : « Nous vivons comme ça,

un pied dans le froid et l'autre dans le chaud, et pour le reste nous prenons les choses comme elles viennent » [*Ibid.*, p. 314]. Chacun semble s'intéresser aux savoirs et à la vie de l'autre, puis ils s'endorment.

Dans « Deuxième jour », le narrateur réfléchit à la manière d'aider Izdubar et à l'endroit pour ce faire. La possibilité de trouver cette aide à l'Ouest est vite balayée – c'est la région d'où viennent le narrateur et la science – et l'Est ne semble guère plus prometteur [*Ibid.*, p. 323]. Il a finalement une idée qui pourrait fonctionner pour sauver Izdubar : le « faire passer pour irréel », c'est-à-dire « réel comme l'est une figure imaginaire » [*Ibid.*, p. 325]¹⁴⁵. Pour pouvoir transporter le géant ailleurs, le narrateur a besoin que ce dernier accepte de n'être qu'une « chimère », devenant ainsi aussi léger que l'air [*Ibid.*, p. 352]. Ils se dirigent ensuite tous deux vers l'Ouest, poussés par le vent d'Est, et descendent difficilement la montagne. Arrivés dans la vallée, le narrateur décide de ne pas aller en ville, mais plutôt vers une maison isolée, car il se méfie des « gens éclairés » qui « mitonnent dans leurs chaudrons les poisons les plus forts » [*Ibid.*, p. 326]. Or, Izdubar le géant, aussi léger qu'il soit désormais, reste beaucoup trop grand pour entrer par la porte d'une maison, et c'est pourquoi il le réduit « à la taille d'un œuf avant de le mettre dans [sa] poche » [*Ibid.*, p. 327]. Et c'est dans cette maison « hospitalière » que le géant peut enfin trouver le « salut » : devenu une imagination alors considérée comme réelle et vraie, il peut être sauvé dans le monde de l'Ouest qui est celui de la science [*Ibid.*, p. 327]. Là encore, le narrateur apprend : « Ce monde tangible et visible est une réalité, mais l'imaginaire est l'autre réalité » [*Ibid.*, p. 328]. Cet apprentissage, peut-être l'un des plus importants, signifie que pour Jung les phénomènes psychiques doivent être considérés comme aussi réels et tangibles que ceux du monde physique. Sans cela, il serait impossible de tenter de les expliquer scientifiquement, et surtout de les comprendre. Dans *Le Livre Rouge*, cette hypothèse de travail apparaît comme un savoir authentiquement novateur. Dans le chapitre suivant, Jung écrit :

Mais je l'ai attrapé, ce personnage terrible depuis la nuit des temps, je l'ai réduit, ma main l'enclôt. C'est la fin des dieux : l'homme les met dans sa poche. C'est la fin de l'histoire des dieux. Il n'est rien resté des dieux si ce n'est un œuf. *Et cet œuf je le possède.* Je peux éliminer peut-être cette chose unique et ultime et éradiquer ainsi de façon définitive l'engeance des dieux. Maintenant que je sais que les

145Ceci n'est pas sans rappeler Jung lorsqu'il écrit : « Il n'en demeure pas moins pourtant que *tout ce qui agit est réel*. Or, les fantasmes de l'inconscient agissent ! » [1933/1964, p. 211-212, italiques de l'auteur]. Ou bien : « L'inconscient recourt à quelque chose de réel et d'agissant, et c'est pourquoi nous devons considérer avec tout le sérieux désirable ses manifestations vitales » [*Ibid.*, p. 212].

dieux sont tombés en mon pouvoir – à quoi bon avoir encore des dieux ? Ils sont tombés, vieux et trop mûrs, et son ensevelis dans l'œuf [*Ibid.*, p. 336, nous soulignons].

Réduire le géant Izdubar, c'est accepter qu'il n'est qu'un personnage imaginaire tout en le traitant comme une réalité. Jung met au jour ce savoir, à l'instar du narrateur qui possède désormais « l'œuf », symbole de totalité.

Le chapitre « Les incantations » se déroule tel un long poème composé de vers et entrecoupé de multiples illustrations symbolisant, entre autres, la guérison d'Izdubar. Il fait office d'ode adressée à dernier, et dans laquelle le narrateur le prie, lui son dieu, de bien vouloir renaître : « Monte, mon ami, toi qui gisais, malade, brise la coquille » [*Ibid.*, p. 333]. Le narrateur insiste également sur la dualité de ce dieu devenu chimère, possédant des qualités contraires, et qui devient ainsi un être d'équilibre [*Ibid.*, p. 332]. À la fin du chapitre, une partie en prose explique ces incantations.

Enfin, le dénouement de l'aventure avec Izdubar survient dans le chapitre « L'ouverture de l'œuf » [C. G. Jung, 2009/2011, p. 64]. Le narrateur ouvre l'œuf dont s'échappe le géant alors guéri, créant ainsi une lumière incroyable et aveuglante – ce qui est une manière d'insister ainsi sur le caractère puissant et sacré de ce qui s'est déroulé auparavant [C. G. Jung, 2009/2012, p. 340]. Faire passer Izdubar pour une chose de l'esprit et l'enfermer apparaît comme la bonne solution pour le narrateur :

Je me palpe, je touche le sol et les murs : tout est comme cela fut toujours, à la fois très simple et très réel. Je dirais presque : tout ce qui est autour de moi s'est transformé en or. Mais ce n'est pas vrai – tout est comme cela a toujours été. Ici, c'était un flot de lumière éternelle, immense et d'une puissance écrasante [*Ibid.*, p. 340-341].

Il s'agit donc de participer à un arrangement de ce qui est déjà, et la renaissance d'Izdubar se passe sous le signe de la métamorphose et de l'évolution [*Ibid.*, p. 641]. Ce passage insiste sur le fait que *Le Livre Rouge* n'est pas pour Jung une création *ex nihilo*, mais bien plutôt une découverte de faits : la dynamique psychique, et plus précisément la possibilité, voire la nécessité, d'appréhender des visions comme des objets réels. Le narrateur se rend compte qu'il est un acteur de l'évolution de la situation, le véritable instigateur de la renaissance d'Izdubar. Mais cela l'a soumis et brisé, comme en témoigne l'illustration qui montre, à la page 64 du

codex du *Liber novus*, le narrateur à terre lors de l'ouverture de l'œuf [*Ibid.*, p. 341]¹⁴⁶. Si Jung a choisi ainsi de présenter ce narrateur comme brisé et soumis, et s'il a exprimé ainsi toute la difficulté de cette étape, c'est sûrement en lien avec sa propre difficulté de traiter ses propres visions : qu'en faire ? Comment les désigner ? Proviennent-elles de l'intérieur ou de l'extérieur de lui ? Néanmoins, le chemin sera encore plus difficile pour le narrateur en ce que le chapitre suivant, « L'enfer », est engendré par cette ouverture de l'œuf : « La naissance est difficile, mille fois plus difficile encore l'enfer qui suit la naissance » [*Ibid.*, p. 342], [S. Shamdasani, 2009/2012, p. 342, note n° 138]. Cette sortie de l'œuf est donc toute à la fois une naissance divine devant laquelle se prosterner, la rencontre de la connaissance transcendante, et la difficulté de comprendre ce qui est nouveau.

3. 3 Sur l'organisation de la recherche et du travail scientifique

Le discours sur la rencontre du narrateur avec Izdubar est un moyen pour Jung de formuler une critique négative de la science, mais aussi de présenter l'évolution de sa propre approche épistémologique. Il synthétise ainsi cette dernière au début du *Livre Rouge* :

Je réfléchissais et parlais beaucoup de l'âme, je connaissais beaucoup de mots savants la concernant, je l'ai jugée et en ai fait un objet de science. Je n'ai pas songé que mon âme ne peut pas être l'objet de mon jugement et de mon savoir ; mon jugement et mon savoir sont bien plus l'objet de mon âme. C'est pourquoi l'esprit des profondeurs m'obligea à parler à mon âme, à l'invoquer en tant qu'être vivant et existant par lui-même. Il fallait que je comprenne que j'avais perdu mon âme.

Nous apprenons ainsi ce que l'esprit des profondeurs pense de l'âme : il la considère comme un être vivant existant par lui-même et il contredit ainsi l'esprit de ce temps pour qui l'âme est une chose qui dépend de l'homme, qui peut être jugée et classifiée, et dont nous pouvons saisir l'ampleur [C. G. Jung, 2009/2012, p. 151].

L'évolution du narrateur est le miroir de l'évolution de la pensée jungienne, et bien que symbolique, la métamorphose d'Izdubar illustre clairement la métamorphose épistémologique de Jung. L'objectivité de la psyché n'est plus un obstacle à son étude scientifique, puisque ses phénomènes sont pour lui « réels ». Le fait qu'il traite ses visions comme des objets réels a sur lui un effet salutaire, et lui permet en outre d'approfondir une étude qui, sinon, serait limitée par la subjectivité. Cette dernière demeure néanmoins, mais elle est contenue par l'idée d'*inconscient collectif*, qui se construit petit à petit.

146Annexe n° 4 : Image de « L'ouverture de l'œuf », *Liber secundus*.

S. Shamdasani cite un extrait des *Cahiers noirs* en note de bas de page n° 135¹⁴⁷ :

C'est une mission sanglante d'écrire une sagesse de la vraie vie, surtout quand, de plus, on a passé de nombreuses années dans le monde sérieux de la science. Le plus difficile, c'est de saisir le côté ludique (je dirais presque – puéril) de la vie. Tous les côtés divers et variés de la vie, le grand, le beau, le sérieux, le noir, le diabolique, le bon, le ridicule ; le grotesque sont des domaines d'application dont chacun pris séparément absorbe généralement totalement celui qui observe ou décrit [C. G. Jung, cité par S. Shamdasani, 2009/2012, p. 339-340, note n° 135].

Jung pointe ici ce que Feyerabend souligne lorsqu'il insiste sur le côté humain des scientifiques. Comme ce dernier, il rejette l'idée de chercheurs qui fonctionneraient de la manière systématique propre aux robots, car ils sont en réalité pris dans un contexte global fait de passions, de jugements et de bien d'autres choses qui composent la vie des êtres humains. En outre, si le chercheur désire acquérir la connaissance pour la connaissance, le médecin, tel Jung, veut, quant à lui, l'acquérir pour soigner et guérir. Les moyens de connaître organisent alors différemment le travail scientifique, car le but de ce dernier n'est pas le même ici ou là. L'extrait continue ainsi :

[...] De la même façon que le monde du concret s'est élargi en passant de la limitation qui caractérise la conception antique à l'incommensurable diversité de la vision moderne, le monde des possibilités intellectuelles s'est aussi développé pour atteindre une diversité unimaginable. Des chemins infiniment longs pavés de milliers de gros volumes conduisent d'une spécialité à l'autre. Bientôt plus personne ne pourra emprunter ces chemins. Et il n'y aura alors plus que des spécialistes [*Ibid.*, p. 340, note n° 135].

Jung déplore manifestement ce changement du monde de la recherche et de la façon de créer de la connaissance que connaît son époque, en insistant sur la limitation des possibilités qu'offrirait le passé du fait de l'infinité actuelle de spécialités. À ses yeux, ce changement, que l'on peut qualifier de sous-spécialisation progressive de certaines branches de la science dès le XIX^{ème} siècle, ne va pas dans un sens « positif ». La diversité nouvelle fait la place belle à l'ultime spécialisation, limitant ainsi les possibilités de faire de la recherche et de créer des connaissances dans une certaine liberté. Cela traduit sûrement le ressenti de Jung au sujet de sa propre impasse, et de la spécialisation progressive de la psychologie en différentes

147Cet extrait n'est peut-être pas intégré par Jung au *Livre Rouge* en raison du fait qu'il pouvait couper le récit de la guérison d'Izdubar, et n'avait pas de lien explicite avec celui-ci. En effet, le ton employé par Jung, bien qu'habituel dans l'ouvrage, s'insérerait assez mal au début du chapitre « L'ouverture de l'œuf », place à laquelle il est situé dans les *Cahiers noirs*.

branches dans lesquelles il ne se reconnaît pas.

De manière plus précise, Jung propose une réflexion sur les méthodes. Cet aspect se matérialise dans « Les incantations », lorsque le narrateur énonce sa manière de procéder pour guérir Izdubar :

J'ai fait de ma nuit le jour et j'ai marché à midi comme un somnambule.

J'ai renversé tous les dieux, brisé les lois, mangé ce qui est impur.

[...] *J'ai rendu petit tout ce qui était grand et grand tout ce qui était petit.*

J'ai échangé mes buts les plus lointains contre ce qu'il y a de plus proche,

je suis donc prêt [C. G. Jung, 2009/2012, p. 335, italiques de l'auteur].

Pour faire sortir Izdubar de l'œuf, le narrateur se doit de procéder à des changements dans sa façon de faire, et de voir le monde. Nous sommes en présence d'une sorte de *renversement de la raison* d'un narrateur qui, auparavant, avait tout fait en fonction de la science, et qui doit désormais abandonner ses habitudes. De la même manière que les habitudes méthodologiques doivent changer, les perspectives ou « les buts » doivent évoluer. Il est aisé de mettre en parallèle le changement nécessaire des pratiques et de cette organisation scientifique avec l'expression du cheminement psychique de Jung. Finalement, ce que prône ce dernier dans *Le Livre Rouge* correspond étroitement, dans le registre méthodologique, à son expérience la plus intime. Le narrateur interpelle ainsi son âme :

Tu es dure, mon âme, mais tu as raison. Comme nous nous montrons peu habiles quand il s'agit de vivre ! Nous devrions pousser comme un arbre qui ne connaît pas non plus sa loi. Mais nous nous ligotons avec des intentions, *sans tenir compte du fait que toute intention restreint, voire même exclut la vie*. Nous croyons pouvoir, grâce à une intention, éclairer une obscurité et, ce faisant, nous passons à côté de la lumière. Comment pouvons-nous avoir l'outrecuidance de vouloir savoir d'avance d'où nous viendra la lumière ? [*Ibid.*, p. 170, nous soulignons].

Avoir des intentions trop précises exclut d'autres possibilités, et cela est applicable à la vie entière, donc à sa partie scientifique. En toile de fond se dessine également ici une critique du

savoir scientifique, dont la suite du voyage du narrateur montre qu'il est loin d'être tout puissant.

3. 4 Dichotomies et vérités

Tout au long du *Livre Rouge* apparaît une réflexion concernant la possibilité de l'existence de plusieurs vérités, et non d'une seule. Le voyage et la rencontre du narrateur avec les différents personnages sont des moyens d'apprendre, mais aussi de comprendre la pluralité des points de vue. En effet, dès le troisième chapitre de l'ouvrage, le narrateur interpelle son âme : « Tu me dis voir des vérités dont je n'avais pas autrefois la moindre idée » [*Ibid.*, p. 153]. Plus loin, lors d'une élaboration Jung écrit : « Les profondeurs m'ont enseigné l'autre vérité » [*Ibid.*, p. 156]. Selon les points de vue de divers personnages, le narrateur apprend à utiliser l'expression « des vérités » [*Ibid.*, p. 251], « ta vérité » [*Ibid.*, p. 170], « la vérité » [*Ibid.*, p. 312] ou bien « notre vérité » [*Ibid.*]¹⁴⁸. Finalement, il n'est plus question d'une vérité unique, comme le montre le dialogue entre Izdubar et le narrateur :

Moi : « Je ne doute pas que vos prêtres disent la vérité. C'est certainement une vérité, sauf qu'elle est différente de notre vérité. »

Iz. : « Y a-t-il donc deux sortes de vérité ? »

Moi : « J'ai l'impression qu'il en est ainsi. Notre vérité est celle qui nous vient de la connaissance des choses extérieures. La vérité des prêtres est celle qui leur vient des choses intérieures. »

Iz. : (se redressant à demi) : « Ce fut là une parole salutaire. » [*Ibid.*, p. 312].

Cet échange entre les deux personnages insiste sur le fait qu'il existe autant de vérités que de points de vue. Nous sommes ici en présence de l'idée constructiviste de la vérité, qui conçoit celle-ci comme étant dépendante de l'interaction du contexte et de l'entendement à propos d'un phénomène donné. Ainsi, chacun de ces deux acteurs possède une sorte de vérité différente. L'idée d'une vérité unique est donc radicalement rejetée par Jung, qui montre dans le texte « la vérité » comment étant associée à « la science », et l'identifie ensuite à un « poison » [*Ibid.*, p. 310-311]. Izdubar dit : « Tu appelles le poison vérité ? Le poison est-il vérité ? Ou la vérité

¹⁴⁸Nous distinguons ce type de vérité relatif à la science, la connaissance, etc., de la vérité davantage spirituelle, voire religieuse, qui est également présente dans *Le Livre Rouge*. Par exemple : « Mais de même que le Christ savait qu'il était la voie, la vérité et la vie, [...] » [C. G. Jung, 2009/2012, p. 390].

est-elle poison ? Nos astrologues et nos prêtres ne disent-ils pas aussi la vérité ? Et pourtant elle n'a pas l'effet d'un poison » [*Ibid.*, p. 312]. La vérité unique est alors vue comme néfaste en ce qu'elle constitue un obstacle à l'avancement du voyage du narrateur.

Cependant, plus tôt dans le texte, la note n° 27, qui est un extrait de *l'Ébauche*, avance l'idée d'une vérité unique : « Il n'existe qu'une seule loi et c'est ta loi. Il n'existe qu'une seule vérité, et c'est ta vérité » [C. G. Jung, cité par S. Shamdasani, 2009/2012, p. 147, note n° 27, nous soulignons]. Comme précédemment [cf. *supra*, note n° 149], ce passage n'est pas inséré dans la rédaction du *Liber novus* par Jung. Souci de cohérence ? Évolution de sa pensée sur les différentes vérités possibles ? Néanmoins, le caractère individuel des points de vue est ici souligné par l'utilisation de l'adjectif possessif « ta ». En résumé, malgré les extraits des *Cahiers noirs* ou de *l'Ébauche* en note de bas de page, le texte calligraphié par Jung va effectivement dans le sens d'une pluralité de vérités. Plus loin dans le livre, Sonu Shamdasani cite en bas de page un extrait des *Cahiers noirs*, que Jung a choisi délibérément de ne pas intégrer au *Livre Rouge*. À propos du destin d'Izdubar et du déroulement des événements, il écrit :

Fr. Th. Vischer (*A[uch] E[iner]*) a été le premier à tenter d'ériger cette vérité en système. Une place lui revient parmi les immortels. Ce qui est médian est la vérité. Elle a plusieurs visages ; il est certain que l'un est comique, l'autre triste, le troisième méchant, le quatrième tragique, le cinquième drôle, le sixième une grimace, etc. Lorsque l'un de ces visages s'impose à nous de façon trop marquée, nous savons alors que nous avons dévié de la vérité sûre et que nous nous approchons d'un extrême qui est certainement une impasse si nous voulions nous entêter à continuer dans cette voie [*Ibid.*, p. 339, note n° 135]¹⁴⁹.

Une vérité unique serait donc possible dans l'optique de Jung, mais elle fonctionnerait alors de manière holistique tel un système composé de différentes sorte de vérités. Si le texte n'a pas été conservé par Jung, c'est sûrement du fait de son caractère formel et non poétique – au contraire de celui dans lequel il devait prendre place – le début du chapitre « L'ouverture de l'œuf ». Nous sommes donc bien en présence de l'affirmation d'une vérité multiple. Plus approche la fin de l'ouvrage, plus il est évident qu'une vérité unique constituerait un obstacle à

149Cela n'est pas sans rappeler l'optique de Feyerabend, selon laquelle l'idée d'une unique vérité est totalitaire. Dans « Comment être un bon empiriste ? », il écrit : « En résumé : *l'unanimité d'opinion convient peut-être à une église, aux victimes apeurées d'un mythe (ancien ou nouveau), ou aux sujets faibles et consentants d'un tyran. La variété d'opinion est un trait essentiel du savoir objectif ; seule une méthode qui favorise la variété est compatible avec une attitude humanitaire* » [P. Jacob, (éd.), 1980, p. 268, italiques de l'auteur]. La notion de variété d'opinion est ici une métaphore de la notion de vérité plurielle.

l'apprentissage :

Ta façon d'être, ô ΦΙΛΗΜΩΝ¹⁵⁰, est pleine d'enseignements. Tu me laisses dans l'obscurité bienfaisante, où je n'ai rien à voir ni à chercher. Tu n'es pas une lumière qui luit dans l'obscurité, ni un sauveur qui proclame une vérité éternelle et qui par là éteint la lumière de l'entendement humain qui lui dans la nuit [C. G. Jung, 2009/2012, p. 450-451].

L'utilisation de l'expression « vérité éternelle » dans ce contexte insiste non seulement sur la négation d'une vérité unique par Jung, mais aussi sur celle d'une vérité qui serait « juste » *ad vitam æternam*. La question de la révision de la vérité est ainsi introduite par Jung, et la démarche en ce sens est encouragée par lui.

Cette distinction entre différentes possibilités de vérités se fait jour dans le livre à travers les multiples caractéristiques du narrateur et de ses interlocuteurs. Si le narrateur apprend que l'existence de plusieurs vérités est possible, c'est parce qu'Izdubar est le premier à lui en proposer une qui est différente de la sienne. La rencontre entre les deux personnages nous présente alors deux vérités possibles se retrouvant dans différentes dichotomies :

Le narrateur : « Moi »	Izdubar
- taille humaine, « vermisseau », petit comme un enfant, serpent, « tout neuf »	- géant, héros, Dieu, « vieux comme les origines »
- « tête froide »	- « être fabuleux »
- faible	- fort
- lâche, rusé	- courageux, violent
- vient de l'Ouest ¹⁵¹ , « basses terres sombres et remplies de tumulte humain » et se dirige vers l'est	- vient de l'Est, Orient, pays du soleil levant et se dirige vers l'ouest
- « se hâte vers l'origine » et provient du « déclin »	- « se tourne vers le déclin » et provient « de l'origine »
- au début paralysé par le savoir	- au début ébloui par abondance de la

150ΦΙΛΗΜΩΝ est la traduction grecque de Philémon.

151S. Shamdasani écrit en note n° 99 que, dans la mythologie égyptienne, l'Ouest est associé au pays des morts. Il y aurait donc une complémentarité entre le narrateur, qui vient du monde des morts où il fait sombre, et celui d'Izdubar dans lequel le soleil brille, et où les hommes sont des géants. Ce dernier serait alors associé davantage à la vie [2009/2012 p. 310].

Le narrateur : « Moi »	Izdubar
<ul style="list-style-type: none"> - dispose des mots - peu de lumière, obscurité, manque de soleil - veut la lumière - se sait mortel - raison dans la pensée - nature : « limitation clairvoyante, inaptitude de l'homme avisé » 	<ul style="list-style-type: none"> lumière, aveugle - dispose des dieux - lumière - veut la nuit - se croit immortel - raison dans le sentiment - nature : « désir démesuré et aveugle, violence tempétueuse »

[*Ibid.*, p. 309-347 ; plus précisément p. 316].

Il existe également des dichotomies à propos de la forme du savoir qu'a acquis par apprentissage chacun des personnages. Elles se retrouvent dans les termes employés, qui dépendent du langage de chacun :

	Type de savoir dont dispose le narrateur	Type de savoir dont dispose Izdubar
Selon le narrateur	<ul style="list-style-type: none"> - plein de savoir, riche de savoirs et de pouvoirs - science/technique - vérité pour le narrateur - vérité vient des choses extérieures 	<ul style="list-style-type: none"> - sans aucun savoir - prêtres et astrologues disent une vérité différente - vérité vient des choses intérieures
Selon Izdubar	<ul style="list-style-type: none"> - poison/funeste magie - arts - parole avec un pouvoir magique - « forces secrètes [laissées] aux lâches sorciers et aux magiciens efféminés » 	<ul style="list-style-type: none"> - « lumière féconde »

[*Ibid.*, p. 309-347].

Les personnages présentent des caractéristiques différentes, mais surtout ces caractéristiques se révèlent complémentaires : l'un vient de l'*Ouest* et l'autre de l'*Est*, l'un souhaite aller vers la *lumière* et l'autre vers la *nuit*, l'un est *faible* et l'autre *fort*, etc. cette complémentarité permet aux personnages de confronter leurs savoirs, dont chacun est peut-être trop orienté dans un

sens ou dans l'autre. En effet, le savoir du narrateur est pour lui une *science*, alors qu'il apparaît comme étranger à Izdubar, qui le nomme *magie* ou *poison*. Ces distinctions sont autant de signes de l'existence de points de vue différents dont découlent les diverses vérités possibles.

Il apparaît aussi dans ce texte que l'expérience de ces vérités, points de vues, dichotomies, ou complémentarités, est nécessaire pour trouver une voie médiane durable et efficace. Ce point est une constante de la psychologie jungienne [C. G. Jung, 1971/1980, p. 29-32], et il en ressort l'idée qu'aucune connaissance ne devrait être uniquement ancré dans la science – ce poison dont parlent certains personnages –, mais devrait inclure plus globalement d'autres formes de savoir. Cette posture serait durable et bénéfique, car non blessante. L'idée d'un équilibre des formes de connaissance pour appréhender le monde, le comprendre et l'expliquer, apparaît salutaire au narrateur et à Izdubar, et elle s'avère sûrement essentielle pour Jung dans la poursuite de son expérience, et plus généralement, de sa recherche. En outre, la guérison d'Izdubar n'est rendue possible que parce que le narrateur associe les deux formes de savoirs : sa forme imaginative, *via* la transformation du géant aussi légère que l'air, mais aussi sa forme rigoureuse, *via* le repos dans le pays de l'Ouest. Jung développe ici une pensée holistique en mettant sur un pied d'égalité différents points de vue et savoirs qui se doivent de fonctionner ensemble pour la guérison du demi-dieu : il s'agit d'un *système* dont les parties ne peuvent fonctionner les unes sans les autres. Leur équilibre est nécessaire, et l'expérience des contraires doit être vécue :

Le sentier de ma vie me conduisit donc quand même à passer par l'opposition, d'ordinaire rejetée, des contraires qui se présentaient à moi sous la forme d'une route lisse et - hélas – très douloureuse. Je les foulai aux pieds mais ils brûlaient et gelaient la plante de mes pieds. Et c'est ainsi que je parvins de l'autre côté [C. G. Jung, 2009/2012 p. 315].

Pour aller encore plus loin, dans le chapitre « Les incantations », le narrateur voit la guérison d'Izdubar se profiler, et surtout il fait l'expérience d'une altérité complémentaire. Il dit alors :

Où me ravis-tu, ô Dieu ?

Il est l'éternel vide et l'éternel plein.

Rien ne lui ressemble et il ressemble à tout.

Éternellement sombre et éternellement clair.

Éternellement en bas et éternellement en haut.

Nature double dans l'unique,

Unique dans le multiple.

Sens dans le contre-sens.

Liberté dans le lien.

Soumis quand victorieux.

Vieux dans la jeunesse.

Oui dans le non [Ibid., p. 332, italiques de l'auteur].

L'union des contraires permet donc au narrateur d'atteindre un point de vue qui les réunit tous, et une vérité qui rassemble toutes les vérités possibles. Cela est d'autant plus flagrant que Jung choisit délibérément d'utiliser le terme de « dieu » en parlant de la naissance d'Izdubar, synonyme d'un nouvel apprentissage de la vérité multiple [Ibid., p. 337].

Section IV : La magie, une autre forme de rationalité

Si la rencontre entre Izdubar et le narrateur constitue l'apprentissage des moyens de connaître, ainsi que de l'utilité de plusieurs points de vue et du caractère multiple de ce qui est vrai, la rencontre avec Philémon pousse encore plus loin la réflexion, car ce personnage a le statut de véritable gourou pour Jung [C. G. Jung, 1961/1973, p. 294]. D'autres rationalités sont alors présentées au narrateur, qui s'aperçoit de l'existence de différentes façons de comprendre. À cet effet, la magie semble être à ses yeux une « aptitude » nouvelle et mystérieuse. Dans un premier temps, nous verrons ce qu'est l'apprentissage de la magie pour le narrateur (4. 1). Nous tenterons ensuite de montrer les différentes rationalités ainsi rencontrées par ce dernier

(4. 2). Nous terminerons en abordant la notion d'équivocité, véritable fil rouge du *Livre Rouge*, et point nodal de la psychologie analytique en général (4. 3).

4. 1 La magie d'Izdubar à Philémon

À travers le récit du *Livre Rouge*, Jung propose un discours sur les différents moyens successifs de connaître et de comprendre, dont la magie fait précisément partie. Dès sa rencontre avec Izdubar, le narrateur se trouve confronté à des propos sur une magie que nous assimilons à un mode de connaissance. Au début du voyage, cette magie est « infernale » [C. G. Jung, 2009/2012, p. 183], puis, au fur et à mesure de son voyage, le narrateur tente de comprendre cette pratique qui est une « forme de vie » [*Ibid.*, p. 446]¹⁵². Izdubar associe la magie au poison de la science [*Ibid.*, p. 311]. En effet, ce qui « ensorcelle », et qui est magie, constitue une pratique inconnue et terrifiante pour le géant, alors que le narrateur ne considère pas la science comme telle, puisqu'elle lui est connue [*Ibid.*, p. 313]. C'est précisément parce que cette science est connue du narrateur qu'elle n'a plus de pouvoir magique à ses yeux. Au contraire, elle est perçue par Izdubar blessé comme un « venin ensorceleur » [*Ibid.*, p. 311], une pratique « funeste » [*Ibid.*, p. 313]. Mais un changement de vision se produit pour le narrateur dans la suite de son périple, puisque dans le chapitre « Les trois prophéties », il déclare :

De l'obscurité déferlante que le fils de la terre avait apportée, mon âme me donne de vieilles choses, divinatoires, de l'avenir. Elle me donna trois choses : la misère de la guerre, les ténèbres de la magie, le cadeau de la religion. [...] La magie est obscure et personne ne la voit [*Ibid.*, p. 414-415].

Jung mentionne quelques apprentissages réalisés par le narrateur au cours de son voyage, parmi lesquels l'apprentissage de la magie. Cette pratique est associée par lui aux « ténèbres », car elle est nouvelle, différente, vient des profondeurs dans lesquelles sa psyché est alors empêtrée. De fait, cette nouvelle pratique présente un côté négatif en ce qu'elle requiert le sacrifice du « réconfort », du connu et de l'habituel [*Ibid.*, p. 420]. Pour continuer à apprendre *via* la magie, il faut se plonger dans un univers inconnu et difficile, comme l'explique le narrateur à son âme : « Cela revient à perdre une part d'humanité, et à sa place s'installe ce que l'on nomme la dureté envers soi-même et envers les autres » [*Ibid.*, p. 420]. À ce propos, S.

¹⁵²Jung a établi une connexion entre Izdubar et Philémon *via* le sujet de la magie, renforcée par l'illustration accompagnant le texte du chapitre « Nox quarta » et qui représente un joyau [2009/2011, p. 121]. Dans la note n° 231 [p. 409] la traduction de l'explication de l'illustration ainsi donnée : « Ceci est Atmavictu [...]. En Izdubar il a dépassé l'homme et libéré de lui ΦΙΛΗΜΩΝ [PHILEMON] et KA ».

Shamdasani associe en note de bas de page une citation de F. Nietzsche dans *Ecce Homo* : « Tout acquis, tout pas en avant dans la connaissance résulte du courage, de la dureté envers soi, de la netteté envers soi » [2009/2012, p. 420, note n° 239]. Jung ayant été fortement marqué par l'œuvre de F. Nietzsche, le rapprochement qu'établit ici S. Shamdasani se révèle d'autant plus pertinent que la question de la magie fait écho aux moyens de connaître. Le narrateur explore ici un monde inconnu qui ne peut pas être appréhendé par les moyens connus, et sa difficile tâche sera donc d'apprendre ou de saisir ce qu'est la magie.

Il apparaît très clairement à cet instant que la science utilisée par le passé doit être laissée de côté par le narrateur :

Â : « C'est en effet ce que je pense. Laisse de côté pour une fois tes préjugés aveugles et ton attitude critique, faute de quoi ton incompréhension durera encore une éternité. Veux-tu gaspiller encore des années dans cette attente ? »

Moi : « Sois patiente, ma science n'est pas encore vaincue ! »

Â : « Il est grand temps que tu en viennes à bout !

Moi : « Tu exiges beaucoup, presque trop. En définitive – la science est-elle indispensable à la vie ? La science est-elle la vie ? Il est des hommes qui vivent sans la science. Mais venir à bout de la science pour la magie ? C'est inquiétant et menaçant. » [C. G. Jung, 2009/2012, p. 421].

Voilà en effet une entreprise qui se révèle difficile pour le narrateur : laisser de côté la science pour saisir ce qu'est la magie. Car, cette dernière ne s'apprend pas : « ou bien on l'a, ou on ne l'a pas » [*Ibid.*, p. 449]. Néanmoins, il ne s'agit pas d'abandonner *entièrement* la science, puisque, comme nous l'avons vu plus haut à propos de la guérison de Izdubar, il s'agit bien plutôt de combiner certains de ses aspects avec de nouveaux moyens de connaître appris par le narrateur [cf. *supra*, chapitre 4, 3.2]. Pour décrire cet inconnu qu'est la magie, ce dernier utilise le terme « d'obscurité » [*Ibid.*, p. 422], et il insiste également sur le temps nécessaire à sa découverte : il faut du temps pour faire évoluer les moyens de connaître, et la magie requiert une temporalité différente de celle de la science [*Ibid.*, p. 425-427]. Le narrateur insiste : « Je m'incline, ô mon âme, devant des puissances inconnues – je voudrais consacrer

un autel à chaque Dieu inconnu. Je dois me soumettre. Le fer noir dans mon cœur me donne un pouvoir secret. C'est comme un défi et comme – du mépris pour les hommes » [*Ibid.*, p. 432].

C'est plus précisément lors de la rencontre du narrateur avec le personnage de Philémon que la magie devient centrale, comme l'annonce la fin du chapitre « Le chemin de la croix » :

Pour forcer le destin, les anciens inventèrent la magie. Ils l'utilisèrent pour déterminer le destin extérieur. Nous en avons besoin afin de déterminer le destin intérieur et de trouver le chemin que nous ne pouvons pas imaginer. Je me demandai longtemps de quelle nature devrait être cette magie. Et pour finir, je ne trouvai rien. Celui qui ne peut trouver par lui-même doit partir faire un apprentissage, et c'est ainsi que je me mis en route pour un pays lointain, dans lequel vit un grand magicien dont j'avais entendu évoquer la réputation [*Ibid.*, p. 435-436].

C'est ainsi parce qu'il ne sait pas ce qu'est la magie, ni comment l'acquérir, que le narrateur poursuit son voyage et rencontre alors Philémon, comme le raconte le chapitre « Le magicien » [*Ibid.*, p. 438]. Si au début de l'ouvrage le terme de « magie » sert à désigner une pratique inconnue, il s'agit à présent d'une pratique bien précise et d'un mode de connaissance. Dans ce chapitre, le narrateur rencontre Philémon et son épouse Baucis qui s'occupent conjointement de leurs maison et jardin [*Ibid.*, p. 437]. Philémon est un vieux magicien qui possède un savoir ancien au regard de l'humanité, mais nouveau et inconnu pour le narrateur [*Ibid.*, p. 438]¹⁵³. Cherchant à comprendre cet « art oublié » [*Ibid.*, p. 440], ce dernier va entamer une discussion avec le vieux sage lors de laquelle il le questionne sur cette pratique. Il s'avère qu'à ce moment le narrateur a déjà fait un pas en dehors des pratiques scientifiques classiques, et surtout de leur mode de raisonnement, ce qu'il explique au sage qui l'approuve [*Ibid.*, p. 441], car cette démarche lui apparaît comme une étape indispensable pour saisir ce qu'est la magie. L'échange entre les deux hommes nous révèle que la magie ne s'apprend pas, et doit s'expérimenter au lieu de se « comprendre ». Trois de ses caractéristiques sont énoncées : 1) la magie ne relève pas ce qui serait de l'ordre de la « compréhension ordinaire » ; 2) elle « est l'exact inverse de ce que l'on peut connaître » ; 3) enfin, il n'y a « rien à comprendre » à la magie [*Ibid.*, p. 441-442]. Il n'y aurait effectivement rien à

153 Cette rencontre entre le narrateur, Philémon et Baucis n'est pas sans rappeler la rencontre d'un voyageur avec ces deux derniers dans le *Faust II* de J. Goethe [1808, 1832/1984, p. 459-462], [P. Bishop, 2014, p.17]. À ce propos, la magie est d'ailleurs un thème central du *Faust* de J. Goethe. En effet, Faust se tourne vers la magie puisqu'il est déçu de la philosophie, la médecine et la théologie [P. Bishop, *Ibid.*, p. 19]. Il existe ainsi une ressemblance entre la démarche du narrateur du *Livre Rouge*, et celle de Faust.

comprendre, car elle ne fait pas partie de la raison *habituelle* utilisant une compréhension *habituelle*. Philémon insiste en ce sens :

Φ.¹⁵⁴ : « Très juste. La magie est justement tout ce que l'on ne comprend pas. »

Moi : « Mais alors, comment diable peut-on enseigner et apprendre la magie ? »

Φ. : « La magie ne peut être ni apprise ni enseignée. Il est vain de vouloir apprendre la magie. »

Moi : « Alors la magie n'est tout entière que supercherie. »

Φ. : « N'oublie pas ce que tu as dit, voici que tu as à nouveau ressorti ta raison ! »

Moi : « Il est difficile de se défaire de sa raison. »

Φ. : « Et tout aussi difficile est la magie. ».

Moi : « Eh bien, alors c'est un vrai problème. Il me semble à entendre tout cela que c'est une condition *sine qua non* pour l'adepte, de désapprendre complètement l'usage de sa raison. »

Φ. : « Je le regrette, mais c'est ainsi. » [*Ibid.*, p. 442, italiques de l'auteur].

À défaut de pouvoir enseigner la magie au narrateur, Philémon la lui explique *via* l'expérience pratique. En effet, la magie relève d'un savoir davantage pratique que théorique, et ce savoir doit être expérimenté personnellement pour pouvoir être approprié. À ce sujet, Philémon insiste : « La magie ne peut être ni apprise ni enseignée. Il est vain de vouloir apprendre la magie » [*Ibid.*, p. 442]. Cette pratique consiste finalement en une méthode vécue, personnelle et propre à chacun. La saisir et la découvrir permettrait au narrateur de poursuivre sa route, et de continuer à apprendre en affrontant différentes épreuves. Elle relève donc également d'une forme de thérapie ou d'apaisement¹⁵⁵.

À la suite de ce dialogue, Jung ajoute en seconde rédaction dans l'*Ébauche* :

154Φ. signifie ΦΙΛΗΜΩΝ, soit Philémon.

155Ce caractère personnel est à mettre en relation avec la psychologie jungienne, qui met au centre le devenir de chacun *via* la théorie de l'*individuation* [cf. *supra*, section I, 1. 3. 2].

C'est une erreur que de croire qu'il existe des pratiques magiques que l'on pourrait apprendre. On ne peut pas comprendre la magie. On ne peut comprendre que ce qui est conforme à la raison. La magie en revanche est ce qui est conforme à la déraison, et que l'on ne peut pas comprendre. *Le monde n'est pas seulement conforme à la raison mais aussi à la déraison*. Et de la même manière que l'on peut appréhender ce qui est conforme à la raison dans le monde à l'aide de la faculté d'entendement, dans la mesure où ce qui est conforme à la raison dans le monde se prête à la compréhension, de même l'incompréhension va-t-elle de pair avec ce qui est conforme à la déraison [*Ibid.*, p. 444, nous soulignons].

Ce passage souligne à nouveau que la magie ne relève pas de l'entendement classique ou scientifique, et que le monde résulte de la raison et de son contraire, ou tout du moins de plusieurs sortes de rationalités. Ainsi, si la magie n'est pas appréhendable de manière scientifique par la raison du narrateur, elle n'en demeure pas moins une pratique permettant d'observer et de *comprendre* le monde, et d'en trouver le sens. Nous utilisons ici le terme de *compréhension* non pas au sens scientifique, mais à celui d'une compréhension relevant d'une autre rationalité – d'une *incompréhension* comme le définit Jung. Ce dernier ajoute en effet : « La compréhension magique est ce que l'on appelle l'incompréhension. [...] On appelle magique ce qui agit de manière incompréhensible » [*Ibid.*, p. 444-445]. Il y a donc bien une *compréhension magique*, véritable mode de connaissance et moyen de soigner. Cette compréhension personnelle est propre à ceux qui ne fonctionnent pas selon le mode de raison commune et qui souhaitent « pallier » au manque de raison [*Ibid.*, p. 445]. C'est pourquoi, au-delà du fait d'être un savoir nouveau, ce que Jung qualifie de magie représente une pratique thérapeutique personnelle, efficace au niveau individuel pour les individus aux prises avec les mêmes situations de détresse que la sienne.

La magie serait ainsi la compréhension qui manque au narrateur. Le vocabulaire employé par ce dernier et par Philémon relève d'un premier niveau d'expression, dans lequel Jung utilise les termes « d'incompréhension » et de « compréhension » pour les associer respectivement à la déraison et la raison. Mais, à un second niveau, cette « incompréhension » qu'est la magie consiste précisément à comprendre le monde, la psyché, à en trouver le sens. Pour saisir cette pratique magique, véritable mode de connaissance ou méthode, il n'y a certes rien à comprendre, mais elle est néanmoins en elle-même une compréhension. User de la magie, c'est apprendre à comprendre – comprendre d'une nouvelle façon : « La pratique magique consiste en cela que ce que l'on ne comprend pas est rendu compréhensible d'une manière elle-même incompréhensible » [*Ibid.*, p. 445-446].

Cette partie du récit du *Livre Rouge* sur la magie fait directement écho au statut de la magie durant la Renaissance. À ce propos, François Sigaut explique :

L'apogée de la magie en tant que science se situe probablement au début du XVI^e siècle. Il se constitue à cette époque un véritable réseau international de « mages » qui échangent leurs informations, voyagent pour se visiter les uns les autres et écrivent des livres dans lesquels ils publient les résultats de leurs recherches [2004, par. 34]

F. Sigaut insiste ici sur l'importance du voyage et de la relation formateur-formé dans le cadre de la pratique magique. En ce sens, le récit du *Livre Rouge* correspond à une réalité historique, dans laquelle obtenir un savoir magique nécessite de voyager et de rencontrer un maître porteur de ce savoir. L'importance de l'inscription de celui-ci est également soulignée, comme si Jung, en parallèle du narrateur, imitait ces « mages » en inscrivant ce savoir dans *Le Livre Rouge* même. F. Sigaut poursuit :

Ces mages sont des clercs, c'est-à-dire des religieux et des savants, et la « haute » magie dont ils s'occupent n'a rien à voir, selon eux, avec la magie populaire qui n'est que du charlatanisme. Après de longues années d'efforts, tous ou presque devront reconnaître leur échec [*Ibid.*, par. 34].

Cette évolution historique des mages ou magiciens, peut être mise en rapport avec l'évolution du statut de Philémon dans *Le Livre Rouge*. Dans le *Liber secundus* il est un magicien qui apprend une forme de savoir incompréhensible au narrateur, alors que dans les *Épreuves* il apparaît comme une figure davantage autoritaire. En outre, il ne parle plus de magie et ne l'enseigne plus, mais il constitue en quelque sorte un autre mode de connaissance. Le narrateur dit à ce propos :

Depuis que le Dieu s'est élevé dans les sphères les plus hautes, ΦΙΛΗΜΩΝ lui aussi a changé. Je l'ai d'abord tenu pour un magicien qui demeurait dans un pays lointain, puis j'ai perçu qu'il était proche de moi, et depuis que le Dieu s'est élevé dans les hauteurs, je sais que ΦΙΛΗΜΩΝ m'avait envoûté et m'avait imposé un langage qui m'était étranger et une autre façon de sentir [C. G. Jung, 2009/2012, p. 533].

Tout comme les mages du XVI^{ème} siècle ont dû faire le choix entre magie ou religion, Philémon n'est plus un magicien, mais, à l'instar des clercs, un guide vers le Dieu. Cela est d'autant plus prégnant que, dans la suite des *Épreuves*, Philémon est vêtu de « la robe blanche

du prêtre » [*Ibid.*, p. 561] au moment où il proclame *Les Sept Sermons*. Il est ainsi un intermédiaire, et son enseignement représente l'accès à une autre connaissance, tout comme le prêtre est, notamment dans la religion catholique, un médiateur entre l'homme et la connaissance divine.

En résumé, la posture du narrateur envers Philémon le magicien, et bien plus largement celle de Jung, peuvent être comprises à la lumière de cette citation issue de *La faim du tigre* de René Barjavel :

Il existe peut-être un autre moyen de savoir. C'est de renoncer à connaître, et de chercher à comprendre.

" Mon pauvre enfant ", me dit un jour un vénérable curé ému par mon angoisse et qui avait lui-même trouvé depuis longtemps la paix dans les automatismes d'une foi enfantine, " mon pauvre enfant, ce sont des mystères, ne cherchez pas à comprendre ... "

Si. Justement si. Je n'y parviendrai peut-être jamais, mais jusqu'à mon dernier souffle, je chercherai à comprendre [...].

L'initiation à tous les mystères, la clé qu'on donnait au néophyte, c'était l'explication qui lui permettait de comprendre. La sublime clarté dont parlent les mystiques, c'est celle de la compréhension. *Tout leur est clair*. Mais ne peuvent donner la clé ceux qui l'ont perdue, ne peuvent montrer le chemin ceux qui ne savent plus que le chemin existe. Ne peuvent rien expliquer ceux qui ne savent plus rien [1966, p. 84-85].

4. 2 La magie est-elle une forme de rationalité ?

La magie, cette pratique qui ne « se comprend » pas mais consiste à saisir le sens du monde et à le comprendre, relève d'une rationalité particulière¹⁵⁶. À travers le développement de son narrateur, Jung décrit celui de différents mode de connaissance, dont le passage de « la science » vers la « magie »¹⁵⁷. Dans le cas précis de ce récit, il ne s'agit pas d'un changement

¹⁵⁶Dans les textes contemporains parlant de magie, celle-ci apparaît comme une capacité inhérente à chaque individu. Il faut cependant apprendre à l'utiliser, elle se pratique en accord avec l'univers, et la notion d'amélioration de la personnalité y est présente [S. Alexander, 2014, p. 9-33]. La notion de magie renvoie toujours à l'idée d'une capacité possédée par chaque humain.

¹⁵⁷Nous traiterons du lien entre le changement de rationalité chez le narrateur et chez Jung dans le dernier chapitre de notre thèse.

de paradigme au sens kuhnien, où le nouveau paradigme serait totalement différent de l'ancien : pour le narrateur du *Livre Rouge*, il n'y a pas de changement radical et complet, mais bien plutôt une exclusion ou une inclusion de certaines caractéristiques de la rationalité en question.

Selon le récit présenté dans l'ouvrage, le narrateur apprend ou « saisit » en effet différents mode de connaissance à travers les épreuves qu'il traverse. Mais pour guérir Izdubar, il a besoin du concours de la science conjointe à l'imagination, et il en va de même pour « saisir » la magie et se l'approprier : il a besoin ici de mener ses réflexions sur le terrain de la raison classique, plus scientifique. Dans un passage davantage réflexif, Jung écrit : « La raison est source d'ordre et de clarté, la magie provoque la confusion et l'obscurité. Dans la transposition magique de l'incompris en termes compréhensibles, l'on a besoin de la raison, car c'est seulement à l'aide de la raison que peut être produit le compréhensible » [C. G. Jung, 2009/2012, p. 446]. Ainsi, s'il y a bien un pas en avant dans l'apprentissage de moyens de connaître, tout n'est pas laissé de côté : les rationalités se complètent. Dans un passage réflexif de l'*Ébauche*¹⁵⁸, Jung écrit :

Nous avons reconnu que le monde est fait de raison et de déraison, et nous avons compris que notre voie n'a pas besoin seulement de la raison mais aussi de la déraison. Cette division est arbitraire et dépend du degré de compréhension que l'on a. Mais on peut être assuré que la plus grande partie du monde est encore incompréhensible pour nous. [...] Dans la mesure où l'incompréhensible est en soi conforme à la raison, on peut essayer de l'aborder avec succès par la pensée, mais dans la mesure où il est conforme à la déraison l'on a besoin de la pratique de la magie pour en pénétrer le sens [*Ibid.*, p. 445].

Jung souligne ici que ce qui est appelé raison n'est pas immuable, mais tend à changer avec le temps, simplement parce que « le monde » n'est jamais *entièrement* compris. Afin d'en saisir le sens, la raison devra s'étendre, ou bien changer. Nous pensons que le narrateur du *Livre Rouge* ne voit pas la rationalité s'étendre, mais bien plutôt changer – certains aspects sont abandonnés, et d'autres se trouvent inclus. C'est pourquoi nous préférons utiliser le terme de rationalité pour décrire les différents stades d'apprentissage du narrateur, plutôt que celui de paradigme. En outre, la magie est une pratique tellement spéciale et personnelle qu'on ne pourrait pas la décrire comme un paradigme, dont l'une des caractéristiques est celle d'être

158 Dans le texte publié du *Livre Rouge*, les passages ajoutés lors de la rédaction de l'*Ébauche*, en plus des *Cahiers noirs*, sont signalés par un liseré à côté du texte.

partagé par une communauté scientifique.

La pratique magique peut s'inscrire dans une rationalité intégrant la thérapie et le soin des autres. Jung écrit : « La magie est l'action d'homme à homme, mais ton action magique ne touche pas ton prochain, elle te touche d'abord toi-même, et c'est seulement si tu y résistes qu'un effet invisible opère à partir de toi sur ton prochain » [*Ibid.*, p. 424-425]. Au yeux du narrateur, la magie est donc une attitude thérapeutique personnelle qui ressortit à une nouvelle rationalité. De fait, Jung insiste sur les différentes rationalités qui se succèdent dans le temps. Il écrit auparavant dans *Le Livre Rouge* : « *Comme tous les esprits du temps, de tout temps, l'esprit de ce temps se croit très intelligent* » [*Ibid.*, p. 171, italiques de l'auteur]. Contrairement à « l'esprit des profondeurs » qui est immuable, il existerait donc plusieurs « esprits de ce temps » selon les contextes historiques, et donc plusieurs rationalités possibles. Le narrateur doit ainsi avoir un certain âge pour apprendre, et cette métaphore du temps historique est exprimée ainsi :

Moi : « Vieux démon, tu me rends jaloux de cette vieillese dépourvue de raison. »

Φ : « Vois donc : un jeune homme qui voudrait être un vieillard ! Et pourquoi ? Il voudrait apprendre la magie et n'ose pas, prétextant sa jeunesse. »

Moi : « Tu étends là un filet auquel on ne peut échapper, vieux poseur de pièges. »

Φ : « Peut-être attendras-tu encore quelques petites années pour t'adonner à la magie, jusqu'à ce que tes cheveux soient devenus gris et que ta raison ait quelque peu cédé d'elle-même. » [*Ibid.*, p. 443].

Le narrateur pourrait certes saisir la magie dans sa jeunesse, mais en cette matière il demeure plus facile pour lui d'attendre d'être plus âgé, afin de devenir un vieux sage tel Philémon. Il existe donc une durée nécessaire pour faire mûrir l'esprit du narrateur, métaphore du temps requis pour réorganiser les rationalités, et en changer.

Enfin, la rationalité magique dispose d'un langage propre qui se traduit en « signes », en « formules magiques » [*Ibid.*, p. 413], et en « runes » [S. Shamdasani, 2009/2012, p. 360, note n° 155], telles celles qui sont présentes sur certaines illustrations du *Livre Rouge*, dont la

succession de mandalas. En effet, Edgar Morin écrit que la magie est un « pouvoir » qui « se fonde sur l'efficacité du symbole, qui est d'évoquer et, d'une certaine façon, de contenir, ce qu'il symbolise ». Il poursuit : « Aussi, l'action magique sur les choses et sur les êtres s'effectue par le truchement de symboles (inscriptions, noms, images, statuettes, appartenances diverses comme mèche de cheveux ou rognure d'ongle, etc.) et par opérations sur ces symboles » [1986, p. 164]. L'action magique se produit donc *via* des symboles.

4. 3 L'équivocité du sens et l'idée de symbole

Comprendre constitue désormais le but du narrateur, et atteindre ce but n'est possible qu'à travers le symbole. Au début de l'ouvrage, dans le chapitre « L'âme et Dieu », il interpelle son âme : « Où étais-tu pendant tout ce temps ? Quel au-delà t'abritait et te donnait une demeure ? Oh, que tu doives dire à travers moi que mon langage et moi sommes pour toi symbole et expression ! Comment puis-je te déchiffrer ? » [C. G. Jung, 2009/2012, p. 153]. Le voyage du narrateur dans *Le Livre Rouge* constitue en effet une métaphore de la recherche propre de compréhension de Jung face aux symboles dans les rêves, ainsi qu'il l'explique dans *Ma vie* au début du chapitre « Confrontation avec l'inconscient ». Jung essaye simplement de comprendre ses rêves et ceux de ses patients, et de cette recherche découlera plus tard sa théorie des *archétypes* (fondée sur l'interprétation des symboles) [1961/1975, p. 273-277].

Avant sa rencontre avec Izdubar, le narrateur est dans un désert où se trouve un anachorète de Libye avec lequel il s'entretient. Il appelle cet anachorète « maître », ce qui le renvoie à une place d'élève, et donc d'apprenant [C. G. Jung, 2009/2012, p. 286]. En effet, dans la suite de leur rencontre, l'anachorète va lui délivrer plusieurs enseignements, parmi lesquels la possibilité de l'équivocité. Déjà auparavant dans *Le Livre Rouge*, Jung écrit que : « L'univocité est unilatéralité et conduit à la mort. Mais l'ambivalence est le chemin de la vie » [*Ibid.*, p. 196]. Lorsque le narrateur rencontre le religieux, ce dernier lit ce qu'il croit reconnaître comme étant les *Évangiles*, et il s'étonne alors de cette relecture constante. L'anachorète répond alors :

Tu parles comme un enfant ! Tu sais bien que l'on peut lire un livre de nombreuses fois – tu le sais peut-être par cœur et pourtant, en regardant de nouveau les lignes devant toi, certaines choses vont te paraître nouvelles ou bien tu vas avoir de nouvelles idées que tu n'avais pas eues auparavant. Chaque mot peut féconder ton esprit. Et enfin, si tu as posé le livre et le reprends au bout d'une semaine, après

que ton esprit a parcouru d'autres horizons, tu auras encore bien d'autres lumières à ce sujet [*Ibid.*, p. 273].

L'anachorète apprend ici au narrateur qu'il peut encore étudier les choses de son passé, observer ce qui a déjà été observé, etc., mais ceci dans une autre optique. Il peut alors créer un sens nouveau. En effet, l'anachorète insiste ensuite sur l'équivocité, puisque pour lui « une suite de mots n'a pas un seul sens » [*Ibid.*, p. 274]. Ce passage du *Livre Rouge* fait en quelque sorte écho à l'impasse épistémologique dans laquelle se trouve Jung au moment de son expérience psychique. Le narrateur souligne :

Je réclame, parce que je suis vide et que je suis un mendiant. Dans le jour du monde, j'oublie que je me suis abreuvé de soleil et que je suis ivre de lumière agissante et de force brûlante. Mais je suis entré dans l'ombre de la terre et j'ai vu que je suis nu et que je n'ai rien pour couvrir ma pauvreté [*Ibid.*, p. 290].

Comme l'anachorète qui étudie les *Évangiles* encore et encore, Jung peut encore et encore étudier la psyché de manière globale (chez les autres, chez lui), et trouver constamment d'autres sens aux phénomènes observés. En outre, apparaît ici l'idée de la nécessité de passer par une expérience personnelle du phénomène pour comprendre les significations des choses :

Or le sens multiple, tu ne le trouves qu'en toi-même et non dans la chose, car la multiplicité du sens n'est pas donnée dans un même élan, c'est au contraire une succession de significations. Les significations qui se succèdent ne sont pas dans la chose mais elles sont en toi qui est soumis à de nombreux changements dans la mesure où tu as part à la vie. Les choses changent elles aussi, mais tu n'y fais pas attention si tu ne changes pas. Mais si tu changes, le visage du monde change aussi. Le sens multiple des choses est ton sens multiple. Il est inutile de vouloir aller le sonder dans les choses [*Ibid.*, p. 292].

Jung adopte ainsi une posture que l'on peut qualifier de constructiviste, puisqu'il explique que le sens des choses est le produit de l'interaction entre celui qui prend « part à la vie » et l'objet d'étude. À ce propos, il écrit dans *Présent et avenir* :

Le monde n'existe comme monde que dans la mesure où il se trouve consciemment réfléchi et nommé par une psyché. La conscience est une condition de l'être. [...] C'est l'individu qui est le porteur de cette conscience. Ce n'est pas lui qui crée la psyché arbitrairement ; au contraire, c'est elle qui le modèle et qui l'achemine pas à pas de l'inconscience de l'enfance vers un éveil et vers la prise de conscience de sa conscience. Ainsi la psyché possède une importance et une signification qui, empiriquement, domine et commande tout. C'est ce qui confère son importance à l'individu, seule manifestation et seule incarnation immédiate de la psyché [1995/2012, p. 46].

Le sens n'est donc pas *donné* par l'objet. Jung insiste ici sur l'importance de celui qui observe et étudie, en ce que son point de vue, tout personnel, est le moteur de changement du sens. L'objet d'étude n'a de sens que si quelque humain en mouvement lui en donne un, et l'être humain étant multiple à tous points de vue, l'objet étude peut acquérir une pluralité de sens.

Cette possibilité d'une pluralité de sens pour un même objet fait directement écho à la théorie du symbole développée par Jung. En effet, avant l'écriture du *Livre Rouge* celui-ci s'intéressait déjà aux symboles qu'exprime la psyché, et il poursuit encore davantage sa réflexion à ce sujet dans cet ouvrage. Les symboles y apparaissent comme le véritable « langage » de la psyché, en ce que *Le Livre Rouge* lui-même est écrit et peint sous une forme symbolique. Là où le langage courant est insuffisant du point de vue du sens, le symbole vient le suppléer. Dans une partie réflexive de l'*Ébauche*, Jung écrit : « Tu appelles de tes cris le mot qui n'a qu'une seule signification et aucune autre, afin d'échapper à l'infini des significations. Le mot devient Dieu pour toi car il te protège des innombrables possibilités d'interprétation » [C. G. Jung, 2009/2012, p. 280]. Les mots et le langage courant que nous connaissons proposent une version finie des interprétations. C'est pourquoi les images, qu'elles soient dans les rêves, les dessins ou les visions, offrent la possibilité de multiples interprétations. En outre, S. Drob insiste sur la forme d'indépendance et de liberté que la compréhension du symbole entraîne, car c'est la transmission du sens qui se joue là [2012, p. 166-169]. À ce propos, lors d'un passage réflexif du *Livre Rouge*, Jung écrit :

La parole, signe et symbole, sort par la bouche. Si la parole est un signe, elle ne signifie rien. Mais si elle est un symbole, alors elle signifie tout. [...] Le symbole est cette parole qui sort par la bouche, qu'on ne prononce pas, mais qui remonte des profondeurs du Soi comme une parole de force et de détresse et qui se pose sur la langue inopinément. Il s'agit d'une parole étonnante et qui semble peut-être déraisonnable, mais on l'identifie comme le symbole au fait qu'elle est étrangère à l'esprit conscient. Lorsqu'on accepte le symbole, c'est comme si s'ouvrait une porte qui mène dans une nouvelle pièce dont on ignorait auparavant l'existence [C. G. Jung, 2009/2012, p. 432].

L'interprétation du symbole constitue donc une étape essentielle pour saisir le sens de la parole. En outre, si le mot est en général univoque, le symbole, lui, est équivoque, et s'offre à de multiples interprétations. En effet, Jung poursuit :

La délivrance est une longue route qui mène à travers de nombreuses portes. Les portes sont les symboles. Chaque nouvelle porte est d'abord invisible, et même, c'est comme si elle devait d'abord être créée, car à chaque fois elle n'est là que lorsqu'on a déterré la racine magique, le symbole [*Ibid.*, p. 433].

La guérison – et l'*individuation* – sont des processus de recherche de sens qui passe par différentes étapes de compréhension symbolique. D'après Jung, le symbole constitue une totalité permettant de regrouper les contraires en un équilibre que l'inconscient cherche toujours à obtenir avec le conscient. En effet, l'émergence du symbole, *via* le rêve par exemple, permet de libérer l'énergie psychique contenue dans l'inconscient, et ainsi de soulager la tension psychique. La naissance d'un symbole apparaît comme l'expression d'un mouvement psychique qui engendre une évolution personnelle, une compréhension du sens. Le symbole est donc bipolaire en ce qu'il constitue le produit de la « séparation et de la réunion continue de deux éléments opposés » – le conscient et l'inconscient. Jung y voit ici une *fonction transcendante*, car elle « permet le passage organique d'une attitude à une autre », et donc l'émergence d'une nouvelle attitude salutaire pour l'individu [C. G. Jung, 1990, p. 157]¹⁵⁹.

En définitive, le symbole est le sens transmis par « l'esprit des profondeurs » à « l'esprit de ce temps ». Jung écrit sur ce point : « Je dus reconnaître que je ne suis qu'expression et symbole de l'âme. Pour l'esprit des profondeurs, je suis, tel que je suis dans ce monde visible, un symbole de mon âme et je suis entièrement serviteur, entièrement soumission, entièrement obéissance » [2009/2012, p. 156]. Il développe ainsi l'idée selon laquelle ce que le conscient transmet, *via* la parole et les mots, est dépendant de l'inconscient qui, en arrière-plan, est un moteur de vie pour l'individu. Mais plus qu'une possibilité de sens, le symbole en est la voie obligatoire. Jung écrit dans *Le Livre Rouge* : « Il n'y a pas beaucoup de vérités, il en existe seulement un petit nombre. Leur sens est trop profond pour qu'on puisse les saisir autrement qu'à travers le symbole » [*Ibid.*, p. 358]. Le terme de *vérités* est à mettre en relation avec ce qui serait de l'ordre de la « vérité » psychologique, ce qui se passe dans la psyché. Pour

159 Cette conception est spécifique de l'approche jungienne, puisque, à titre d'exemple, Freud postule que la transformation de l'énergie psychique n'est qu'unipolaire, telle la *sublimation* qui refoulerait des matériaux inconscients *via* l'intérêt intellectuel [J. Jacobi, 1957/1961, p. 86], et il ne considère pas que les contenus inconscients deviennent conscients sous forme de symboles, mais plutôt sous celle des signes, ou de symptômes [*Ibid.*, p. 76]. L'approche freudienne est donc causale, puisqu'elle cherche à connaître l'événement qui se trouve à la source des symptômes, alors que dans l'approche jungienne, le symbole n'a pas de détermination causale directe [*Ibid.*, p. 77] : il est avant tout un lien de sens potentiellement multiples qui sont à chercher dans la situation où se trouve le patient.

appréhender et comprendre le sens de la psyché, le symbole représente la voie royale.

Le symbole est donc ce qui permet également une réunion des contraires, étape indispensable lors de la thérapie jungienne. Dans *Le Livre Rouge*, le narrateur voyage vers les profondeurs à la rencontre de son âme, traversant divers lieux tous différents les uns des autres. Jung explique : « Le sentier de ma vie me conduisit donc quand même à passer par l'opposition, d'ordinaire rejetée, des contraires qui se présentaient à moi sous la forme d'une route lisse et – hélas – très douloureuse. Je les foulai aux pieds mais ils brûlaient et gelaient la plante de mes pieds » [*Ibid.*, p. 315]. La souffrance ressentie par le narrateur à cause de ces contraires réunis en une route est inévitable dans la mesure où l'union et l'acceptation par le conscient du *Tout* ainsi formé est nécessaire à la poursuite du voyage. La thérapie doit passer symboliquement par là. À ce sujet, Jung explique dans *Ma vie* : « Rien n'augmente davantage la prise de conscience que la confrontation intérieure avec les facteurs opposés » [1961/1973, p. 542]. Cette idée se trouve dans *Le Livre Rouge* dans une partie réflexive du chapitre « Le magicien » : « Ce pouvoir magique, en vérité, ne peut s'enseigner ni s'apprendre. Ou bien on l'a, ou on ne l'a pas. Je connais ton ultime secret : tu es de ceux qui aiment. Tu as réussi à réunir ce qui est séparé, à relier le supérieur et l'inférieur » [C. G. Jung, 2009/2012, p. 449]. Dans l'optique jungienne, l'attitude consciente et l'attitude inconsciente se compensent [K. Noschis, 2004, p. 103], et c'est pourquoi l'équilibre entre les deux est primordial. Jung écrit dans l'ouvrage : « Comme nous savons qu'aller trop loin dans le bien signifie aussi, en même temps, aller trop loin dans le mal, nous nous efforçons de les faire tenir ensemble » [2009/2012, p. 448]. Seul l'équilibre entre des contraires acceptés comme un *Tout* par l'individu, comme faisant partie de lui, permet d'annihiler le chaos psychique et de soulager la souffrance qui l'accompagne. Cette idée d'union des contraires, bien que très présente chez Jung, n'est pas propre à sa psychologie, et un exemple ancien en est donné par le poète Rûmî dans *Masnavi* :

Depuis que l'absence de couleur est devenu captive de la couleur, un Moïse est entré en conflit avec un Moïse.

Lorsque vous atteignez l'absence de couleur que vous possédiez à l'origine, Moïse et Pharaon sont en paix l'un avec l'autre.

Si vous envisagez de poser des questions sur ce mystère, je réponds : comment le monde de la couleur devrait-il être dépourvu de contradiction ?

La merveille est que cette couleur est née de ce qui est incolore : comment la couleur est-elle née pour faire la guerre à l'incolore ?

La source d'origine de l'huile est amenée à croître au moyen d'eau : comment devient-elle de l'huile finalement opposée à l'eau ?¹⁶⁰

Conclusion

En faisant l'expérience psychique qui est la sienne, Jung développe une réflexion sur sa pratique et sur les raisons de son expérience en construisant une théorie de la connaissance. L'une de ces raisons réside dans le manque épistémologique auquel il fait face en 1913, et elle fait chez lui l'objet d'intenses réflexions. En partant des hypothèses selon lesquelles, d'une part, l'état de crise psychique amènerait ensuite à un soulagement de la tension mentale, et d'autre part, l'inconscient aurait un caractère collectif, il développe une réflexion sur sa propre expérience mentale. Si nous ne pouvons aujourd'hui réfléchir sur cette expérience elle-même, faute d'y avoir accès, il nous est cependant possible de réfléchir sur son compte-rendu que constitue *Le Livre Rouge*.

Il apparaît ainsi que les thèmes des modes de connaissance et de manière de faire de la science sont centraux dans l'ouvrage, voire constituent l'un des principaux fils conducteurs du voyage du narrateur. Certaines épreuves que ce dernier traverse ne représentent que des métaphores de certains aspects de la théorie jungienne, sans toutefois s'y conformer totalement. Jung écrit :

Une couche pour ainsi dire superficielle de l'inconscient est sans aucun doute personnelle. Nous l'appelons *inconscient personnel*. Mais celui-ci repose sur une autre couche plus profonde qui ne provient pas d'expériences ou d'acquisitions personnelles, mais qui est innée. Cette couche plus profonde est celle que l'on désigne du nom d'*inconscient collectif* [1953/1971, p. 13-14].

Dans la théorie jungienne les *inconscient personnel* et *collectif* forment des sortes de couches de sédimentations, et de la même manière « l'esprit des profondeurs » est une « couche » plus

¹⁶⁰Traduction d'une amie iranienne, Soolmaz Moeni. Nous gardons néanmoins en mémoire la multiplicité de sens des écrits en farsi.

ancienne que « l'esprit de ce temps ». Ainsi, même si *Le Livre Rouge* présente des connaissances nouvelles, il ne représente pas la pensée achevée de Jung, mais donne une orientation à son travail de recherche.

Chapitre 5

Essai d'évaluation épistémologique de l'œuvre et de la pratique de Carl Gustav Jung à travers l'étude du *Livre Rouge*

Les chapitres précédents nous ont permis de poser les fondements d'un regard épistémologique global sur l'expérience du *Livre Rouge*. Nous avons d'abord exposé la pratique scientifique de Carl Gustav Jung immédiatement antérieure à cette expérience afin de souligner l'importance de cette dernière dans l'élaboration de sa connaissance, ainsi que les continuités et ruptures dans sa carrière (chapitre 1). Nous avons ensuite détaillé la théorie de Paul Karl Feyerabend, notre grille de lecture principale pour analyser d'un point de vue épistémologique l'expérience du *Livre Rouge* et ses ramifications (chapitre 2). Puis nous avons décrit en détails cette expérience afin d'identifier la pluri-méthodologie transdisciplinaire utilisée par Jung (chapitre 3). Enfin, nous avons exposé le contenu du *Livre Rouge*, produit de l'expérience si particulière qui était celle de Jung (chapitre 4).

Dans ce dernier chapitre, nous proposons d'approfondir notre évaluation épistémologique de la pratique et de la pensée de Jung à travers l'étude du *Livre Rouge*. À cette fin, nous analysons différents points cruciaux : la place de l'ouvrage, et de l'expérience qui lui est associée, dans l'œuvre jungienne, les relations entre cet ouvrage et les formes plus classiques de pratiques et de diffusions scientifiques, le rôle de l'expérience dans la formation d'hypothèses, etc. Néanmoins, nous gardons à l'esprit que, si la volonté de Jung est d'inscrire ses travaux en psychologie et de faire accepter son œuvre, son intérêt premier n'est pas de « faire science », mais d'apporter des connaissances sur la psyché qui lui permettront d'aider d'autres que lui.

Nous étudierons d'abord les relations existant entre la pratique jungienne lors de la création du *Livre Rouge* et sa conception de la science et de son fonctionnement (section I). Nous montrerons ensuite en quoi les contextes de la découverte et de la justification ne peuvent être considérés comme étant parfaitement distincts en ce qui concerne l'œuvre de Jung (section II). Enfin, nous nous intéresserons à la place de la subjectivité dans l'expérience de Jung, et à son impact dans sa manière de pratiquer la psychologie (section III).

Section I : Construction d'un système holistique : relations entre la pratique et la pensée de C. G. Jung

Dans cette section, nous verrons en quoi le discours de Jung à propos de la science, et notamment de la psychologie, se montre en accord avec sa pratique. Pour ce faire, nous détaillerons d'abord le système de pensée qu'il présente à propos d'une psyché conçue comme un organisme vivant (1. 1). Nous serons ainsi en mesure d'établir ensuite un parallèle entre ce système de pensée et sa pratique lors de l'expérience du *Livre Rouge* (1. 2). Enfin, nous montrerons en quoi cette combinaison de pratique et de pensée est cohérente, car elle est holistique, et se construit au fur et à mesure du cheminement de Jung (1. 3).

1. 1 La conception de la science, et notamment de la psychologie, de Jung : la psyché, organisme vivant

Pour Jung, la science ne fonctionne pas de manière monolithique. Au contraire, elle construit un modèle organique dans lequel les différentes disciplines sont liées. À ce sujet, il écrit : « La science en soi n'a pas de frontière et il n'existe absolument aucune spécialité qui pourrait se glorifier d'une autarcie totale. Chaque spécialité doit faire sur ses confins des emprunts aux domaines voisins, si elle prétend sérieusement au nom de science » [1953, p. 210]¹⁶¹. La dynamique scientifique présenterait ainsi un caractère holistique. En effet, non seulement la science ne serait pas une entité monolithique, mais un assemblage de différentes disciplines scientifiques. En outre, aucune discipline ne pouvant survivre sans les autres, elles se complèteraient toutes en se combinant pour produire du savoir. Si l'on extrapole ces conclusions, il n'existerait pas de méthode meilleure qu'une autre pour connaître le monde, et il serait nécessaire d'en réunir plusieurs – voire différents champs disciplinaires – pour étudier

¹⁶¹Certaines citations sont issues des *Collected Works*, œuvres complètes de Jung en langue anglaise. Nous mentionnerons toujours le volume, le titre du chapitre et du livre correspondant en note de bas de page. Par contre, dans le corps du texte, nous mentionnerons la date ainsi que *Collected Works* afin de distinguer cette référence des autres de notre bibliographie. À ce sujet voir Adler, G. et Hull, R. F. C., (eds.), 2014, *The Collected Works of C. G. Jung*, Complete Digital Edition, vol.1-19, Princeton, Princeton University Press.

Dans la version anglaise : « Science *qua* science has no boundaries, and there is no speciality whatever that can boast of complete self-sufficiency. Any speciality is bound to spill over its borders and to encroach on adjoining territory if it is to lay serious claim to the status of a science » [Jung, C. G., 1946/1985, « Psychotherapy Today », *Practice of Psychotherapy : Essays on the Psychology of the transference and other subjects. Collected Works 16*. Princeton: Princeton University Press, par. 212-229, (translated from « Die Psychotherapie in der Gegenwart », *Aufsätze zur Zeitgeschichte*. Zurich: Rascher), par. 212.]

Ici nous citons la source anglaise, car l'ouvrage *Guérison psychologique* est une compilation de plusieurs textes de Jung et ne représente pas bien la temporalité de sa création.

scientifiquement un objet. Cette vision holistique implique l'existence d'une dialectique entre les différentes disciplines, mais Jung ne propose aucune façon de faire à ce sujet : il tente plutôt de « décrire » et « comprendre » ce qu'il observe du fonctionnement scientifique, à la manière du Feyerabend de *Contre la méthode* [1975/1979, p. 24]. En outre, d'après la citation précédente, si la science doit fonctionner de manière holistique et transdisciplinaire, la psychologie en tant que discipline n'en est pas exclue. Cette citation est complétée ainsi :

Même une technique aussi hautement spécialisée que la technique freudienne n'a pas pu s'empêcher à ses débuts de lancer des pseudopodes vers des domaines du savoir fort éloignés les uns des autres. En fait, il est impossible de traiter l'âme et la personnalité humaines en toute généralité par tranches ou par secteurs [1953, p. 210]¹⁶².

Pour Jung, traiter la psyché de manière holistique constituerait donc la meilleure façon de l'appréhender, comme le montre le cas de la construction de la psychologie (ici sur l'exemple de Freud). Sur le même sujet, Jung écrit : « La psyché, en tant que réflexion du monde et des humains, est une chose d'une telle complexité qu'elle peut être observée et étudiée à travers une diversité de points de vue » [1931/1975, *Collected Works* 8, traduction personnelle]¹⁶³. En soulignant ainsi l'importance du fait d'étudier la psyché selon des optiques bien différentes, et avec des méthodes tout aussi diverses, Jung établit un lien entre le monde, les humains et la psyché : il fait du monde un système holistique comprenant les humains qui fonctionnent eux aussi de manière holistique, et « dans » cet être humain, il y a la psyché, dont le fonctionnement est identique. Selon Jung, ces différents niveaux de descriptions – monde, humain et psyché – sont liés en ce que sa représentation holistique de la science est directement issue de son expérience holistique de la psyché, et marque ainsi sa construction de la psychologie analytique. Bien entendu, sa description des faits se limite à ce qu'il connaît de la psychologie, et à ce qu'il a pu expérimenter dans sa carrière, et sa vision des choses n'est donc pas exhaustive en cette matière.

162 Dans la version anglaise : « [...] Even so highly specialized a technique as Freudian psychoanalysis was unable, at the very outset, to avoid poaching on other, and sometimes exceedingly remote, scientific preserves. It is, in fact, impossible to treat the psyche, and human personality in general, sectionally » [Jung, C. G., 1946/1985, « Psychotherapy Today », *Practice of Psychotherapy : Essays on the Psychology of the transference and other subjects. Collected Works* 16. Princeton, Princeton University Press, par. 212-229, (translated from « Die Psychotherapie in der Gegenwart », *Aufsätze zur Zeitgeschichte*. Zurich: Rascher), par. 212.]

163 Dans la version anglaise : « The psyche, as a reflection of the world and man, is a thing of such infinite complexity that it can be observed and studied from a great many sides » [« The structure of the psyche », *The structure and dynamics of the psyche. Collected Works* 8. Princeton, Princeton University Press, par. 283-342, (translated from « Die Struktur der Seele », *Seelenprobleme der Gegenwart*. Zurich: Rascher), par. 283].

Dans *Les racines de la conscience*, Jung propose une hiérarchie entre les différents champs disciplinaires, au sommet de laquelle se trouverait la psychologie :

La psyché est une perturbatrice du cosmos régie par les lois naturelles, et si un jour on devait faire quelque violence à la lune au moyen de la fission atomique, ce serait la psyché qui y serait parvenue. Elle est le pivot du monde ; non seulement elle est l'unique grande condition pour qu'il y ait un monde, mais, en plus de cela, elle est aussi une intervention dans l'ordre naturel existant, intervention dont une personne ne saurait dire avec certitude où pourraient se trouver ses limites ultimes [1953/1971, p. 542].

Dans sa perspective de psychologue, Jung expose une vision holistique des sciences tout en admettant que c'est de l'être humain que provient cette même vision. À ce propos, il écrit :

Mais de nos jours, la plupart sont persuadés qu'une psychologie objective doit s'appuyer avant tout sur l'observation et l'expérience. Ce serait là une base idéale, si elle était possible. Le but suprême de la science n'est pas de donner des faits une description aussi exacte que possible, – la science n'a pas à se mesurer à la prise de vues cinématographiques et photographiques : le but auquel elle tend est uniquement de découvrir la loi, expression abrégée de processus multiples, conçus cependant comme présentant une certaine unité. Grâce à l'idée, ce but dépasse l'expérience pure et simple, mais reste toujours, bien que la preuve soit faite de sa valeur générale, un produit de la constellation psychologique subjective du savant [1950/1993b, p. 11-12].

Son analyse présente ici un caractère constructiviste, au sens où elle affirme que, s'il existe un système scientifique holistique, c'est avant tout parce que l'être humain le pense ainsi. L'unité de cette totalité que représente le système scientifique est produite par le chercheur. En tant que thérapeute, Jung envisage plus précisément le fonctionnement de la science selon un équilibre entre ses différentes parties, et conçoit ainsi la psyché comme un tout composé de la *conscience*, de l'*inconscient personnel* et de l'*inconscient collectif* [1931/1975, *Collected Works* 8]¹⁶⁴. Elle trouve un équilibre lorsque ces trois éléments dialoguent, et comme l'être humain, elle fonctionne harmonieusement lorsqu'une dialectique est établie entre ses différentes parties. Dans un cas comme dans l'autre, ces dernières se doivent d'échanger et de travailler ensemble, sinon l'équilibre rompu laisserait place au chaos. À ce propos, Jung écrit :

Ainsi, non seulement la psyché trouble l'ordre de la nature, mais elle détruit même sa propre création, quand elle perd l'équilibre. C'est pourquoi la prise en considération attentive des facteurs psychiques a de l'importance pour

¹⁶⁴Jung, C. G., 1931/1975. « The structure of the psyche », *The structure and dynamics of the psyche. Collected Works* 8. Princeton, Princeton University Press, par. 283-342, (translated from « Die Struktur der Seele », *Seelenprobleme der Gegenwart*. Zurich: Rascher), par. 321.

l'instauration de l'équilibre, non seulement dans l'individu, mais aussi dans la société, sinon les tendances destructrices prennent facilement le dessus [1953/1971, p. 549].

La dynamique holistique est à l'être humain d'un point de vue externe ce qu'elle est pour lui d'un point de vue interne. En effet, même sa proposition de thérapie en est imprégnée. À ce sujet, il écrit :

La psychologie culmine nécessairement dans le processus d'évolution propre à la psyché, qui consiste en l'intégration des contenus susceptibles de conscience. Le processus signifie la réalisation de la totalité de l'homme psychique, opération qui a, pour la conscience du moi, des conséquences aussi remarquables que difficiles à décrire [*Ibid.*, p. 551].

Le processus d'*individuation* ainsi décrit est holistique, car il intègre les différentes problématiques de l'être humain dans une dynamique globale dont les différentes parties se doivent de concourir à cette totalité qu'il constitue. C'est pourquoi Jung lie constamment le microcosme au macrocosme dans ses œuvres, comme le veut la tradition alchimique. Robert Fludd écrit à ce sujet : « Il y a trois mondes, le monde archétype, le macrocosme et le microcosme, c'est-à-dire Dieu, la nature et l'homme » [cité par S. Hutin, 1951/2018, p. 62]. En effet, la pratique et la philosophie alchimistes ne cessent de rechercher des correspondances entre l'univers et les êtres humains. Macrocosme et microcosme sont le « reflet » l'un de l'autre [*Ibid.*, p. 63]. Le travail de Jung sur l'alchimie témoigne de l'importance qu'il accorde à l'idée d'un lien entre l'univers et l'humain, et cela est d'autant plus net que la fin de l'inscription dans *Le Livre Rouge* et son caractère inachevé marquent le début de sa rencontre avec les écrits hermétiques.

1. 2 Une cohérence durable entre la pratique de Jung et sa pensée de la science

Via quelques exemples, nous avons précédemment montré en quoi la pensée jungienne de la science, de la psychologie et de l'être humain était holistique. Il nous reste maintenant à établir une corrélation entre cette conception et la pratique de Jung telle qu'elle ressort de l'expérience du *Livre Rouge*. Dans notre chapitre 3, nous avons explicité la méthodologie utilisée par Jung lors de cette expérience et de la production de cet ouvrage. En résumé, nous sommes parvenue à la conclusion qu'à travers l'expérience du *Livre Rouge*, Jung avait utilisé une pluri-méthodologie transdisciplinaire lui permettant de combiner plusieurs méthodes de

champs disciplinaires différents afin d'adapter au mieux son approche de son objet. Nous pensons ainsi avoir montré ainsi que Jung a construit un système méthodologique holistique dans lequel chaque méthode est inséparable des autres dans le but de poursuivre son expérience.

Jung a également adopté une conception holistique de la science, et plus particulièrement de la psychologie. De même, Ludwig von Bertalanffy (1901-1972), qui a fondé la *Théorie générale des systèmes* en 1937, propose à cette occasion une théorie transdisciplinaire dans laquelle la science est également conçue comme un système organique. Il s'agit d'un système certes symbolique, mais qui correspond à une réalité, où la science fonctionne selon une totalité. À ce propos il écrit :

Pour nous, l'unité de la science a un sens beaucoup plus concret et en même temps beaucoup plus profond. [...] Mais par contre, nous sommes certainement capables d'énoncer des lois scientifiques pour les différents niveaux de la réalité, ses strates. Là nous trouvons, pour parler de « manière formelle » (Carnap), une correspondance, un isomorphisme de lois et de schémas conceptuels dans différents domaines, qui met en évidence l'unité de la science. En langage « matériel », cela signifie que le monde (l'ensemble des phénomènes observables) présente une uniformité structurelle qui se manifeste par des traces isomorphiques d'ordre, dans ses divers niveaux ou disciplines [1968/2015, p. 84-85].

L. von Bertalanffy discerne donc une corrélation entre : 1) les différents niveaux de la réalité et l'unité de cette dernière ; 2) la structure même de la science. En effet, dans son approche de la réalité, la science présente une structure similaire à celle de la réalité, et elle est donc unitaire, ce qui permet de l'analyser et de la comprendre. La structure de la science, son unité et ses différentes strates qui la composent, représenteraient ainsi un miroir de l'unité et des différentes strates de la réalité. Les deux systèmes seraient donc identiquement composés de parties différentes, mais inséparables du fait de se combiner pour former une structure partagée¹⁶⁵. Cette vision holistique est également celle de Jung lorsqu'il écrit à propos du lien entre microsystème et macrosystème :

Cet organisme psychique tout entier correspond exactement au corps, qui, bien que variable individuellement, est dans ses caractéristiques essentielles un corps humain spécifique que tous les humains possèdent. Dans son développement et sa structure, il préserve encore des éléments qui le relient aux invertébrés et en fin de

¹⁶⁵Ceci nous fait penser à la notion de vérité-correspondance, développée notamment par A. Tarski [1946/1994]. Cette conception propose un isomorphisme parfait entre la structure du réel et celle du discours que l'on tient sur lui [A. Chalmers, 1976/1982, p.240-244].

compte aux protozoaires. Théoriquement, il devrait être possible de « peler » l'inconscient collectif, couche après couche, jusqu'à ce que nous arrivions à la psychologie du ver de terre, et même de l'amibe. Nous sommes tous d'accord qu'il serait impossible de comprendre l'organisme vivant en dehors de la relation avec l'environnement [1931/1975, *Collected Works 8*, traduction personnelle]¹⁶⁶.

Jung insiste ici sur l'analogie de structure entre la psyché et l'organisme entier, et rejoint ainsi L. von Bertalanffy affirmant l'existence d'une unité scientifique faite d'analogies structurelles. En outre, Jung insiste sur le caractère holistique de cette unité, en estimant impossible de comprendre la psyché sans envisager l'environnement dans lequel elle s'insère, psyché et environnement étant tous deux des parties inséparables d'un macrosystème.

En effet, les pensées de Jung en relation avec sa pratique se retrouvent dans *Le Livre Rouge* sous forme symbolique. Nous avons détaillé son contenu dans notre chapitre 4 et nous avons souligné l'importance de l'idée de totalité qui y est transmise. Jung écrit à ce propos :

L'esprit des profondeurs s'est emparé de mon entendement et de toutes mes connaissances, et les a mis au service de ce qui est inexplicable et qui va à l'encontre du sens. Il m'a privé de la parole et de l'écriture pour tout ce qui n'était pas au service de cette seule chose, cette fusion du sens et du contre-sens qui produit le sur-sens [2009/2012, p. 142].

Cette idée de totalité apparaît à travers l'idée de « sur-sens », fusion de deux contraires : le « sens » et le « contre-sens »¹⁶⁷. L'idée d'une unité divisée en partie égale nous est également transmise à travers les mandalas (mandalas réguliers), étudiés par Jung dans plusieurs textes, dont ceux qui figurent dans le volume 11 des *Collected Works, Psychologie and religion : West and East*. À propos du mandala d'un patient catholique, il écrit :

Elle [la vision de l'horloge du monde d'un patient – forme de mandala] était la première allusion à une solution possible du conflit dévastateur entre la matière et l'esprit, entre les désirs du monde et le pur amour de Dieu. Le pauvre compromis inefficace du rêve de l'église est complètement transcendé par cette vision du mandala, où sont réconciliés tous les antagonismes principaux. S'il nous est

166 Dans la version anglaise : « This whole psychic organism corresponds exactly to the body, which, though individually varied, is in all essential features the specifically human body which all men have. In its development and structure, it still preserves elements that connect it with the invertebrates and ultimately with the protozoa. Theoretically it should be possible to “peel” the collective unconscious, layer by layer, until we came to the psychology of the worm, and even of the amoeba. We are all agreed that it would be quite impossible to understand the living organism apart from its relation to the environment » [« The structure of the psyche », *The structure and dynamics of the psyche. Collected Works 8*. Princeton, Princeton University Press, par. 283-342, (translated from « Die Struktur der Seele », *Seelenprobleme der Gegenwart*. Zurich : Rascher), par. 322].

167 Dans la version originale : « Übersinn », « Sinn », « Widersinn » [C. G. Jung, 2009/2017, p. 130].

permis d'évoquer ici l'antique idée pythagoricienne que l'âme est un carré, le mandala exprimerait la divinité à travers le triple rythme, et l'âme par la quaternité statique, par le cercle divisé en quatre couleurs. Et ainsi, la signification intérieure la plus profonde de cette vision ne serait rien moins que l'*union de l'âme avec Dieu* [1958, p. 145-146].

À travers l'interprétation de Jung sur son patient et le mandala dont il a eu la vision, se développe l'idée d'une totalité dont les parties seraient inséparables. Cette réflexion sur les mandalas commence dès la Seconde Guerre Mondiale, lorsque Jung dessinait quotidiennement ce types de structure [voir les *Annexes* du *Livre Rouge*]. On retrouve effectivement au sein même du *Livre Rouge* la fameuse série de mandalas, dont la forme change, mais dont la structure reste identique¹⁶⁸. Il en ressort que les réflexions autour d'un monde uni, d'une totalité dont les humains et l'univers seraient des parties, est effectivement en germe avant même la création du *Livre Rouge*, comme pendant et après cette création. La pratique holistique au fondement de l'expérience et de l'ouvrage est cohérente avec le contenu de ce dernier, mais aussi avec le reste de l'œuvre de Jung. Ce dernier développe ainsi une science psychologique en corrélation avec la vision qu'il a de son objet d'étude, la psyché. Ceci n'est pas sans rappeler L. von Bertalanffy écrivant en 1968 :

La conception moderne de la réalité la présente comme un gigantesque ordre hiérarchique composé d'êtres organisés qui mène, par la superposition de nombreux étages, des systèmes physiques et chimiques aux systèmes biologiques et sociologiques. L'unité de la science est obtenue, non pas par une réduction utopique de toutes les sciences à la physique et à la chimie, mais grâce aux uniformités structurelles qui existent entre les différents niveaux de la réalité [1968/2015, p. 85].

Cette idée de l'existence d'une analogie de structure à toutes les échelles d'observation de la réalité, et de cette dernière elle-même, est ce qui, selon nous, a incité Jung à vouloir développer une pratique et une pensée en total accord sur la forme comme sur le fond. Durant sa carrière, Jung compare ainsi différents textes et cas, et il observe à ces occasions cette similitude entre différents éléments de la réalité. En 1950, dans la préface à la quatrième édition des *Métamorphoses de l'âme et ses symboles* (anciennement *Métamorphoses et symboles de la libido*), il écrit :

[Pour acquérir une connaissance sur l'inconscient] il faut pour cela un vaste matériel de comparaison, tout comme pour l'anatomie comparée qui ne peut rien sans un tel matériel. La connaissance des contenus de conscience subjectifs ne

168Annexe n° 11 : Une double-page de mandalas, *Liber secundus*.

nous apprend rien absolument de la psyché et de sa véritable vie souterraine. Comme dans toute science il faut aussi en psychologie des connaissances étendues comme accessoires du travail de recherche [1953/1993, p. 37].

C'est *via* des comparaisons que Jung identifie certaines analogies entre divers éléments de la réalité, la méthode comparative étant rendue possible par l'adjonction de nouveaux éléments à comparer [J. Pickstone, 2000, p. 12]. Ce travail dure pendant toute sa carrière, car il ne cesse jamais de lire et de soigner, de développer et de pratiquer sa conception de la psychologie. Concernant le lien entre la connaissance et le monde, A. Pickering écrit :

J'ai soutenu que les liens entre la connaissance et le monde sont, en pratique, des stabilisations interactives de performances machinistes et de strates conceptuelles : ces alignements entre le monde matériel et le monde de la représentation sont ce qui soutient des faits et des théories spécifiques et qui leur donne leur forme précise [1995, p. 182, traduction personnelle]¹⁶⁹.

Les liens entre la connaissance et le monde sont issus d'une interaction entre des idées et des pratiques. A. Pickering insiste sur le rôle des instruments, mais outre cela, cette interaction entre le monde matériel et celui de l'élaboration intellectuelle est productrice de théories, mais soutient également les faits. Sans cette interaction, ni les faits ni les théories ne pourraient exister. La production de connaissances apparaît ainsi comme un processus holistique dans lequel les différentes stratifications du travail du chercheur sont en interaction, l'une à l'image de la suivante. Néanmoins, ces différentes strates demeurent des traductions : elles sont à « l'image », mais non totalement identiques, et c'est précisément ce qui permet d'assurer une cohérence au niveau du système. L. von Bertalanffy va dans le même sens et souligne :

C'est la structure de la réalité qui nous permet d'utiliser nos constructions conceptuelles. Nous réalisons cependant que les lois scientifiques ne représentent que des abstractions et des schématisations exprimant certains aspects de la réalité. Chaque science est une image schématique de la réalité, au sens où une construction conceptuelle particulière est sans équivoque liée à certaines particularités d'ordre dans la réalité [...] [1968/2015, p. 80].

¹⁶⁹Dans la version originale : « I have argued that the connections between knowledge and the world are, in practice, interactive stabilizations of machinic performances and conceptual strata : these alignments of the material world with the world of representation are what sustain specific facts and theories and give them their precise form ».

1. 3 Une science en train de se faire

L'une des raisons pour lesquelles le raisonnement scientifique de Jung est en accord avec sa pratique pendant l'expérience du *Livre Rouge* est que cette dernière procède d'une pensée et d'une action. En effet, elle n'est pas uniquement une expérience pratique, mais également une production de contenus psychiques d'ordres intellectuel, réflexif, hypothétique. Dans *La science en action* (1987) Bruno Latour se propose d'étudier la « science en train de faire », en opposition à une « science toute faite » [1987/1989, p. 26-27]. Selon lui, la science en train de se faire est l'ensemble des processus cognitifs et pratiques menant à une science installée et stabilisée. Pour aussi pertinente que soit cette distinction, nous préférons la perspective de Feyerabend qui tient les contextes de la découverte et de la justification pour être non distincts, au sens où la science n'est jamais « toute faite » [1975/1993, p. 180]. Il affirme également que la création de connaissances résulte d'une dialectique entre le *faire* et le *penser*. Dans *Contre la méthode*, il écrit ainsi :

La création d'une chose, et la création, doublée d'une parfaite compréhension, de l'idée correcte de la chose, font très souvent partie d'un processus unique et indivisible et ne peuvent être séparées sans en provoquer le blocage. Le processus lui-même n'est pas guidé par un programme bien défini, et ne peut pas l'être, car il contient les conditions de réalisation de tous les programmes possibles [1975/1979, p. 23-24]¹⁷⁰.

Le processus même de la création du *Livre Rouge* est de nature holistique. Il réunit d'un même tenant la création du *faire* (de la pratique) et celle du *penser* (des idées). Ces deux processus mènent de concert à un niveau supérieur qui est celui d'un processus de création. L'un sans l'autre ne pourrait pas fonctionner, car l'idée a besoin d'une action associée pour aller de l'avant, tout comme l'action sans idée n'a guère de sens. Ainsi que nous l'avons vu, tel est bien le cas en ce qui concerne *Le Livre Rouge* de Jung, dont la création consiste en un processus d'élaboration physique (visions et livre), mais aussi d'idées. À propos de l'importance de l'association entre fait empirique et théorie, L. von Bertalanffy écrit : « Il serait bon de se rappeler la vieille maxime kantienne ; l'expérience sans théorie est aveugle mais la théorie sans expérience n'est qu'un simple jeu intellectuel » [1968/2015, p. 105].

¹⁷⁰Dans la version originale : « Creation of a *thing*, and creation plus full understanding of a *correct idea* of the thing, are very often parts of one and the same indivisible process and cannot be separated without bringing the process to a stop. The process itself is not guided by a well-defined programme, and cannot be guided by such a programme, for it contains the conditions for the realization of all possible programmes » [1975/1993, p. 17, italiques de l'auteur].

Dans le cas de Jung et de la création du *Livre Rouge*, nous préférons parler de connaissances *en train de se faire* en ce que nous pensons que l'expérience constitue certes une étape durant laquelle Jung développe des idées et en affine certaines, mais ne pose pas de fondements théoriques rigoureusement formulés à travers des énoncés. Son point de vue à propos de l'objet et de l'idée va dans le même sens, et il écrit dans *Types psychologiques*, alors premier livre à naître après son l'expérience :

A l'*esse in intellectu* manque la réalité tangible ; à l'*esse in re* manque l'esprit. Or idée et chose se rencontre dans la psyché de l'homme qui maintient l'équilibre entre elles. Qu'est finalement l'idée si la psyché ne rend possible sa vivante valeur ? Et qu'est aussi la chose objective si la psyché lui enlève la force de l'impression sensible sans laquelle elle n'est rien ? Qu'est la réalité sensible sinon réalité en nous, un *esse in anima* ? [1950/1993b, p. 53].

Jung insiste ici sur plusieurs points. Tout d'abord, il expose encore une fois de manière constructiviste son propos, en présentant la réalité des choses comme issue de l'interprétation de l'homme. Grâce à cette dernière, la psyché joue un rôle important, chapeautant le lien entre la réalité et les objets, ainsi qu'entre l'intellect et l'interprétation. Ensuite, il insiste sur l'importance de ces deux processus dans ce qu'il pose comme étant une globalité humaine, voire psychique. Cette interprétation holistique du fonctionnement psychique est possiblement issue de son expérience du *Livre Rouge*, car comme il l'a discuté lors du *Séminaire de 1925* :

Aussi préjudiciable que cela ait pu être, il y a tout de même eu un avantage pour l'introverti que je suis : c'est que cela a permis le mouvement vertical de la libido. Coupé du mouvement horizontal qu'apporte l'activité du monde extérieur, j'ai alors été poussé à fouiller dans les profondeurs de ce qui était à l'intérieur de moi. [...] Plus encore, nous n'avions aucune connaissance de ce qu'était l'inconscient. C'est autour de ces réflexions, comme s'il s'agissait là d'un point central, que se sont construites les idées que j'ai exprimées en partie dans mon livre sur les types psychologiques [1989/2015, p. 87].

L'existence d'un lien entre l'expérience du *Livre Rouge*, sa pratique et les connaissances associées avec l'élaboration du livre *Types psychologiques*, est ainsi clairement reconnue et affirmée. Le contenu de l'ouvrage est donc une première réflexion travaillée de son expérience avec l'inconscient, et il est le reflet d'une pratique. En outre, c'est dans *Types psychologiques* que, pour la première fois de sa carrière, Jung publie un dictionnaire listant différents concepts psychologiques. À ce propos, il précise que ce dictionnaire a pour but de s'entendre entre psychologues lorsqu'ils parlent des faits psychologiques. Néanmoins, il ajoute qu'il ne couvre que sa psychologie propre, et que « le premier soin de chaque psychologue

devra être de déterminer et de fixer les termes qu'il emploie, ne fût-ce qu'approximativement ; le mieux est d'en discuter la signification de telle sorte que chacun soit à même de savoir ce qu'ils veulent exprimer » [1950/1993b, p. 402]. Nous pouvons alors nous demander dans quelle mesure cette science qui se construit *via* une dialectique de *faire* et de *penser*, aboutit à une théorie bien définie.

Comme nous l'avons vu dans notre chapitre 4 [cf. *supra* 4.1], c'est une posture compréhensive que Jung adopte à travers l'expérience du *Livre Rouge*. En effet, si l'expérience en elle-même débouche sur un livre tel que le *Liber novus*, il n'en ressort à l'évidence aucune théorie construite et ordonnée. Néanmoins, cette expérience est un vivier inépuisable de réflexions pour son auteur, comme il s'est plu à le souligner à plusieurs reprises dans sa pseudo autobiographie. Du reste, selon I. Kant, l'expérience n'est pas une formulation théorique en soi, et elle n'est qu'une étape vers la connaissance, car une application de l'entendement est nécessaire à l'émergence de cette dernière [A. Barberousse, 1997/2015, p. 64-65]. Cet entendement consiste ici en un processus qui débute en même temps que l'expérience, et se poursuit avec l'inscription de cette dernière dans les brouillons, dans le *Liber novus* et à travers le reste de l'œuvre de Jung. Nous ne sommes donc pas en présence d'une science proche d'être *stabilisée*, mais plutôt d'une science qui se *construit* petit à petit. Jung ne pose aucun fondement théorique fixe avec *Le Livre Rouge*, mais se contente d'émettre des hypothèses. Ce livre est donc une étape, et non une fin, une mise en place d'idées aboutissant à des hypothèses qui seront testées et travaillées durant tout le reste de sa carrière.

Enfin, le système de pensées et d'hypothèses que Jung développe à travers son expérience est cohérent avec sa pratique du *Livre Rouge*, au sens où ce système est créé par des tâtonnements au fur et à mesure de l'expérience. En effet, au début de celle-ci, il ne s'inscrit pas dans un paradigme scientifique donné, mais cherche plutôt à trouver son orientation, comme nous l'avons montré dans les chapitres précédents. Il existe donc bien une cohérence entre la façon dont il fait l'expérience de lui-même *via* sa pluri-méthodologie transdisciplinaire, et sa pensée à propos de cette pratique. En revanche, sa pratique ainsi que ses idées psychologiques ne sont pas en accord avec les idées scientifiques de son temps. À propos du fait d'étudier et de connaître un objet sur lequel existe déjà des théories toutes faites, Feyerabend écrit précisément :

La réponse est claire : nous ne pouvons pas le découvrir de l'intérieur. Il nous faut une norme critique externe ; il nous faut un jeu d'hypothèses de rechange ; ou bien, comme ces hypothèses seront très générales, et constitueront, pour ainsi dire, un univers entier de rechange, *il nous faut un monde onirique pour découvrir les caractéristiques du monde réel que nous croyons habiter* (et qui n'est peut-être en réalité qu'un autre monde onirique) [1975/1979, p. 28, italiques de l'auteur].

La vision de Feyerabend correspond ici étroitement à la situation dans laquelle Jung se trouve avec l'expérience du *Livre Rouge*, mais aussi après cette dernière : pour apporter un regard neuf sur la psyché, il énonce certes de nouvelles hypothèses, mais il explore également un *monde onirique* correspondant à la réalité de sa psyché. Les connaissances qui sont en train de se construire sont le miroir de cette réalité. En résumé, Jung développe un système d'idées cohérent avec une pratique d'expérience, tout cela de manière holistique en faisant correspondre sa pensée aux différents niveaux de la réalité. L'idée d'un monde total, d'un monde uni, est très présente dans son œuvre à travers la notion d'*unus mundus*. Il écrit à ce propos :

La nature psychoïde de l'archétype contient beaucoup plus que ce qui peut être inclus dans une explication psychologique. Il pointe vers la sphère de l'*unus mundus*, le monde unitaire, vers lequel le psychologue et le physicien atomique convergent selon des chemins distincts, en produisant indépendamment l'un de l'autre certains concepts auxiliaires analogues. Bien que la première étape du processus cognitif consiste à discriminer et diviser, la deuxième étape réunira ce qui a été divisé, et l'explication ne sera satisfaisante que si elle parvient à une synthèse [1957/1964, *Collected Works 10*, traduction personnelle]¹⁷¹.

Marie-Louise von Franz, élève et collaboratrice de Jung, développe cette idée dans *Matière et psyché*. Elle explique que la notion d'*unus mundus* vient de la philosophie scolastique et « désigne le plan du monde archétypal potentiel dans l'esprit de Dieu, avant que celui-ci ne commence la création du monde ». L'idée de totalité des possibles est ici présente, comme elle le précise plus loin : « Dans l'*unus mundus*, tous les contraires sont encore réunis, même ceux formés par la diversité et l'unité, par le principe psychique et le principe matériel » [1988/2002, p. 226-227].

171 Dans la version anglaise : « The psychoid nature of the archetype contains very much more than can be included in a psychological explanation. It points to the sphere of the *unus mundus*, the unitary world, towards which the psychologist and the atomic physicist are converging along separate paths, producing independently of one another certain analogous auxiliary concepts. Although the first step in the cognitive process is to discriminate and divide, at the second step it will unite what has been divided, and an explanation will be satisfactory only when it achieves a synthesis » [« A Psychological View of Conscience », *Civilization in transition. Collected Works 10*. Princeton: Princeton University Press, par. 825-857, (1958, « Das Gewissen », Zurich: Rascher), par. 852].

Section II : La publication récente du Livre Rouge : entre découverte et justification

Cette section est d'abord consacrée à l'identification de la place du *Livre Rouge* dans la carrière de Jung, et à la situation particulière de la psychologie analytique dans son contexte épistémologique (2. 1). Puis nous expliciterons l'expérience de Jung en utilisant comme grille de lecture les notions de contexte de la découverte et de contexte de la justification (2. 2). Nous en concluons ensuite que la production du *Livre Rouge* obéit à une sorte de création perpétuelle (2. 3). Enfin, nous tenterons de comprendre le rôle du *Livre Rouge*, en tant qu'élément mythologique, dans la pensée de Jung, ainsi que l'administration de la preuve telle qu'elle est effectuée par ce dernier (2. 4).

2. 1 Le contexte psychologique de la fin du XIX^{ème} siècle et du début du XX^{ème} : le cas particulier de la psychologie analytique

Comme nous l'avons déjà abordé dans notre chapitre 1, le contexte de la fin du XIX^{ème} siècle et du début du XX^{ème} est celui d'importants changements dans le domaine de la psychologie. Les types de maladies étudiées par les psychologues, puis les psychiatres, étaient alors le somnambulisme, les personnalités multiples, passent à l'hystérie et à la schizophrénie, et traduisent ainsi un contexte sociétal instable [H. Ellenberger, 1970/1994, p. 139-209]. Les méthodes changèrent beaucoup entre le XVIII^{ème} siècle, et le tournant des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles avec l'avènement des études psychanalytiques et de la méthode thérapeutique de l'entretien. D'hypnotisme à magnétisme, les entretiens cliniques thérapeutiques et les méthodes d'investigations devinrent de plus en plus standardisés à l'image des sciences de la nature. À ce moment-là, la psychologie se divisa plus distinctement en plusieurs sous-disciplines caractérisées par des méthodes spécifiques [H. Ellenberger, 1970/1994, p. 182].

Au tournant des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, la psychothérapie se construit sur le modèle de la médecine avec la traditionnelle technique « d'une personne face à une autre » lors de la consultation, et des institutions spécifiquement dédiés aux soins psychologiques et psychiatriques se développent alors [S. Shamdasani, 1998, chapitre 1]¹⁷². C'est dans ce

¹⁷²Il nous était impossible d'avoir ce livre dans une forme autre que dématérialisée (Kindle), et malheureusement les pages n'y sont pas indiquées. Nous ne pouvons donc pas citer précisément les pages du livre afin de référencer, c'est pourquoi nous citons le numéro du chapitre. Nous sommes consciente du caractère imprécis de référencement.

contexte d'institutionnalisation des soins psychologiques que Jung se forme et travaille, et diffuse les théories et méthodes psychologiques, notamment à travers son implication dans l'A.P.I. Comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, les figures de Jung et celles des psychothérapeutes suisses sont alors stratégiquement utilisées par Freud pour diffuser son message psychanalytique [S. Shamdasani, 1998, chapitre 1]. Sous la houlette de Freud, Jung, les psychothérapeutes suisses et les thérapeutes viennois collaborent pendant des années, et partagent un même intérêt à travers le *Jahrbuch*, mais aussi *via* divers événements scientifiques telles des conférences et des congrès. Comme nous l'avons vu, la fin de la relation entre Jung et Freud marque l'arrêt de la collaboration entre Zurich et Vienne, comme en témoigne la prise d'indépendance, le 10 juillet 1914, de l'*Association Psychanalytique de Zurich*¹⁷³ par rapport au groupe viennois [*Ibid.*, chapitre 3]. Le 30 octobre de la même année, la décision est prise de renommer l'association en tant qu'*Association pour la Psychologie Analytique*¹⁷⁴ [*Ibid.*]. Ce changement de nom marque la volonté d'indépendance de Jung et du groupe de Zurich, aussi bien sur le plan personnel que sur celui des idées. Cela découle tout naturellement du changement qui affecte Jung au même moment avec son expérience psychique, car l'évolution de son travail est le miroir de l'épreuve qu'il traverse alors [*Ibid.*]. À ce propos, S. Shamdasani écrit :

C'est précisément à cette époque qu'il a commencé à développer ce qui est devenu la psychologie analytique. Ce faisant, il a reformulé la pratique de la psychothérapie. Il ne s'agit plus seulement du traitement des malades, la psychothérapie est devenue un moyen de développement plus approfondi de la personnalité pour les personnes également en bonne santé [*Ibid.*, chapitre 3, traduction personnelle]¹⁷⁵.

La psychologie analytique résulte de l'expérience personnelle de Jung, mais elle s'inscrit également dans un contexte scientifique et concurrentiel bien précis. Durant le reste de sa carrière, un groupe se formera autour de Jung, composé d'élèves, de Suisses, mais surtout de beaucoup d'Américains, d'hommes et de femmes qui transmettront la vision thérapeutique qu'il leur enseigne alors. La psychologie analytique reflète précisément l'expérience du *Livre Rouge* en se présentant en constante évolution : au niveau de ses énoncés scientifiques aussi bien qu'à celui de son cadre institutionnel, la psychologie analytique se révèle changeante à la

173 Dans la version originale : « *Zurich Psychoanalytic Association* ».

174 Dans la version originale : « *Association for Analytical Psychology* ».

175 Dans la version originale : « It was precisely at this time that he began to develop what became known as Jungian analysis. In so doing, he reformulated the practice of psychotherapy. No longer simply concerned with the treatment of the sick, psychotherapy became a means higher personality development for the healthy ».

manière d'une forme adaptative. L'ouvrage de Jung est le témoin *a posteriori* de cette volonté de ne jamais fixer définitivement les propos et les choses.

À propos du contexte dans lequel se produisent ces évolutions, examinons l'idée de paradigme en rapport avec l'expérience et la pratique de Jung. À la fin du XIX^{ème} siècle et au début du XX^{ème}, les psychologies se rassemblent en *une* discipline psychologique, et s'institutionnalisent dans les universités [F. Parot et M. Richelle, 2013, p. 157]. Par contre, la psychanalyse et la psychologie analytique ne suivent pas – et ne peuvent pas suivre – le paradigme scientifique alors dominant, qui adopte un modèle emprunté aux sciences de la nature. En fait, elles ne le peuvent pas, car leur objet étude – l'inconscient – ne se prête pas à des méthodes strictement expérimentales. Cela dit, la psychologie que développe Jung à partir de l'expérience du *Livre Rouge* ne s'insère pas davantage dans le paradigme psychanalytique que dans le courant psychologique dominant.

En réalité, nous pouvons même remettre en cause l'idée même de paradigme dans le cas de Jung. En effet, au moment de son expérience, celui-ci ne travaille pas selon des méthodes ou une manière de voir le monde, ou encore selon un raisonnement, qui seraient partagés par une communauté de chercheurs. Il s'inscrirait plutôt, si toutefois il s'inscrivait dans quoi que ce soit, dans une « tradition scientifique », selon l'expression utilisée par Feyerabend, afin de décrire un ensemble d'idées, de pratiques et de normes partagées par un groupe scientifique¹⁷⁶. En effet, si Jung s'est effectivement trouvé au centre du paradigme expérimental au début des années 1900, il abandonne ensuite cette façon de procéder au profit de l'analyse comparative, des analyses de corpus, des observations de patients, de sa propre expérience, etc. Cet ensemble de méthodes est alors associé à des croyances et façons de faire qui ne sont pas propre à une communauté en particulier, mais partagées par plusieurs de ces dernières – comme en témoigne la dimension transdisciplinaire de la création du *Livre Rouge*. En fait, avant même le début de son expérience psychique traumatisante, Jung avait déjà rompu avec

176La notion de *tradition scientifique* introduite par Feyerabend, correspond à en ensemble de lois et de règles scientifiques pour un temps et un lieu donnés. En outre, Feyerabend pense qu'un changement de tradition ne signifie pas une rupture totale de vision du monde, et c'est pourquoi il parle de *reconfiguration* [cf. *supra*, chapitre 2, 1. 3 et 1. 4]. Au contraire, la notion de paradigme empruntée à T. Kuhn renvoie à l'idée de « découvertes scientifiques universellement reconnues qui, pour un temps, fournissent à une communauté de chercheurs des problèmes types et des solutions » [T. Kuhn, 1962/1983, p. 11]. Mais lors d'un changement d'un paradigme à un autre, il se produit une *révolution* et les deux paradigmes sont alors incommensurables. C'est sur ce dernier point que nous pensons que la pensée de Jung ne consiste pas en un *paradigme*, mais plutôt en une *tradition scientifique* qui ne remplace pas une autre, par exemple la théorie freudienne.

des communautés scientifiques adossées à des cadres paradigmatiques précis, et il se trouvait alors, comme nous avons cherché à le montrer tout au long de notre travail, dans une impasse épistémologique liée à une absence de fondements théoriques.

Sur le plan factuel, la notion kuhnienne de paradigme ne peut donc guère être appliquée à l'exemple de la psychologie analytique. Par ailleurs, le changement paradigmatique introduit par T. Kuhn contient l'idée d'une incommensurabilité entre l'ancien et le nouveau paradigme, donc une rupture radicale dans la définition même de la science et des problèmes à traiter [1962/1983, p. 148]. Or dans le cas de Jung, les objets d'études ne changent guère après son expérience du *Livre Rouge*, et si la définition de la psyché se trouve effectivement modifiée, tel était déjà le cas au tout début des années 1910.

Le Livre Rouge illustre bien cette donnée à travers la rencontre entre le narrateur et Izdubar. En effet, le géant représente en quelque sorte une autre façon de raisonner, et d'autres croyances opposées à la science du narrateur. Pour le soigner, ce dernier réfléchit à propos de sa propre pratique sans pour autant totalement abandonner la science et le monde d'où il vient. Il profite ainsi de deux mondes différents pour parvenir à son but, qui est de soigner le géant [cf. *supra* chapitre 4, section III]. Cette forme de continuité de la posture du narrateur traduit celle de Jung, et elle est très loin d'une « révolution » au sens de T. Kuhn. C'est pourquoi nous préférons l'idée d'un réarrangement, d'un *renversement de la raison* permettant d'observer et d'étudier de manière nouvelle l'objet d'étude. En outre, les écrits de Jung d'avant et d'après *Le Livre Rouge* ne sont en rien incommensurables, mais se situent au contraire le long d'un continuum réflexif constamment remis à jour.

2. 2 Contexte de la découverte et contexte de la justification dans le cas de l'expérience du *Livre Rouge*

Les notions de *contexte de la découverte* et de *contexte de la justification* sont introduits en 1938 par Hans Reichenbach (1891-1953), philosophe des sciences et tenant de l'empirisme logique, dans son ouvrage *Experience and Prediction : An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*. C'est à propos du processus de « reconstruction rationnelle » de la connaissance, et de la façon dont nous pouvons l'observer, que H. Reichenbach présente ces deux notions [1938/1957, p. 6-7]. Il distingue ainsi deux phases dans le travail scientifique, et insiste sur le fait que l'objet de l'épistémologie consiste exclusivement dans le

contexte de la justification [*Ibid.*, p. 7, p. 382]. Selon lui, l'épistémologie doit se limiter à étudier la structure interne de la connaissance et sa construction, et ignorer les caractéristiques externes directement observables [*Ibid.*, p. 4]¹⁷⁷ : ces caractéristiques ressortissent au contexte de la découverte, qui sont du domaine de la psychologie, alors que l'épistémologue ne doit travailler que sur la logique des énoncés de la justification.

S'agissant de Jung, nous ne pensons pas que cette distinction entre contextes de la découverte et de la justification soit pertinente. En effet, l'expérience du *Livre Rouge* ne relève nullement d'une « découverte », au sens où elle consisterait en une mise à jour de quelque chose qui aurait existé au préalable de manière totalement indépendante de l'intervention de Jung. Nous préférons parler ici d'un « contexte de la création », et nous utiliserons donc le terme de « création » à la place de celui de « découverte ». Ce faisant, nous entendons également contester la position positiviste de H. Reichenbach voulant priver l'épistémologie de l'étude de ce contexte de la création. Au contraire, nous pensons que ce contexte *doit* être étudié pour en apprendre davantage sur la construction des connaissances – sur la fameuse « boîte noire » de B. Latour [1987/1989, p. 7].

Nous inscrivons tout de même au crédit de H. Reichenbach le fait d'avoir introduit la distinction entre découverte et justification (ici, création et justification), car cette distinction nous permet d'étudier de manière originale l'expérience du *Livre Rouge* de Jung. Finalement, nous pensons que les deux contextes peuvent être étudiés dans un cadre épistémologique, et qu'il n'y pas, dans la réalité, de distinction nette entre eux. Nous rejoignons ainsi le point de vue de Feyerabend, exposé dans notre chapitre 2, lorsqu'il signale que ces deux contextes ne sont pas toujours strictement distincts [1975/1979, p. 180]. Dans le cas de l'expérience de Jung, il est difficile de distinguer finement le contexte de la justification, puisque Jung ne publie pas *Le Livre Rouge* qui en aurait rendu compte. En ne publiant pas les « résultats » de son expérience, il n'expose pas de conclusions qu'il associerait explicitement à cette dernière. Il est également difficile de distinguer ces deux contextes, car celui de la création semble s'étendre indéfiniment. Si son expérience psychique possède bien une fin que nous pouvons dater de l'année 1916, Jung semble poursuivre l'expérience avec ses patients durant tout le

177 Dans la version originale : « We may then say the descriptive task of epistemology concerns the internal structure of knowledge and not the external features which appear to an observer who takes no notice of its content ».

reste de sa carrière de thérapeute. La création strictement liée au *Livre Rouge* s'étend pendant environ trois ans, mais la réflexion de Jung à propos de ses apprentissages se poursuit ainsi durant des années, *via* l'analyse de cas et une perpétuelle réflexion introspective. En conséquence, dans le cas de Jung, création et justification ne sont pas clairement distincts, de sorte que l'on ne peut étudier l'un sans étudier simultanément l'autre. Au sujet de cette absence de distinction entre les deux contextes, Theodore Arabatzis écrit :

Le terme « découverte » est utilisé pour désigner différents types de processus : la découverte de phénomènes par le biais d'expérimentations contrôlées (par exemple, la découverte de l'effet Zeeman – la division magnétique des lignes spectrales) ; la découverte d'entités qui sont accessibles à l'inspection immédiate (par exemple, la découverte d'une espèce auparavant inconnue) ; la découverte d'objets qui ne sont pas accessibles à l'observation sans aide (par exemple, la découverte de la planète Neptune) ; la découverte d'entités qui sont en principe non observables (par exemple, la découverte de l'électron) ; la découverte de nouvelles propriétés d'entités bien établies (par exemple, la découverte de la rotation de l'électron) ; la découverte de nouveaux principes/lois (par exemple, la découverte de la conservation de l'énergie) ; et la découverte de nouvelles théories (par exemple, la découverte de la théorie spéciale de la relativité). Dans tous ces cas, les deux contextes sont inextricablement liés [2006, p. 217, traduction personnelle]¹⁷⁸.

Dans la plupart des cas, le lien entre les deux contextes est tel que le moment de la justification n'est pas synonyme de fin de celui de la création. Il en va exactement ainsi de Jung, puisque nous pouvons « dater » le début de la justification de la publication de *Types psychologiques* en 1921, et du *Séminaire de 1925*. Ces exposés publics sont toutefois différents en ce que le premier est un livre, diffusé à une audience relativement large, alors que le second, plus précis quant à l'utilisation de l'expérience dans ses constructions théoriques, est destiné à une audience plus restreinte. Néanmoins, ces deux émanations de la psychologie analytique se superposent clairement, et montrent ainsi que Jung n'acheva jamais le travail de création entrepris lors de son expérience psychique, tout comme il n'acheva jamais l'ouvrage. En outre, il semble pour le moins délicat de distinguer ici des limites

¹⁷⁸Dans la version originale : « The term « discovery » is used to designate many different kinds of processes : the discovery of phenomena through controlled experiment (e.g., the discovery of the Zeeman effect—the magnetic splitting of spectral lines) ; the discovery of entities which are accessible to immediate inspection (e.g., the discovery of a previously unknown species) ; the discovery of objects which are not accessible to unaided observation (e.g., the discovery of the planet Neptune) ; the discovery of entities which are unobservable in principle (e.g., the discovery of the electron) ; the discovery of new properties of well established entities (e.g., the discovery of electron spin) ; the discovery of new principles/laws (e.g., the discovery of energy conservation) ; and the discovery of new theories (e.g., the discovery of the special theory of relativity). In all of these cases the two contexts are inextricably linked ».

conceptuelles et langagières claires d'une justification [F. Steinle, 2006, p. 190]. En effet, il aurait fallu pour cela que Jung ait justifié les résultats de son expérience psychique dans un langage scientifique. Comment énoncer une telle justification ? Comment l'exposer logiquement dans un langage identique à celui qui prévalait avant la création du *Livre Rouge* ? Enfin, l'expérience est celle de Jung en tant que médecin-malade, et si elle lui procure ce faisant la force de comprendre ce qu'il lui arrive, elle le met simultanément face à une impossibilité à transmettre cette expérience sous la forme d'un énoncé logiquement argumenté. En raison de son indistinction des contextes de la création et de la justification, nous pouvons finalement qualifier l'expérience de Jung de création empreinte de justification.

2. 3 Une création perpétuelle : évolution de la pensée jungienne

Dans le cas de l'expérience du *Livre Rouge* de Jung, et plus largement de l'ensemble de la carrière de ce dernier, il n'est donc pas possible de distinguer nettement les contextes de la création et de la justification. Nous pouvons alors imaginer que la création perdure indéfiniment. Selon T. Arabatzis :

Le contexte de découverte est « empreint » du contexte de justification car « découverte » est un terme qui désigne une réussite épistémique : si on réussit à découvrir quelque chose, alors, sans aucun doute, ce quelque chose existe [2006, p. 217, traduction personnelle]¹⁷⁹.

T. Arabatzis remet ici directement en cause la distinction même des deux contextes, en ce qu'une découverte avérée aurait valeur de justification. En ce qui concerne l'entreprise jungienne, parler de « création » impliquerait l'existence de l'objet « créé » : la justification coïnciderait avec l'affirmation de la création. En ce sens, dans le cas du *Livre Rouge* la justification serait présente dès le début de l'expérience : dès l'amorce de la réflexion de Jung sur sa propre expérience, puisqu'il se sert ensuite de cette réflexion pour écrire et publier des ouvrages. T. Arabatzis va même plus loin en précisant que les fonctionnements logiques de la découverte et de la justification ne sont pas fondamentalement différents.

La distinction a également été discréditée pour plusieurs raisons. Il a été avancé que le type de raisonnement impliqué dans la génération d'une hypothèse ne diffère pas fondamentalement du type de raisonnement utilisé pour la justification (Achinstein 1980). De plus, la génération d'hypothèse et la construction de théorie

¹⁷⁹Dans la version originale : « The context of discovery is « laden » with the context of justification because « discovery » is a term which refers to an epistemic achievement : if one succeeds in discovering something then, no doubt, this something exists ».

sont de vastes processus de résolution de problèmes comportant de nombreuses étapes, chacune impliquant une justification (partielle). À chaque étape, l'objectif est de satisfaire certaines des contraintes posées par le problème. La satisfaction de ces contraintes amène à une justification partielle de la solution, elle-même évolutive [2006, p. 216, traduction personnelle]¹⁸⁰.

Les raisonnements logiques seraient donc plus ou moins identiques dans ces processus, de sorte qu'il existerait de ce point de vue une absence claire de distinction entre eux. Tel est le cas pour l'expérience psychique de Jung, dont nous avons montré qu'il maintient une constante proximité réflexive entre ces deux contextes, depuis le début de son expérience jusqu'à son cheminement ultérieur durant tout le reste de sa carrière. En outre, pendant son expérience, Jung ne cesse de produire dans le même mouvement du contenu psychique et des hypothèses de travail, une action et une idée de l'action. Si chez lui la justification ne débute pas directement avec la création, elle la suit de très près, car le retour réflexif qu'il effectue sur son expérience est très rapide. En définitive, l'expérience de Jung peut donc être qualifiée de création perpétuelle en ce qu'il fait constamment évoluer ses hypothèses de travail, affine sans cesse ses théories, et retravaille ainsi sans relâche son expérience. La carrière de Jung se présente ainsi comme l'évolution permanente d'une création, sans cesse rapportée à l'hypothèse issue de l'expérience du *Livre Rouge*.

Les années de travail de Jung en psychiatrie, y compris celles de ses études, ont été pour lui des années d'explication des phénomènes psychiques. Il a tenté de classer, d'analyser et d'exposer ses résultats, comme en témoigne la publication de son travail sur la reprise du test d'association de mot de W. Wundt (1905), son étude des psychoses (1907) ou encore ses études expérimentales (1905). Cette période s'étend approximativement de 1900 à 1906, et elle s'arrête avec le début de la collaboration avec Freud, qui ouvre une seconde période allant de 1906 à 1913 – bien que Jung propose encore ensuite des réflexions sur la psychanalyse. Cette période psychanalytique continue alors avec toujours la même volonté d'analyser, mais moins celle de classer, et avec le désir accru de comprendre les événements psychiques – principalement le fonctionnement de l'inconscient. Ensuite, la rupture se fait *via* l'expérience du *Livre Rouge* et la fin de la collaboration avec Freud. Le travail de Jung consiste dès lors à

180 Dans la version originale : « The distinction has also been undermined on different grounds. It has been argued that the kind of reasoning that is involved in generating a hypothesis is not fundamentally different from the kind of reasoning employed in justification (Achinstein 1980). Moreover, hypothesis generation and theory construction are extended problem-solving processes with many stages, each of which involves (partial) justification. At each particular stage one's aim is to satisfy some of the constraints posed by the problem. The satisfaction of those constraints amounts to partial justification of the evolving solution ».

comprendre le fonctionnement et la structure psychiques, mais surtout à explorer et à créer de nouvelles connaissances.

Nous pouvons observer une rupture concernant les publications de Jung durant les années de son expérience, et elle survient après la fin de la collaboration avec Freud. Ses publications sont alors nombreuses, mais elles témoignent d'un changement de point de vue concernant le traitement de la psyché :

Années	Rédaction et publication	Version française
1914	« Le contenu de la psychose » « L'importance de l'inconscient en psychopathologie »	Dans <i>Psychogenèse des maladies mentales</i> (2001)
	« Des méthodes suggestives à la psychanalyse » (sur la base d'une correspondance datant de 1913)	Dans <i>La guérison psychologique</i> (1970)
	« The Psychologie of Dreams » (conférence jamais donnée à cause de la Première Guerre Mondiale)	Dans <i>Collected Papers on Analytical Psychology</i> (1916)
1916	« Conflits de l'âme enfantine » (réactualisation du même texte datant de 1910)	Dans <i>Conflits de l'âme enfantine. La rumeur. L'influence du père</i> (1936)
	<i>Septem Sermones ad Mortuo</i> (distribué aux proches et à la famille uniquement)	Dans <i>Cahier de l'Herne</i> (1984), <i>La vie symbolique</i> (1989), <i>La réalité de l'âme I</i> (1998)
	« La structure de l'inconscient » (conférence)	Dans <i>Archives de psychologie</i> (1916), différent de la version allemande
	« La fonction transcendante » (écrit en 1916, publié en 1958)	Dans <i>L'âme et le soi</i> (1990)
	« Adaptation, individuation et collectivité » (écrit en 1916, publié en 1970)	Dans <i>Cahier de l'Herne</i> (1984)
	« Préface » au <i>Collected Papers on Analytical Psychology</i>	Dans <i>Collected Papers on Analytical Psychology</i> (1916)
1917	<i>Die Psychologie der unbewussten</i>	Dans <i>Psychologie de l'inconscient</i> (1952)

Années	Rédaction et publication	Version française
	<i>Prozesse. Ein Überblick über die moderne Theorie und Methode der analytischen Psychologie</i> (sur la base d'un article de 1912, remanié en 1918)	
1918	« De l'inconscient »	Dans <i>Cahiers jungiens de psychanalyse</i> (n° 84, 1995)
1919	« Le problème de la psychogenèse dans les maladies mentales »	Dans <i>Psychogenèse des maladies mentales</i> (2001)
	« Instinct et inconscient »	Dans <i>L'Énergétique psychique</i> (1973)
1921	« The Question of the Value of Abreaction »	Jamais publié en français, version originale anglaise
	<i>Types psychologiques</i>	
1922	« La psychologie analytique dans ses rapports avec l'œuvre poétique » (conférence)	Dans <i>Essais de psychologie analytique</i> (1931) et <i>Problèmes de l'âme moderne</i> (1960)

[J. Vieljeux et F. Serina, 2014, p. 22-29]¹⁸¹.

Cette période connaît visiblement des continuités et des ruptures. En effet, en termes de méthode, Jung poursuit quelques travaux sur les psychoses, et en termes d'objet d'étude, il analyse toujours les rêves et l'inconscient. Mais l'expression *psychologie analytique* apparaît de plus en plus régulièrement dès 1916, comme une affirmation de son indépendance idéologique. Et après 1913, on observe également un changement de ton dans le titre de ses publications. Celles-ci deviennent un peu moins « expérimentales », comme le montre l'utilisation fréquente de termes comme « âme » (*Seele*) – et Jung n'est plus le vecteur de la cause psychanalytique. Les années 1910 sont celles où la psychologie analytique de Jung, non seulement s'institutionnalise avec la rupture entre Zurich et Vienne, mais aussi s'affirme via plusieurs publications en dehors du domaine psychiatrique et psychanalytique. C'est très précisément en 1913 lors du *XVII^{ème} Congrès international de médecine* à Londres que Jung

181 Cette bibliographie allant de l'expérience du *Livre Rouge* jusqu'à *Types psychologiques* ne mentionne pas les diverses correspondances désormais publiées. Nous avons cité le nom du texte en français lorsqu'il a été publié bien plus tard dans notre langue, en allemand lorsque tel n'est pas le cas, et en anglais s'il s'agit de la seule version publiée. Les dates citées sont celles des premières publications.

introduit l'expression *psychologie analytique* à propos de son approche propre de la psyché [G. Wehr, 1985/2008, p. 510]. En outre, il révisé alors à plusieurs reprises certaines de ses publications, pour y modifier certains éléments ou en actualiser les contenus par rapport à ses recherches récentes. Tel est le cas notamment pour : « Conflits de l'âme enfantine », écrit en 1910 et publié avec une préface en 1916, puis revu et corrigé en 1939 et 1946. De même, *Die Psychologie der unbewussten Prozesse. Ein Überblick über die moderne Theorie und Methode der analytischen Psychologie*, fondé sur un article datant de 1912, est finalement publié sous ce titre en 1917, puis revu et corrigé en 1918, en 1926 et en 1943 sous le titre *Über die Psychologie des Unbewussten*. L'une des révisions les plus notables est celle de *Métamorphoses et symboles de la libido*, publié en 1911 et 1912, revu et corrigé en 1925, puis publié sous le titre *Métamorphoses de l'âme et ses symboles* en 1952. De même, « Traumsymbole des Individuationsprozesses. Ein Beitrag zur Kenntnis der in den Träumen sich kundgebenden Vorgänge des Unbewussten » est fondé sur une communication datant de 1935, publiée sous ce titre en 1936, revue et augmenté en 1944 pour *Psychologie et alchimie*, puis revue et corrigée une dernière fois en 1952 [J. Vieljeux et F. Serina, 2014].

Cette liste d'ouvrages revus, corrigés et réédités n'est pas exhaustive, mais elle nous permet de comprendre que le travail de Jung n'est jamais « fixe », car il n'hésite pas à corriger et modifier un ancien texte afin rendre compte de l'évolution de sa pensée. Les titres parfois changent, comme c'est le cas pour *Métamorphoses et symboles de la libido* qui devient *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, passant ainsi d'une étude qui se voulait prise d'indépendance face à la psychanalyse freudienne, et utilisait alors le mot « libido », à une étude résolument jungienne inscrivant « âme » dans son titre. D'ailleurs, à propos de l'évolution de cet ouvrage, Jung écrit dans la préface à la quatrième édition :

Ainsi tout naturellement se formula en moi la décision de connaître « mon » mythe et je considérai cela comme le devoir par excellence, car – me disais-je – comment en présence de mes malades tenir compte exactement de mon facteur personnel, de mon équation personnelle si indispensable pour la connaissance d'autrui, si je n'en avais pas conscience ? Il me fallait pourtant savoir quel mythe inconscient ou préconscient me formait, autrement dit : de quel rhizome je descendais. Cette décision me conduisit à faire pendant des années des recherches sur les contenus subjectifs provoqués par des processus inconscients et à élaborer ces méthodes qui en partie rendent possible, en partie soutiennent l'étude pratique des manifestations de l'inconscient [1953/1993, p. 36].

Après avoir insisté sur le fait que la quête d'une compréhension de sa propre psyché était aussi un facteur important dans la poursuite de ses investigations, et ce pendant toute sa carrière, Jung poursuit :

Je découvris alors, peu à peu, les rapports que j'aurais désiré connaître auparavant pour cimenter les fragments de mon livre. Je ne sais si, après trente-sept ans, j'ai réussi à mener cette tâche à bien. J'ai dû éliminer bien des choses et combler bien des lacunes. Il est apparu qu'il était impossible de conserver le style de 1912, c'est-à-dire que j'ai dû y introduire bien des découvertes faites des dizaines d'années plus tard [*Ibid.*, p. 36].

Jung témoigne ici de l'évolution de sa pensée, des changements qu'il a apporté, et de la nature adaptative et non rigide de ses théories, comme le requiert son objet d'étude. À cela, il ajoute que la méthode privilégiée en psychologie est celle de l'étude de cas, méthode difficile car : « Cela tient à la nature de la chose ; plus on travaille en profondeur, plus le fondement s'élargit » [*Ibid.*, p. 37].

En corrigeant sa propre production, Jung témoigne de sa volonté constante de comprendre du nouveau, et de sa capacité d'adaptation dans son étude de l'inconscient. Sa création n'est ainsi jamais achevée, mais au contraire en constante évolution, et ceci dès avant l'expérience du *Livre Rouge*. Ce souhait de modifier et d'actualiser ses connaissances en révisant d'anciens ouvrages provient peut-être également du fait que ses théories ne faisaient pas l'unanimité. De fait, il y a peut-être encore chez lui une volonté de « persuader » l'audience en fournissant des éléments de justification. Nous savons en effet que la création et la justification sont d'autant moins séparées, que la découverte n'est pas publiquement validée. T. Arabatzis écrit à ce propos : « La " découverte " se termine lorsque les " découvreurs " persuadent le reste de la communauté que l'entité en question est réelle. Ce n'est que dans ce sens que l'on peut affirmer qu'une entité non observable a été découverte » [2006, p. 219, traduction personnelle]¹⁸². La création de connaissances effectuée par Jung n'ayant pas été « acceptée » par tous, elle ne peut avoir de fin.

¹⁸²Dans la version originale : « The "discovery" ends when the "discoverers" persuade the rest of the community that the entity in question is real. Only in this qualified sense can one claim that an unobservable entity was discovered ».

2. 4 L'intégration de l'expérience et du *Livre Rouge* dans l'œuvre de Jung : du mythe à la preuve

2. 4. 1 La méthode mythopoétique

Puisque Jung ne publie pas *Le Livre Rouge*, mais se sert tout de même des résultats de son expérience comme fil conducteur durant le reste de sa carrière, il nous paraît pertinent d'analyser plus précisément le rôle exact de cette expérience. À plusieurs reprises au cours de son existence, Jung a questionné la notion de mythe, en analysant différents mythes à la lumière de la psychologie ou en se questionnant sur la construction de son propre mythe personnel. Il raconte dans *Ma vie* qu'au début de son expérience, le problème était qu'il n'avait pas trouvé son mythe [1961/1973, p. 274]. D'après C. Maillard, *Le Livre Rouge* serait alors une forme de construction narrative en forme de « mythe personnel » [2011e, p. 5]. Elle note à ce propos :

Le Livre Rouge est donc un extraordinaire témoignage de l'imaginaire déployé par Jung durant cette période fondatrice pour son œuvre, en même temps qu'un document mythopoétique majeur – au sens d'une œuvre littéraire créatrice d'une « nouvelle mythologie », à la fois personnelle, propre à son auteur, et collective, fondée sur la relecture et la réécriture d'un certain nombre d'épisodes puisés dans le réservoir des mythes d'Occident et d'Orient [2017, p. 41].

Cet ouvrage est donc un mythe construit par Jung, mais inspiré par des lectures mythopoétiques qu'il intègre et actualise dans une nouvelle histoire. Il est possible que la construction de ce mythe soit également pour lui une manière de créer du sens et de l'exprimer sous forme écrite. Selon A. Moles en effet, le mythe serait une forme de pensée créatrice, permettant d'engendrer de la connaissance, et non de spéculer [1957, p. 139]. Le raisonnement « mythopoétique » serait ainsi proche du raisonnement scientifique, et contiendrait les mêmes lacunes de raisonnement que ce dernier : « [...] de nombreuses chaînes explicatives de la pensée scientifique à l'état brut comportent des lacunes logiques souvent graves qui ne gênent guère le progrès ultérieur de celles-ci » [*Ibid.*, p. 141]. Finalement, en écrivant *Le Livre Rouge*, Jung composerait un nouveau mythe sur lequel fonder le reste de sa carrière, car il permettrait de rationaliser le monde en exposant des croyances idéalement universellement partagées [*Ibid.*, p. 142]. Dans le cas de son expérience, le mythe serait autant une méthode qu'une forme, et aurait ainsi pour rôle de lui permettre de poursuivre la recherche.

Feyerabend écrit à propos du mythe :

Comme nous tenterons de le montrer plus loin, un mythe n'est nullement une construction rêvée qui est superposée sur les faits sans être d'une quelconque manière liée à eux. Tout au contraire, un bon mythe sera capable de citer plusieurs faits en sa faveur et il sera parfois plus fermement enraciné dans l'« expérience » que ne le seront certaines théories scientifiques d'aujourd'hui, hautement appréciées [1961/1999, p. 68].

Le mythe serait donc une forme d'énoncé en rapport avec des faits, et Jung développe précisément le récit du *Livre Rouge* en présentant un « Je » à travers une série d'épreuves correspondant à ses propres visions et ressentis. Son récit est donc en concordance avec certains faits réels (les visions). Feyerabend poursuit :

Brièvement et de manière grossière : les primitifs vivent dans le même monde que celui dans lequel nous vivons, mais ils préfèrent rêver des histoires pour leur propre divertissement. J'allègue que cette idée ne peut pas du tout rendre compte du formidable pouvoir qu'un mythe a sur ceux qui y croient. Elle ne peut pas non plus rendre compte du fait, qui se produisit et constitua une surprise pour certains ethnologues, que les soi-disant primitifs peuvent fort bien argumenter en faveur de leurs croyances et qu'ils peuvent même expliquer des preuves empiriques apparemment contraires dans les termes de ces croyances. Un mythe n'est pas conséquent pas simplement un rêve ou un poème dont on a une claire conscience de la distinction d'avec un compte rendu vrai de l'univers. *Il est lui-même supposé être un tel compte rendu vrai*, il est supposé être en accord avec les faits [1961/1999, p. 69, italiques de l'auteur].

Le pouvoir du mythe tiendrait ainsi avant tout au fait d'être *vrai*, c'est-à-dire en accord avec les faits. Or, la forme et le contenu du *Livre Rouge* possèdent cette qualité, et c'est bien elle qui donne de sa force à cet ouvrage. Parce qu'il est un mythe, *Le Livre Rouge* est cohérent et permet de structurer les fondements de la pensée jungienne. La question n'est donc pas de savoir si les résultats obtenus par Jung auraient été les mêmes avec une démarche strictement hypothético-déductive, mais plutôt de montrer comment ce mythe lui a permis de construire plusieurs hypothèses et théories cohérentes avec lui. Ce mythe raconte le voyage d'un individu à travers différentes épreuves que nous avons largement exposées dans nos chapitres précédents, et les théories de psychologie analytique sont à l'évidence cohérentes avec ce récit presque primaire¹⁸³. Mais là où Jung se distingue d'un simple conteur de mythe, c'est qu'il

183 Nous rappelons que nous ne considérons en aucune manière *Le Livre Rouge* comme une création *ex nihilo*, mais plutôt comme une création de connaissances nouvelles et la précision d'autres connaissances. C'est pourquoi nous ne cessons de rappeler que la création du *Livre Rouge* procède de ruptures, mais aussi continuités.

s'en sert dans le but de créer des connaissances dans le domaine de la psychologie. Selon Feyerabend :

La *visée des mythes primitifs* et des théories scientifiques est exactement la même : la compréhension et l'explication causale des phénomènes qui nous apparaissent. La *méthode* est également la même – elle consiste à tirer des conclusions à partir d'un ensemble d'observations données. La divergence des résultats provient du caractère limité du panel d'observations à la disposition des auteurs des mythes [2009/2014, p. 86, italiques de l'auteur].

Sans être primitif et fondateur pour une société, le mythe du *Livre Rouge* permet de comprendre la psyché de manière nouvelle. Il représente pour Jung un outil au service de la construction de sa pensée et de la production de connaissances, et sa visée est donc identique à celle car des théories scientifiques.

Cette construction mythique mène donc une forme de connaissance à travers l'expérience, en procédant ici d'une forme de travail gnostique. De fait, C. Maillard analyse longuement l'influence des écrits gnostiques dans l'œuvre de Jung. L'utilisation qui en est la sienne semble proche de celle qu'il fait du *Livre Rouge*. C. Maillard écrit :

[Jung] utilise des éléments du gnosticisme, comme ceux d'autres aires culturelles et religieuses, par analogie, à l'appui de son modèle d'explication de la psyché, selon une méthode d'analyse des produits de l'inconscient qu'il appelle « amplification » : celle-ci consiste à associer à un produit de l'inconscient des éléments mythologiques présentant un rapport d'analogie avec la représentation en question. Sa lecture du gnosticisme historique tout comme des diverses formes de gnose est nettement orientée : en proposant une interprétation psychologique des mythes gnostiques, dont la validité doit d'ailleurs être interrogée, il donne à ces constructions une valeur originaire, et en fait le fondement d'une tradition propre à l'Occident, dont il pourrait se considérer comme l'héritier [2011b, p. 103].

Selon nous, l'utilisation que fait Jung des écrits gnostiques n'est que le miroir de ce qu'il fait avec *Le Livre Rouge* : il utilise le corpus gnostique comme « le fondement d'une tradition » propre à être citée, utilisée et argumentée en psychologie¹⁸⁴. En 1950, dans la préface à la quatrième édition des *Métamorphoses de l'âme et ses symboles* (anciennement *Métamorphoses et symboles de la libido*), il explique qu'il lui a fallu plusieurs années de travail pour comprendre la structure de la psyché. Selon lui, pour connaître en détail un objet

¹⁸⁴Nous rappelons également que la seule partie publiée du *Livre Rouge* avant la mort de Jung fut les *Sept Sermons aux Morts*, sous le pseudonyme de « Basilide », un gnostique du II^{ème} siècle.

d'étude, il faut rassembler une multitude de cas afin de pouvoir les comparer. Il est donc notamment nécessaire d'établir des comparaisons sur la base d'un vaste corpus – dans lequel figurent les textes gnostiques – pour connaître l'inconscient [1953/1993, p. 37]. Pendant des années après son expérience, Jung réunit différents matériaux afin de l'étayer, et il privilégie la méthode comparative en utilisant des textes de différents domaines (gnostique, mythologique, poétique, scientifiques, etc.).

Si Jung ne cite pas explicitement *Le Livre Rouge* lorsqu'il l'utilise pour construire sa pensée, cet ouvrage n'en demeure pas moins pour lui un « fondement » de ses propres recherches. Il insiste sur ce point *a posteriori* : « Tout ce que j'ai fait ultérieurement dans ma vie est déjà contenu dans ces imaginations préliminaires, même si cela n'a été que sous forme d'émotions ou d'images » [1961/1973, p. 309]. Il est probable qu'au début de son expérience, Jung ne savait pas comment l'intégrer dans son travail psychologique. La forme mythologique s'est alors imposée à ce récit montrant un homme traverser des épreuves de vie et remonter des enfers. S'il utilise bien les textes mythologiques classiques, les textes gnostiques, les textes littéraires, alchimiques, des études de cas, etc., c'est pour en retirer des connaissances sur la psyché, et plus particulièrement sur l'inconscient, et ces textes lui servent alors de moyens de comparaison et de déduction. Sherry Salman écrit à propos de Jung :

Il a estimé que la connaissance de soi était entièrement expérientielle : ce que les gnostiques appelaient la gnose, une « connaissance intérieure » acquise grâce à sa propre expérience et à sa compréhension. Cette « connaissance intérieure » est bien plus que juste une information ou bien l'expérience d'être conscient. Cela inclut l'expérience du sens [1997/2008, chapitre 3, traduction personnelle]¹⁸⁵.

Cette idée d'une connaissance qui se trouverait « à l'intérieur » n'est pas sans rappeler le passage du *Livre Rouge* où le narrateur dit : « Le savoir du cœur ne se trouve dans aucun livre et dans la bouche d'aucun professeur, mais il grandit en toi comme la graine verte sort de la terre noire » [2009/2012, p. 155].

¹⁸⁵Comme pour le livre de S. Shamdasani [cf. p. 220, note n° 153], il nous était impossible d'avoir le livre *The Cambridge Companion to Jung* dans une autre version que celle dématérialisée (Kindle), et malheureusement les pages ne sont pas indiquées dans ce document. Nous ne pouvons donc pas référencer précisément les pages du livre, c'est pourquoi nous citons uniquement le titre de l'article utilisé.

Dans la version originale : « He felt that knowledge of oneself was entirely experiential : what the Gnostics called gnosis, an “inner knowing” gained through one’s own experience and understanding. This “inner knowing” is more than just information or the experience of being conscious. It includes the experience of meaning ».

En outre, Jung utilise *Le Livre Rouge* et certains textes gnostiques, non comme des objets d'étude isolés, mais afin de comprendre le fonctionnement global de la psyché et de ses éléments qui pourraient fonctionner au niveau collectif. *Le Livre Rouge* n'est pas un livre de connaissances affirmées, mais rend plutôt compte d'un processus, ou d'une élaboration en cours, comme Jung se plaît à le dire à la fin de sa vie :

Les années durant lesquelles j'étais à l'écoute des images intérieures constituèrent l'époque la plus importante de ma vie, au cours de laquelle toutes les choses essentielles se décidèrent. Car c'est là que celles-ci prirent leur essor et les détails qui suivirent ne furent que des compléments, des illustrations et des éclaircissements. *Toute mon activité ultérieure consista à élaborer ce qui avait jailli de l'inconscient au long de ces années et qui tout d'abord m'inonda. Ce fut la matière première pour l'œuvre d'une vie* [1961/1973, p. 319-320, nous soulignons]¹⁸⁶.

Le Livre Rouge constitue donc un matériel à retravailler, à utiliser, à comparer, à améliorer pour en faire jaillir de la connaissance. Il n'est pas en tant que tel prêt à l'emploi dans le but de comprendre, puisqu'il est rédigé d'une manière bien particulière – dans un langage symbolique. C'est un texte qui rend compte de faits, retrace une expérience, et installe les fondements d'une histoire singulière pouvant se révéler universelle.

2. 4. 2 De l'administration de la preuve à sa réception

Cette construction mythique qu'est *Le Livre Rouge* est aussi une mise en forme d'hypothèses de travail. Les faits observés sont des visions qui prennent la forme d'images dont le sens est compris à travers l'étude de symboles. Puisque les faits existent pour Jung, et qu'il les considère comme vrais, il développe à leur propos une série d'hypothèses qu'il va tester durant tout le reste de sa carrière. Qu'en est-il de la valeur du *Livre Rouge* en tant que preuve ? Partons ici de l'idée avancée par la sociologie des sciences des années 1970, selon laquelle l'activité scientifique n'est pas une affaire de robots ou de machines, mais d'êtres humains inclus dans un contexte, aux sens à la fois restreint et large de ce terme¹⁸⁷. Cette idée

186 Dans la version originale : « Die Jahre, in denen ich den inneren Bildern nachging, waren die wichtigste Zeit meines Lebens, in der sich alles Wesentliche entschied. Damals begann es, und die späteren Einzelheiten sind nur Ergänzungen und Verdeutlichungen. Meine gesamte spätere Tätigkeit bestand darin, das *auszuarbeiten*, was in jenen Jahren aus dem Unbewussten aufgebrochen war und mich zunächst überflutete. Es war der *Urstoff* für ein *Lebenswerk* » [1961, p. 203, nous qui soulignons]. La traduction française concernant ce passage, est fidèle puisque les mots en italique ont été correctement traduits.

187 Voir les ouvrages de David Bloor : *Knowledge and social imagery* (1976), *Wittgenstein : a social theory of knowledge* (1983) ; et les ouvrages de Harry Collins : *Changing Order. Replication and Induction in Scientific Practice* (1985), *Artificial Experts : Social Knowledge and Intelligent Machines* (1990).

rejoint en partie le point de vue de Feyerabend lorsqu'il insiste sur l'influence de l'humain et des sociétés dans le travail scientifique¹⁸⁸. À propos de la preuve, M. Atten et D. Pestre écrivent ainsi :

Deux des présupposés majeurs de ce livre [*Heinrich Hertz, l'administration de la preuve*] sont donc que l'activité des sciences est une activité intersubjective (c'est dans cette relation entre personnes et groupes que s'élaborent et se négocient les normes et preuves tenues pour valables) et un engagement toujours renouvelé avec le monde matériel, avec le « réel » (les sciences expérimentales visent à maîtriser le monde au travers de situations artificielles créées en laboratoire, au travers d'instruments et d'actions patiemment réglées). La preuve n'est pas transcendante aux humains dans cette manière terre à terre de regarder les choses, elle est leur fait à travers des interactions avec le monde matériel (via l'expérience) et avec les autres (via les publications, les confrontations d'hypothèses et de résultats, ou la circulation d'objets) [2002, p. 11].

Ces deux auteurs insistent également sur le fait qu'il est nécessaire de comprendre ce qui fait preuve pour le scientifique à chaque époque donnée. Au début du XX^{ème} siècle, avec la domination de la psychologie dite scientifique sur la psychologie philosophique, ce qui fait preuve est la diffusion d'études (expérimentales, de cas) qui présentent leurs déroulements et protocoles, et s'accompagnent d'analyses permettant d'en tirer des conclusions. Comme le montre, dès les années 1910, l'avènement de la psychologie cognitive, ce qui compte alors avant tout est le fait d'être transparent et clair sur *les faits* amenant à la conclusion. Or, c'est précisément ce qui fait presque totalement défaut dans le cas de Jung, car *Le Livre Rouge* n'est pas diffusé. S'il parle effectivement de son expérience à ses élèves lors du *Séminaire de 1925*, cela ne constitue pas une tentative de preuve qui serait adressée à l'ensemble de la communauté scientifique, car seul son cercle restreint d'élèves et collaborateurs en est informé. Il obtient effectivement des retours, sur lesquels la preuve pourrait se construire, mais cette construction sociale demeure confinée à un groupe restreint.

À propos du fonctionnement scientifique, Françoise Parot et Marc Richelle notent plus généralement :

La science, se plaît-on à dire, n'est qu'une forme de discours, une façon parmi d'autres d'user du langage. Mais c'est un discours sur le réel, qui s'appuie sur des faits et se soumet à une perpétuelle mise en question par les faits. L'homme de science ne se contente donc pas de discourir, il recueille les faits, qui étayeront son discours et auxquels son discours se réajustera sans cesse. La recherche des faits

188 Voir : *The Tyranny of Science* (1996) et *Science in a free society* (1978).

ne se réduit pas, tant s'en faut, à une activité langagière : elle implique des *actions*, plus ou moins systématiques, et l'élaboration de plus en plus poussée d'*outils*, d'instruments capables de suppléer aux limitations de nos sens et de nos organes moteurs [2013, p. 202-203, italiques des auteurs].

C'est précisément parce que la science représente un discours qui s'appuie sur des faits qu'il est nécessaire de le diffuser pour espérer faire la preuve de sa validité. Nous ne disons pas ici que Jung *ne fait pas science*, mais plutôt que sa manière d'apporter la preuve n'est guère scientifique au sens classique de ce terme. M. Atten et D. Pestre poursuivent leur raisonnement en proposant les hypothèses suivantes : 1) « la conviction engendrée par la preuve n'est pas " automatique ", elle résulte de jugements situés » ; 2) « l'évidence d'un cadre interprétatif ou culturel n'est jamais à démontrer, *il habite le savant en action* comme l'habitent ses savoir-faire, les convictions de son métier et ses certitudes métaphysiques et ontologiques » ; 3) « la preuve convainc *plus ou moins* et une certaine suspension du jugement (un doute méthodique) est monnaie courante » ; 4) « la conviction se traduit souvent par l'*action* » ([2002, p. 13] italiques des auteurs). Ces différents points, et plus particulièrement les deux derniers, peuvent constituer une sorte de grille de lecture de l'expérience de Jung en matière de preuve.

En effet, la preuve n'est rendue effective que lorsqu'elle est reçue et discutée, et non pas lorsqu'elle est « administrée » [*Ibid.*, p. 13]. Que *Le Livre Rouge* « fasse preuve » dépend essentiellement de sa diffusion à plus ou moins grande échelle. Or, qu'en est-il sur ce point ? Dans l'ordre chronologique, Jung publie assez rapidement *Les Sept Sermons aux Morts*¹⁸⁹, mais il se refuse à publier le reste comme un ouvrage à part entière. *Les Sept Sermons* sont diffusés en tant que livre « gnostique » à quelques proches, tels quels, sans être remis en contexte et sans que la naissance de l'ouvrage n'y soit expliquée. À ce moment-là, ces *Sept Sermons* n'apparaissent pas comme un livre du psychiatre Carl Gustav Jung, mais du gnostique Basilide. Est-ce que la publication de ce livre peut faire preuve ? Certainement pas.

Le séminaire de 1925 semble davantage être une tentative d'administrer la preuve, au sens où Jung évoque l'expérience elle-même, c'est-à-dire les faits sur la base desquels il élabore ses hypothèses. Il le fait en expliquant longuement l'expérience, son contexte et son importance du point de vue du développement de ses idées sur l'inconscient. Il explique ainsi la naissance

189Concernant la trajectoire du *Livre Rouge* voir notre chapitre 3 (1. 2).

de *Types psychologiques* et l'utilisation de son expérience dans son élaboration d'une typologie de la personnalité. À cette occasion, il revient également sur le lien entre cette expérience et *Métamorphoses et symboles de la libido*, qui aurait pu lui permettre de développer certaines idées qui n'existaient qu'en germe, et de les élaborer plus finement ensuite. Si le *Séminaire de 1925* semble bien être une tentative de faire preuve, il n'en est pas pour autant une « administration » complète, car il n'est adressé qu'à des élèves et collaborateurs (soit une trentaine de personnes au maximum), en langue anglaise. Il ne sera publié sous forme de livre qu'en 1989, soit soixante-quatre ans plus tard. La preuve est finalement administrée par Jung, mais ceci à sa mort dans *Ma vie* (1961), où il apporte des explications sur la naissance du *Livre Rouge*.

M. Atten et D. Pestre poursuivent leur raisonnement :

C'est donc à partir des faits et des dires des « lecteurs » qu'il convient de juger de la force d'un argumentaire donné comme preuve. Celui qui produit une telle preuve peut bien déclarer qu'elle est définitive ; s'il est le seul à le dire et à se comporter comme si c'était vrai, cela ne constitue pas une preuve effective (puisqu'elle ne convainc pas) [2002, p. 12-13].

La réception du travail par les pairs et le public est donc le moment crucial de la preuve. Sans un tel retour, il ne peut pas y avoir de preuve. Et c'est précisément à cela que s'est heurté Jung durant plusieurs années : à une absence de diffusion qui empêchait de comprendre son raisonnement. Où puisait-il ses hypothèses concernant l'*inconscient collectif* ou les types de personnalité ? Non pas uniquement dans ses lectures et dans l'écoute de ses patients, mais aussi dans son expérience intime¹⁹⁰. M. Atten et D. Pestre poursuivent :

La preuve s'apprécie et se juge, son histoire est constamment réécrite, et c'est ce que les autres font des preuves qu'on apporte qui compte dans la dynamique des sciences. En ce sens, on l'aura compris, il n'est pour nous aucune transcendance au mot preuve : la preuve est ce que quelqu'un administre, attendant des autres qu'ils jugent les choses de la même façon [*Ibid.*, p. 13].

Jung écrit *Le Livre Rouge*, et explique les faits dans *Ma vie*, sans les publier. Finalement, la preuve est administrée par d'autres, puisque depuis 2009 *Le Livre Rouge* est rendu public : il peut être consulté en bibliothèque, ou acheté en librairie. Il est donc désormais à la portée de tous, et la littérature foisonnante qu'il suscite témoigne du fait que d'autres jugent, parlent,

¹⁹⁰Nous ne le répéterons jamais assez : l'expérience du *Livre Rouge* ne constitue pas une rupture totale, mais un réarrangement et une continuité dans les hypothèses jungiennes sur la psyché.

écrivent, raisonnent à son sujet. Il y a bien une administration de la preuve, mais elle aura pris environ quatre-vingt années¹⁹¹. Quant à la question de savoir si *Le Livre Rouge* constitue vraiment une preuve, la réponse dépend des lieux, des espaces, des moments, de ce que le lecteur reçoit et des questions qu'il se pose avec son propre bagage scientifique et personnel. Il est en outre d'autant plus difficile de qualifier *Le Livre Rouge* de preuve que nous ne sommes plus à l'époque de Jung, et ne pouvons plus argumenter avec lui¹⁹².

La pratique est une autre manière de juger la preuve, de tester les résultats. M. Atten et D. Pestre écrivent à propos de Heinrich Hertz et de la propagation des ondes électromagnétiques :

Dans l'action quotidienne, au laboratoire, c'est souvent l'usage qui fait la preuve, c'est le fait de juger utiles et fiables des techniques (matérielles ou conceptuelles) qui importe – c'est le fait de pouvoir aller de l'avant, de progresser grâce à elles. Paraphrasant Ian Hacking, on pourrait dire que c'est moins de prouver l'existence des ondes (ou de les rendre visibles) qui convainc que de les manipuler. C'est qu'on ne voit jamais grand-chose avec ses yeux dans les sciences physiques, que voir consiste d'abord à rendre *visible à l'esprit et aux mains*. La science donne certainement à voir, mais dans un sens très particulier, et le praticien sait qu'il comprend lorsqu'il est capable de faire et de faire faire [*Ibid.*, p. 108-109].

Cette remarque concerne certes les sciences physiques, mais elle peut tout à fait être appliquée à la psychologie et au cas de Jung. La réception de son travail dépend aussi de ce qu'en font les autres scientifiques, et en l'occurrence les autres psychologues. À ce sujet, nous savons qu'après l'expérience du *Livre Rouge*, Jung développe une technique d'investigation de l'inconscient qui est l'*imagination active*, proposée alors à ses patients. C'est là une première étape dans la « reproductibilité », mais aussi dans l'appropriation des résultats par les autres, car certains de ses patients sont aussi ses élèves et se forment eux-mêmes à la psychothérapie. Ils s'approprient cette technique, et l'utilisent ensuite pour soigner. Il y a eu ainsi les premiers élèves, puis les seconds, puis d'autres encore, en Suisse, en France, en Italie, aux États-Unis d'Amérique¹⁹³. En outre, les travaux de Jung ont été, et sont toujours, contredits et discutés, et

191 Jung cesse de rédiger *Le Livre Rouge* en 1930, mais il n'est publié qu'en 2009.

192 Un nouvel élément nous sera apporté à ce propos lorsque les *Cahiers noirs*, brouillons du *Livre Rouge*, seront publiés.

193 Voir entre autres les travaux de Jolande Jacobi *Psychologische Betrachtungen : Eine Auslese aus den Schriften von C. G. Jung* (1945), *La psychologie de C. G. Jung* (1950), *Complexe, archétype, symbole* (1957). De Marie-Louise von Franz : *Matière et psyché* (1988), *Alchimie et imagination active* (1989), *L'individuation dans les contes de fées* (1977).

De Barbara Hannah : *Jung, his Life and Work* (1976), *Encounters with the Soul. Active Imagination as*

la publication du *Livre Rouge* a donné un nouveau souffle à ces écrits¹⁹⁴. En résumé, la preuve étant faite par les lecteurs et récepteurs d'un discours scientifique, dans le cas de Jung, elle ne peut être évaluée qu'après son expérience, et le rayonnement de celle-ci et les conclusions qu'il a proposées à ce sujet. La réception de la preuve n'est jamais linéaire et simple, et ceci d'autant moins, dans le cas présent, qu'« il n'exista jamais une " école de Zurich " faisant son unité sur les articles d'un corps de doctrines commun et défini, comme ce fut le cas pour l'école de Vienne » [C. Baudouin, 1963, p. 319]¹⁹⁵. Enfin, aucun énoncé proposé par Jung à la suite de son expérience n'est identique à cette dernière en ce que le langage observationnel¹⁹⁶ ne s'identifie pas aux faits, ni au langage théorique [P. Feyerabend, 1981b, p. 62-63]. En conséquence, l'administration de la preuve est ici celle d'une construction élaborée, d'un raisonnement qui ne prouve rien concernant l'observation de faits ou l'existence d'un phénomène – et ceci d'autant plus que les « comptes rendus » de l'expérience, les *Cahiers noirs*, ne sont pas diffusés. Dans le cas de Jung, l'administration de la preuve reçue par les lecteurs contient néanmoins un raisonnement, un système de pensée utile pour la psychothérapie.

2. 5 Entre généralisation et réalité : la logique concernant l'utilisation du *Livre Rouge*

L'expérience du *Livre Rouge* et ses résultats posent massivement la question de la généralisation. Ce problème en rejoint un autre, déjà été soulevé à propos de la psychologie par certains tenants de l'empirisme logique comme K. Popper qui, dans *Conjectures et réfutations* (1962), insiste sur la non réfutabilité de la psychanalyse, et l'exclut ainsi du champ des sciences. Enfin, nous venons de voir qu'un autre problème est ici celui de la preuve : sans communauté identifiée et occupée à discuter les résultats, la preuve ne peut pas être

Developed by C. G. Jung (1981).

De Emma Jung : *Animus and Anima* (1983), *The Grail legend* (1970).

194 Parmi les détracteurs les plus connus il faut noter Richard Noll : *Le culte de Jung* (1994) et *Le Christ aryen* (1997) ; Robert Withers : *Controversies in Analytical Psychology* (2003) ; Andrew Samuels : *Jung and the Post-Jungians* (1985) ; Jean-Loïc Le Quellec : *Jung et les archétypes. Un mythe contemporain* (2013).

Concernant les travaux sur la réception des œuvres de Jung en France et leur diffusion, voir les travaux de Florent Serina [cf. notre bibliographie].

195 Dans le chapitre « Rayonnement de l'œuvre » de son livre *L'œuvre de Jung*, Charles Baudouin détaille les premiers disciples, élèves, selon les pays (groupe de Zurich, groupe de Munich) et les domaines d'études [1963, p. 317-345].

196 Le langage observationnel est celui des *Cahiers noirs* et en partie celui du *Livre Rouge* – précisément dans la partie qui est fidèle aux *Cahiers noirs*.

administrée. Or, nous savons que Jung produit un savoir atypique alors qu'il est isolé, et ceci à propos de son cas personnel. Bien qu'il tente plus tard d'étayer son exemple avec d'autres cas avérés ou issus d'ouvrage, sa psychologie demeure avant tout construite sur son cas personnel. Il écrit à ce propos :

Tout psychologue devrait être d'abord et avant tout persuadé que son point de vue ne représente que son préjugé personnel. Ce dernier, il est vrai, vaut autant qu'un autre et il est très probable qu'il est aussi pour beaucoup d'autres hommes l'hypothèse fondamentale. C'est pourquoi en général il vaut la peine d'utiliser le plus largement possible un tel point de vue. Il fera certainement mûrir des fruits qui auront une certaine utilité [1963, p. 204].

Jung ne renie donc pas le caractère individuel de son travail et de la thérapie qu'il a élaborée à la suite de son expérience psychique. Au contraire, il le juge inévitable, mais il part du principe que son expérience *peut* être représentative d'autres expériences. Il résout le problème des liens entre particulier et universel, et singulier et le général, en construisant la théorie de l'*inconscient collectif*. À ce propos, S. Shamdasani écrit :

Selon [la théorie des archétypes], le « personnel » était vu comme étant constitué de structures universelles innées. Alors que la théorie de l'inconscient collectif est généralement rejetée comme étant non scientifique, l'une des raisons pour laquelle il l'a avancée était précisément pour garantir la scientificité de la psychologie, en proposant un niveau d'universalité dans la personnalité qui sous-tendait les différences individuelles. En tant que tel, cela constituait une autre tentative de résoudre le problème de l'équation personnelle [2003, p. 87-88, traduction personnelle]¹⁹⁷.

Ainsi, même si Jung est seul à faire son expérience, sans laboratoire et sans observateur extérieur, cela ne signifie pas à ses yeux que son expérience n'a aucune valeur pour d'autres individus. Sa manière propre de résoudre son équation personnelle consiste à considérer que des éléments collectifs sont contenus dans chaque inconscient humain. Ainsi, malgré la forme *particulière* des expériences psychiques de chacun, un fil conducteur *général* peut y être tissé. À propos de la logique jungienne, S. Shamdasani explique :

Comme la science traitait de l'universel, seuls les éléments communs ou collectifs des individus pouvaient être soumis à la science. En raison des variations

197 Dans la version originale : « According to [the theory of the archetypes], the « personal » was viewed as being built up of innate universal structures. While the theory of the collective unconscious is generally dismissed as being non-scientific, one of the reasons that he advanced it was precisely to secure the scientificity of psychology, through positing a level of universality in the personality which underlay individual differences. As such, it constituted another attempt to resolve the problem of the personal equation ».

illimitées des individus, il y avait beaucoup de choses que la science ne pouvait pas décrire. Cependant, ces éléments, et en particulier certains axes du développement psychologique, avaient une grande importance pratique en psychothérapie. Ces axes de développement étaient partiellement individuels et partiellement collectifs. Par conséquent, leur exactitude ne peut être prouvée par la science. Leur validité était démontrée par leur valeur pour la vie [2003, p. 66, traduction personnelle]¹⁹⁸.

La psychologie analytique a pour spécificité d'étudier une individualité qui est à la fois singulière et collective. Jung propose comme critère de reconnaissance de sa valeur, l'*utilité* de cette démarche. Finalement, si le thérapeute parvient à aider et soigner plusieurs individus, alors c'est que la connaissance qu'il a développée sur sa propre psyché présente une validité qui n'est pas uniquement individuelle.

Un critère important dans l'établissement des connaissances en psychologie consiste en ce que ces dernières ne sont pas produites pour elles-mêmes, mais afin de venir en aide à un patient en souffrance. Cet aspect pratique de la connaissance est ce qui compte avant tout, peut-être même avant son caractère universel au sens strictement positiviste. S. Shamdasani insiste sur le fait que cette vision de la science n'est pas en accord avec l'idée de cette dernière comme principe régulateur, mais plutôt avec la vision qu'à Jung de la science. Ce dernier adopte le principe du pragmatisme introduit en 1907 par William James dans *Pragmatism* [S. Shamdasani, 2003, p. 66]. Finalement, il soumet le psychologue aux mêmes critères que le médecin : répondre à un problème concret, soigner, aider, peut-être même guérir. Jean-Christophe Weber propose une réflexion sur la position du médecin soignant. Il écrit :

Toutefois, cet homme politique idéal n'existe pas, pas plus que le médecin qui se tiendrait à chaque instant à côté de chacun pour lui dire comment agir pour le bien de son corps : car le savoir épistémique absolu, qui saurait à chaque instant et pour chacun, est inaccessible. On peut se saisir alors des apories du dialogue pour penser l'aporie du (prendre) soin idéal. Il nécessite un savoir inaccessible, qui articulerait à chaque instant et pour chacun l'ensemble des connaissances *dans la visée du meilleur* [2011, p. 42, nous soulignons].

198 Dans la version originale : « As science dealt with the universal, only the common or collective elements of individuals could be subject to science. Due to the limitless variation of individuals, there was much that could not be circumscribed by science. However, these elements, and in particular, certain lines of psychological development, were of great practical significance in psychotherapy. These lines of development were partially individual and partially collective. Consequently, their correctness could not be proved by science. Their validity was shown by their value for life ».

Le travail de psychothérapeute de Jung répond à ces exigences : comme le médecin, il développe, fonde, engendre et utilise des connaissances, non pas pour *savoir*, mais pour *aider*. Cette différence est majeure, car si Jung s'était contenté de respecter des critères strictement scientifiques, son expérience n'aurait pas engendré la méthode de l'*imagination active* par exemple. Mais, en voyant dans cette méthode un moyen d'aider, de soigner et d'amener d'autres gens à soulager leurs tensions psychiques, il a maintenu des énoncés hypothétiques ou théoriques qui n'avaient rien de réfutables – donc rien de strictement scientifique. J.-C. Weber poursuit ainsi :

Il est au-dessus des protocoles, des recommandations, mais ces lois écrites sont pourtant inévitables. Il justifie son extrême directivité par la technique royale, mais personne ne la possède. L'écart avec la réalité fait place à l'initiative du malade (comment agir en l'absence du médecin ?) et au jugement réflexif, mais ne supprime pas l'insistance du lien entre l'exercice d'une *technè* et une connaissance spécialisée. *Cette dernière n'est pas synonyme, bien au contraire, de l'application aveugle d'un schéma technique ; elle est nécessairement conjonction du savoir général et des circonstances particulières dans toute intervention sur un cas précis, elle accepte de se modifier en vue d'un meilleur résultat.* Autrement dit, elle n'oppose pas mais elle associe la vertu et la science (Lombard, 1999). Ainsi, il n'est nul besoin de dévaloriser la science pour valoriser le soin, et il faut maintenir la spécificité de la *technè* médicale sans la diluer dans un prendre soin généralisé [*Ibid.*, p. 42, nous soulignons].

Il apparaît ici qu'un « prendre soin généralisé » serait néfaste pour les patients, car chacun de ces derniers est un individu singulier. Comme la médecine, la psychologie s'occupe d'individus, et de ce fait elle se trouve également dans une situation intermédiaire entre une recherche de lois universelles et une réalité thérapeutique concrète qui est toujours particulière. La connaissance que requiert le soin d'un individu ne se situe pas prioritairement à un niveau général, mais vise plutôt à obtenir le « meilleur résultat » possible. Comme la médecine, la psychologie s'attache à traiter et à étudier des êtres qui restent individuels, bien qu'ils partagent certaines caractéristiques. C'est pourquoi il est nécessaire, ici comme là, d'adapter ses pratiques, de « maintenir la spécificité de la *technè* », en traitant individuellement une personne. Les critères scientifiques et injonctions dogmatiques *doivent* ici être mis de côté, car la connaissance n'est pas un but en soi, mais elle doit être *suffisante* pour aider efficacement.

Comme S. Shamdasani l'a justement souligné, Jung a insisté sur le fait que pour lui chaque psychologie était construite en lien avec l'histoire personnelle de son auteur¹⁹⁹ [S. Shamdasani, 2003, p. 90]. Il écrit à propos du raisonnement de Jung : « Dans cette formulation, la psychologie, en tant que science, ne pourrait que traiter des caractères typiques et communs chez les individus » [*Ibid.*, p. 93, traduction personnelle]²⁰⁰. D'une certaine manière, ce raisonnement est cohérent et cherche à prouver le caractère scientifique des théories de Jung et de la psychologie en général. En 1946, ce dernier ajoute que sa psychologie ne représente finalement « rien d'autre qu'une description d'événements psychiques qui présentent une certaine fréquence statistique » [1953/1971, p. 543]. Cet argument permet de lui conférer un statut scientifique, et ceci d'autant plus que « dans la psychologie du XX^{ème} siècle, les références de la science dans la psychologie dominante étaient l'expérimentation et les statistiques » [S. Shamdasani, 2003, p. 95, traduction personnelle]²⁰¹. Le problème de la généralisation en psychologie tient au fait que l'*objet* est en partie le *sujet*²⁰².

En 1952, Jung paraît moins farouchement empiriste, et reconnaît à la psychologie un caractère adaptatif. Au début de « La synchronicité, principe de relations acausales », il revient sur le dogme scientifique :

La problématique des sciences de la nature vise des événements présentant un caractère de régularité et, dans la mesure où elle est expérimentale, des événements reproductibles. Les événements uniques ou rares ne sont donc pas pris en considération. En outre, l'expérimentation impose à la nature des conditions restrictives, car elle veut l'inciter à répondre à des questions imaginées par l'homme. C'est pourquoi toute réponse de la nature est affectée par la façon qu'a l'homme de la questionner, et le résultat est un produit hybride. La vision du monde qui se fonde sur cette démarche et que l'on appelle scientifique ne peut être, en conséquence, rien d'autre qu'une vision partielle et psychologiquement prédéterminée, dans laquelle on regrette l'absence de tous les aspects que la statistique ne peut saisir mais qui ne sont pas pour autant dénués d'importance, tant s'en faut [1971,1978,1981/1988, p. 24].

199 Voir Jung, C. G., 1950/1993a, *Psychologie de l'inconscient*, Genève, Georg, (*Gesammelte Werke*, traduit de l'allemand par Cahen, R.).

200 Dans la version originale : « In this formulation, psychology, as a science, could only deal with the areas of typicality and commonality in individuals ».

201 Dans la version originale : « In twentieth-century psychology, the two touchstones of science in mainstream academic psychology have been experimentation and statistics ».

202A. Comte [1830-1842] écrivait déjà que la psychologie ne pouvait pas faire partie des sciences, et il condamnait ainsi la méthode de « l'observation intérieure ». À ce sujet voir Comte, A., 1830-1842, *Cours de Philosophie positive*, Paris, Bachelier, et Clauzade, L., « Auguste Comte et Stuart Mill. Les enjeux de la psychologie », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, n° 8, p. 41-56.

Jung affirme ici, tout comme Feyerabend, que toute question posée à un objet d'étude entraîne nécessairement une restriction dans la palette des réponses que l'on peut lui apporter : ces dernières sont tout aussi « partielles » que les questions qui les ont suscitées. Ce mécanisme est notamment à l'œuvre dans le fonctionnement des méthodes statistiques, qui sélectionnent et réduisent les données pour ne considérer souvent que des moyennes ou des chiffres choisis pour servir leur propos, de sorte que leurs réponses sont aussi réduites que leurs focales.

Finalement, concernant le problème de la montée en généralité du traitement d'un cas individuel, M. Atten et D. Pestre écrivent :

On peut toutefois préciser deux choses. D'une part, que le cas de Hertz et des lectures qu'il a engendrées ne nous semble pas spécifique. Il est certes singulier, cela va de soi, mais il nous semble illustrer la plupart des cas de figure rencontrés par les historiens et les philosophes qui se sont intéressées à l'administration effective des preuves dans les sciences depuis des décennies. Le lecteur scientifique, comme le lecteur historien ou philosophe, y trouvera donc sans doute des situations familières. D'où son intérêt [2002, p. 7]

Le raisonnement de ces deux auteurs à propos de leur propre démarche est proche de celui de tout autre scientifique travaillant en science humaine. L'objet d'étude n'étant pas ici un objet physique plus ou moins inerte, la variation individuelle est inévitable, et il convient donc de prendre cet objet comme un cas exemplaire susceptible de pouvoir mener à l'énoncé de lois. Il en va ainsi avec le raisonnement de Jung, car même s'il ne tente pas d'entreprendre la tâche impossible de comprendre et d'étudier *tous* les cas – c'est-à-dire tous les individus – il s'efforce d'observer des caractéristiques pouvant être utiles, permettant de comprendre, et d'aider dans *plusieurs* cas. M. Atten et D. Pestre concluent :

En fait, ce sont ces infinies nuances et variations²⁰³, et la manière dont on les dépasse *pratiquement*, qui sont les choses les plus importantes à comprendre pour le déploiement des sciences. Ce sont elles qui incarnent et manifestent la tension qui est au cœur de tout acte de connaissance – à savoir que la connaissance est le fait d'hommes (et est donc marquée de contingence, voire d'incohérence) mais qu'elle est aussi une volonté de représentation fidèle du monde [2002, p. 121].

203 Les nuances et variations entre « les idéaux et les pratiques effectives ; entre ce qui est de l'ordre du théorique et de la formalisation et ce qui reste de l'ordre des savoir-faire, du non-formalisé, de l'idiosyncrasie ; entre ce qui est considéré comme acquis ou décisif par les uns et ce qui est considéré comme à démontrer par les autres ; entre les itinéraires individuels comme entre les métaphysiques et les épistémologies (parfois non explicitées) des divers groupes » [M. Atten et D. Pestre, 2002, p. 120-121].

En effet, toute science laisse subsister des erreurs et des incohérences, et dans les sciences humaines et sociales la connaissance se construit par une dialectique entre les divers éléments de la réalité, qui ne sont pas des objets inertes, mais des êtres vivants en mouvement, différents et singuliers. Ces sciences se doivent d'intégrer toutes ces singularités et variations pour pouvoir tenter d'établir des lois générales. Dans le cas de la psychologie, la généralisation a pour but de servir à soigner, et c'est ce qui importe le plus. En définitive, Jung ne cherche pas à généraliser, car c'est impossible. Dans *Ma vie*, il écrit que montrer la réalité des contenus inconscients est ce qui lui importe après l'expérience du *Livre Rouge* :

D'emblée, je me rendis compte que je ne trouverais le contact avec le monde extérieur et avec les hommes que si je m'efforçais le plus intensément possible de montrer que les contenus de l'expérience psychique sont « réels », et non pas en tant que mon seul vécu personnel, mais en tant qu'expériences collectives qui peuvent aussi se répéter chez les autres hommes. C'est ce que j'ai essayé de montrer dans mes travaux scientifiques ultérieurs [1961/1973, p. 313].

Nous pouvons ainsi nous poser la question de la nature de la démarche logique qui est celle de Jung. Dans un premier temps, elle pourrait sembler relever de l'abduction. Commençons par citer C. S. Peirce, qui a introduit ce concept :

Bien avant que je classifie l'abduction comme une inférence, les logiciens avaient reconnu que l'adoption d'une hypothèse explicative – qui est exactement ce que l'abduction est – était soumise à certaines conditions. À savoir, l'hypothèse ne peut être admise, même à titre d'hypothèse, à moins de supposer qu'elle rendrait compte des faits ou de certains d'entre eux. La forme de l'inférence est donc la suivante : le fait surprenant, C, est observé ; mais si A étaient vraies, C serait une évidence ; par conséquent, il y a des raisons de penser que A est vraie.

Ainsi, A ne peut être déduit abductivement, ou si vous préférez l'expression, ne peut pas être abductivement supposée jusqu'à ce que tout son contenu soit déjà présent dans la prémisse, « Si A étaient vrais, C serait une évidence. » [C. S. Peirce, 1934, par. 5.189, traduction personnelle]²⁰⁴.

204 Dans la version originale : « Long before I first classed abduction as an inference it was recognized by logicians that the operation of adopting an explanatory hypothesis – which is just what abduction is – was subject to certain conditions. Namely, the hypothesis cannot be admitted, even as a hypothesis, unless it be supposed that it would account for the facts or some of them. The form of inference, therefore, is this : The surprising fact, C, is observed ; but if A were true, C would be a matter of course ; hence, there is reason to suspect that A is true.

Thus, A cannot be abductively inferred, or if you prefer the expression, cannot be abductively conjectured until its entire content is already present in the premiss, " If A were true, C would be a matter of course. " » [Collected Paper 5 Content book 1 Lecture 7 « Pragmatisme and Abduction »].

C'est à partir de l'observation des faits surprenants que nous pouvons inférer une cause : l'observation de C engendre la création de différentes hypothèses parmi lesquelles une hypothèse est choisie. Cette dernière est l'hypothèse A, considérée alors comme la plus apte à expliquer C. En résumé, l'observation d'un fait C est à l'origine du choix de considérer un énoncé A comme vrai ou non. Mais selon C. S. Peirce, si l'énoncé A était vrai, le fait C, initialement surprenant, deviendrait une évidence, de sorte qu'il est ainsi hautement probable que l'énoncé A, réputé comme vrai, capture la cause de C. Si l'on applique ce schéma à l'expérience du *Livre Rouge*, il semble que le raisonnement de Jung pourrait être du type : l'observation des visions, en tant que faits surprenants et nouveaux, déclenche une recherche de cause comme autant d'hypothèses différentes, dont l'énoncé d'une hypothèse de type : « l'inconscient pourrait avoir un caractère collectif ». Si l'hypothèse est vérifiée et les autres infirmées, l'énoncé qui l'affirme est vrai, et le caractère collectif de l'inconscient est très probablement la cause des visions de Jung. S. Catellin écrit à ce propos :

L'abduction est donc proche de l'inférence déductive : « étant donné la prémisse A et la connaissance de ce que A implique B, il est possible de déduire la conclusion B ». C'est la règle d'inférence du *modus ponens*, bien connue en logique. L'abduction se laisse donc reconstruire *a posteriori* comme un raisonnement déductif faillible. Mais, à la différence de la déduction, l'abduction est par nature incertaine. On ne peut pas affirmer avec certitude qu'une explication constitue la cause réelle d'une observation, l'incertitude pouvant porter sur la plausibilité de l'explication, ou bien concerner la validité de la connaissance permettant l'explication. L'approche déductive de l'abduction – adoptée par certains logiciens – est limitée par la nature implacable de la déduction. L'abduction est incertaine et n'a pas le pouvoir prédictif de la déduction [2004, p. 180, italique de l'auteur].

De fait, ce n'est pas parce Jung infère *via* ce raisonnement que la cause de ses visions tiendrait au caractère collectif de l'inconscient, que cet énoncé est vrai de manière absolument certaine. L'idée nouvelle créée par l'abduction est un élément supplémentaire venant appuyer une nouvelle théorie, plutôt qu'un élément qui permettrait d'établir une théorie qui serait certaine.

Si nous mentionnons néanmoins l'abduction ici, c'est parce qu'elle procède d'un raisonnement qui évoque une idée nouvelle appuyée par des faits nouveaux [C. S. Peirce, 1932, par. 2.95]²⁰⁵ – ce qui est en partie le cas pour l'expérience du *Livre Rouge* et l'élaboration qui lui est associée. De plus, l'abduction consiste à former une idée ensuite

205C. S. Peirce *Collected Paper 2 Content book 1 Chapter 1* « Terms, Propositions, and Arguments ».

élaborée en théories *via* l'induction [C. S. Peirce, 1934, par. 5.171]²⁰⁶. À ce sujet, S. Catellin explique :

Mais pour Peirce, l'abduction infère quelque chose de différent de ce qui est observé, et souvent quelque chose qu'il nous serait impossible d'observer directement, alors que l'induction infère des phénomènes semblables et n'a en soi aucune originalité. L'abduction conduit ainsi à la découverte des causes, l'induction à la découverte des lois. L'induction collationne les expériences abduites pour en tirer des lois. Elle met à l'épreuve, elle vérifie ou elle falsifie. Par exemple, après l'abduction de Kepler concernant la forme elliptique de l'orbite de Mars, qui contredisait une pratique millénaire, on a pu faire une induction, c'est-à-dire généraliser le cas de Mars aux autres planètes [2004, p. 180].

Dans le processus d'élaboration de connaissance, l'induction est un raisonnement venant suppléer le raisonnement abductif en ce qu'il génère des lois. Malgré le caractère « incertain » du résultat de l'abduction, nous pouvons nous en servir pour générer d'autres résultats sous forme de loi *via* le raisonnement inductif [*Ibid.*], sauf que ce dernier reste lui-même incertain [A. Chalmers, 1976/1982, p. 38-49].

L'induction permet donc de construire des lois. Peirce explique :

Une *Abduction* est une méthode permettant d'établir une prédiction générale sans aucune assurance positive qu'elle réussira, que ce soit dans un cas particulier ou habituellement, sa justification étant qu'il s'agit du seul espoir possible de réguler notre conduite future de manière rationnelle, et que l'Induction à partir d'expérience passée nous donne une forte incitation à espérer qu'elle réussira à l'avenir [C. S. Peirce, 1932, par. 2.270, italiques de l'auteur, traduction personnelle]²⁰⁷.

En effet, que Jung prédise que l'inconscient est collectif, et que là se trouverait la cause de ses visions en tant qu'elles représentent des faits surprenants, n'assure en rien la validité de cette inférence ni la vérité de l'énoncé qu'elle produit. Ce doute est encore aggravé par le caractère d'une abduction qui ne concerne qu'*un* fait et *un* énoncé théorique, ce qui est le cas pour Jung au moment de son expérience. Par contre, après cette dernière, ce doute peut se trouver atténué car il intègre d'autres cas à son raisonnement, et tend alors davantage à adopter une

206C. S. Peirce *Collected Paper 5 Content book 1 Lecture 6* « Instinct and Abduction ».

207Dans la version originale : « An *Abduction* is a method of forming a general prediction without any positive assurance that it will succeed either in the special case or usually, its justification being that it is the only possible hope of regulating our future conduct rationally, and that Induction from past experience gives us strong encouragement to hope that it will be successful in the future » [C. S. Peirce *Collected Paper 2 Content book 2 Chapter 1*, « The Trichotomy of Arguments »].

démarche inductive. Mais il n'est jamais levé complètement, car les limites de l'induction elle-même ont été soulignées depuis longtemps par la littérature épistémologique [A. Chalmers, 1976/1982, p. 38-49].

Jung fonctionne donc finalement par induction, ce procédé par inférences « par lequel nous concluons que ce qui est vrai de certains individus d'une classe est vrai de la classe entière, ou que ce qui est vrai certaines fois le sera toujours dans des circonstances semblables » J. S. Mill, 1843/1988, p. 324]. L'énoncé d'une vérité portant sur une classe entière s'appuie ici sur le principe selon lequel il existe des « rapports » entre cette classe et les membres qui la composent [*Ibid.*]. La démarche jungienne à travers l'expérience du *Livre Rouge* semble bien procéder ainsi, car Jung part d'énoncés particuliers le concernant – produits par son expérience de lui-même – pour en inférer des énoncés universels du type : transformer l'inconscient en images est salutaire ; le sens de l'inconscient est notamment transmis symboliquement ; il existe un inconscient qui n'est pas le fruit de réminiscences personnelles, mais contient des éléments communs à tous les êtres humains. Jung se permet ainsi d'établir des conclusions générales partant de l'étude de son propre cas, car il fait partie de la classe des humains, dont il partage à ce titre certains traits, comme l'expression d'une psyché. Même si cette dernière n'est pas observable en tant que telle, il ressent ses effets comme tous les autres membres de sa classe, et il s'estime dès lors en droit d'utiliser son cas personnel comme une sorte de représentation prototypique de cette dernière. Dans ce type de raisonnement, toute singularité se trouve évidemment gommée. Mais Jung n'utilise pas uniquement son propre cas afin de formuler des énoncés généraux ou universels. À cette fin, il recourt également à l'analyse de textes, à l'étude comparative et à son travail avec ses patients.

Comme le souligne S. Shamdasani, si Jung ne publie pas tous les cas qu'il traite, ou du moins s'il ne les expose pas en détail, c'est pour éviter un effet de suggestion [2003, p. 153]. En revanche, lors de séminaires devant des élèves thérapeutes, il n'hésite pas à détailler les cas utilisés comme autant d'exemples venant étayer sa théorie de l'inconscient [*Ibid.*]. Même si certains ouvrages semblent fondés sur la seule expérience de lui-même, tel n'est pas le cas, comme en témoigne en 1937 l'avant-propos de la septième édition allemande de *Types Psychologiques* :

Je suis avant tout médecin, psychothérapeute de profession ; toute mes constatations psychologiques sont le fruit des expériences faites au cours du lourd labeur professionnel quotidien. Le contenu de ce livre a été éprouvé des centaines de fois, phrase à phrase, au cours du traitement des malades auquel il doit aussi son origine première [1950/1993b, p. 3].

Même si ce livre est le rejeton direct de son expérience du *Livre Rouge*, Jung n'y utilise pas uniquement son seul cas pour construire des énoncés généraux, bien qu'il l'emploie comme un outil directeur pour la recherche – comme une impulsion première, et une matière à retravailler. Sa personne propre apparaît ici comme un exemple parmi beaucoup d'autres, car il a toujours gardé une activité thérapeutique lui offrant une multitude de cas venant alimenter sa réflexion. Par ailleurs, nous pouvons considérer la série de visions du *Livre Rouge* comme autant d'exemples différents de témoignage de l'inconscient. Or, selon la logique jungienne, si l'inconscient possède un caractère collectif, alors les résultats obtenus sur une personne peuvent faire l'objet d'une généralisation aux autres personnes.

La situation de Jung fait écho avec ce que dit Fédor Dostoïevski du personnage principal des *Frères Karamazov*. Il est certes un être singulier, et son cas est particulier, mais ce n'est pas une raison pour qu'il ne soit pas représentatif d'une connaissance importante sur une classe d'individus. F. Dostoïevski écrit :

Mais l'étrangeté et l'originalité nuisent plutôt qu'elles ne donnent le droit de généraliser les cas particuliers et de dégager un sens général de l'incohérence universelle. Or, l'original est le plus souvent un cas particulier. N'est-il pas vrai ?

Si vous n'êtes pas d'accord sur cette dernière thèse et que vous me répondiez : « Non » ou « Pas toujours », il se peut que je reprenne courage quant à la valeur de mon héros Alexis Fédorovitch. Car non seulement l'original n'est « pas toujours » un cas particulier mais, au contraire, c'est peut-être précisément à lui qu'il arrive d'être au cœur même de son temps, alors que ses contemporains, eux, se laissent entraîner loin de lui par un courant passager [1880/1972, p. 3-4].

Section III : Une subjectivité incontournable : quid de l'équation personnelle ?

L'expérience du *Livre Rouge* est avant tout personnelle. Sans savoir précisément si elle a inclus dans son déroulement des tiers ou non, Jung s'observe et s'analyse lui-même. Cette

démarche, loin des canons scientifiques classiques, reste toutefois à nuancer, car selon une logique particulière, Jung tend à dépasser le problème de sa propre subjectivité au profit d'une objectivité partagée par chaque psyché, dont la sienne. Nous verrons d'abord le rôle crucial de l'imaginaire dans son expérience (3. 1). Ensuite, nous expliciterons comment Jung pense l'objectivité de la psyché (3. 2). Enfin, nous exposerons en quoi son expérience se situe entre une expérimentation et une auto-expérience (3. 3).

3. 1 Le rôle de l'imaginaire dans l'expérience du *Livre Rouge*

L'imagination tient une place importante dans toute création, qu'elle soit d'ordre scientifique ou non. L'imaginaire est pour Jean-Jacques Wunenburger « tout ce qui dans une conscience ne relève ni de la perception réaliste de ce qui est, ni de la conception intellectuelle opérant sous le contrôle du jugement et du raisonnement » [2003/2013, p. 15]. Ainsi, l'expérience du *Livre Rouge* fonctionne bien selon cet imaginaire, car les contenus des visions de Jung ne sont pas des interprétations d'une réalité tangible et palpable, mais bien plutôt une création de contenus psychiques d'abord spontanée puis dirigée²⁰⁸. Toujours selon J.-J. Wunenburger, l'imaginaire permettrait de combler un vide dans une « réalité » qui ne fait pas l'objet de représentations. Il poursuit : « On peut dire que l'imaginaire apparaît comme " fonction symbolique ", qui substitue à ce qui est présent une représentation concrète de ce qui est absent, de ce qui n'est plus ou n'est pas encore » [*Ibid.*, p. 15]. L'imaginaire serait ainsi une « fonction », au service d'une activité débouchant sur une représentation nouvelle. À cette notion de « fonction », nous préférons celle d'un lieu ou d'une zone permettant de créer du contenu, et c'est pourquoi nous parlons de l'imaginaire telle une « zone de création » [cf. *supra* chapitre 3, 3.2].

Dans *L'air et les songes* (1943) Gaston Bachelard propose une définition de l'imaginaire comme un espace de possibilité :

Le vocable fondamental qui correspond à l'imagination, ce n'est pas *image*, c'est *imaginaire*. La valeur d'une image se mesure à l'étendue de son auréole *imaginaire*. Grâce à l'*imaginaire*, l'imagination est essentiellement *ouverte*, *évasive*. Elle est dans le psychisme humain l'expérience même de l'*ouverture*, l'expérience même de la *nouveauté*. Plus que tout autre puissance, elle spécifie le psychisme humain [1943/1990, p. 10-11, italiques de l'auteur].

²⁰⁸Nous insistons toutefois sur le fait que les productions psychiques de Jung sont en lien avec son histoire et le contexte générale de son existence.

L'imaginaire serait donc un espace sans limites *a priori* et permettant une création libre. Inhérent à la psyché, cet espace serait alors la « zone » ayant permis à Jung de créer ses visions, d'abord spontanément puis volontairement, tout en les fixant sur des images visibles (imagination). L'imaginaire jungien est également autonome, car il produit du contenu sans lien avec la réalité tangible et perceptible²⁰⁹ – sans pour autant se soustraire totalement à un certain contexte. Dans la création du *Livre Rouge*, l'imaginaire est un espace permettant la création d'un contenu qui prend la forme d'un voyage symbolique dans un monde certes inventé, mais qui s'inspire d'autres réalités et d'autres ouvrages littéraires (les différents lieux, les différents personnages du *Livre Rouge* – Zarathoustra, Faust, Gilgamesh, etc.). Sans cet imaginaire en tant que « lieu » où créer des images, les faire naître et les amener à la conscience, il n'y aurait pas de création de visions pour Jung.

Le processus imaginatif qu'est l'expérience de Jung se rapproche beaucoup des expériences numineuses²¹⁰. Rudolf Otto (1869-1937), théologien allemand, introduit le terme de numineux en 1917 dans *Le sacré (Das Heilige)* afin de définir une « émotion », un « saisissement » de l'âme intense et soudain en rapport avec l'existence ou l'idée de l'existence de quelque chose [1917, p. 35, p. 29]. Le numineux est un processus qui provoque de l'émotion, qui, selon R. Otto, « saisit l'âme » [*Ibid.*, p. 35] puisqu'il procède d'une énergie forte. Il écrit à ce sujet :

Ces traits²¹¹ se retrouvent, essentiellement identiques, depuis les degrés du démonisme jusqu'à l'idée du Dieu « vivant ». Ils forment, dans le *numen*, l'élément dont l'expérience met l'âme humaine en état d'activité, excite le « zèle », provoque la tension et l'énergie prodigieuse dont l'homme fait preuve soit dans l'ascétisme, soit dans la lutte ardente contre le monde et la chair, soit dans les actes de la vie héroïque dans lesquelles l'excitation se fait jour [*Ibid.*, p. 52].

Ce qui nous intéresse ici avant tout n'est pas l'objet même de ce « saisissement », mais le processus qui le produit. Nous pensons que l'expérience de Jung procède de ce phénomène

209Quand nous écrivons « sans lien », nous souhaitons invoquer un lien avec une réalité concrète à un temps donné. Par exemple, si Jung avait une vision au bord du lac à Zurich, sa vision ne portait pas nécessairement sur un lac. Néanmoins, un lien de sens existe dans la démarche jungienne entre le faire et le penser [cf. *supra*, 1. 3].

210« Numineux » est un terme généralement associé au domaine religieux permettant de définir les attitudes religieuses caractéristiques des révélations et des extases. Nous utiliserons ce terme en centrant notre propos, non pas sur son domaine d'application, mais plutôt sur son fonctionnement. Ainsi, nous n'aborderons pas le rapport entre *Le Livre Rouge* et le domaine du religieux.

211Ces traits sont : « les expressions symboliques de la vie, de passion, de sensibilité, de volonté, de force, de mouvement, d'excitation, d'activité, d'impulsion » [1917, p. 52].

numineux, soudain, mystique ou quasi religieux que nous avons toujours qualifié de spontané dans notre analyse. Cette spontanéité de l'expérience jungienne se traduirait ainsi par une venue soudaine à la conscience d'une idée, d'une forme, d'une image. Rapidement, Jung développe cette dernière de manière davantage volontaire, et la travaille *via* cette zone qu'est l'imaginaire. À ce propos, C. Maillard signale qu'il est « illusoire » de penser que la production d'images psychiques serait soit totalement consciente, soit totalement inconsciente. Elle rapproche plutôt l'imaginaire d'un processus ludique, à la fois conscient et inconscient [2017, p. 40], et elle poursuit en indiquant que la faculté imaginante serait même une capacité de distinguer un autre niveau de réalité :

Par ailleurs, cette approche de l'activité visionnaire fait poser de manière différente et spécifique la question du statut de l'imaginaire chez Jung, et de la faculté imaginante elle-même. Cette fonction essentielle de la psyché désigne non pas une « invention » pur et simple de l'esprit, qui serait investie d'une moindre densité de réalité que l'aperception sensorielle ou intellectuelle, mais tout au contraire, une modalité de perception d'un niveau de réalité tiers, qui prendrait place entre les deux, et qui possède sa dignité propre [*Ibid.*, p. 40].

L'imaginaire serait alors une zone dans laquelle s'exprimerait la capacité imaginante débouchant sur une autre perception de la réalité. Cette interprétation nous permet de comprendre que l'imaginaire fait émerger des connaissances psychologiques. Néanmoins, d'un point de vue épistémologique, et davantage macroscopique, nous préférons considérer l'imaginaire comme un espace de création et d'élaboration, et non comme une mise au jour d'informations, car cela supposerait que les informations soient découvertes et non créées²¹².

L'imaginaire et le processus d'imagination sont d'ailleurs des points nodaux dans les études de psychologie analytique. À ce sujet, Paul Kugler, psychanalyste formé au *Jung Institute* à Zurich, écrit que « l'imagination mentale est au centre des fonctions basiques de la personnalité » [1997/2008, chapitre 4, traduction personnelle]²¹³. Il poursuit en insistant sur le fait que la psychologie analytique s'est construite autour du souhait d'étudier la personnalité et la structure de la psyché à travers l'étude des procession d'imagination tels que les rêves, les associations libres, les souvenirs et les imaginations visuelles. P. Kugler compare également la démarche psychanalytique et la démarche de psychologie analytique :

212 Nous pensons que l'élaboration ajoutée aux faits *construit* la connaissance – et non pas que la connaissance existe à l'origine.

213 Dans la version originale : « Central to all the basic functions of the personality is the process of mental imaging ».

Là où Freud amorce sa perspective théorique en postulant un monde de désirs (eros) avant tout type d'expérience, le principe originaire de Jung est le monde des images. L'image est le monde dans lequel l'expérience se déroule. L'image constitue une expérience. L'image est psyché. Pour Jung, le monde de la réalité psychique n'est pas un monde de choses. Ce n'est pas non plus un monde d'être. C'est un monde d'image en tant que telle [1997/2008, chapitre 4, traduction personnelle]²¹⁴.

En écrivant que « L'image est le monde dans lequel l'expérience se déroule », P. Kugler, insiste sur la notion d'un imaginaire où tout est possible et réalisable. Les images produites par l'inconscient sont cruciales pour Jung, car elles sont le miroir de la personnalité et doivent faire l'objet d'une étude attentive de la part du thérapeute.

3. 2 « Ce qui est réel agit » : comment considérer les phénomènes psychiques ?

La logique de Jung consiste à considérer les images psychiques comme observables et dignes de considération par le thérapeute. À proprement parler, elles ne sont pas « réelles » (*wirklich*), mais elles sont agissantes (*wirkend*) dans la mesure où l'individu qui les produit ou les observe, leur donne de l'importance. En tant qu'empiriste affiché, Jung souhaite alors adopter une démarche qu'il veut avant tout scientifique. Pour lui, son travail de thérapeute et d'analyste des phénomènes psychiques est scientifiquement possible, car l'âme *peut* être un objet d'étude scientifique [1953/1971, p. 543]. Il écrit à ce propos :

Par suite de l'unilatéralité régnante et malgré une effroyable *demonstratio ad oculos* de l'existence d'un inconscient qui se trouve en face de la conscience comme un étranger, il existe encore d'innombrables humains qui sont livrés, aveugles et désemparés, à ces conflits, et qui n'utilisent la scrupuleuse rigueur de leur esprit scientifique qu'à l'égard des objets sans l'appliquer jamais à leur propre état psychique. Pourtant les faits psychologiques réclament une exploration et une reconnaissance objectives. Il existe des facteurs psychiques objectifs qui ont une importance pratique au moins aussi grande que l'automobile et la radio [1953/1971, p. 547].

Jung insiste ici sur la nécessité d'étudier les phénomènes inconscients, mais surtout sur leur valeur en tant qu'objet de science. Pour lui il n'y a aucune objection, bien au contraire, à considérer avec minutie les événements psychiques se rapportant à l'inconscient. À ce propos,

²¹⁴Dans la version originale : « Where Freud initiates his theoretical perspective by postulating a world of desires (eros) prior to any kind of experience, Jung's originary principle is the world of images. Image is the world in which experience unfolds. Image constitutes experience. Image is psyche. For Jung the world of psychic reality is not a world of things. Neither is it a world of being. It is a world of image-as-such ».

il écrit :

En présence de tels malentendus concrétistes, le credo scientifique de notre époque a développé, en réaction, une phobie superstitieuse à l'encontre de tout ce qui concerne l'imagination. Il n'en demeure pas moins pourtant que *tout ce qui agit est réel*. Or, les fantasmes de l'inconscient agissent ! Cela est aujourd'hui hors de doute. Le philosophe le plus rationnellement futé peut à l'occasion devenir victime de l'agoraphobie la plus stupide : notre fameuse réalité scientifique ne nous met pas le moins du monde à l'abri des dangers qui émanent de ce que d'aucuns appellent l'irréalité de l'inconscient. Derrière le voile des images fantastiques, un quelque chose agit de façon dynamique, que nous donnions à ce quelque chose un nom faste ou néfaste. L'inconscient recourt à quelque chose de réel et d'agissant, et c'est pourquoi nous devons considérer avec tout le sérieux désirable ses manifestations vitales [1933/1964, p. 211-212, italiques de l'auteur].

La réalité du psychisme est pour Jung le signal du caractère scientifique des études psychiques, puisque ces dernières portent dès lors sur une réalité saisissable par l'individu qui la vit ou l'observe. Les productions de l'imaginaire qu'étudie Jung ont un rôle crucial dans l'étude des humains. À ce propos, P. Kugler explique :

En plaçant la capacité à imaginer comme médiateur entre sujet et objet, Jung a ouvert une nouvelle compréhension de cette capacité et de son rôle dans la création de notre sens de la réalité psychique. Sa formulation de l'image psychique comme un pont entre les idées et les choses vient après une discussion approfondie à propos du débat médiéval entre nominalisme et réalisme. Jung formule sa vision de la capacité à imaginer en tant que troisième position médiatrice, *esse in anima*, entre ce que nous appellerions aujourd'hui la déconstruction et l'universalisme. Les images psychiques pointent au-delà d'elles-mêmes à la fois sur les « particularités historiques » du monde qui nous entoure et sur les caractéristiques « essentiel » et les « universels » de l'esprit et de la métaphysique [1997/2008, chapitre 4, italiques de l'auteur, traduction personnelle]²¹⁵.

L'image est donc une voie d'accès inédite pour la compréhension de la psyché, de sa structure et de son fonctionnement. C'est pourquoi son étude apporte un éclairage sur un sens propre à l'individu et sa situation. L'image agit, et elle est donc réelle selon le raisonnement jungien, et ainsi digne d'être prise en considération par la science. En définitive, une telle conception permet d'étudier le sujet comme un objet de science sans pour autant le réduire à un objet

215 Dans la version originale : « By placing imaging as the mediator between subject and object, Jung opened up a new understanding of imaging and its role in creating our sense of psychic reality. His formulation of psychic image as a bridge between ideas and things comes after an extended discussion of the Medieval debate between nominalism and realism. Jung formulates his view of imaging as a mediating third position, *esse in anima*, between what today would be called deconstruction and universalism. Psychic images point beyond themselves to both the “historical particulars” of the world around us and the “essences” and “universals” of the mind and metaphysics ».

inerte.

Le problème de la réalité de la psyché et de son caractère d'objet de science soulève néanmoins la question de la subjectivité du psychologue qui observe et étudie. À ce propos, Jung écrit que « La psyché s'observe elle-même et ne peut traduire les phénomènes observés qu'en d'autres termes psychiques » et que « l'objet [de la psychologie] est en fin de compte le sujet de toute science » [1953/1971, p. 542, p. 550]. Le problème pourrait également être posé ainsi : y a-t-il de la connaissance uniquement dans l'universel, ou peut-on également en produire à propos du particulier [S. Shamdasani, 2003, p. 30] ? Dans son livre *Jung and the Making of Modern Psychology* (2003), S. Shamdasani traite cette question en traçant l'historique de la notion d'« équation personnelle », et signale que cette expression employée par Jung fut d'abord utilisée pour désigner une erreur de calcul en astronomie [*Ibid.*, p. 30]. L'idée principale qu'elle véhicule est celle de l'implication de l'humain dans la science et le travail scientifique. Car à l'évidence la science n'est pas uniquement une histoire d'instruments, mais aussi et surtout celle d'humains créant et manipulant ces instruments.

En psychologie, ce problème est d'autant plus prégnant qu'il s'agit ici d'humains observant d'autres humains, et que le facteur individuel y est donc particulièrement important dans l'établissement de connaissances. À propos de ce problème d'équation personnelle et de la manière de considérer cette équation en psychologie. Jung écrit dans *Types psychologiques* qu'une science qui serait objective n'est pas possible [1950/1993b, p. 11-12]. Selon lui, une science se doit de découvrir des lois de fonctionnement qui, somme toute, restent des résumés qui ne permettent de comprendre que de manière partielle l'objet d'étude. Cette compréhension est toujours une affaire humaine, car Jung est « convaincu au plus profond de [lui]-même de l'importante influence de ce que l'on appelle l'équation personnelle sur les résultats de l'observation psychologique » [1953/1971, p. 542]. La démarche effectuée directement la connaissance produite. Jung écrit à ce propos dans *Types psychologiques* :

Dans l'élaboration de théories et de concepts scientifiques, le hasard personnel tient une grande place. Il existe une équation personnelle en psychologie comme en psychophysique. Nous voyons des couleurs et non des longueurs d'onde. Il faut, en psychologie plus qu'ailleurs, prendre en considération ce fait bien connu. L'effet de cette équation personnelle apparaît déjà dans l'observation. *On voit ce que l'on est, par soi-même, le plus apte à voir.* On aperçoit la paille dans l'œil de son frère. La paille y est, cela ne fait aucun doute, mais la poutre est dans le nôtre

– elle doit gêner quelque peu notre vision [1950/1993b, p. 12, italiques de l'auteur].

Et il ajoute :

Je me méfie du principe de « l'observation pure » dans ce qu'on appelle psychologie objective, à moins que l'on ne se borne à la lunette du chronoscope, du tachistoscope et d'autres appareils « psychologiques ». On s'assure ainsi contre une trop abondante moisson d'expériences psychologiques. Cette équation personnelle psychologique se manifeste encore bien plus quand il s'agit d'exposer ou de communiquer ce qui a été observé, sans parler de la conception qu'on en a, ni de l'abstraction qu'on y introduit. Nulle part, autant que dans la psychologie, il n'est aussi indispensable que l'observateur et savant soit adapté à son objet, c'est-à-dire qu'il soit à même de voir à la fois le pour et le contre. Inutile d'exiger une observation *uniquement* objective ; elle est impossible. On devrait se montrer satisfait dès qu'elle n'est pas trop subjective [*Ibid.*, p. 12, italiques de l'auteur].

Pour Jung, les observations et expériences objectives n'existent tout simplement pas. L'équation personnelle, c'est-à-dire la subjectivité du scientifique, se manifeste non seulement pendant la période de la création, mais également durant l'élaboration intellectuelle et la diffusion des résultats. Le travail scientifique est tout entier dépendant du subjectif et, l'une des manières d'opérer *via* une démarche la plus « objective » possible est d'être conscient et réflexif afin d'en faire part lors des résultats obtenus, et de permettre ainsi à tous de former le jugement le plus compréhensif sur les connaissances produites. Finalement, Jung conclut en insistant sur le caractère inévitable de la subjectivité en science :

Reconnaître et prendre en considération le conditionnement subjectif des connaissances en général, et en particulier des connaissances psychologiques, est la condition essentielle de l'appréciation scientifique et exacte d'une psyché différente de celle du sujet qui observe. Elle n'est remplie que si l'observateur est suffisamment instruit de l'étendue et de la nature de sa propre personnalité. Or il ne peut qu'après s'être, dans une large mesure, libéré de l'influence nivelante des jugements et sentiments collectifs et avoir atteint une claire compréhension de sa propre individualité [*Ibid.*, p. 12-13].

Il faut savoir tenir compte du caractère inévitablement subjectif de la science pour construire une psychologie scientifiquement solide. En outre, ce qui est intéressant est que ce long passage cité ici est issu de *Types psychologiques*, qui est pour Jung l'une des premières formulations théoriques de ses apprentissages liées à l'expérience du *Livre Rouge*. Dans *Le séminaire de 1925*, le lien entre cet ouvrage et l'expérience est explicitement formulé²¹⁶. À ce

²¹⁶Jung écrit : « C'est ainsi que je me suis retrouvé à m'interroger sur ce qu'en fin de compte j'avais fait. j'avais écrit un livre sur le héros, j'avais expliqué les mythes des peuples passés [dans *Métamorphoses et symboles de*

propos, il écrit : « L'inconscient collectif n'est, d'une certaine manière, qu'un mirage, car il est inconscient, mais il peut être tout aussi réel que le monde tangible » [1989/2015, p. 108]. On peut alors supposer l'existence d'une corrélation entre ces propos sur la subjectivité en science et sa réflexion sur sa propre expérience psychique, ainsi que sur la manière dont il s'en sert pour construire ses connaissances.

Dans son travail de scientifique, Jung adopte une posture réflexive quant au caractère subjectif de la psychologie, et il n'hésite pas à publier ses propos à ce sujet. Sans doute souhaitait-il montrer publiquement qu'il tendait le plus possible vers une forme d'objectivité qui est un critère essentiel de la scientificité des connaissances [C. G. Jung, 1953/1971, p. 467]. Il reste cependant constructiviste, et propose une vision proche de celle de Feyerabend en insistant sur l'origine humaine du travail scientifique. Jung écrit :

La psychologie ne peut se refléter dans rien ; elle ne peut que se représenter en elle-même et se décrire elle-même. C'est là également, de façon conséquente, le principe général de ma méthode : celle-ci est, au fond, un pur processus d'événements vécus, dans lequel l'intervention et la maladresse, l'interprétation et l'erreur, la théorie et la spéculation, le médecin et le patient sont en même temps une *symptosis* (σύμπτωσις) ou un *symptoma* (σύμπτωμα), une rencontre de processus vitaux, et en même temps leur manifestation [1953/1971, p. 543].

3. 3 Le Livre Rouge : entre expérience de soi-même et auto-expérimentation

3. 3. 1 Une expérimentation ?

La création du *Livre Rouge*, issue d'une pluri-méthodologie transdisciplinaire, nous interroge sur la place de l'expérience de Jung dans le champ scientifique. De prime abord, cette expérience ne peut pas être caractérisée comme scientifique au sens de la psychologie de la fin du XIX^{ème} siècle et du début du XX^{ème}²¹⁷. Car cette dernière envisage les expérimentations telle l'étude des « manifestations de l'âme humaine au moyen de méthodes scientifiques » [N.

la libido] mais qu'en était-il de mon propre mythe ? Je devais admettre que je n'en avais aucun. Je connaissais les leurs, mais des miens je ne savais rien, et ni moi ni personne n'en avait plus aucun aujourd'hui. Plus encore, nous n'avions aucune connaissance de ce qu'était l'inconscient. C'est autour de ces réflexions, comme s'il s'agissait là d'un point central, que se sont construites les idées que j'ai exprimées en partie dans mon livre sur les types psychologiques » [1989/2015, p. 87].

217 Il nous semblait plus judicieux pour notre thèse d'étudier l'expérience de Jung au vue des critères définissant l'expérimentation à la même époque que lui – et non avec des critères actuels. Bien qu'une étude de la sorte se révélerait fructueuse, nous souhaitons étudier le travail de Jung et son expérience dans son contexte particulier historique et scientifique.

Braunshausen, 1931, p. 8]²¹⁸. Cette psychologie expérimentale étudie des « phénomènes [...] accompagnés de faits physiologiques mesurables qui sont à leur base ou qui les expriment, de sorte que les premiers peuvent être mesurés indirectement » [*Ibid.*, p. 10]. La psychologie expérimentale du début du XX^{ème} siècle se présente donc sous la forme d'une science qui cherche à se doter des caractéristiques des sciences naturelles déjà bien établies, telles la chimie et la physiologie. Pour s'instituer comme une « véritable » science, la psychologie doit ainsi user d'instruments aptes à mesurer certaines réactions physiques des sujets sous examen. Le psychogalvanomètre utilisé par Jung pour la méthode d'association de mots en est un exemple célèbre, il apparaît ainsi qu'avant l'expérience du *Livre Rouge* la démarche de Jung s'inscrivait clairement dans le cadre de cette science expérimentale. De ce point de vue, l'expérience du *Livre Rouge* ne constitue guère une expérimentation scientifique, car Jung ne mesure nullement les effets physiologiques produits par tel ou tel phénomène psychique.

Pour aller plus loin, Ernst Meumann (1862-1915), psychologue expérimental, a établi différents critères qui caractérisent la pratique expérimentale dans le champ psychologique (décrits par N. Braunshausen) : 1) répliquabilité du phénomène étudié, et ceci à volonté ; 2) possibilité, pour l'expérimentateur d'identifier les variables influençant le phénomène, et d'isoler l'une d'entre elle afin d'en tirer des conclusions ; 3) nécessité d'une « intention scientifique de la part de l'expérimentateur » ; 4) nécessité de la possibilité de mesurer, notamment de manière quantitative, le phénomène [*Ibid.*, p. 14]. À l'aune de certains de ces critères, l'expérience du *Livre Rouge* peut s'apparenter à une expérimentation : 1) la survenue des visions est répliquée chez Jung sur plusieurs années, dans des lieux divers, mais le plus souvent à son domicile. Cette pratique procède par des raisonnements inductif et abductif [cf. *supra*, 2. 5] ; 2) cependant, afin d'éviter de limiter le champ de ses investigations, Jung n'isole aucune variable particulière, et ce pour éviter de réduire le champ de la connaissance, et ici le manque de limites apportées à son expérience fait que cette dernière ne peut constituer une expérimentation ; 3) l'intention d'expérimenter la psyché est bien à la base de l'expérience du *Livre Rouge* : même si l'on imagine aisément qu'à son début Jung ne souhaitait pas être sujet à des visions aussi difficiles, il prend rapidement acte de leur importance en tant qu'éléments inconscients, et il souhaite ensuite les reproduire ; 4) enfin,

218Même si l'ouvrage de Braunshausen a été écrit en 1931, soit à la fin de la création du *Livre Rouge*, il traite de la psychologie expérimentale qui est le domaine de la psychologie se voulant le plus scientifique, c'est-à-dire à l'image des sciences physiologiques. Nous jugeons ainsi cette référence valable afin d'explicitier la science de Jung au tournant des années 1910.

Jung ne mesure nullement l'intensité des visions produites et de leurs effets avec un quelconque instrument. Néanmoins, il les note scrupuleusement en détaillant leur déroulement, leur date et le ressenti associé. Nous pouvons ainsi observer tout au long de l'ouvrage une évolution dans ses visions, ce qui souligne un changement dans l'observation qu'en effectue Jung. Les inscriptions au brouillon, puis au propre dans le codex, peuvent donc constituer une forme de mesure (qualitative et quantitative) rapprochant cette expérience d'une expérimentation scientifique.

Finalement, il n'y a donc que le critère de contrôle des variables que l'expérience jungienne ne respecte pas, et ceci parce que Jung veut développer sa recherche dans la plus grande liberté. Au regard de la théorie anarchiste de Feyerabend, nous estimons qu'il ne s'agit pas d'un manque de scientificité de sa part, mais de la recherche d'une *autre* démarche utile à la production de connaissance *via* une nouvelle *méthodologie*. En ce sens, loin de souffrir d'un manque, l'expérience en question ouvre au contraire le champ des possibles, et permet ainsi d'éventuellement démultiplier la production de connaissances. Sans qu'elle ne constitue une expérimentation scientifique au sens strict, nous pensons ainsi que l'expérience du *Livre Rouge* offre des résultats utiles à la poursuite de recherches sur l'inconscient.

3. 3. 2 Les qualifications de l'expérience

Il est intéressant de présenter les manières dont la démarche expérientielle de Jung est décrite dans la littérature. S. Shamdasani la définit comme une « expérimentation créative » et une « auto-expérimentation » [S. Shamdasani, 2009/2012, p. 60, p. 29], tout en insistant sur le caractère indéniablement téléologique d'une telle démarche : si dans un premier temps, elle n'est pas guidée, par la suite elle le devient dans un but bien précis qui est d'utiliser les informations obtenue dans la construction de connaissances. Gerhard Wehr parle ici d'« expérience supra-personnelle » [1985/2008, p. 188], comme pour signifier le lien développée plus tard par Jung entre certains éléments de l'inconscient et l'humanité, et H. Ellenberger parle de « maladie créatrice » [1970/1994, p.690]. Il nous faut également souligner, à l'instar de S. Shamdasani, qu'à l'époque de Jung, il existait certes des critères expérimentaux, mais les frontières entre la science, la littérature, l'art, l'occultisme et les autres formes de savoirs n'étaient pas aussi nettement définies qu'actuellement [*Ibid.*, p. 29]. Cela dit, Jung s'éloigne certes des canons classiques de l'expérimentation, mais sans pour

autant tomber dans une démarche purement littéraire ou purement artistique. Dans *Le Livre Rouge* lui-même, Jung ne parle pas d'expérimentation, mais l'ouvrage exprime l'idée selon laquelle il doit vivre quelque chose pour s'en sortir. Cette idée apparaît clairement lorsqu'il écrit : « Le mystère m'a montré en image ce que je devais vivre ensuite. Je ne possédais aucun des biens que le mystère m'a montré – j'avais à les acquérir tous » [2009/2012, p. 233].

Nous pouvons également nous questionner sur les autres définitions données à cette expérience par Jung lui-même. Dans sa pseudo autobiographie *Ma vie*, Jung la qualifie d'expérience à caractère scientifique, et ceci de plusieurs manières : « expérience avec l'inconscient » [1961/1973, p. 290]²¹⁹, « expérience » [*Ibid.*, p. 285]²²⁰, « expérience scientifique » [*Ibid.*, p. 285-286]²²¹, « expérience première » [*Ibid.*, p. 308]²²², « expérience de ma confrontation avec l'inconscient » [*Ibid.*, p. 311]²²³ Mais d'un autre côté, il en parle également comme d'une expérience de vie : « l'expérience première » [*Ibid.*, p. 308] est traduit de « Erlebnissen » [1961, p. 309], qui renvoie davantage à l'idée d'une expérience vécue. Il en va de même lorsqu'il écrit qu'il « [fut] obligé de vivre [lui]-même le processus de l'inconscient » [*Ibid.*, p. 315]. Dans *Le séminaire de 1925*, Jung utilise encore d'autres termes pour qualifier son expérience et sa démarche « regarder à l'intérieur de soi » [1989/2015, p. 107], « explorer mon inconscient de façon systématique » [*Ibid.*, p. 108]. Il insiste même : « Je ne connaissais aucune technique pour aller plus loin dans cette activation [de l'inconscient] ; tout ce que je pouvais faire était d'attendre, de continuer à vivre et d'être attentif à mes fantasmes inconscients » [*Ibid.*, p. 112]. Ce qui apparaît ici est l'idée d'une expérience de vie, utilisée dans un but supérieur. Dans ce séminaire, Jung ne tente pas de qualifier l'expérience, mais plutôt de l'expliquer, et nous y trouvons beaucoup de détails sur son impact dans sa carrière. Il y explique la méthode de l'*imagination active* qu'il a développée, ce qui souligne les liens entre cette expérience avec l'avant (*Métamorphoses*) comme avec l'après (*Types psychologiques*), sans pour autant parler strictement de science. Néanmoins il apparaît clair que l'utilité de cette expérience est de lui servir dans son travail de

219Correspond à la version originale : « Experiment mit dem Unbewussten » [1961, p. 184].

220Correspond à la version originale : « mein Experiment » [1961, p. 181].

221Correspond à la version originale : « wissenschaftliches Experiment » [1961, p. 181].

222Correspond à la version originale : « die Urerfahrung » [1961, p. 196].

223Correspond à la version originale : « das Experiment meiner Auseinandersetzung mit dem Unbewussten » [1961, p. 197].

thérapeute. En définitive, il ressort de tous ces différents qualificatifs²²⁴ que l'expérience de Jung est à la fois une expérience de vie – inévitable, intime et personnelle – mais également une expérience à but scientifique. C'est une expérience globale, une expérience de vie à caractère scientifique.

En psychologie, comme en toute autre science, une expérimentation consiste donc habituellement à observer la production d'un phénomène en contrôlant certains paramètres entourant sa survenue [M. Reuchlin, 1969/2002, p. 33]. En outre, elle doit en principe pouvoir être reproduite par d'autres observateurs. Un préalable nécessaire à cette méthode expérimentale consiste en la formulation d'une ou plusieurs hypothèse(s) liée(s) à la prédiction des résultats qui seront observés [*Ibid.*]. Ces prédictions sont ensuite comparées aux résultats effectivement observés, ce qui permet éventuellement à l'expérimentateur de tirer certaines conclusions concernant le phénomène étudié. Dans la pratique scientifique effective, ce modèle « hypothético-déductif » est néanmoins rarement mis en acte concrètement en respectant tous les aspects de la rigueur épistémologique qu'il suppose [D. Pestre, 2013, p. 43-62]. En ce qui concerne l'expérience débouchant sur les contenus du *Livre Rouge*, il est évident qu'elle est très éloignée de toute expérimentation scientifique telle que définie dans les termes précédents : Jung est occupé à observer ses propres contenus inconscients, et il n'y a donc ici nul expérimentateur extérieur suivant scrupuleusement le protocole prescrit par le modèle hypothético-déductif. Néanmoins, Jung énonce dès le début de son expérience l'hypothèse selon laquelle l'apaisement psychique suivrait la survenue de visions, et si cette survenue ne le fait certes pas entrer dans l'expérience, elle n'en demeure pas moins un moteur certain. Ici, l'expérience précède l'hypothèse au lieu de la suivre. D'un autre côté, Jung émet certaines hypothèses, testées avant l'expérience, élaborées plus finement pendant celle-ci, et testées ensuite. Il suppose ainsi que la mise en image de la souffrance psychique apaiserait la crise de manière passagère, qu'il existerait une dimension collective de l'inconscient, et que la structure de la psyché serait celle d'un système holistique, tel celui des mandalas parfaitement circulaires.

224 Nous n'oublions pas que ces différents termes décrivant l'expérience de Jung sont parfois utilisés longtemps après l'expérience et qu'il est rendu compte dans un langage autre que celui de l'expérience qui est le langage de l'inconscient. Il s'agit d'une limite qui ne doit pas stopper notre travail, mais dont il faut tenir compte.

La confrontation de Jung avec son inconscient ne provient pas d'une initiative de sa part, mais constitue plutôt une expérience résultant de son état psychique particulier – une potentielle dépression nerveuse. Ce n'est qu'ensuite qu'il y discerne un moyen inédit d'étudier l'inconscient. S'il est vrai que « le travail expérimental est créativité » [*Ibid.*, p. 45], la méthodologie jungienne montre que la mise en œuvre d'une expérience peut résulter d'une certaine « liberté de mouvements » de l'expérimentateur dans le cadre d'une configuration particulière de paramètres individuels, sociaux, spatiaux et temporels.

La rencontre de Jung avec ses contenus inconscients présente d'autres caractéristiques propres à l'expérience scientifique. Bien qu'il n'énonce aucune hypothèse *a priori*, il en envisage tout de même certaines lorsque les émotions intenses qu'il ressent sont « formulées » sous forme d'images. Le matériel du *Livre Rouge* consiste alors à vivre une expérience immédiate, puis à formuler implicitement l'hypothèse selon laquelle le fait de rendre conscients des contenus inconscients aurait une portée thérapeutique, et enfin à répéter cette même expérience afin de tester cette hypothèse. Une telle démarche illustre parfaitement la position épistémologique soutenant qu'une « activité pratique peut être à l'origine d'une hypothèse plus ou moins globale et intuitive qui pourra, sous une forme plus précise (et par suite plus limitée), faire l'objet d'un contrôle de type expérimental » [M. Reuchlin, *op. cit.*, p. 37]. C'est bien ce que fait Jung, dont « l'activité pratique » adopte une pluri-méthodologie transdisciplinaire. Grâce à cette dernière, d'autres hypothèses naissent, plus spécifiques cette fois-ci, qui guident son travail durant tout le reste de sa vie. Par ailleurs, la répétition de l'expérience débouche effectivement sur une annonce d'universalité – au seul niveau d'une psyché individuelle pour le moment – en ce qu'elle produit à chaque fois le même effet salutaire.

Sur la base de la théorie anarchiste de Feyerabend, l'expérience du *Livre Rouge* peut donc être incluse dans le champ vaste des sciences en tant qu'elle cherche à accroître les connaissances sur un objet d'étude, ici la psyché. En 1934, Jung écrit : « Un médecin consciencieux doit pouvoir douter de toutes ses compétences et de toutes les théories, sinon il est trompé par un système. Mais tous les systèmes sont synonymes de sectarisme et d'inhumanité » [1934/1964, *Collected Works 10*, traduction personnelle]²²⁵. La conception jungienne de la recherche tend

225 Dans la version originale: « A conscientious doctor must be able to doubt all his skills and all theories, otherwise he is befooled by a system. But all systems mean bigotry and inhumanity » [« The State of Psychotherapy Today », *Civilization in Transition, Collected Works 10*, Princeton, Princeton University Press, par. 333-370, (translated from « Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie », *Zentralblatt für*

ainsi à encourager les détours scientifiques et à se méfier des systèmes de pensées imposés et prédéterminés. Enfin, si les « libertés » méthodologiques prises par Jung l'éloignent du cadre strict de la psychologie expérimentale de ce début de XX^{ème} siècle, elles n'en sont pas moins utiles, voire nécessaires, pour réaliser une expérience en science au service de la production de connaissances scientifiques. En prenant comme objet d'étude sa propre psyché, Jung ne pouvait que procéder par détours méthodologiques et adaptation afin d'étudier cette dernière. C'est dans un but de connaissance de la psyché *via* une connaissance de lui-même que Jung entreprend cette expérience dans un but scientifique et thérapeutique. Et effectivement, cette expérience présente un caractère scientifique, dans la mesure où il parle lors séminaire de 1925 d'« explorer [son] inconscient de façon systématique » [1989/2015, p. 108].

Conclusion

Ce dernier chapitre nous a permis de comprendre dans quelle mesure Jung produit, de manière cohérente avec sa pratique à travers l'expérience du *Livre Rouge*, un discours sur la science et la psychologie. Il construit ainsi un système théorique holistique corrélé à un système pratique tout aussi holistique. Ces deux dimensions représentent l'idée qu'il se fait d'un *unus mundus* dans lequel la psyché est le miroir de l'univers, car macrocosme et microcosme sont liés.

L'expérience du *Livre Rouge* et la place de l'ouvrage dans la carrière de Jung sont exemplaires d'une science en train de se faire, non achevée et en constante évolution. Le contexte de sa création est tel que celle-ci n'a pas de fin, mais est en perpétuelle évolution. Ce dernier point débouche finalement sur l'administration de la preuve que Jung fait dans son ouvrage en relatant son expérience. Mais comme Jung passe sous silence l'expérience et ses résultats, en attendant 1961 et *Ma vie* pour expliquer publiquement sa démarche intellectuelle, la preuve n'est pas totalement apportée. Ainsi, si une administration de la preuve débute dès l'écriture du *Livre Rouge*, elle ne peut être qu'incomplète car l'ouvrage n'est publié qu'en 2009. Pour résumer, Jung administre la preuve, mais ne *fait* pas preuve car il garde sous secret l'expérience et les faits qui le mènent à penser certaines idées sur la psyché. Pour faire preuve, il faut convaincre [M. Atten et D. Pestre, 2002, p. 12-13], ce qu'il ne fait qu'indirectement en taisant son propre cas comme un des fondements de sa psychologie analytique. L'administration de la preuve peut sembler complète à la publication du *Livre Rouge*,

Psychotherapie und ihre Grenzgebiete, Leibzig, n° 192, p. 1-16), par. 357.]

seulement ce n'est alors plus Jung qui en est à l'origine, mais ses héritiers, les éditeurs de l'ouvrage, et les personnes qui ont concouru à le rendre publique.

Il ressort de tout ceci que la démarche de Jung reste très particulière et, que pour généraliser à partir de son propre cas, il procède par un raisonnement qui ressortit à l'abduction et à l'induction. Dans le même temps il développe la théorie de l'*inconscient collectif*, qui lui permet d'inférer une caractéristique universelle chez tous les êtres humains et ainsi de traiter le problème de la subjectivité dans la pratique de la psychologie : de résoudre le problème de l'équation personnelle du psychologue. En définitive, la subjectivité n'apparaît donc pas comme un *défaut* en soi, car elle ouvre accès à des faits nouveaux afin de créer des connaissances inédites concernant la psyché.

Conclusion générale

Notre travail a montré que l'élaboration de la connaissance chez Carl Gustav Jung à travers l'étude du *Livre Rouge* fonctionne selon des processus divers et complexes, qui mènent à une création de savoir autant que de savoir-faire. Il convient d'abord de mettre ici en avant les différents résultats que nous avons obtenus (I). Nous résumerons ensuite la démarche de Jung, que nous pouvons qualifier d'anarchisme épistémologique (II). Puis nous rendrons compte de l'élaboration de connaissances rendue possible par cette démarche à travers l'expérience du *Livre Rouge* (III). Nous préciserons enfin les perspectives qui se dégagent de notre travail (IV).

I: Principaux résultats

Nous avons tout d'abord montré que les années durant lesquelles Jung travaille en psychiatrie et collabore avec la psychanalyse sont cruciales pour la construction de ses connaissances. De fait, ces années sont celles de son développement intellectuel concernant la psyché et l'inconscient, mais aussi de sa prise de conscience du manque de moyens disponibles en vue d'aider les patients. Cette période est véritablement fondatrice pour lui, car c'est au contact de différents acteurs tels que E. Bleuler, S. Freud, S. Spielrein, J. Honegger, O. Gross, etc., qu'il formule et teste différentes hypothèses dans le domaine de la psychologie. Son travail de psychiatre lui offre la possibilité de rencontrer des formes de maladies mentales assez graves et des états psychiques extraordinaires chez ses patients. Et sa collaboration avec la psychanalyse l'amène à s'appropriier certaines théories freudiennes et à en tester la validité. Cette collaboration lui permet d'être indépendant vis-à-vis d'E. Bleuler et de son travail chronophage de psychiatre, lui laissant ainsi davantage de temps pour des recherches personnelles.

C'est à cette occasion qu'il publie en 1911 et 1912 *Métamorphoses et symboles de la libido*, qui marque la fin de son lien intellectuel et personnel avec Freud. Brutale à première vue, cette rupture n'en est pas véritablement une, car Jung n'a jamais adhéré que partiellement aux thèses psychanalytiques. En réalité, la fin de sa collaboration avec le maître viennois n'est que

la suite logique de sa volonté de poursuivre une théorisation personnelle en accord avec l'observation des patients. Ainsi, entre psychiatrie et psychanalyse, il y a dans la pensée et la pratique jungiennes des ruptures concernant l'approche des malades, mais également une profonde continuité quant au sujet étudié qui demeure l'inconscient, et qui amène Jung à poursuivre l'expérience de lui-même.

Sur la base des théories de Paul Karl Feyerabend, notre grille de lecture nous a permis d'identifier la méthodologie gouvernant la création du *Livre Rouge*. À ce moment-là, Jung est submergé par des visions qui lui donnent l'occasion d'étudier de manière directe les phénomènes psychiques en tant que psychiatre-malade. Il favorise ensuite volontairement la survenue de telles visions, et devient acteur de sa propre expérience qui vise à soulager ainsi sa psyché. À cette fin, il met en place une routine méthodologique obtenue par un tâtonnement d'essais et d'erreurs. Cette construction méthodologique est rendue possible par sa posture implicitement anarchiste, sur le mode du *tout fonctionne* qu'introduira bien plus tard Feyerabend. Nous qualifions cette posture de pluri-méthodologie transdisciplinaire, car elle combine des méthodes de différents champs disciplinaires comme le yoga, l'introspection, l'art, l'écriture, etc. En créant cette méthodologie inédite pour la psychologie de son époque, Jung se situe au-delà de l'interdisciplinarité, dans une perspective transdisciplinaire, éclectique et syncrétique. La routine ainsi mise en place reste au fondement de son expérience jusqu'en 1916, date à laquelle il ne produit plus de visions.

Sur la base des conceptions de Feyerabend, nous avons ensuite postulé l'existence d'une corrélation entre l'action et l'idée qui lui est associée dans le cadre de l'expérience du *Livre Rouge*. De fait, cette dernière est à la fois une production de vision (une action) et la production du sens de cette vision. À cet égard, l'expérience de Jung constitue une critique de la science de son époque, ce qui transparaît à la fois dans l'expérience, dans la forme et dans le contenu du *Livre Rouge* : c'est à travers un récit épique, dans lequel un voyageur fait la rencontre de différents personnages et traverse plusieurs épreuves, que la science est testée, critiquée, déformée comme lors de la rencontre du voyageur avec le géant Izdubar. Cette rencontre présente une science inutile, voire néfaste tel un poison, mais qui reste néanmoins utilisée de façon détournée dans le but de soigner le géant. Elle n'est donc pas à rejeter entièrement, mais il convient d'y ajouter les éléments de connaissance nouveaux issus des

apprentissages réalisés par le narrateur tout au long de son chemin : si la science du passé apparaît comme une force opprimante et réductrice, il faut néanmoins l'associer à un autre mode de connaissance, qui relève de ce que Jung nomme dans *Le Livre Rouge* la « magie », dans le but de mieux appréhender la psyché. En effet, de par leur forme et leur langage symbolique, les éléments de l'inconscient nécessitent un nouveau mode de connaissance fondé sur la compréhension, et les apprentissages réalisés par le narrateur au fur et à mesure de son périple sont à cet égard les véritables clefs de son cheminement intellectuel.

Le Livre Rouge contient plusieurs affirmations relatives au fonctionnement de la psyché qui se retrouveront dans la psychologie analytique formulée clairement après l'expérience de Jung, et, de manière davantage officielle en 1921 dans *Types psychologiques*. La structure de l'inconscient serait ainsi divisée en deux « forces » en constant équilibre du fait d'être liées dans chaque individu donné. Ce lien humain constitue une sorte de pont symbolisant la possibilité de faire advenir à la conscience certains contenus inconscients. En outre, plusieurs lois de fonctionnement dépendraient de ce pont entre « l'esprit de ce temps » (le conscient) et « l'esprit des profondeurs » (l'inconscient) : ce qui serait possible pour l'une de ces deux forces ne le serait pas pour l'autre, comme en témoigne la transformation d'Izdubar en chimère légère lorsque le narrateur s'éloigne de « l'esprit de ce temps ». En tant que force particulière, « l'esprit des profondeurs » requiert d'être saisi par des moyens particuliers.

Pour Jung, la connaissance de la psyché passe ainsi par une connaissance de soi-même symbolisée dans l'ensemble du *Livre Rouge* par le thème du sacrifice. Le narrateur se doit de payer de sa personne et de chercher son âme pour se comprendre, et ce n'est qu'ainsi qu'il peut accéder à différents modes d'acquisition de connaissances. Car Jung développe ici une théorie qui affirme la nécessité de modes de connaissances alternatifs à la science, telle la « magie », cette pratique relevant de l'incompréhensible mais qui mène néanmoins à comprendre la psyché, et non plus simplement à la classifier. Outre des connaissances théoriques, Jung crée grâce à l'expérience du *Livre Rouge* un savoir-faire appelé ensuite « imagination active », qui résulte de la mise en ordre de sa propre méthodologie en matière d'exploration de l'inconscient. Il proposera plus tard cette technique à ses patients, comme une réplique détournée de sa propre expérience.

Toujours selon l'idée d'un lien entre la pratique et l'idée qui lui est associée, nous postulons l'existence d'un lien plus étendu entre la pratique de Jung à travers l'expérience du *Livre Rouge* et la conception qu'il se fait de la science – notamment après sa douloureuse expérience. En effet, si Jung crée cette pratique holistique qu'est sa pluri-méthodologie transdisciplinaire, c'est pour répondre aux caractéristiques de sa psyché qu'il est alors en train d'expérimenter. De la même façon, il conçoit la science sur un mode holistique, car il considère le monde ainsi. Nous pouvons ainsi observer différentes analogies dans entre le raisonnement de Jung et l'idée qu'il se fait de la réalité, concevant la science comme un système holistique, car fondé sur une psyché qui est elle-même un tel système. Jung établit ici ainsi un lien entre le microcosme de la psyché et le macrocosme de l'univers, créant une psychologie dans laquelle l'individu est soigné pour être équilibré *en* lui-même, mais aussi *avec* la société. L'idée que Jung se fait de la science n'est en définitive que le résultat de son expérience pratique.

La publication récente du *Livre Rouge* nous a montré que chez Jung le contexte de création est littéralement sans fin. En gardant secret cet ouvrage, il fait de son expérience une source perpétuelle de création de nouvelles données qui lui permettent d'actualiser ses idées au gré de l'avancement de son travail. Cependant, c'est l'administration de la preuve de la démarche de Jung qui est ainsi directement impactée, puisqu'en refusant d'exposer ses résultats, il refuse *ipso facto* de les justifier. L'administration de la preuve, telle que nous l'avons vue définie par M. Atten et D. Pestre, reste donc incomplète. Ce n'est pas un « défaut » en soi, et le secret qui entoure *Le Livre Rouge* présente même un aspect positif au sens où il permet d'éviter tout effet de suggestion sur les futurs patients de Jung. L'administration de la preuve sera finalement complétée en 2009, date de la première publication du *Livre Rouge* en allemand. La même année paraît la traduction anglaise, suivie en 2010 par les traductions italienne, espagnole, portugaise, roumaine, tchèque, japonaise. En 2011 est publiée la version française. La diffusion progressive de l'ouvrage au niveau mondial traduit une administration progressive de la preuve, car l'ouvrage est ainsi lu, critiqué et les données qu'il contient se voient enfin discutées, par un lectorat de plus en plus nombreux.

Enfin, l'expérience de Jung est initialement totalement idiosyncrasique, et ce n'est que dans la suite de sa carrière qu'il tente d'en généraliser les enseignements. La démarche abductive lui

permet certes d'interpréter de manière inédite les faits nouveaux et surprenants de sa propre psyché, mais elle ne suffit pas à généraliser l'interprétation qui en est issue. C'est pourquoi l'induction lui paraît de nature à pouvoir pallier à ce manque : dans son travail de psychologue, Jung collecte différents cas *via* sa pratique ou la littérature, et ils constituent à ses yeux autant d'exemples venant illustrer son hypothèse de l'existence d'un *inconscient collectif*. Malgré ses limites souvent soulignées par l'épistémologie, l'induction reste en pratique notre seule possibilité de connaître véritablement un objet, dans la mesure où seul le particulier peut être connu directement, au contraire du général qui ne peut qu'en être induit. La démarche jungienne fonctionne ainsi selon l'inévitable subjectivité inhérente à l'expérience de soi, et cela nous paraît constituer ici un point positif, car la possibilité est ainsi offerte à Jung de comprendre la psyché de manière nouvelle en utilisant l'imaginaire pour créer et analyser des visions à étudier. Plutôt qu'un obstacle épistémologique, l'équation personnelle du chercheur nous semble ainsi représenter dans ce cas un moyen de créer des connaissances portant sur des phénomènes psychiques considérés par Jung comme réels.

II : La démarche de Jung et l'anarchisme épistémologique

Témoignage d'une pluri-méthodologie transdisciplinaire, *Le Livre Rouge* marque ainsi un moment de création pendant lequel Jung jouit d'une forme de liberté qui est la contrepartie du manque épistémologique auquel il se trouve alors confronté. Plutôt que de constituer un « renversement de la raison », car il est alors déjà en dehors de toute communauté constituée, l'expérience du *Livre Rouge* pousse Jung à considérer la psyché d'une manière différente. Il va ainsi donner naissance à une nouvelle tradition qui débouchera sur la création de la psychologie analytique. En ce sens, les visions de Jung peuvent être considérées comme des faits nouveaux venant conforter son idée d'un inconscient à caractère historique, c'est-à-dire collectif. Pour être correctement interprétés, ces faits nouveaux appellent de nouvelles méthodes, et c'est précisément là que réside la rupture constituée par *Le Livre Rouge*. Loin d'être une tentative de réfutation d'autres visions du monde, la théorie et les pratiques qui en résulteront constituent pour Jung l'affirmation d'un changement d'orientation de la recherche en psychologie.

Pour illustrer sa théorie de l'anarchisme épistémologique, Feyerabend prend l'exemple de Galilée qui souhaitait conforter la théorie copernicienne selon laquelle la terre tournerait autour du soleil. Convaincu du bien-fondé de cette vision du monde, Galilée observe les astres au moyen de sa lunette astronomique, qu'il fabrique et améliore lui-même. Bien qu'il ne découvre pas immédiatement des données venant conforter sa vision, et que la vision télescopique soit discutée car elle est différente de celle de nos sens, il poursuit ses recherches en mettant en œuvre la forme de contre-induction anarchiste présentée par Feyerabend. Selon ce dernier, si la vision de Galilée l'a emporté c'est grâce au maintien de son hypothèse héliocentrique *via* des moyens fondamentalement anarchistes, comme une certaine stratégie de propagande pour diffuser ses idées, l'utilisation d'hypothèses *ad hoc*, la poursuite de la recherche malgré des résultats contradictoires, etc. En définitive, la démarche intellectuelle de Galilée est authentiquement anarchiste au sens où ses détours, ses erreurs et ses hypothèses *ad hoc* lui ont permis de montrer la réalité d'un monde héliocentrique. Pour cela, il a dû créer une nouvelle manière d'observer, en lien avec une nouvelle idée du monde.

L'expérience du *Livre Rouge* nous montre que les visions de Jung sont autant de faits nouveaux l'incitant à fonder une nouvelle théorie et une nouvelle idée du monde. Cette théorie ne sera complètement énoncée que de nombreuses années après cette expérience, de sorte que nous ne pouvons pas considérer le contenu du *Livre Rouge* comme un système d'énoncés scientifiques. Ce contenu nous dévoile néanmoins l'orientation particulière de la recherche de Jung. En ce sens l'expérience du *Livre Rouge* fait rupture, mais elle se trouve également en continuité avec les thématiques de recherche antérieures de Jung : pour lui, il s'agit toujours d'étudier la psyché et l'inconscient au moyen des « archétypes » – identifiés auparavant comme des « complexes ». *Le Livre Rouge* réaffirme et précise certains points à cet égard. C'est pourquoi nous ne pouvons considérer l'expérience du *Livre Rouge* comme étant un commencement absolu, mais plutôt comme le résultat de corrélations multiples entre plusieurs facteurs psycho-socio-historiques et scientifiques. Les données nouvelles apportées par les visions de Jung sont totalement incompréhensibles dans le cadre des théories alors utilisées en psychiatrie à propos des schizophrénies, ainsi que dans celui de la théorie sexuelle de Freud. Puisque Jung s'était éloigné de l'ensemble de ces théories dès avant l'expérience du *Livre Rouge*, celle-ci ne peut constituer la raison de cet éloignement, dont elle semble au contraire être la conséquence.

L'expérience de Jung procède bien d'une posture anarchiste, à travers laquelle il décide d'adopter toutes les méthodes dont il croit qu'elles peuvent l'aider à produire des visions. Il emploie notamment la méthode contre-inductive avancée par Feyerabend : lors de l'expérience du *Livre Rouge*, il ne formule aucune hypothèse qui irait dans le sens des théories psychiatriques ou psychanalytiques qu'il avait jusqu'alors utilisées, mais pense au contraire l'inconscient comme étant collectif – ce que n'acceptent ni la psychiatrie ni la psychanalyse de son époque. Cette hypothèse jungienne illustre donc la notion d'« alternative incompatible » introduite par Feyerabend, ce qui oriente ses recherches vers une nouvelle direction. En outre, le fait de garder secrets ses résultats tout en les utilisant pour fonder ses théories représente un détour méthodologique par rapport aux canons classiques de la science, selon lesquels les résultats doivent être publiés, discutés, et les expériences répliquées. Les ouvrages ultérieurs au *Livre Rouge* constituent une forme de justification, mais à demi-mot seulement : Jung crée des connaissances en même temps qu'il les justifie, parle de son expérience, mais en ne diffusant pas *Le Livre Rouge*, il fait de la psychologie analytique une création perpétuelle.

L'expérience du *Livre Rouge* n'a de toute évidence pas l'envergure du changement de vision du monde passant du géocentrisme à héliocentrisme. En outre, contrairement à cette nouvelle vision du monde, la psychologie analytique ne constitue pas un nouveau *paradigme* psychologique. Loin d'une conception à la T. Kuhn où le nouveau paradigme remplace totalement l'ancien, il convient d'interpréter la psychologie analytique dans l'optique de Feyerabend postulant l'existence d'un lien entre l'ancienne et la nouvelle vision du monde. La reconfiguration des connaissances opérée par Jung n'est pas paradigmatique, car elle ne consiste qu'en la création de sa propre théorie, qui ne rend pas obsolète les autres approches de la psyché, telle la théorie freudienne. Jung crée une nouvelle psychologie qui perdure jusqu'à aujourd'hui, mais ne remplace pour autant ni la psychanalyse freudienne ni les théories de psychiatrie : cette nouvelle vision de la psyché cohabite avec d'autres, contemporaines ou plus anciennes.

Par ailleurs, l'aspect anarchiste de l'expérience du *Livre Rouge* est renforcé par l'esthétique même de l'ouvrage, qui nous incite à nous questionner sur la nature de la démarche de Jung. Selon nous, les productions « artistiques » présentes dans cet ouvrage ne relèvent pas

strictement de l'art, car *Le Livre Rouge* n'a pas été produit dans un but de cet ordre-là : ce qui compte alors pour Jung, et ce qui l'inspire pour l'édification de ses théories psychologiques, est ce que *lui* retire de son expérience, et non ce que peuvent en penser les autres. Or, il considère *Le Livre Rouge* comme une expérience potentiellement ancrée dans le domaine scientifique, et non comme une entreprise purement artistique. Le sens de son expérience est de nature profondément scientifique, car il considère cette dernière tel un phénomène naturel, et il la situe de ce fait dans le cadre des choses pouvant être observées et étudiées scientifiquement. En définitive, dans la période de crise qu'il connaît alors, Jung produit des peintures qui ne prennent sens qu'en étant replacées dans leur contexte. Elles apparaissent alors comme autant d'outils de médiation dans sa recherche de compréhension de l'inconscient. D'ailleurs, l'inscription de cet art dans la recherche sur la psyché est précisément ce qui le distingue d'autres artistes et d'autres entreprises psychiques du même genre.

III : L'élaboration des connaissances

L'expérience du *Livre Rouge* permet à Jung de produire des connaissances en tant que savoirs résultant d'une activité cognitive. Il produit d'abord des visions que nous pouvons considérer comme des données qu'il accompagne très rapidement par leurs interprétations, qui elles, permettent de créer des connaissances. L'inscription de l'expérience lui offre ensuite de donner une forme plus concrète à ces connaissances sans totalement les formaliser, comme en témoigne la forme de codex moyenâgeux du *Liber novus*. Cette tâche permet néanmoins à Jung d'enregistrer ses connaissances afin de pouvoir les retravailler, car, sans l'entendement et l'enregistrement de l'expérience, aucune connaissance scientifique n'est possible, en ce que la science consiste précisément à exposer des savoirs et savoir-faire aux yeux de tous, et non à les garder secrets. En ce sens, *Le Livre Rouge* n'est pas à proprement parler un livre qui contiendrait des connaissances scientifiques, mais un livre qui contient des connaissances qui *pourraient* être scientifiques. Elles ne deviennent véritablement telles qu'avec les ouvrages ultérieurs de Jung. Conformément à la conception de Feyerabend, ce sont ici les sens accompagnés par le raisonnement qui sont créateurs de connaissances scientifiques qui, dans le cas de Jung en tant que thérapeute, ont une certaine utilité concrète dans le cadre du soin et de l'aide apportées aux patients.

Plusieurs moments d'élaboration sont nécessaires à Jung pour produire des connaissances scientifiques à partir de son expérience. Il lui faut en effet réfléchir à propos de cette dernière pendant son déroulement, mais également ensuite. Ainsi, différentes strates d'écriture viennent progressivement se superposer dans l'élaboration de ses connaissances, telles que l'inscription première dans les *Cahiers noirs*, les différentes *Ébauches*, la rédaction au propre du *Liber novus*, et enfin la traduction de ses écrits en énoncés psychologiques contenus dans ses ouvrages publiés ultérieurement. Les connaissances de Jung s'accroissent ainsi petit à petit, strate après strate qui, chacune, apportent du sens à son expérience psychique. Ces élaborations successives constituent autant de traductions de son expérience primaire en énoncés compréhensibles pour tout un chacun. Jung passe ainsi d'une vision toute personnelle aux connaissances plus générales contenues dans un ouvrage comme les *Types psychologiques*. En outre, les connaissances ainsi produites permettent à Jung de traiter le problème de sa désorientation psychique à un instant donné, mais aussi de tenter de proposer sur cette base une solution à ses propres patients : étant donné qu'il postule une forme d'inconscient partagé par tous, l'accès à sa propre psyché représente à ses yeux un moyen de tester cette hypothèse en ayant accès à certains éléments de la psyché de tous.

Soulignons enfin que la démarche de Jung ne consiste pas à sortir d'un *chaos*, mais plutôt à comprendre l'*ordre* et le *sens* des visions de sa psyché. Le terme de *désordre* est donc ici préférable à celui de chaos, car au contraire de ce dernier qui implique une sorte d'absence de logique, l'expérience de Jung et ses visions procèdent bien d'une logique. Comprendre cette dernière est précisément la tâche que s'assignent le narrateur dans *Le Livre Rouge* et Jung lui-même : rendre compréhensible ce qui est apparemment incompréhensible.

IV : Perspectives

Comme nous l'avons dit en introduction, si le Caravage a orienté sa peinture vers une représentation plus sombre, et peut-être plus réaliste, de la mort, c'est parce qu'il en a eu la connaissance intime, l'a ressentie et expérimentée. De même, Jung a ressenti et expérimenté sa psyché de manière inédite en vivant ce qu'il s'était contenté d'observer chez ses patients psychotiques durant ses années de psychiatrie. Ses propres visions, en tant que données nouvelles dépourvues d'une épistémologie qui l'aurait aidé à les comprendre, le conduisirent

alors à révéler du contenu inconscient en l'amenant à la conscience. L'élaboration des connaissances liée à cette tâche déboucha sur la création de savoirs et de savoir-faire. De même que la connaissance intime de la mort fut une forme de rupture pour le Caravage, la connaissance intime de la psyché en fut une pour Jung, et la nouveauté inhérente à cette rupture influença directement ses orientations de recherche. Et à l'image du Caravage conservant d'un tableau à l'autre les mêmes sujets bibliques, Jung conserva ses hypothèses d'une psyché possédant un inconscient à caractère collectif.

Avec notre thèse, nous avons souhaité tenter de combler un manque épistémologique concernant les études publiées sur *Le Livre Rouge*. Nous avons utilisé la littérature présente autant que cela nous était possible, malgré l'absence de travaux de philosophie des sciences sur la question de l'élaboration de la connaissance chez Jung. En cela, notre thèse débouche sur des questionnements par rapport à la pratique thérapeutique de Jung – notamment après les années 1930 : de quelle manière développe-t-il ses connaissances sur l'imagination active ? Quel est ici le rôle de ses différentes expériences personnelles ? Celui de son travail avec ses patients ? L'élaboration de ses connaissances étant en constante création, il serait sans doute judicieux de se pencher sur une autre thématique : celle de la *synchronicité*, théorie issue de sa collaboration et amitié avec Wolfgang Pauli, et qui apparaît dans le même contexte que l'expérience du *Livre Rouge*. De même que cette dernière est l'occasion pour Jung d'établir un nouveau type de lien entre sa crise personnelle et celle de l'Europe, sans pour autant parler de cause et d'effet, cette théorie fait état de l'existence d'un lien entre des événements qui surviennent en même temps, et qui n'est pas de l'ordre du cause à effet.

Enfin, la thèse du *tout fonctionne* de Feyerabend n'est pas nécessairement universelle, car *tout ne peut pas toujours fonctionner* dans toutes les circonstances, et dans le cas de Jung nous n'avons malheureusement pas une idée exacte de ce qui fonctionna ou non dans le cadre de sa pluri-méthodologie transdisciplinaire. En outre, il ne faut pas oublier que *tout fonctionne* ne signifie pas que *tout peut être utilisé*, car l'aspect éthique de la recherche reste primordial, et le respect des hommes et des sociétés tient une grande place dans certains travaux de Feyerabend, tels *Science in a Free Society* (1978) et *The Tyranny of Science* (1996). En ce sens, l'exemple de Jung ne pose pas véritablement problème, car il est à lui-même son propre cas, de sorte que son expérience-test ne concerne que lui. En outre, aussi précise qu'elle

puisse être, notre analyse demande à être confrontée aux *Cahiers noirs* prochainement publiés. Ces « brouillons » du *Livre Rouge* constituent l'inscription première de l'expérience, et, bien qu'en partie similaires au récit de cet ouvrage, ils représentent ainsi le dernier chaînon manquant dans le corpus de documents favorisant la compréhension épistémologique de l'élaboration de la connaissance chez Jung.

Bibliographie

A²²⁶

Adler, G. et Hull, R. F. C., (eds.), 2014, *The Collected Works of C. G. Jung*, Complete Digital Edition, vol. 1-19, Princeton, Princeton University Press, (version Kindle).

Agnel, A., (dir.), 2011, *Le vocabulaire de Jung*, Paris, Ellipses.

Alexander, S., 2014, *The Modern Guide to Witchcraft*, New York, Adams Media.

Ancori, B., 2019, *Le manège du temps*, Londres, ISTE Éditions.

Antoine, P., 2006, « Ceci n'est pas un livre. Le récit de voyage et le refus de la littérature », *Sociétés & Représentations*, n° 21, p. 45-88.

Anzieu, D., 1959/1998, *L'auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France.

Arabatzis, T., 2006, « On the inextricability of the context of discovery and the context of justification ». Schickore, J. et Steinle, F., (eds.), *Revisiting Discovery and Justification. Historical and philosophical perspectives on the context distinction*, Dordrecht, Springer, p. 215-230.

Atlan, H., 1986, *A tort et à raison. Intercritique de la science et du mythe*, Paris, Éditions du Seuil.

Atten, M. et Pestre, D., 2002, *Heinrich Hertz, l'administration de la preuve*, Paris, Presses Universitaires de France.

226 Notre bibliographie ne possède pas de distinction entre les sources primaires et secondaires pour plusieurs raisons. Il est tout d'abord d'usage en épistémologie des sciences qu'il n'y ait pas de différence entre les deux catégories de sources, car l'ensemble de la littérature concourt au développement de la problématique. En outre, cette forme bibliographique permet aux références dans le corps du texte d'être plus facilement trouvées.

B

Bachelard, G., 1938/2011, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin.

Bachelard, G., 1972, *L'engagement rationaliste*, Paris, Presses Universitaires de France.

Bacon, F., 1857, *Novum Organum*, Paris, Hachette, (traduit du latin par Lorquet, A.).

Bair, D., 2003/2011, *Jung : une biographie*, Paris, Flammarion, (*Jung : a biography*, New York, Little Brown and Compagny, traduit de l'anglais par Devillers-Argouarc'h, M.).

Barberousse, A., 1997/2015, *L'expérience*, Paris, Flammarion.

Barberousse, A., Kistler, M. et Ludwig, P., 2000, *La philosophie des sciences au XX^e siècle*, Paris, Flammarion.

Barjavel, R., 1966, *La faim du tigre*, Paris, Denoël.

Baßler, M. et Châtellier, H., (dirs.), 1998, *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg.

Bateson, G., 1972/1977, *Vers une écologie de l'esprit. Tome 1*, Paris, Éditions du Seuil, (*Steps to an Ecology of Mind*, New York, Chandler Publishing Compagny, traduit de l'anglais par Drosso, F., Lot, L. et Simion, E.).

Bateson, G., 1972/1980, *Vers une écologie de l'esprit. Tome 2*, Paris, Éditions du Seuil, (*Steps to an Ecology of Mind*, New York, Chandler Publishing Compagny, traduit de l'anglais par Drosso, F., Lot, L., Simion, E. et Cler, C.).

Baudouin, C., 1963, *L'œuvre de Jung et la psychologie complexe*, Paris, Payot.

Bec, C. et Livi, F., 1994/2003, *La littérature italienne*, Paris, Presses Universitaires de France.

Bensaude-Vincent, B. et Blondel, C., (dirs.), 2002, *Des savants face à l'occulte 1870-1940*, Paris, Éditions La Découverte.

Benveniste, É., 1966, *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard.

- Benveniste, É., 1974, *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard.
- Bergé, C., 2010, *L'Odyssée de la mémoire*, Paris, La Découverte.
- Berlan, A., 2006, « La kulturkritik et la constitution de la sociologie allemande : Ferdinand Tönnies, Georg Simmel et Max Weber », *Labyrinthe*, n° 23, p. 101-105.
- Berlin, I., 2000, *The roots of romanticism*, London, Pimlico.
- Bertalanffy von, L., 1968/2015, *General System Theory. : Foundations. Development, Applications*, New York, George Braziller.
- Bertalanffy von, L., 1968/1973, *Théorie générale des systèmes*, Paris, Dunod, (*General System Theory*, New York, George Braziller, traduit de l'anglais par Chabrol, J. B.).
- Besnier, J.-M., 2013, « Seul le désordre est créateur. Pour en finir avec les bataillons disciplinaires », *Hermès, La Revue*, n° 67, p. 24-31.
- Billard, J., 1997, *L'éclectisme*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Bishop, P., (ed.), 2012, *The Archaic. The past in the Present*, London, Routledge.
- Bishop, P., 2008, *Analytical Psychology and German Classical Aesthetics : Goethe, Schiller, and Jung. Volume 1 : The development of the Personality*, London, Routledge.
- Bishop, P., 2009, *Analytical Psychology and German Classical Aesthetics : Goethe, Schiller, and Jung. Volume 2 : The constellation of the Self*, London, Routledge.
- Bishop, P., 2014, *Carl Jung*, London, Reaktion Books.
- Bleuler, E., 1911/1993, '*Dementia praecox*' ou groupe des schizophrénies, Paris, E.P.E.L G.R.E.C, (*Dementia Praecox oder Gruppe der Schizophrenien*, Leipzig, Deuticke, traduit de l'allemand par Viillard, A.).
- Bloch, H., Dépret, É., Gallo, A., Garnier, Ph., Gineste, M.-D., Leconte, P., Le Ny, J.-F., Postel, J. et Reuchlin, M., (dirs.), 1997/2002a, *Dictionnaire fondamental de la psychologie A-K*, Paris, Larousse.

Bloch, H., Dépret, É., Gallo, A., Garnier, Ph., Gineste, M.-D., Leconte, P., Le Ny, J.-F., Postel, J. et Reuchlin, M., (dirs.), 1997/2002b, *Dictionnaire fondamental de la psychologie L-Z*, Paris, Larousse.

Boespflug, F., 2006, « Le syncrétisme et les syncrétismes. Périls imaginaires, faits d'histoire, problèmes en cours », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, p. 273-295.

Bohr, N., 1937, « Causality and complementarity », *Philosophy of science*, n° 3, p. 289-298.

Bonnet, C. et Wagner, P., (dirs.), 2006, *L'âge d'or de l'empirisme logique. Vienne – Berlin – Prague (1929-1936)*, Paris, Gallimard.

Braunshausen, N., 1931, *Au seuil de la psychologie expérimentale*, Paris, Maurice Lamertin.

Breton, A., 1924/1979, *Manifeste du surréalisme*, Paris, Gallimard.

Bright, G., 2002, « Dangers de la compréhension psychanalytique », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, n° 105, p. 61-78.

Brun, J., 1968/2003, *Les présocratiques*, Paris, Presses Universitaires de France.

Butler de, A., 2006, « Auto-analyse et transfert », *Le Divan familial*, n° 17, p. 29-42.

C

Cambray, J., 2009, *Synchronicity : Nature and Psyche in an Interconnected Universe*, College Station, Texas A&M University Press.

Cambray, J., 2011, « L'influence d'Ersnt Haeckel dans *Le Livre Rouge* de C. G. Jung ». Maillard, C., (dir.), *Recherches Germaniques*, hors-série n° 8, Presses Universitaires de Strasbourg, p. 41-59.

Carnap, R., 1928/2002, *La construction logique du monde*, Paris, Vrin, (*Der logische Aufbau der Welt*, Berlin, Weltkreis, traduit de l'allemand par Rivain, T.).

Carnap, R., 1932, « Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft »,

Erkenntnis, n° 2, p. 432-465.

Carnino, G., 2015, *L'invention de la science*, Paris, Éditions du Seuil.

Carroy, J., 2005, « L'étude de cas psychologique et psychanalytique (XIX^{ème} siècle – début du XX^{ème} siècle) ». Passeron, J.-C. et Revel, J., (dirs.), *Penser par cas*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, p. 201-228.

Carroy, J., 2012, *Nuits savantes. Une histoire des rêves (1800-1945)*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Catellin, S., 2004, « L'abduction : une pratique de la découverte scientifique et littéraire », *Hermès, La Revue*, n° 39, p. 179-185.

Catellin, S. et Loty, L., 2013, « Sérendipité et indisciplinarité », *Hermès, La Revue*, n° 67, p. 32-40.

Catellin, S., 2014, *Sérendipité : du conte au concept*, Paris, Éditions du Seuil.

Chalmers, A. F., 1976/1982, *Qu'est-ce que la science ?*, Paris, La Découverte, (*What is this thing called science ? An assessment of the nature and status of science and its methods*, St Lucia, University of Queensland Press, traduit de l'anglais par Biezunski, M.).

Chiantaretto, J.-F., 1995, *De l'acte autobiographique. Le psychanalyste et l'écriture autobiographique*, Seyssel, Éditions Champ Vallon.

Clauzade, L., 2003, « Auguste Comte et Stuart Mill. Les enjeux de la psychologie », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, n° 8, p. 41-56.

Claverie, B., 2010, « Pluri-, inter-, transdisciplinarité ou le réel décomposé en réseaux de savoir », *Projectics/Proyética/Projectique*, n° 4, p. 5-27.

Comte, A., 1830-1842, *Cours de Philosophie positive*, Paris, Bachelier.

Comte, A., 1957, *Sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Comte, A., 1995, *Leçons de sociologie*, Paris, Flammarion.

Collins, H., 1985, *Changing Order. Replication and Induction in Scientific Practice*, London, SAGE.

Cooper, D., 1967/1970, *Psychiatrie et antipsychiatrie*, Paris, Éditions du Seuil, (*Psychiatry and Anti-Psychiatry*, traduit de l'anglais par Braudeau, M.).

Costall, A., 2006, « 'Introspectionism' and the mythical origins of scientific psychology », *Consciousness and Cognition*, p. 634-654.

Cunningham, A. et Jardine, N., (eds.), 1990/2009, *Romanticism and the sciences*, Cambridge, Cambridge University Press.

D

Dante, A., 2010, *La Divine Comédie*, Paris, Flammarion, (traduit par Risset, J.).

Daston, L. et Galison, P., 1992, « The image of objectivity », *Representations*, n° 40, p. 81-128.

Daston, L. et Galison, P., 2007, *Objectivity*, New York, Zone Books.

Decharneux, B. et Nefontaine, L., 1998/2003, *Le symbole*, Paris, Presses Universitaires de France.

Domenici, G., 2015, *Books « for All and None » : Nietzsche's Zarathustra, Jung's The Red Book, and « Visionary » Works*, thèse soutenue sous la direction de Giuliano Campioni, Université de Pise.

Dostoïevski, F., 1880/1972, *Les frères Karamazov*, Paris, Librairie Générale Française, (traduit du russe par Guertik, E.).

Douglas, C., 1997/2008, « The historical context of analytical psychology ». Young-Eisendrath, P. et Dawson, T., (eds.), *The Cambridge Companion to Jung*, Cambridge, Cambridge University Press, chapitre 1, (version Kindle).

Drob, S. L., 2012, *Reading The Red Book. An Interpretive Guide to C. G. Jung's Liber*

Novus, New Orleans, Spring Journal Books.

Duplessis, Y., 1950/2002, *Le surréalisme*, Paris, Presses Universitaires de France.

Dwelshauvers, G., 1934, *L'étude de la pensée, méthodes et résultats*, Paris, Pierre Téqui.

E

Eco, U. et Sebeok, T. A., 1983, *The sign of three. Dupin, Holmes, Peirce*, Bloomington, Indiana University Press.

Elias, N., 2005, « Manifestations du sacré et considérations analytiques », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, n° 116, p. 73-82.

Ellenberger, H., 1954/1991, *Médecine de l'âme*, Paris, Fayard, (adapté par Roudinesco, É.).

Ellenberger, H., 1970/1994, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, Paris, Fayard, (*The discovery of the unconscious : the history and evolution of dynamic psychiatry*, New York, Basic Book, traduit de l'anglais par Feisthauer, J.).

Eveno, B., 2012, « Les " arabesques multicolores " de Jung, expressions et significations dans le vocabulaire pictural du *Livre Rouge* », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, n° 136, p. 51-71.

F

Falzeder, E., 2003a, « Profession : psychanalyste. Une perspective historique », *Psychothérapies*, n° 23, p. 195-208.

Falzeder, E., 2003b, « Sigmund Freud et Eugen Bleuler : l'histoire d'une relation ambivalente », *Psychothérapies*, n° 23, p. 31-47.

Falzeder, E., 2011, « La fondation de l'Association Psychanalytique Internationale et du groupe local de Berlin », *Psychothérapies*, n° 31, p. 67-81.

Feyerabend, P., 1956, « Against Method : Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge », *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, p. 17-130.

Feyerabend, P., 1961/1999, *Une connaissance sans fondements*, Chennevières sur Marne, Dianoïa, (*Knowledge Without Foundations*, Oberlin, Oberlin College, traduit de l'anglais par Malolo Dissakè, E.).

Feyerabend, P., 1975/1979, *Contre la méthode*, Paris, Éditions du Seuil, (*Against Method*, Londres, New Left Books, traduit de l'anglais par Jurdant, B. et Schlumberger, A.).

Feyerabend, P., 1975/1993, *Against Method*, London, Verso.

Feyerabend, P., 1977, « Changing Patterns of Reconstruction », *British Journal for the Philosophy of Science*, n° 28, p. 351-382.

Feyerabend, P., 1978/1987, *Science in a Free Society*, London, Verso.

Feyerabend, P., 1981a, *Realism, rationalism and scientific method. Philosophical papers I*, Cambridge, Cambridge University Press.

Feyerabend, P., 1981b, *Problems of empiricism. Philosophical papers II*, Cambridge, Cambridge University Press.

Feyerabend, P., 1981/2005, *Réalisme, rationalisme et méthode scientifique. Écrits philosophiques I*, Chennevières sur Marne, Dianoïa, (*Realism, rationalism and scientific method. Philosophical papers I*, Cambridge, Cambridge University Press, traduit de l'anglais par Malolo Dissakè, E.).

Feyerabend, P., 1987, « Creativity : a dangerous myth », *Critical Inquiry*, n° 4, p. 700-711.

Feyerabend, P., 1987/1989, *Adieu la raison*, Paris, Éditions du Seuil, (*Farewell to Reason*, Londres, Verso, traduit de l'anglais par Jurdant, B.).

Feyerabend, P., 1987/1990, *Farewell to Reason*, London, Verso.

Feyerabend, P., 1989/1996, *Dialogues sur la connaissance*, Paris, Éditions du Seuil, (*Dialogo sul metodo et Dialoghi sulla conoscenza*, Rome, Laterza, traduit à partir des textes anglais originaux par Jurdant, B.).

Feyerabend, P., 1995/1996, *Tuer le temps*, Paris, Éditions du Seuil, (*Killing Time*, Chicago, The University of Chicago Press, traduit de l'anglais par Jurdant, B.).

Feyerabend, P., 1995/2012, *Deux lettres à Thomas Kuhn sur une version préparatoire de La structure des révolutions scientifiques*, Chennevières sur Marne, Dianoïa, (« Two Letters of Paul Feyerabend to Thomas S. Kuhn on a Draft of The Structure of Scientific Revolutions », Hoyningen-Huene, (ed.), *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 26, n° 3, p. 353-387).

Feyerabend, P., 1996/2011, *The Tyranny of Science*, Cambridge, Polity, (*Ambiguità e armonia : lezioni trentine*, Gius, Laterza).

Feyerabend, P., 1999a, *Conquest of Abundance : a Tale of Abstraction versus the Richness of Being*, Chicago, The University of Chicago Press.

Feyerabend, P., 1999b, *Knowledge, Science and Relativism. Philosophical papers III*, Cambridge, Cambridge University Press.

Feyerabend, P., 2003, *La science en tant qu'art*, Paris, Albin Michel, (*Wissenschaft als Kunst*, traduit de l'allemand par Périgaut, F.).

Feyerabend, P., 2009/2014, *Philosophie de la nature*, Paris, Éditions du Seuil, (*Naturphilosophie*, Francfort, Suhrkamp, traduit de l'allemand par Dumont, M. et Lochmann, A.).

Feyerabend, P., 2016, *Physics and philosophy. Philosophical papers IV*, Cambridge, Cambridge University Press.

Franz von, M.-L., 1988/2002, *Matière et psyché*, Paris, Albin Michel, (*Psyche und Materie*, Einsiedeln, Daimon Verlag).

Freud, S., 1899/1925, *Le rêve et son interprétation*, Paris, Gallimard, (*Über den Traum*, traduit de l'allemand par Legros, H.).

Freud, S., 1905/1987, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, traduit de l'allemand par Koeppel, P.).

Freud, S., 1910/2010, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, Payot, (*Über Psychoanalyse*, Deuticke, Vienne, traduit de l'allemand par Le Lay, Y.), p. 27-98.

Freud, S., 1912/2010, *Totem et Tabou*, Paris, Presses Universitaires de France, (*Totem und Tabu*, Heller, Vienne, traduit de l'allemand par Altounian, J., Bourguignon, A., Cotet, P., Rauzy, A. et Baillet, F.).

Freud, S., 1914/2010, « Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique ». In *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, Payot, (« Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung », *Jahrbuch der Psychoanalyse*, n° 6, traduit de l'allemand par Jankélévitch, S.), p. 99-203.

Freud, S., 1923/1997, « L'organisation génitale infantile ». *La vie sexuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, (traduit de l'allemand par Laplanche, J.), p. 113-122.

Freud, S. et Jung, C. G., 1975a, *Correspondance. Tome I 1906-1909*, McGuire, W., (éd.), Paris, Gallimard, (*The Freud-Jung letters*, traduit de l'allemand et de l'anglais par Fivaz-Silbermann, R.).

Freud, S. et Jung, C. G., 1975b, *Correspondance. Tome II 1910-1914*, McGuire, W., (éd.), Paris, Gallimard, (*The Freud-Jung letters*, traduit de l'allemand et de l'anglais par Fivaz-Silbermann, R.).

G

Gaillard, C., 1995/2010, *Jung*, Paris, Presses Universitaires de France.

Gaillard, C., 2002, « De quelques mots décisifs, scénarios et lignes de force dans l' " autobiographie " de C. G. Jung », *Topique*, n° 79, p. 153-173.

Gaillard, C., 2011a, « À propos de quelques illustrations du *Livre Rouge*, d'Izdubar à Job ». Maillard, C., (dir.), *Recherches Germaniques*, hors-série n° 8, Presses Universitaires de Strasbourg, p. 61-88.

Gaillard, C., 2011b, « Transcendance et croyance en psychanalyse jungienne à la lumière du

Livre Rouge », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, n° 164, p. 61-90.

Galbert de, L., 2011, « Gestation, réalisation et publication du *Livre Rouge* », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, n° 134, p. 21-35.

Galison, P., 1987/2002, *Ainsi s'achèvent les expériences*, Paris, Éditions La Découverte, (*How Experiments End*, Chicago, The University of Chicago Press, traduit de l'anglais par Nicquevert, B.).

Geison, G. L., 1995, *The Private Science of Louis Pasteur*, Princeton, Princeton University Press.

Goethe, J., 1984, *Faust I et II*, Paris, Flammarion, (traduit par Malaplate, J.).

Governatori, L., 2017, *Les « nuits » de C. G. Jung : origine et fondements d'une psychologie cosmique*, thèse soutenue sous la direction de J.-J. Wunenburger, Université Jean Moulin Lyon.

Granger, G. G., 1971/1961, « Introduction ». Wittgenstein, L., 1961/1971, *Carnets 1914-1916*, Paris, Gallimard, (*Notebooks 1914-1916*, Basil Blackwell, traduit de l'anglais par Granger, G. G.).

Gumpper, S. et Rausky, F., (éds.), 2013, *Dictionnaire de psychologie et de psychopathologie des religions*, Montrouge, Bayard.

H

Haeckel, E., 1904/1974, *Art Forms in Nature*, New York, Dover Publications, (*Kunstformen der Natur*, Leipzig-Vienne, Verlag des Bibliographischen Instituts).

Hanegraaff, W. J., 2017, « The Great War of the Soul : Divine and Human Madness in Carl Gustav Jung's *Liber Novus* ». Greisiger, L., Schiler, S. et Haven van der, A., (eds.), *Religion und Wahnsinn um 1900 : Zwischen Pathologisierung und Selbstermächtigung. Religions and Madness Around 1900 : Between Pathology and Self-Empowerment*, Baden-Baden, Ergon Verlag, p. 101-136.

Hannah, B., 1976/1997, *Jung, his Life and Work*, Wilmette, Chiron Publications, (version Kindle).

Hannah, B., 1981, *Encounters with the Soul. Active Imagination as Developed by C. G. Jung*, Sigo Press.

Henderson, R., 2011, « " La recherche de l'âme perdue. " Une " entrevue " avec Murray Stein au sujet du *Livre Rouge* de C. G. Jung », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, n° 134, p. 7-19.

Hochmann, J., 2004/2011, *Histoire de la psychiatrie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Holton, G., 1973/1981, *L'imagination scientifique*, Paris, Gallimard, (*Thematic Origins of Scientific Thought : Kepler to Einstein*, Cambridge, Harvard University Press, traduit de l'anglais par Roberts, J.-F., Abeillera, M. et Allisy, E.).

Hutin, S., 1951/2018, *L'alchimie*, Paris, Presses Universitaires de France.

I

Isambert, F.-A., 1985, « Un " programme fort " en sociologie de la science », *Revue française de sociologie*, n° 26, p. 485-508.

J

Jaccard, R., 1983/2009, *Freud*, Paris, Presses Universitaires de France.

Jacob, P., (dir.), 1980, *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, Paris, Gallimard, (traduit de l'anglais par Jacob, P.).

Jacobi, J., (ed.), 1945, *Psychologische Betrachtungen : Eine Auslese aus den Schriften von C. G. Jung*, Zurich, Racher-Verlag.

Jacobi, J., (ed.), 1945/1953, *Psychological Reflections. An Anthology of the Writings of C. G. Jung*, New York, Pantheon Books, (*Psychologische Betrachtungen : Eine Auslese aus den Schriften von C. G. Jung*, Zurich, Rascher-Verlag).

Jacobi, J., 1950/1964, *La psychologie de C. G. Jung*, Genève, Éditions du Mont-Blanc, (*Die Psychologie von C. G. Jung*, traduit de l'allemand par Baillods, V.).

Jacobi, J., 1957/1961, *Complexe, archétype, symbole*, Paris/Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, (*Komplex, Archetypus, Symbol*, Zürich, Raschen, traduit de l'allemand par Chavy, J.).

James, W., 1884, « On some Omissions of Introspective Psychology », *Mind*, p. 1-26.

Jones, R. A., (ed.), 2014, *Jung and the Question of Science*, London, Routledge.

Jouvenot, F. et Micard, H., 1888, *Fin de siècle*, Paris, Paul Ollendorff.

Jung, C. G., 1988, *Nietzsches's Zarathustra. Notes of the Seminar given in 1934-1939 by C.G. Jung, vol. I et II*, Jarrett, J. L., (ed.), Princeton, Princeton University Press.

Jung, C. G., 1924/1927, *Métamorphoses et symboles de la libido*, Paris, Éditions Mouton, (*Wandlungen und Symbole der Libido*, traduit de l'allemand par De Vos, L.).

Jung, C. G., 1931/1960, *Problèmes de l'âme moderne*, Paris, Buchet/Chastel, (traduit de l'allemand par Le Lay, Y.).

Jung, C. G., 1933/1964, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, Paris, Gallimard, (*Die Beziehungen Zwischen dem ich und dem Unbewussten*, Zurich, Rascher-Verlag, traduit de l'allemand par Cahen, R.).

Jung, C. G., 1948, *Aspects du drame contemporain*, Genève, Georg, (traduit de l'allemand par Cahen, R.).

Jung, C. G., 1950/1993a, *Psychologie de l'inconscient*, Genève, Georg, (*Gesammelte Werke*, traduit de l'allemand par Cahen, R.).

Jung, C. G., 1950/1993b, *Types psychologiques*, Genève, Georg, (*Psychologische Typen*, traduit de l'allemand par Le Lay, Y.).

Jung, C. G., 1953, *La guérison psychologique*, Genève, Georg, (adaptation de Cahen, R.).

Jung, C. G., 1953/1971, *Les racines de la conscience*, Paris, Buchet/Chastel, (*Von den*

Wurzeln des Bewusstseins, Zurich, Walter-Verlag, traduit de l'allemand par Le Lay, Y.).

Jung, C. G., 1953/1993, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Genève, Georg, (*Symbole der Wandlung*, Zurich, Rascher-Verlag, traduit de l'allemand par Le Lay, Y.).

Jung, C. G., 1956/1993, *L'Énergétique psychique*, Genève, Georg, (*Über die psychische Energetik und das Wesen der Träume*, Olten, Walter-Verlag, traduit de l'allemand par Le Lay, Y.).

Jung, C. G., 1958, *Psychologie et religion*, Paris, Buchet/Chastel, (traduit de l'allemand par Bernson, M. et Cahen, G.).

Jung, C. G., 1961, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Olten, Walter-Verlag.

Jung, C. G., 1961/1973, *Ma vie : souvenirs, rêves et pensées*, Paris, Gallimard, (*Erinnerungen, Träume, Gedanken*, New York, Pantheon Books, traduit de l'allemand par Cahen, R. et Le Lay, Y.).

Jung, C. G., 1963, *L'âme et la vie*, Paris, Buchet/Chastel, (traduit de l'allemand par Cahen, R. et Le Lay, Y.).

Jung, C. G., 1967/1979, *Memories, Dreams, Reflections*, London, Fount Paperbacks (*Erinnerungen, Träume, Gedanken*, traduit de l'allemand par Winston R. and C.).

Jung, C. G., 1970/2014, *Psychologie et alchimie*, Paris, Buchet/Chastel, (*Psychologie und Alchemie*, Olten, Walter-Verlag, traduit de l'allemand par Pernet, H. et Cahen, R.).

Jung, C. G., 1971/1994, *Commentaire sur le mystère de la fleur d'or*, Paris, Albin Michel, (*Das Geheimnis der goldenen Blüte*, Olten, Walter-Verlag, traduit de l'allemand par Perrot, E.).

Jung, C. G., 1971/1980, *Mysterium conjunctionis. Tome I*, Paris, Albin Michel, (*Mysterium conjunctionis*, Olten, Walter-Verlag, traduit de l'allemand par Perrot, E.).

Jung, C. G., 1971/1982, *Mysterium conjunctionis, Tome II*, Paris, Albin Michel, (*Mysterium conjunctionis*, Olten, Walter-Verlag, traduit de l'allemand par Perrot, E.).

Jung, C. G., 1971,1978,1981/1988, *Synchronicité et Paracelsica*, Paris, Albin Michel, (*Gesammelte Werke, Vol.VIII, XI, XIII, XV, XVIII*, Olten, Walter-Verlag, traduit de l'allemand par Maillard, C. et Pflieger-Maillard, C.).

Jung, C. G., 1972-1973/1992, *Correspondance I. 1906-1940*, Paris, Albin Michel, (traduit de l'allemand par Périgaut, F. et Rigal, J.).

Jung, C. G., 1972/2001, *Psychogenèse des maladies mentales*, Paris, Albin Michel, (*Psychogenese des Geisteskrankheiten*, Olten, Walter-Verlag, traduit de l'allemand par Rigal, J.).

Jung, C. G., 1973/1996, *Correspondance V. 1958-1961*, Paris, Albin Michel (traduit de l'allemand par Gaillard-Dermigny, A. et Gaillard, C.).

Jung, C. G., 1976/1991, *Essai sur la symbolique de l'esprit*, Paris, Albin Michel, (*Symbolik des Geistes*, traduit de l'allemand par Gaillard, C. et Marie, G).

Jung, C. G., 1977/2011, *Sur les fondements de la psychologie analytique. Les conférences de Tavistock*, Paris, Albin Michel, (*The Tavistock Lectures. On the Theory and Practice of Analytic Psychology*, Londres, Routledge, traduit de l'anglais par Bonamy, C. et Thibaudier, V.).

Jung, C. G., 1985/1995, *C. G. Jung parle*, Paris, Buchet/Chastel, (*C. G. Jung Speaking. Interviews and Encounters*, Princeton, Princeton University Press, traduit de l'anglais par Louzier-Sahler, M.-M. et Sahler, B.).

Jung, C. G., 1987/1998, *Sur l'interprétation des rêves*, Paris, Albin Michel, (*Seminare : Kinderträume*, Zurich, Walter-Verlag, traduit de l'allemand par Tondat, A.).

Jung, C. G., 1989/2012, *Introduction to Jungian Psychology. Notes of the Seminar on Analytical Psychology given in 1925*, Princeton, Princeton University Press, (version Kindle).

Jung, C. G., 1989/2015, *Introduction à la psychologie jungienne. Le séminaire de psychologie analytique de 1925*, Paris, Albin Michel, (*Introduction to Jungian Psychology. Notes of the Seminar on Analytical Psychology given in 1925*, Princeton, Princeton University Press,

traduit de l'anglais par Hainsworth, K. et Thibaudier, V.).

Jung, C. G., 1990, *L'Âme et le Soi : renaissance et individuation*, Paris, Albin Michel, (*Gesammelte Werke*, traduit de l'allemand par Maillard, C., Pflieger-Maillard, C. et Bournneuf, R.).

Jung, C. G., 1995/2012, *Présent et avenir*, Paris, Buchet/Chastel, (*Gegenwart und Zukunft*, Olten, Walter-Verlag, traduit de l'allemand par Cahen, R.).

Jung, C. G., 1999-2004/2010, *Entretiens*, Ville-d'Avray, La fontaine de pierre, (*Über Gefühle und den Schatten, Winterthurer Fragestunden – Über Träume und Wandlungen, Zürcher Fragestunde*, Walter-Verlag, Zurich, traduit de l'allemand et de l'anglais par Bacchetta, M., Kohli-Dangel, J. et Pedroli, A.).

Jung, C. G., 2009/2011, *Le Livre Rouge*, Paris, L'Iconoclaste/La Compagnie du Livre Rouge, (*Das Rote Buch. Liber novus*, Zurich, Fondation des œuvres de C. G. Jung, traduit de l'allemand par Maillard, C., Deshusses, P., Liard, V., Maillard, C., Malkani, F. et Portes, L.).

Jung, C. G., 2009/2012, *Le Livre Rouge*, Paris, L'Iconoclaste/La Compagnie du Livre Rouge, (*Das Rote Buch. Liber novus*, Zurich, Fondation des œuvres de C. G. Jung, traduit de l'allemand par Maillard, C., Deshusses, P., Liard, V., Maillard, C., Malkani, F. et Portes, L.).

Jung, C. G., 2009/2017, *Das Rote Buch. Der Text*, Ostfildern, Patmos Verlag.

K

Kant, I., 1864a, *Critique de la raison pure. Tome 1*, Paris, Librairie Philosophique de Ladrance.

Kant, I., 1864b, *Critique de la raison pure. Tome 2*, Paris, Librairie Philosophique de Ladrance.

Kapsambelis, V., 2009, « L'opposition inhibition/déficit dans la schizophrénie. Éléments pour une discussion historique, épistémologique, clinique », *Revue française de psychanalyse*, n° 73, p. 349-367.

Kirsch, T. et Hogenson, G., (eds.), 2014, *The Red Book : Reflections on C. G. Jung's Liber Novus*, London, Routledge.

Klein, E., 2013, *D'où viennent les idées (scientifiques) ?*, Paris, Manucius.

Kleinpeter, E., 2013, « Taxinomie critique de l'interdisciplinarité », *Hermès, La Revue*, n° 67, p. 123-129.

Kugler, P., 1997/2008, « Psychic imaging : a bridge between subject and object ». Young-Eisendrath, P. et Dawson, T., (eds.) *The Cambridge Companion to Jung*, Cambridge, Cambridge University Press, chapitre 4, (version Kindle).

Kuhn, T. S., 1962/1983, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, (*The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, traduit de l'anglais par Meyer, L.).

L

La Sainte Bible, 1979, Genève, Société Biblique de Genève, (traduit de l'hébreu et du grec par Segond, L.).

Lakatos, I., 1974, « Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes ». Lakatos, I. et Musgrave, A., (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, p. 91-196.

Lakatos, I. et Feyerabend, P., 1999, *For and Against Method*. Motterlini, M., (ed.), Chicago, The University of Chicago Press.

Lanteri-Laura, G., 1968, *Phénoménologie de la subjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France.

Laplanche, J. et Pontalis, J.-B., 1967/2009, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France.

Larsson, B., 2008, « Le sens commun ou la sémantique comme science de l'intersubjectivité humaine », *Langages*, n° 170, p. 28-40.

Latour, B., 1987/1989, *La science en action. Introduction à la sociologie des sciences*, Paris, Gallimard, (*Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Cambridge, Harvard University Press, traduit de l'anglais par Biezunski, M.).

Launay, J., 2001, « Imaginaire et rêve-éveillé », *L'Esprit du temps*, n° 1, p. 15-23.

Lavarde, A.-M., 2008, *Guide méthodologique de la recherche en psychologie*, Paris, De Boeck Supérieur.

Le Rider, J., 1990/2000, *Modernité viennoise et crises de l'identité*, Paris, Presses Universitaires de France.

Leclerc-Olive, M., 2001, « Imagination et formalisation : enquête sur les indexicalités de la science », *Rue Descartes*, n° 31, p. 127-163.

Lecourt, D., 2018, *La philosophie des sciences*, Paris, Presses Universitaires de France.

Lévi-Strauss, C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

Lévy-Leblond, J.-M., 2010, « La science est-elle universelle ? », *Le monde diplomatique*, n° 626, p. 32.

Lévy-Leblond, J.-M., 2013, *Le grand écart. La science entre technique et culture*, Paris, Éditions Manucius.

Liard, V., 2007, *Carl Gustav Jung: « Kulturphilosoph »*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne.

Liard, V., 2011, « Au commencement n'était pas le Verbe. De l'importance de l'image dans le *Livre Rouge* ». Maillard, C., (dir.), *Recherches Germaniques*, hors-série n° 8, Presses Universitaires de Strasbourg, p. 89-98.

M

Maillard, C., 1990, *Les Sept Sermons aux Morts (1916), exploration aux sources de l'œuvre de Carl Gustav Jung*, thèse soutenue sous la direction de Hulin, M., Université de Paris – IV,

vol. 1-2.

Maillard, C., 1993, *Les Sept Sermons aux Morts de Carl Gustav Jung*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy.

Maillard, C., 2002, « Le " livre de Madame Jaffé " *Ma vie* de C. G. Jung : remémoration, légitimation, monumentalisation », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, n° 104, p. 79-97.

Maillard, C., (dir.), 2011a, « Art, sciences et psychologie. Autour du *Livre Rouge* de Carl Gustav Jung (1914-1930) », *Recherches Germaniques*, hors-série n° 8, Presses Universitaires de Strasbourg.

Maillard, C., 2011b, « La pensée de Carl Gustav Jung et les courants néo-gnostiques de la première moitié du XX^e siècle ». Maillard, C., (dir.), *Recherches Germaniques*, hors-série n° 8, Presses Universitaires de Strasbourg, p. 99-116.

Maillard, C., 2011c, « " La voie de l'à-venir ". Du discours prophétique dans *Le Livre Rouge* de C. G. Jung », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, n° 134, p. 119-131.

Maillard, C., 2011d, « *Le Livre Rouge* de Carl Gustav Jung dans le contexte de la crise de la connaissance et des valeurs des années 1910-1930 ». Maillard, C., (dir.), *Recherches Germaniques*, hors-série n° 8, Presses Universitaires de Strasbourg, p. 153-168.

Maillard, C., 2011e, « *Le Livre Rouge* de Carl Gustav Jung, document autobiographique, document culturel ». Maillard, C., (dir.), *Recherches Germaniques*, hors-série n° 8, Presses Universitaires de Strasbourg, p. 1-12.

Maillard, C., 2013, « Carl Gustav Jung ». *Dictionnaire de psychologie et psychopathologie des religions*, Gumper, S. et Rausky, F., (éds.), Montrouge, Bayard, p. 867-872.

Maillard, C., 2014, « Jung's 'Seven Sermons to the Dead' (1916) : A gnosis for modernity – a multicultural vision of spirituality ». Kirsch, T. et Hogenson, G., (eds.), *The Red Book : Reflections on C. G. Jung's Liber Novus*, Londres, Routledge.

Maillard, C. et Liard, V., (dirs.), 2014, « Carl Gustav Jung (1875-1961). Pour une réévaluation de l'œuvre », *Recherches Germaniques*, hors-série n° 9, Presses Universitaires de Strasbourg.

Maillard, C., 2017, *Au cœur du Livre Rouge. Les Sept Sermons aux Morts*, Paris, Imago/La Compagnie du Livre Rouge.

Malherbe, J.-F., 1976, « Des énoncés protocolaires aux décisions épistémiques. Un chapitre de l'histoire récente de l'épistémologie anglo-saxonne », *Revue Philosophique de Louvain*, n° 24, p. 594-622.

Mayer, A., 2001, « Introspective Hypnotism and Freud's Self-Analysis : Procedures of Self-Observation in Clinical Practice », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, n° 5, p. 171-196.

Merton, R. K., 1949/1968, *Social Theory and Social Structure*, New York, The Free Press.

Merzenich, M. M. et Jenkins, W. M., 1995, « Cortical plasticity, learning, and learning dysfunction ». Julesz, B. et Kovacs, I. (eds), *Maturational Windows and Adult Cortical Plasticity*, n° 23, p. 247-271.

Meyer, L., 2011, « *Le Livre Rouge*, entre la fascination pour l'abîme et l'art comme volonté de vivre », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, n° 134, p. 45-60.

Mill, J. S., 1843/1988, *Système de logique déductive et inductive : exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique*, Bruxelles, Pierre Mardaga Éditeur, (*A system of logic ratiocinative and inductive : being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation*, New York, Harper and Brothers, traduit de l'anglais par Peisse, L.).

Miller, A. I., 2009, *Deciphering the Cosmic Number. The Strange Friendship of Wolfgang Pauli and Carl Jung*, New York, W. W. Norton & Compagny.

Moles, A., 1957, *La création scientifique*, Genève, Éditions René Kister.

Montel, N., 2004, « L'administration de la preuve : des sciences expérimentales à l'histoire des sciences », *Genèses*, n° 56, p. 148-162.

Morin, E., 1977, *La méthode. 1. La nature de la nature*, Paris, Éditions du Seuil.

Morin, E., 1980, *La méthode. 2. La vie de la vie*, Paris, Éditions du Seuil.

Morin, E., 1986, *La méthode. 3. La connaissance de la connaissance*, Paris, Éditions du Seuil.

Morin, E., 1991, *La méthode. 4. Les idées*, Paris, Éditions du Seuil.

N

Nagel, E., 1935, « The logic of Reduction in the Sciences », *Erkenntnis*, vol. 5, p. 46-52.

Nagel, E., 1986/1993, *Le point de vue de nulle part*, Paris, Éditions de l'éclat, (*The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, traduit de l'anglais par Kronlund, S.).

Nagy, M., 1991, *Philosophical issues in the Psychology of C. G. Jung*, Albany, State University of New York Press.

Nicolas, S. et Ferrand, L., 2008, *Histoire de la psychologie scientifique*, Paris, De Boeck Supérieur.

Nietzsche, F., 1878/1988, *Humain, trop humain*, Paris, Hachette, (*Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Ernst Schmeitzner, traduit de l'allemand par Destrouneaux, A.-M. et Albert, H.).

Nietzsche, F., 1883-1885/1983, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Librairie Générale Française, (*Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, traduit de l'allemand par Goldschmidt, G.-A.)

Noschis, K., 2004, *Carl Gustav Jung, vie et psychologie*, Lausanne, Presses Polytechniques et Universitaires Romandes.

O

Otto, R., 1917/1948, *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot.

Oustinoff, M., 2013, « (In)discipline et interdisciplinarité : des mots aux choses », *Hermès, La Revue*, n° 67, p. 21-24.

P

Parot, F. et Richelle, M., 2013, *Introduction à la psychologie. Histoire et méthodes*, Paris, Presses Universitaires de France.

Passeron, J.-C. et Revel, J., (dirs.), 2005a, *Penser par cas*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Passeron, J.-C. et Revel, J., 2005b « Raisonner à partir des singularités ». Passeron, J.-C. et Revel, J., (dirs.), *Penser par cas*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, p. 9-44.

Pauli, W., 1961/1999, *Physique moderne et philosophie*, Paris, Albin Michel, (*Aufsätze und Vorträge über Physik und Erkenntnistheorie*, Braunschweig, Friedr. Vieweg & Sohn Verlag, traduit de l'allemand par Maillard, C.).

Pauli, W. et Jung, C. G., 1992/2000, *Wolfgang Pauli/C. G. Jung. Correspondance 1932-1958*, Meier, C. A., (dir.), Paris, Albin Michel, (*Wolfgang Pauli und C. G. Jung : ein Briefwechsel 1932-1958*, Berlin, Springer-Verlag, traduit de l'allemand par Périgaut, F.).

Peirce, C. S., 1931-1958/1994, *The collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Hartshorne, C., Weiss, P. et Burks, W., (eds.), version électronique par Deely, J.

Peltier, A. L., 2013, *L'élaboration de la connaissance scientifique chez Carl Gustav Jung, à travers l'étude du Livre Rouge (1913-1930)*, mémoire de master en épistémologie et médiation scientifique, sous la codirection de Ancori, B. et Maillard, C., Université de Strasbourg.

Perron, R., 1988/2009, *Histoire de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France.

Pestre, D., 2013, *À contre-science. Politiques et savoirs des sociétés contemporaines*, Paris, Éditions du Seuil.

Pestre, D., (dir.), 2015, *Histoire des sciences et des savoirs. II. Modernité et globalisation*, Paris, Éditions du Seuil.

Pickering, A., 1995, *The Mangle of Practice. Time, Agency, and Science*, Chicago, The University of Chicago Press.

Pickstone, J. V., 2000, *Ways of knowing. A new history of science, technology and medicine*, Manchester, Manchester University Press.

Pirot, M.-C., 2002, « La preuve », *Le Télémaque*, n° 22, p. 19-30.

Politzer, G., (dir.), 2002, *Le raisonnement humain*, Paris, Hermès Science Publications.

Popper, K., 1973/1978, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, (*The logic of scientific discovery*, London, Hutchinson, traduit de l'anglais par Thyssen-Rutten, N. et Devaux, P.).

Priviero, T. A., 2018a, « Jung and the Quest for Creative Imagination », *European Yearbook for the History of Psychology*, n° 4, p. 135-156.

Priviero, T. A., 2018b, « On the Service of the Soul : Jung's *Liber Novus* and Dante's *Commedia* », *Phanês. Journal for Jung History*, n° 1, p. 28-57.

R

Reichenbach, H., 1938/1957, *Experience and Prediction : An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, Chicago, The University Of Chicago Press.

Reichenbach, H., 1955, *L'avènement de la philosophie scientifique*, Paris, Flammarion, (*The Rise of Scientific Philosophy*, traduit de l'anglais par Weill, G.).

Reuchlin, M., 2002, *Les méthodes en psychologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Revault d'Alonnes, C. et al., 1989, *La démarche clinique en sciences humaines*, Paris, Dunod.

Richard, J.-F., 2004, *Les activités mentales : de l'interprétation de l'information à l'action*, Paris, Armand Colin.

Richards, R. J., 2002, *The romantic conception of life*, Chicago, The University of Chicago

Press.

Rimbaud, A., 1873-1875/1998, *Une saison en enfer. Illuminations*, Paris, Librairie Générale Française.

Roten de, Y., 2015, « Abduction », *Médecine et Hygiène*, vol. 35, p. 149-150.

S

Sackur, J., 2009, « L'introspection en psychologie expérimentales », *Revue d'histoire des sciences*, tome 62, p. 349-372.

Salman, S., 1997/2008, « The creative psyche : Jung's major contributions ». Young-Eisendrath, P. et Dawson, T., (eds.), *The Cambridge Companion to Jung*, Cambridge, Cambridge University Press, chapitre 3, (version Kindle).

Schickore, J. et Steinle, F., (eds.), 2006, *Revisiting Discovery and Justification. Historical and philosophical perspectives on the context distinction*, Dordrecht, Springer.

Schlanger, J., 2001, « Introspection, rétrospection, prospection », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 31, p. 527-541.

Schütze, S., 2015, *Caravage. L'œuvre complet*, Benedikt, T. (dir.), Köln, Taschen.

Sedgwick, D., 2009, « Un rêve de Winnicott : réflexions sur Jung et Winnicott », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, n° 129, p. 81-100.

Segal, R., 2014, « Explanation and interpretation ». Jones, R. A., (ed.), *Jung and the Question of Science*, London, Routledge, p. 82-97.

Serina, F., 2013, « La question du rêve comme point de rupture entre l'École de Zurich et Sigmund Freud », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, n° 138, p. 21-40.

Serina, F., 2016, « La psychologie analytique à l'épreuve de la " clarté latine " », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, n° 141, p. 195-200.

Serina, F., 2017, *Carl Gustav Jung en France au XXe siècle. Histoire d'une réception*, thèse soutenue sous la direction de Barras, V., Université de Lausanne.

Serina, F., 2018, « C. G. Jung's encounter with his French readers. The Paris lecture (1934) », *Phanês. Journal for Jung History*, n° 1, p. 111-137.

Shamdasani, S., 1996, « Souvenirs, rêves, omissions », *Psychothérapies*, vol. 16, n° 1, p. 17-27.

Shamdasani, S., 1998, *Cult Fictions. C. G. Jung and the founding of analytical psychology*, London. Routledge (version Kindle).

Shamdasani, S., 2003, *Jung and the Making of Modern Psychology : the dream of a science*, Cambridge, Cambridge University Press.

Shamdasani, S., 2005, « Ma vie... Biographie ou autobiographie ? », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, n° 114, p. 75-88.

Shamdasani, S., 2005/2018, *Jung stripped bare by his biographers, even*, New York, Routledge, (version Kindle).

Shamdasani, S., 2009/2012, « Introduction et notes éditoriales ». Jung, C. G., *Le Livre Rouge*, Paris, L'Iconoclaste/La Compagnie du Livre Rouge, (New York, Norton and Compagny, traduit de l'anglais par Dunner, B.), p. 27-124.

Shamdasani, S., 2012, *C. G. Jung : A Biography in Books*, New York, Norton and Compagny.

Silva Neubern da, M., 2003, « La psychologie clinique dans la crise du paradigme dominant : du malaise aux possibilités épistémologiques », *Médecine et Hygiène*, vol. 23, p. 81-88.

Spengler, O., 1948/1918, *Le déclin de l'Occident : esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle. Première partie : forme et réalité*, Paris, Gallimard, (*Der Untergang des Abendlandes*, traduit de l'allemand par Tazerout, M.).

Spengler, O., 1948/1922, *Le déclin de l'Occident : esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle. Deuxième partie : perspectives de l'histoire universelle*, Paris, Gallimard, (*Der*

Untergang des Abendlandes, traduit de l'allemand par Tazerout, M.).

Steinle, F., 2006, « Concept formation and the limits of justification : " discovering " the two electricities ». Schickore, J. et Steinle, F., (eds.), *Revisiting Discovery and Justification. Historical and philosophical perspectives on the context distinction*, Dordrecht, Springer, p. 183-195.

Swartz-Salant, N., 2011, « La marque de celui qui a vu le chaos. Compte-rendu du *Livre Rouge* de C. G. Jung », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, n° 134, p. 91-117.

T

Taguieff, P.-A., 2007, « L'obsession de la décadence », *L'Histoire*, n° 316, p. 68.

Tarski, A., 1946/1994, *Introduction to Logic and the Methodology of Deductive Sciences*, Oxford, Oxford University Press.

Thackrey, S., 2014, « Manifesting the vision : C. G. Jung's paintings for *The Red Book* ». Kirsch, T. et Hogenson, G., (eds.), *The Red Book : Reflections on C. G. Jung's Liber Novus*, London, Routledge, p. 67-80.

Theocharis, T. et Psimopoulos, M., 1987, « Where Science Has Gone Wrong », *Nature*, n° 329, p. 595-598.

Thibaudier, V., 2002, « Jung et l'image », *Imaginaire & Inconscient*, n° 5, p. 43-51.

Thurin, J.-M., 2012, « L'étude de cas, au cœur de la formation et de la recherche en psychothérapie », *Perspectives Psy*, vol. 51, p. 364-373.

Tissot, J., 1875/2007, *Théodore Jouffroy. Vie et œuvre du fondateur de la psychologie spiritualiste française*, L'Harmattan, Paris.

Tönnies, F., 1887/2010, *Communauté et société*, Paris, Presses Universitaires de France, (*Gemeinschaft und Gesellschaft : Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, Leipzig, Fues's Verlag, traduit de l'allemand par Bond, N. et Mesure, S.).

V

Van Andel, P., 1994, « Anatomy of the sought finding. Serendipity : origin, history, domains, traditions, appearances, patterns and programmability », *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 45, p. 631-648.

Vanier, A., 2004, « Psychanalyse et antipsychiatrie », *Topique*, n° 88, p. 79-85.

Venayre, V., 2006, « Présentation. Pour une histoire culturelle du voyage au XIX^e siècle », *Sociétés & Représentations*, n° 21, p. 5-21.

Vernon, P. E., (ed.), 1970, *Creativity*, Baltimore, Penguin Books.

Vieljeux, J. et Serina, F., 2014, *Bibliographie raisonnée des écrits de C. G. Jung en allemand, anglais et français*, Paris, Le Martin-Pêcheur/Domaine jungien.

W

Wagner, P., 2007/2015, *La logique*, Paris, Presses Universitaires de France.

Weber, J.-C., 2011, « Prendre soin de sa technè », *Le Coq-héron*, n° 206, p. 33-47.

Weber, M., 1947/1967, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr, Chavy, J. et Dampierre, E., (dirs.), traduit de l'allemand par Chavy, J.).

Weber, M., 1956/1971, *Économie et société*, Paris, Plon, (*Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, Chavy, J. et Dampierre, E., (dirs.), traduit de l'allemand par Bertrand, P., Dampierre, E., Freund, J. et Kamnitzer, P.).

Wittgenstein, L., 1961/1971, *Carnets 1914-1916*, Paris, Gallimard, (*Notebooks 1914-1916*, Basil Blackwell, traduit de l'anglais par Granger, G. G.).

Wehr, G., 1985/2008, *Carl Gustav Jung. Sa vie, son œuvre, son rayonnement*, Paris, Éditions Médicis.

Wunenburger, J.-J., 1991/1995, *L'imagination*, Paris, Presses Universitaires de France.

Wunenburger, J.-J., (éd.), 2003/2013, *L'imaginaire*, Paris, Presses Universitaires de France.

Y

Young-Eisendrath, P. et Dawson, T., (eds.), 1997/2008, *The Cambridge Companion to Jung*, Cambridge, Cambridge University Press, (version Kindle).

Sitographie

Bachelard, G., 1943/1990, *L'air et les songes*, version numérisée de l'Université du Québec à Chicoutimi : http://classiques.uqac.ca/classiques/bachelard_gaston/air_et_les_songes/air_et_les_songes.html consulté le 24/02/2019.

Bergson, H., 1907/1959, *L'évolution créatrice*, version numérisée de l'Université du Québec à Chicoutimi : http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/evolution_creatrice/evolution_creatrice.html consulté le 15/03/2019.

Clinique universitaire du *Burghölzli* : <http://www.pukzh.ch/ueber-uns/geschichte/>, consultée le 29/04/2014.

L'épopée de Gilgamesh, 2015, Paris, Albin Michel, (traduit de l'arabe et adapté par Azrié, A.) : www.liceogalvani.it/download_file.php?id=6627 consulté le 02/03/2019.

Annexes

Il nous semblait qu'un travail comme le notre sur un texte aussi particulier que *Le Livre Rouge* ne pouvait faire l'impasse sur les images. L'agence littéraire *Paul & Peter Fritz, Zurich* nous les a très aimablement fournies.

By kind permission of the Foundation of the Works of C.G. Jung, Zurich through the Paul & Peter Fritz Literary Agency, Zurich. First published by W.W. Norton & Co.

Annexe n° 1 : Première page, *Liber primus* et *Liber novus* (sur feuille de parchemin).

Annexe n° 2 : Folio IV, exemple de la répartition des pages en colonnes et représentation du meurtre du héros, *Liber primus*.

Annexe n° 3 : Première page et double-page représentative de la calligraphie, *Liber secundus*.

Annexe n° 4 : Image de « L'ouverture de l'œuf », *Liber secundus*.

Annexe n° 5 : Représentation d'Elie et Salomé, *Liber primus*.

Annexe n° 6 : Représentation du dragon, *Liber secundus*.

Annexe n° 7 : Une double-page avec des enluminures, *Liber secundus*.

Annexe n° 8 : Représentation d'Izdubar, *Liber secundus*.

Annexe n° 9 : Représentation de Philémon, *Liber secundus*.

Annexe n° 10 : Représentation d'un mille-patte, *Liber secundus*.

Annexe n° 11 : Une double-page de mandalas, *Liber secundus*.

Annexe n° 12 : Représentation d'un dragon, d'Atmavictu, un cabire et un félin. Mise à mort d'un dragon, *Liber secundus*. *Liber secundus*.

Annexe n° 13 : Représentation de Atmavictu, *Liber secundus*.

Annexe n° 14 : Représentation d'une multitude de visages autour d'un point lumineux, inachevé, *Liber secundus*.

Annexe n° 15 : Enluminure inachevée et enluminure manquante, *Liber secundus*.

Annexe n° 16 : Dernière page calligraphiée de la main de Jung en 1930, phrase inachevée, *Liber secundus*.

Annexe n° 17 : Double-page manuscrite de Jung rédigée en 1959, phrase inachevée, dernière inscription dans le *Liber novus*.

Annexe n° 18 : *David tenant la tête de Goliath*, Caravage, (1606-1607).

Annexe n° 19 : *David tenant la tête de Goliath*, Caravage, (1606-1610).

Annexe n° 1

Première page, *Liber primus* et *Liber novus* (sur feuille de parchemin).



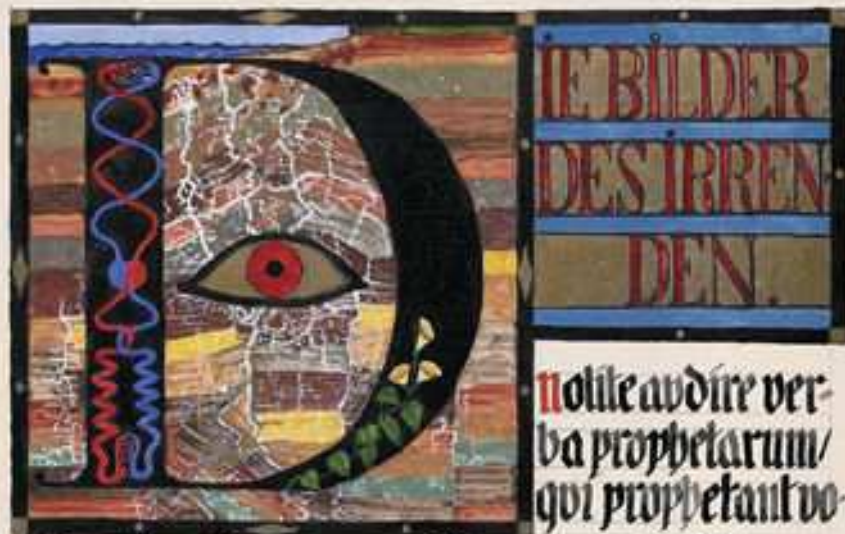
Annexe n° 2

Folio IV, exemple de la répartition des pages en colonnes et représentation du meurtre du héros, *Liber primus*.



Annexe n° 3

Première page et double-page représentative de la calligraphie, *Liber secundus*.



Nolite audire verba prophetarum/
qui prophetant vo-
bis et decipiunt vos: visionem cordis sui loquuntur/
non de ore domini. **A**udivi quae dixerunt
prophetantes in nomine meo mendacium alique
dicentes: somnivi/somnivi. **V**sque quo istud
est in corde prophetarum valitiantium men-
dacionem et prophetantium seductionem cordis sui:
qui volunt facere ut obliviscatur populus meus nomi-
nis mei propter somnia eorum/quae narrat unusquis-
que ad proximum suum: sicut oblii sunt patres eorum no-
minis mei propter baal. **P**ropheta qui habet somnium/
narrat somnium et qui habet sermonem meum loqua-
tur sermonem meum vere: quid valeis ad irilicium?
dicit dominus.

der larm des welllages schweigt / v̄ im inern lodet das wär-
mende feu.

am feu sitz die schall von ehed̄ v̄ klag leise v̄ geb̄ kunde
von vergangen̄.

komel z̄ einsam̄ feu / ihr blind v̄ labm̄ v̄ börel von beid̄
lei wahrh̄: d̄ blinde wird gelähmt v̄ d̄ gelähmte gebender
do beide wärmt das einsam̄ breüt in weilt̄ nacht.

ein alles heimliches feu brüt zwisch̄ uns / spärliches licht
v̄ reichlī wärme spendend.

das uralle feu / das jegliche noth bezwang / soll wiederum
entbreüt den die nacht d̄ well̄ r̄ weilt̄ v̄ kall̄ v̄ die noth ī groß̄
das wohlbehülete feu bringt die feu / die frierend̄ die einan-
d̄ nicht seh̄ v̄ nicht erreich̄ köñ̄ zusam̄ v̄ bezwingt das leid
v̄ zerbricht die noth.

die worte am feu sind zweideutig v̄ tief v̄ weis̄ das leb̄ auf d̄
recht̄ weg.

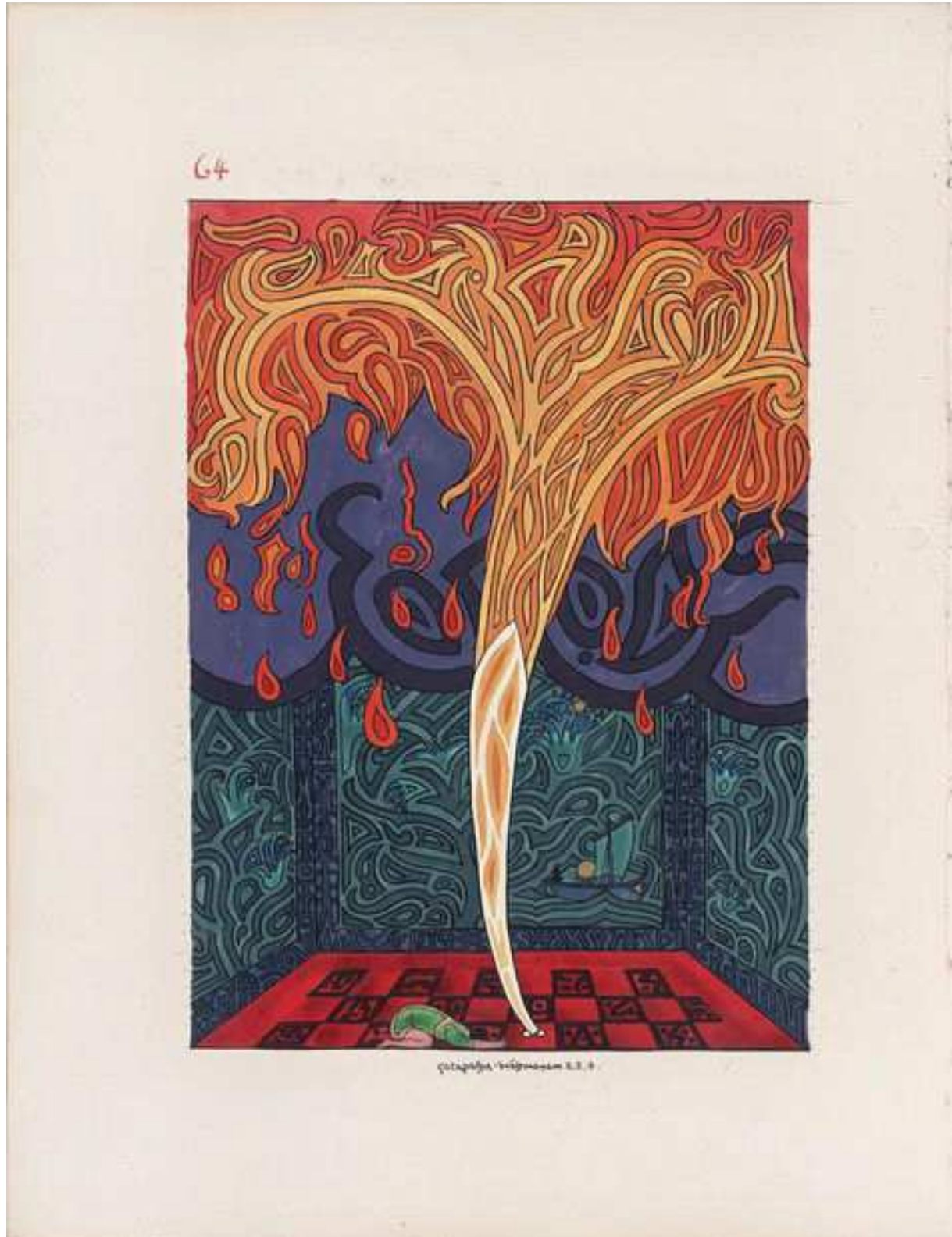
d̄ blinde soll gelähmt sein / damit er nicht in d̄ abgrund reñe /
v̄ d̄ gelähmte soll blind sein / damit er nicht begeht̄ v̄ ver-
ächtl̄ die dinge ansehe / die er nicht erreich̄ kann̄.

beide möḡ sī ihr̄ lieḡ hilflosigkeit̄ bewußt sein / damit sie wie-
d̄ das heilige feu eh̄ v̄ die schall / die am herte sitz̄ v̄ die
worte / die rund um die flamme geh̄.

Geistlich. Das erlösende wort d̄ lages ein̄ gedruck̄ geistlich̄ wortschiff. Geistlich̄ wortschiff

Annexe n° 4

Image de « L'ouverture de l'œuf », *Liber secundus*.



Annexe n° 5

Représentation d'Elie et Salomé, *Liber primus*.



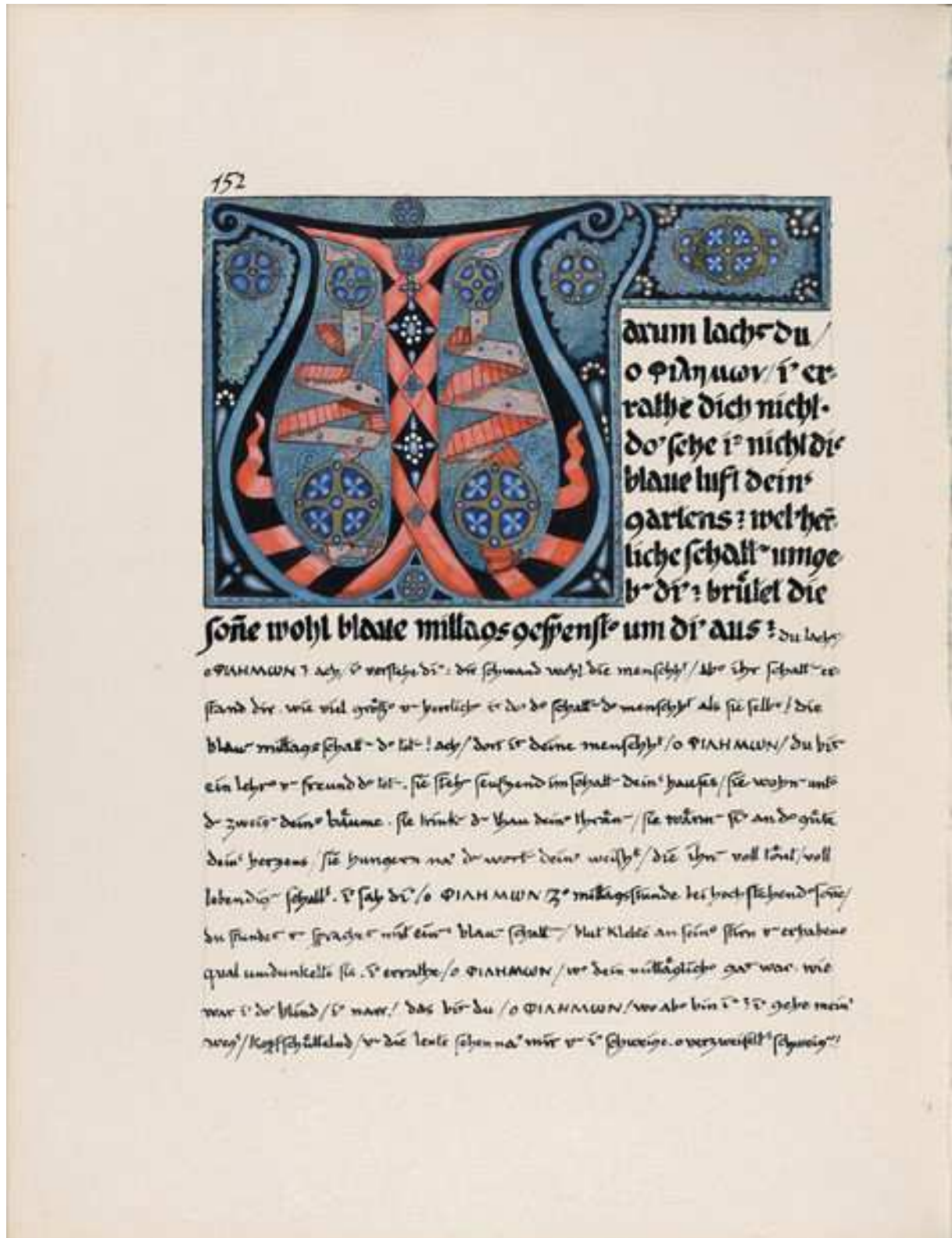
Annexe n° 6

Représentation du dragon, *Liber secundus*.



Annexe n° 7

Une double-page avec des enluminures, *Liber secundus*.





herr d' gartens!
 i' sehe deine dun-
 keln bäume von
 ferne in flüster-
 end' sone. meine
 strasse führt in
 die thal/wo die
 menschen wohnen.

i' bin ein wandernd' bell' v' i' schweige.

afterpropheten z' löst bringt d' volke gewin. wen es mord' will / so möge es
 seine ast' prophe' löst. wen d' mund d' gött' schweigt / dan kin' wohl jed' seine
 eigene sprache hör. w' das volk liebt / schweigt. wen nur no' die irlebr'
 lehr' / so wird das volk die irlebr' erschlag' / v' so auf d' wege sein' sünd'
 fegre in die wahrh' fall'. nur na' dunkelf' nacht wird es tag. also verhüllet
 die lichte' v' schweigt / damit die nacht dunkel v' lautlos werde. die
 sone erhebt si' ohne unsere hilfe. nur w' d' schwärzest' irrthum kent / woff
 was licht' is.

**O herr d' gartens / von ferne leucht' mir deine
 zauberisch' haine. i' verehre deine läuschende
 hülle / du war' all' licht' v' irrlicht'.**

Annexe n° 8

Représentation d'Izdubar, *Liber secundus*.



Annexe n° 9

Représentation de Philémon, *Liber secundus*.

154

The Virgin Mary
 says: when I was
 a child of the East
 and an increase of my
 quality then I was first
 myself for the crown
 of the world and the
 destruction of the world
 and for the salvation
 of the world I am born
 in every age.

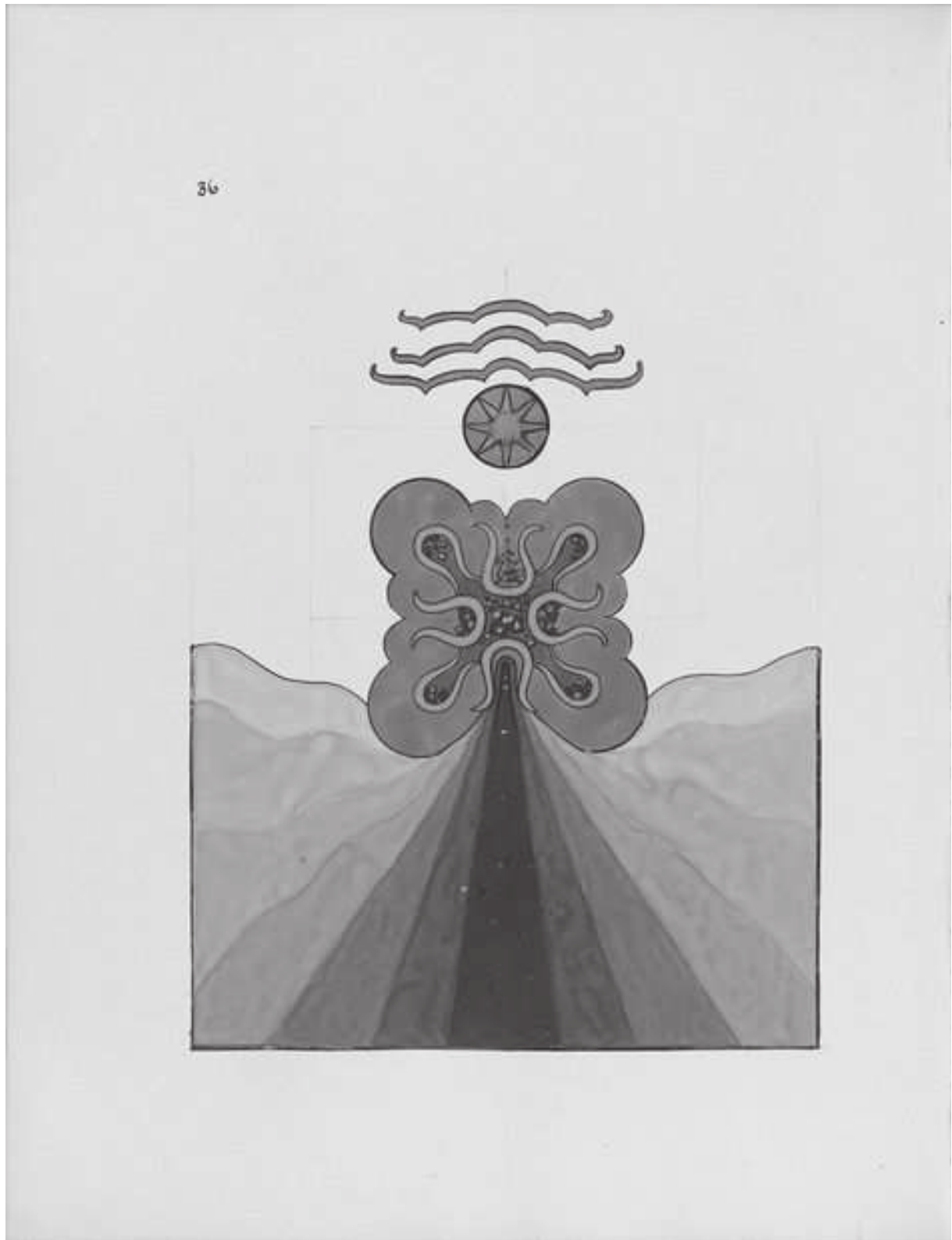


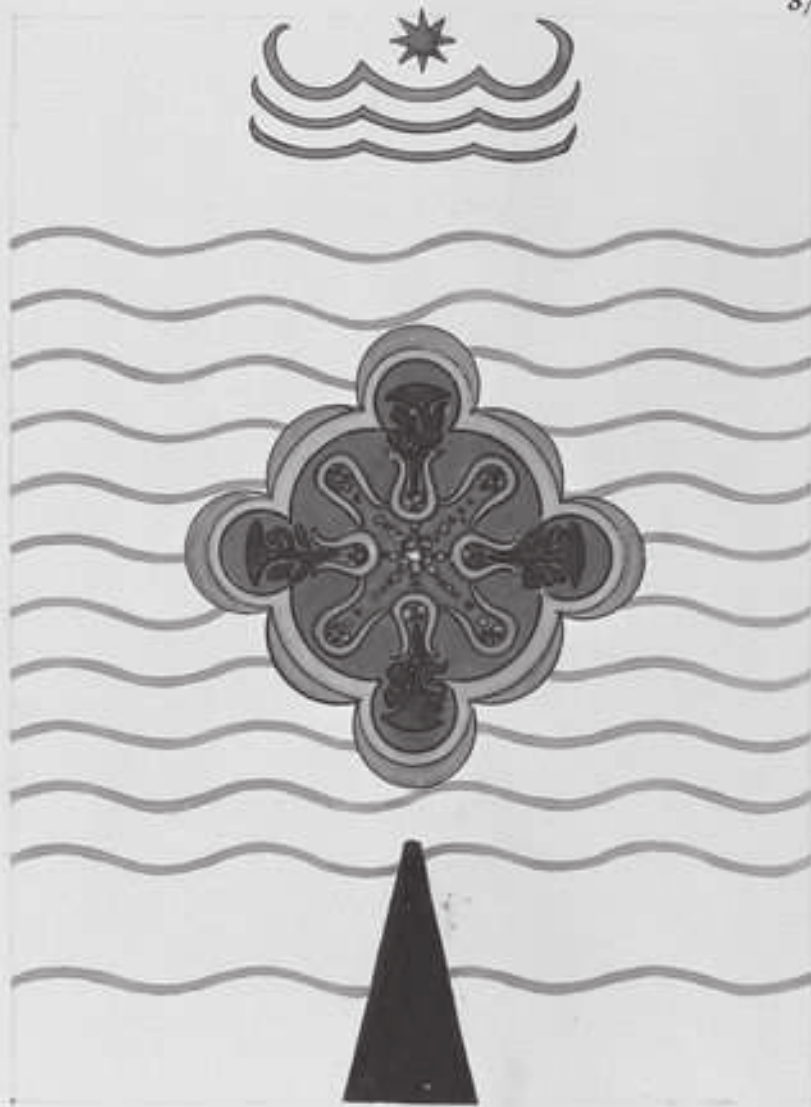
ich gotte meine
 strafe wälter ein
 feingestiffen in
 zehn fassern ge-
 hirtet schlaf im
 gewande gebor-
 g' v' mein bogel
 ein puzhend

legt mir um die brust hülle und den mantel getragen über nacht gewan. Die
 schlang liess ich ihre nassel errath. v' sehe mich' ihr auf die hauff- staine am
 woge. v' weiß sie listig v' grausam z' säng- jene kail- teufel die d' ahnungstaf-
 in die ferse flecht. v' bin ihr freund geword v' blas ihm eine mildlörende
 stöle. meine höhe ab schmückte v' mit ihr schillernd- häut. wie v' so mein
 weg. dahinschritt da kam ich ein völklich- füll darauf lag eine große
 buntschillernde schlange. da v' nun beim groß- waltwors die magie ge-
 lerni halte so halte v' meine stöle hervor v' blas ihr ein süß' zauberlied vor
 das sie glaub- machte sie sei meine stöle. als sie genügend bezaubert war /

Annexe n° 11

Une double-page de mandalas, *Liber secundus*.





Annexe n° 12

Représentation d'un dragon, d'Atmavictu, un cabire et un félin, *Liber secundus*.





Annexe n° 13

Représentation de Atmavictu, *Liber secundus*.



Annexe n° 14

Représentation d'une multitude de visages autour d'un point lumineux, inachevé, *Liber secundus*.



169

Annexe n° 15

Enluminure inachevée et enluminure manquante, *Liber secundus*.

172

nir begreif. danum wird mein thurm unvbrast
vestet. niemand steigt an sein glatt wand
empor. niemand setzt sich im fluge auf sein spitz
da. nur wo d' v' borgen eingang in d' berg
findet v' dur' d' irrgänge d' eingeweid' em-
porsteigt / mag in d' thurm gelang v' z' d'
herrliche d' saugend v' d' aus sich selbst lebend.
sol' er erret v' gefast. nir ist es oeword
aus fluchtewern von mens' gedanc / sond'
es ist aus d' glückheiß d' eingeweid' gesmie-
det / die natier selber trug d' stoff z' betze
v' weicht d' gebaute mit ihr blutte al'
die einzig / die umd' gehammis sein' entstehung
wiß. pfaffte es aus d' untern v' obem v' nir aus
d' fläche d' welt. danum ist er neu v' fremd v' üb-
ragt d' mens' bewohnte ebene. Dieß ist d' feste v' d'
anfang.

Ich habe mich mit der slange d' seuseilich v' em-
igt. Ich habe all' jenseitige in mir angenum da-
rum baute ich mein' anfang. al' dieses wern
vollendet war / seute ich mir v' es besiel mich
neuer z' wiß / was noch in mein' jenseit'
sein könte. Ich hab' z' mein' seblange v' fragte sie

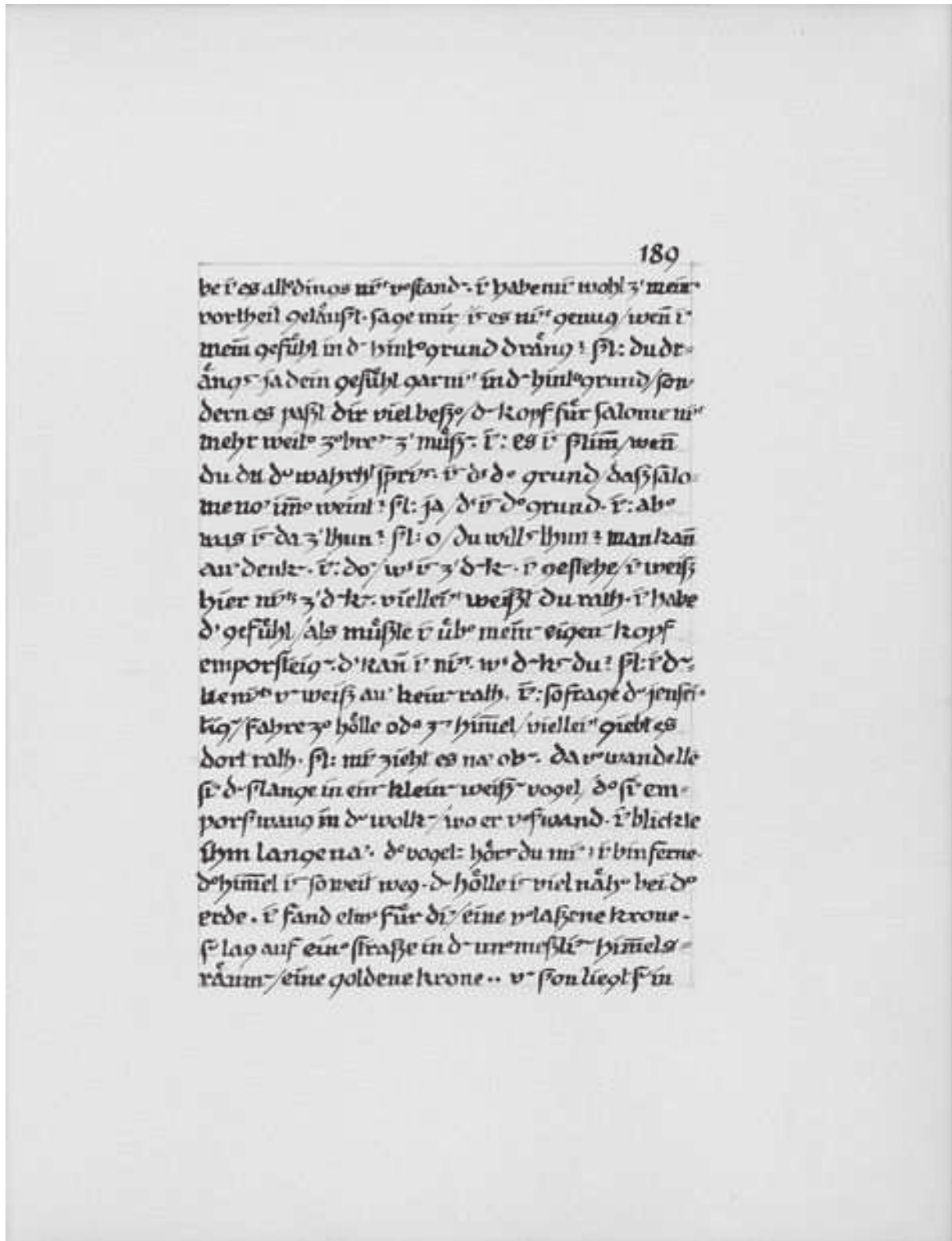
giebt mir harte weisheit v magise o wall. wir bedurft
 ihr in d ob welt/deu sou halle die unt well d oor-
 theil gehabt/ims z fad. **E:** weh die v flucht
 raubt/ ooll strafe d. **V:** dein flw ist kraftlos. wo
 d flange besitzt/d errei kein flw. nun all sei
 klug: wo d weisheit besitzt/ sei ne gertig na ma.
 nur d besitzt d ma/ d sie ni ausubt. salome
 weine nu/ nur d ist gluck/w du selb safft v
 ni w du bekomm: v swindel/meine betrubt-
 freunde/ es ist schal in d na. elias nim d salp-
 ma spinn von dein weisheit/ v du salome/ um un-
 ser liebe will/ v hiff ni z lan z.

Is all in mir vollendet war/ kehe
 lo v unwartet wied z myster
 ium z ruck/ z jen erst andlich
 do j feilig warte d ocist v d be-
 gehrens. so wie i die lu an mir
 v d ma ub mi errei halte/

so halte salome die lu an si v lor/ ab d liebe z
 andern gelernt/ v so halte elias d ma sein wass
 v lor/ ab d geis d andern anerkenn gelernt.
 so hat salome d ma d v sühr eingebüßl v is z

Annexe n° 16

Dernière page calligraphiée de la main de Jung en 1930, phrase inachevée, *Liber secundus*.



Annexe n° 17

Double-page manuscrite de Jung rédigée en 1959, phrase inachevée, dernière inscription dans le *Liber novus*

1959

Ich habe an diesem Buch 16 Jahre lang gearbeitet. Die Bekanntschaft mit der Alchemie 1930 hat mich davon weggenommen. Der Anfang vom Buch kam 1928, als mir Wilhelm von Tschudi die „Goldene Tabille“, eines alchemischen Traktates sandte. Da fand ich Inhalt des Buches den Weg in die Wirklichkeit und ich konnte nicht mehr daran weiterarbeiten. Der oberflächliche Betrachter wird es wie eine Unvollständigkeit vorfinden. Es wäre auch zu einer solchen geworden, wenn ich die überwältigende Kraft der ursprünglichen Erlebnisse nicht hätte auffangen können. Mit Hilfe der Alchemie konnte ich schließlich in ein Chaos einordnen. Ich wusste immer, dass jene Erlebnisse Kostbares enthielten und darum wusste ich nichts Besseres als sie in einem „Kostbaren“ d. h. diesem Buch aufzuzeichnen und die beim Wiederdurchleben aufgetauchten Punkte zu malen – so gut dies aber ging. Ich weiß, wie unbrückbar wieder das diese Unternehmung war, aber trotz vieler Arbeit und Ablenkung blieb ich ihr getreu, auch wenn ich mir eine andere

Möglichkeit



Annexe n° 18

David tenant la tête de Goliath, Caravage, (1606-1607).

Image libre de droits : [https://fr.wikipedia.org/wiki/David_avec_la_t](https://fr.wikipedia.org/wiki/David_avec_la_t%C3%AAt%20de_Goliath_(Le_Caravage,_Vienne)#/media/File:Michelangelo_Caravaggio_071.jpg)

[%C3%AAt%20de_Goliath_\(Le_Caravage,_Vienne\)#/media/File:Michelangelo_Caravaggio_071.jpg](https://fr.wikipedia.org/wiki/David_avec_la_t%C3%AAt%20de_Goliath_(Le_Caravage,_Vienne)#/media/File:Michelangelo_Caravaggio_071.jpg)



Annexe n° 19

David tenant la tête de Goliath, Caravage, (1606-1610).

Image libre de droits : https://fr.wikipedia.org/wiki/Liste_de_peintures_du_Caravage#/media/File:Caravaggio_-_David_con_la_testa_di_Golia.jpg



Index des noms

A

Abraham, K.	35, 52, 64
Adler, A.	40, 64
Adler, G.	27, 240, 311
Agnel, A.	46, 66, 311
Alexander, S.	229, 311
Ancori, B.	100, 311
Antoine, P.	198, 311
Anzieu, D.	156, 176, 311
Arabatzis, T.	257, 258, 263, 311
Artz, T.	23
Atten, M.	28, 97, 269, 270, 271, 272, 278, 297, 302, 311

B

Bachelard, G.	136, 284, 312, 338
Bair, D.	36, 38, 44, 45, 46, 47, 48, 71, 312
Barberousse, A.	20, 250, 312
Barjavel, R.	229, 312,
Bateson, G.	202, 312
Baudouin, C.	273, 312
Baynes, C.	78, 125, 129, 133, 135,
Bec, C.	178, 312
Benveniste, E.	148, 149, 312, 313
Bergson, H.	164, 338
Bernard, C.	39
Bertalanffy von, L.	244, 245, 246, 247, 248, 313
Billard, J.	173, 313
Binswanger, L.	40
Bishop, P.	175, 183, 225, 313
Bleuler, E.	35, 36, 38, 41, 42, 48, 49, 51, 64, 66, 299, 313, 317

Boespflug, F.	174, 314
Bonardel, F.	23
Bonnet, C.	75, 109, 314
Braunshausen, N.	292, 314
Breuer, J.	39, 155
Brun, J.	185, 314
Burckhardt, J.	201

C

Caravage	13, 17, 307, 308, 334, 339, 364, 365
Carnap, R.	108, 244, 314
Carroy, J.	156, 158, 159, 315
Catellin, S.	86, 88, 89, 90, 280, 281, 315
Chalmers, A. F.	94, 244, 281, 282, 315
Charcot, J.-M.	38, 39, 51, 156
Chiantaretto, J.-F.	161, 315
Claverie, B.	171, 315
Comte, A.	112, 277, 315
Copernic, N.	92
Costall, A.	150, 151, 316

D

Dante, A.	146, 175, 178, 316, 333
Dawson, T.	24, 316, 327, 334, 338
Dieterich, A.	58
Dilthey, W.	161
Domenici, G.	24, 316
Dostoïevski, F.	283, 316
Drob, S. L.	23, 182, 196, 199, 209, 234, 316
Duplessis, Y.	179, 317
Dwelshauvers, G.	164, 317

E

Eco, U.	90, 317
Ellenberger, H.	38, 51, 52, 56, 57, 58, 176, 252, 293, 317
Eveno, B.	133, 137, 138, 139, 317

F

Falzeder, E.	41, 317
Ferenczi, S.	40, 43, 50
Feyerabend, P. K. .	21, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 87, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 165, 166, 167, 171, 172, 181, 215, 218, 239, 241, 248, 250, 251, 254, 256, 265, 266, 269, 273, 278, 291, 293, 296, 300, 304, 305, 306, 308, 317, 318, 319, 327
Flournoy, T.	38, 56
Fludd, R.	243
Forel, A.	35
Franz von, M.-L.	251, 272, 319
Freud, S. ...	18, 29, 33, 34, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 75, 77, 82, 86, 120, 121, 152, 153, 154, 155, 156, 162, 175, 176, 180, 235, 241, 253, 259, 260, 287, 299, 304, 311, 317, 319, 320, 322, 330, 334 330, 334

G

Gaillard, C.	23, 37, 136, 320, 325
Galbert de, L.	129, 133, 321
Galilée	92, 304
Goethe, J.	146, 175, 180, 183, 225, 313, 321
Governatori, L.	25, 321
Granger, G. G.	177, 321, 337
Gross, O.	44, 47, 48, 49, 50, 299
Gudden von, B.	35, 36

H

Hanegraaff, W. J.	23, 321
Hannah, B.	76, 272, 322
Henderson, R.	198, 322
Hertz, H.	269, 272, 278, 311
Hitschmann, E.	64
Hochmann, J.	36, 322
Hogenson, G.	23, 138, 175, 327, 329, 336
Homère	58
Honegger, J. J.	46, 47, 49, 52, 55, 67, 299
Hull, R.	27, 240, 311
Hutin, S.	243, 322

J

Jaccard, R.	40, 150, 322
Jacob, P.	218, 322
Jacobi, J.	37, 68, 70, 201, 235, 272, 322, 323
Jaffé, A.	34, 35, 202, 329
James, W.	34, 151, 275, 323
Janet, P.	38, 51, 52, 156
Jenkins, W. M.	188, 330
Jones, E.	35, 63
Jones, R.	24, 323, 334
Jouvenot de, F.	73, 323
Jung, C. G. 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219,	

221, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 314, 316, 317, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 361, 362, 372, 373

Jung, E.53, 273

K

Kant, I.250, 326

Kapsambelis, V.35, 326

Kempis a, T.164, 208

Kirsch, T.23, 138, 175, 327, 329, 336

Kraepelin, E.35

Kugler, P.286, 287, 288, 327

Kuhn, T.28, 94, 106, 113, 114, 254, 255, 305, 319, 327

L

Laing, R.178

Lakatos, I.95, 327

Laplanche, J.121, 153, 154, 320, 327

Latour, B.19, 248, 256, 328

Le Quellec, J.-L.273

Le Rider, J.73, 76, 79, 84, 161, 328

Lecourt, D.92, 328

Liard, V.23, 71, 136, 138, 326, 328, 329

Liébault, A.-A.39

Livi, F.178, 312

Loty, L.86, 89, 90, 315

Louis II de Bavière35

M

Màdera, R.	23
Maeder, A.	82
Maillard, C.	22, 23, 25, 35, 68, 73, 77, 85, 135, 136, 155, 159, 194, 197, 264, 266, 286, 314, 320, 325, 326, 328, 329, 330, 332
Mayer, A.	176, 330
Merton, R. K.	89, 107, 330
Merzenich, M.	188, 330
Meumann, E.	292
Micard, H.	73, 323
Mill, J. S.	277, 282, 315, 330
Miss Frank Miller	54, 56, 58
Moles, A.	168, 264, 330
Morin, E.	20, 22, 195, 232, 330, 331
Musil, R.	84

N

Nagel, E.	95, 100, 331
Nietzsche, F.	23, 25, 62, 79, 175, 175, 176, 180, 224, 316, 323, 331
Noll, R.	273
Noschis, K.	68, 237, 331

O

Otto, Rudolf	285, 331
Oustinoff, M.	167, 331

P

Parot, F.	254, 269, 332
Passeron, J.-C.	156, 157, 315, 332
Pasteur, L.	96, 97, 321
Pauli, W.	308, 330, 332
Peirce, C. S.	279, 280, 281, 317, 332

Perron, R.	39, 332
Pestre, D.	28, 97, 269, 270, 271, 272, 278, 295, 297, 302, 311, 332
Pickering, A.	247, 333
Pickstone, J.	247, 333
Platon	20
Pontalis, J.-B.	153, 154, 327, 373
Popper, K.	24, 28, 95, 106, 273, 333
Preiswerk, H.	44
Priviero, T. A.	178, 333
Prouvé, V.	23
Psimopoulos, M.	27, 336

R

Rank, O.	40, 52
Reichenbach, H.	28, 105, 255, 256, 333
Reuchlin, M.	295, 296, 313, 314, 333
Revel, J.	156, 157, 315, 332
Richard W.	124
Richelle, M.	254, 269, 332
Richter, H.	91
Riklin, F.	35, 36, 38, 52
Rimbaud, A.	160, 175, 178, 179, 180, 334
Rorschach, H.	35
Roscher, W.	58

S

Salman, S.	267, 334
Schütze, S.	17, 334
Schwyzer, E.	46, 49, 55, 69
Sebeok, T.	90, 317
Sedgwick, D.	177, 334
Serina, F.	37, 163, 261, 262, 273, 334, 335, 337

Shamdasani, S. 22, 23, 24, 26, 35, 36, 47, 58, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 137, 143, 147, 164, 186, 204, 205, 214, 215, 218, 219, 224, 231, 252, 253, 267, 274, 275, 277, 282, 289, 293, 335

Silberer, H.52

Sorge, G.23

Spielrein, S.40, 45, 47, 49, 82, 299

Stein, M.23, 198, 322

Steinle, F.258, 311, 334, 336

T

Tarski, A.244, 336

Thackrey, S.138, 336

Theocharis, T.27, 336

Thurin, J.-M.157, 336

Tönnies, F.74, 313, 336

V

Van Andel, P.89, 90, 337

Venayre, S.198, 200, 337

Vieljeux, J.37, 163, 261, 262, 337

W

Wagner, P.75, 109, 314, 337

Weber, J.-C.275, 276, 337

Weber, M.74, 75, 313

Wehr, G.35, 45, 156, 160, 262, 293, 337

Winnicott, D.175, 177, 334

Withers, R.273

Wittgenstein, L.175, 177, 268, 321, 337

Wolff, T.76

Wundt, W.36, 75, 150, 151, 259

Wunenburger, J.-J.25, 284, 321, 338

Z

Zoja, L.23



Résumé

De 1913 à 1916, le psychiatre suisse C. G. Jung (1875-1961) vit des visions intenses qu'il décide de noter au brouillon dans les *Cahiers noirs*, puis au propre dans un codex moyenâgeux, calligraphié et peint, appelé *Liber novus* (1915-1930). Jung n'en achève jamais l'écriture et ne le publie pas mais témoigne à plusieurs reprises de son importance dans l'élaboration de ses connaissances sur la psyché. Il est publié en 2009 en allemand et anglais, et en 2011 en français sous le titre *Le Livre Rouge*. Notre travail consiste en l'analyse épistémologique de l'expérience de Jung, de la création du *Livre Rouge* et de son utilisation dans sa carrière, à travers le prisme d'outils épistémologiques variés dont les thèses de Paul Karl Feyerabend (1924-1994), tenant de l'anarchisme épistémologique. Nous tentons ainsi d'expliquer et de comprendre une science qui se crée.

Mots-clés : psychologie, Carl Gustav Jung, anarchisme épistémologique, Paul Karl Feyerabend, élaboration de la connaissance.

Résumé en anglais

From 1913 to 1916, the Swiss psychiatrist C. G. Jung (1875-1961) lived intense visions that he decided to note in drafts in the *Black Books*, then in a medieval codex, calligraphied and painted, called *Liber novus* (1915-1930). Jung never finished its writing and did not publish it but he testified several times its importance in the development of his knowledge about the psyche. The book is published in 2009 in German and English and in 2011 in French under the title *The Red Book*. Our work consists of the epistemological analysis of Jung's experience of *The Red Book's* creation and its use in his career, through the various epistemological tools, including the theories of Paul Karl Feyerabend (1924-1994), creator of the epistemological anarchism. We try to explain and understand a science that is being create.

Keywords : psychology, Carl Gutav Jung, epistemological anarchism, Paul Karl Feyerabend, elaboration of knowledge.