



Trinité et quaternité chez C.G. Jung : Réflexions sur l'évolution historique du rapport à la transcendance

Yanick Farmer

Volume 57, Number 2, juin 2001

Le discours intérieur. Antiquité, Moyen Âge, époque contemporaine :
autour d'un ouvrage récent de Claude Panaccio

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401352ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401352ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Farmer, Y. (2001). Trinité et quaternité chez C.G. Jung : Réflexions sur l'évolution historique du rapport à la transcendance. *Laval théologique et philosophique*, 57(2), 291–304. <https://doi.org/10.7202/401352ar>

TRINITÉ ET QUATERNITÉ CHEZ C.G. JUNG

RÉFLEXIONS SUR L'ÉVOLUTION HISTORIQUE DU RAPPORT À LA TRANSCENDANCE

Yanick Farmer

Faculté de philosophie
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : Cet article tente de définir les enjeux psychologiques, philosophiques et théologiques d'une vision trinitaire et quaternaire de Dieu, à partir de l'analyse des réflexions du psychanalyste suisse Carl Gustav Jung. Par là nous voulons aussi démontrer que la pensée jungienne offre une alternative intéressante et encore très actuelle aux conceptions théologiques léguées par la modernité.

ABSTRACT : This article attempts to define the psychological, philosophical and theological issues of a trinitary and quaternary vision of God, based on a reading of the Swiss psychoanalyst Carl Gustav Jung. We also want to bring out the interesting and still very actual alternative offered by Jungian thought to theological conceptions inherited from modernity.

L'avènement de la modernité, pour laquelle René Descartes représente une figure marquante, a imprimé un cours nouveau et décisif à l'histoire des idées. Par sa démarche et son objet, la philosophie cartésienne s'est faite l'initiatrice d'un courant de pensée selon lequel l'ordre de la Nature se façonne à partir d'une démarche introspective et phénoménologique qui prend la conscience individuelle comme seul juge de la vérité. L'originalité de cette position ne résidait pas tant dans l'affirmation de la primauté de la raison — déjà bien présente chez les Grecs — comme dans une vision du monde où la véracité du réel n'est affirmée qu'à travers une structure idéale subjective devant apparaître comme « claire et distincte » aux yeux d'un jugement intuitif de la conscience. La vérité n'est donc plus *découverte*, elle est *construite*. Cette tendance s'est perpétuée au XVII^e siècle, notamment avec Newton, et s'est traduite par une mathématisation du réel qui fut à la base de la nouvelle méthode des sciences de la nature.

L'évolution historique de la pensée humaine vers une prise de conscience de plus en plus grande de l'importance du moi rationnel dans l'élaboration de l'ordre du monde prit un tournant nouveau avec l'émergence du romantisme, à la fin du XVIII^e puis au XIX^e siècle. Cet état d'esprit, qui se manifestait dans la philosophie autant que

dans les arts, a voulu davantage insister, probablement en réaction au rationalisme en philosophie et au classicisme dans les arts, sur l'expression des sentiments et de la part affective du moi. Le mouvement romantique n'a sans doute pas été le seul à comprendre la valeur de l'affectivité pour l'équilibre psychique global, mais c'est ce levier qui de toute évidence a été le plus puissant dans les œuvres qu'il a produites, et c'est sûrement cela qui a le plus contribué à lui faire une place particulière dans l'histoire des idées.

De ce courant issu de la modernité, et qui se poursuit dans le romantisme, est née une tendance à mettre en valeur l'individualisme subjectif, à détacher l'espace intérieur de la réalité extérieure et à faire de cette dernière presque une illusion fabriquée par le moi. Les causes de ce long processus culturel de quasi-déification du sujet sont évidemment multiples et complexes, de sorte qu'il n'est pas aisé de les distinguer. Étant donné que la production culturelle d'une époque s'appuie avant tout sur les individus appartenant à une communauté ou à un peuple, et que par ailleurs la conscience s'élabore à travers les fonctions régulatrices de la mémoire, on peut penser qu'au moins une partie de l'évolution culturelle repose sur le processus biopsychologique de formation du moi. L'apprentissage et l'expérience se façonnent à partir de représentations potentielles « mémorisées » et formées en partie d'informations innées et en partie d'informations acquises¹. Les premières correspondent aux différentes structures régissant le métabolisme, les pulsions, les instincts et le comportement. Quant aux secondes, elles désignent principalement les images et les souvenirs servant entre autres au raisonnement. Une bonne idée de ces structures nous est d'ailleurs fournie par l'étude de l'éthologie animale et humaine. Ainsi, la mémoire culturelle propre à une société et à une époque donnée se constitue par l'action conjuguée de l'ensemble des mémoires individuelles et des lieux de transmission de la tradition (famille, école, université, bibliothèque, musée, etc.). Dans l'histoire culturelle de l'Occident, la multiplication ainsi que le progrès exponentiel des modes de transmission de la tradition paraissent avoir introduit une logique de développement s'apparentant au développement psychologique du moi chez l'individu. Il est permis de penser que l'accroissement du patrimoine culturel de la mémoire collective, par l'abondance du flot des informations, a contribué à faire grandir l'importance du moi et de sa capacité à « ordonner » le monde extérieur. Dans ce contexte, l'univers qui apparaissait à un Grec présocratique ne pouvait qu'être très différent de celui qu'observait un moderne. Le contraste s'affirme très nettement lorsque l'on compare le réalisme de la pensée grecque à l'idéalisme souvent rencontré chez les auteurs modernes.

À mesure que le moi s'est imposé dans sa primauté, le sentiment de la liberté et de l'indépendance de l'homme s'est accru pour désormais placer le « sujet » au centre du discours philosophique, ainsi qu'en témoigne déjà l'œuvre de Montaigne au XVI^e siècle, ou celles de Descartes et Locke au XVII^e. Cette tendance s'est par la suite accélérée au XIX^e siècle pour culminer dans l'œuvre de Nietzsche proclamant la

1. Voir Antonio R. DAMASIO, *L'erreur de Descartes*, trad. Marcel Blanc, Paris, Odile Jacob, 1995, p. 142-143.

« mort de Dieu » de même que le caractère nécessairement subjectif de toute connaissance. Cette modification radicale de l'horizon de la pensée humaine, dont l'évidence se manifeste à travers l'évolution historique des cultures occidentales, s'est bien entendu transposée à l'échelle théologique pour métamorphoser le regard de l'homme sur Dieu et la transcendance.

Le développement de la psychologie comme discipline autonome, au XIX^e siècle, sous l'impulsion des travaux de Fechner, Herbart, James ou Helmholtz a sûrement beaucoup bénéficié de cet environnement culturel pour asseoir sa volonté d'une compréhension scientifique des mécanismes de l'âme humaine. Ce n'est d'ailleurs pas pour rien que certains auteurs, comme Henri F. Ellenberger dans son *Histoire de la découverte de l'inconscient*², associent directement la psychologie à l'esprit romantique. Dans l'espoir d'examiner les transformations historiques et culturelles qu'a subies la conscience religieuse jusqu'à notre époque, il nous a paru intéressant de prendre la psychologie comme un témoin privilégié de la transformation de la perspective humaine à l'égard des questions métaphysiques. Cette approche nous paraît d'autant plus pertinente que l'une des branches principales de la psychologie, à savoir la psychanalyse, s'est portée vers ces problèmes avec l'intention de nous offrir un éclairage nouveau, révélateur de l'esprit régnant à la fin du XIX^e puis au début du XX^e siècle.

Ce n'est toutefois pas à partir de l'œuvre de Freud que nous désirons aborder cette question. On connaît le désir qui parcourt l'œuvre freudienne de donner une légitimité scientifique à l'analyse des phénomènes inconscients. Cet espoir a conduit Freud à adopter un cadre théorique très nettement inspiré par la science du XIX^e siècle. Au cœur de sa conception de l'appareil psychique se situent des notions classiques des sciences de la nature comme celle de causalité. C'est sans doute pourquoi sa définition de l'énergie vitale, la libido, se rattache avant tout à l'aspect sexuel, c'est-à-dire à la base somatique, pulsionnelle et hormonale des processus psychiques. Cela explique la conception clairement matérialiste de la religion chez Freud. Si on peut affirmer que la conception freudienne du problème corps-esprit s'est inspirée de l'esprit scientifique du XIX^e siècle pour définir une position matérialiste, il en va tout autrement pour la pensée psychanalytique de Carl Gustav Jung qui infléchit celle de Freud en intégrant le nouveau rapport à la réalité proposé par la physique quantique. Ainsi, à partir des années 1930, au contact du physicien Wolfgang Pauli (prix Nobel de 1945) qui fut son patient, Jung propose une image révolutionnaire de l'inconscient qui adjoint aux processus somatiques, notamment instinctuels, un principe non strictement matériel capable d'influencer les processus dits psychiques, tels les pensées, les sentiments, les intuitions, etc. Ces structures un peu particulières, conçues à la manière des champs de probabilités de la physique quantique, sont nommées par Jung *archétypes*. Elles sont aussi associées, ailleurs dans son œuvre, à des structures

2. Henri F. ELLENBERGER, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, trad. J. Feisthauer, Paris, Fayard, 1994.

fondamentales du comportement s'apparentant étroitement aux mécanismes innés découverts par l'éthologie³.

En s'inspirant des représentations scientifiques du XX^e siècle, la pensée jungienne s'installe dans un dualisme corps-esprit qui a des incidences particulières sur sa conception de la religion et du rapport à la transcendance. Elle revisite les dogmes fondamentaux du christianisme pour en faire ressortir, à travers la production symbolique qu'ils expriment, l'évolution culturelle de l'esprit humain. Nous essaierons donc, dans les lignes qui suivent, en nous appuyant sur l'analyse jungienne du dogme de la Trinité, de montrer dans quelle direction évolue, selon Jung, la conscience religieuse de l'homme. Car si l'esprit de la psychanalyse freudienne est depuis déjà longtemps entré dans les mœurs du XX^e siècle, il nous apparaît important de souligner l'intérêt que pourraient présenter certaines idées de Jung pour qui veut réfléchir à ce que sera la religion de l'avenir.

I. L'INTERPRÉTATION PSYCHOLOGIQUE DU DOGME DE LA TRINITÉ

La clé de l'interprétation jungienne du dogme de la Trinité réside sans aucun doute dans la figure centrale du Christ, Fils de Dieu. « Jésus est une incarnation de Dieu le Père. En tant que Dieu fait homme, il vit sa vie terrestre [...] »⁴. Du point de vue de l'analyse psychologique, l'Incarnation représente pour Jung la possibilité de l'intégration du Soi (symbolisé par le Père) à la sphère de la conscience individuelle (symbolisée par le Fils). En ce sens, le Soi représente la matrice inconsciente du psychisme humain ; il inclut l'ensemble des possibilités de développement propres aux espèces et aux individus, c'est-à-dire l'ensemble des structures innées du comportement (en plus bien sûr des structures morphologiques), codées dans le génome puis le génotype, qui orientent l'apprentissage à travers leur action sur les relais sensitifs et moteurs du système nerveux ; en ce sens donc, le Père est un facteur structurel⁵. Par rapport au Soi, le moi est donc secondaire dans la mesure où il dépend des fonctions les plus récentes de l'évolution du cerveau. Cependant, le moi n'atteindra sa maturité psychologique qu'à la condition de construire la trame originale de sa personnalité en se déprenant progressivement des schèmes comportementaux rigides qui l'enchaînent aux personnes et objets de son environnement immédiat (le père et la mère par exemple). Du point de vue de l'évolution biologique, cette élaboration du moi et de la conscience de soi s'appuie sur la gracilité morphologique qui

3. Sur la notion d'archétype en tant que *pattern of behaviour*, voir C.G. JUNG, *Les racines de la conscience*, trad. Yves Le Lay, Paris, Buchet/Chastel, 1971, p. 321-341.

4. C.G. JUNG, *Correspondance 1950-1954*, trad. Claude Maillard et Christine Pflieger-Maillard, Paris, Albin Michel, 1994, p. 151.

5. Dans sa dimension psychologique, le Soi jungien représente la *totalité* de la personnalité, donc autant les attitudes conscientes que les tendances inconscientes. Le but de l'individuation est de rendre le moi conscient de la part « inférieure » du Soi, laquelle comprend les éléments subconscients (oubliés, refoulements, souvenirs, etc.) de même que les éléments structurels innés appartenant à la génétique de l'espèce et à celle de l'individu.

pousse le développement de l'homme vers une capacité beaucoup plus fine d'orientation spatio-temporelle, donc vers une activité de plus en plus volontaire et libre.

L'union du moi et du Soi incarnée dans le Christ incite Jung à faire de ce dernier une figure symbolique de l'« homme total », appelé *Anthropos*. Le Christ exprimerait alors la possibilité de l'*individuation*⁶, à savoir de l'harmonisation des opposés psychiques : d'un côté, le moi et ses représentations conscientes résultant d'une interaction entre l'individu et le monde ; de l'autre côté, le Soi de même que tous les contenus refoulés, inhibés et inconscients qui prennent la forme de complexes psychologiques. Dans le symbole du Fils de Dieu et de son rapport au Père s'exprime la possibilité de l'accession au sens supérieur de l'existence par l'accomplissement du destin⁷.

On ne saurait toutefois circonscrire totalement l'interprétation jungienne du dogme de la Trinité sans attribuer un second sens, encore plus profond, au concept de Soi. Dans la mesure où il est conçu comme une *totalité* psychique englobant la conscience et l'inconscient, le Soi dépasse la sphère proprement humaine du corps physique. La structure archétypique du Soi, créée au fil de l'évolution, témoigne de l'existence, dans la Nature, de récurrences et de régularités qui obligent l'organisme, par la pression de la sélection naturelle, à être comme le reflet de son environnement. Jung rejoint ici l'idée ancienne de l'homme compris comme microcosme. Mais par ailleurs, suivant les lois de la théorie synthétique de l'évolution, l'apparition de la conscience présente un caractère subit qui semble faire suite à une « intervention verticale », et non pas graduelle, dans l'évolution biologique. C'est ce qui fait croire à certains spécialistes, comme le neurobiologiste John C. Eccles⁸, que la création de la conscience est un véritable miracle. Au-delà de son caractère soudain et apparemment contingent, son existence nous interroge sur la relation entre le moi et le Soi, bref sur la relation entre le Fils et le Père. L'apport des théories de l'évolution nous permet de mieux saisir ce qui, dans l'interprétation psychologique de Jung, fait la nature véritable de l'Esprit en tant qu'intermédiaire entre le Fils et le Père.

Puisque dans le schéma trinitaire le Père apparaît comme le principe ordonnateur de la matière, principe qui se traduit dans la sphère biologique par l'organisation des structures du comportement, il révèle la transcendance de l'Esprit⁹. Celui-ci devient

6. « L'homme Jésus est le *principium individuationis* » (C.G. JUNG, *Aïon*, trad. Étienne Perrot et Marie-Martine Louzier-Sahler, Paris, Albin Michel, 1983, p. 78).

7. Le symbole par excellence de l'individuation est représenté chez Jung par la *crucifixion*. Cette symbolisation quaternaire en forme de croix marque l'acceptation du poids de l'existence, ce qui fraye la voie vers le Paradis. « Cette situation correspond en quelque sorte pleinement à l'image du Christ : celui-ci est l'homme parfait et le crucifié. Il serait difficile d'imaginer une image plus véridique du but de l'effort éthique » (*ibid.*, p. 83).

8. La position d'Eccles s'inspire beaucoup des propos du biologiste David Lack. Voir John C. ECCLES, *Évolution du cerveau et création de la conscience*, trad. Jean-Mathieu Luccioni, Paris, Flammarion (coll. « Champs »), 1994, p. 317-318.

9. Le travail le plus complet de Jung sur cette question est à voir dans son *Symbolik des Geistes*. En traduction française : C.G. JUNG, « Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité », dans *Essais sur la symbolique de l'Esprit*, trad. Alix et Christian Gaillard et Gisèle Marie, Paris, Albin Michel, 1991, p. 145-254.

la force, l'énergie par laquelle le principe ordonnateur intervient dans l'évolution pour lui donner un *Sens*. Cette idée est très bien illustrée par la Pentecôte, où l'Esprit se manifeste soudainement sous la forme de petites flammes sur la tête des apôtres : « [Le] Saint Esprit dérive du fait que le *pneuma* de Dieu se dissout en forme de petites flammes [...]»¹⁰ ». Sous cette forme, l'Esprit traduit l'action de Dieu et du Sens sur la conscience individuelle : « [Guillaume de Conches] a identifié, comme le fit Abélard, l'*anima mundi*, qui n'est autre que le *sensus naturae*, avec le Saint Esprit. L'âme du monde représente précisément une puissance naturelle qui est responsable de toutes les manifestations de la vie et de la psyché¹¹. » Le concept employé par Jung pour désigner la manifestation psychologique de l'Esprit est celui de *fonction transcendante*. Elle survient la plupart du temps à partir d'un conflit entre l'attitude volontaire du moi et les tendances inconscientes. Elle exprime toute sa force et son utilité pour la résolution des conflits psychologiques et moraux lorsque l'individu en arrive à un équilibre entre l'usage de la pensée rationnelle et la dimension affective de sa personnalité révélée par l'intuition : « Pour trouver la réponse à cette question [dualité Bien-Mal], on ne peut que s'en remettre à son pouvoir mental d'un côté et au fonctionnement de l'inconscient de l'autre côté, à cet esprit que nous ne contrôlons pas. On ne peut qu'espérer que c'est le "saint" esprit. La coopération du raisonnement conscient avec les données de l'inconscient s'appelle "fonction transcendante"¹² ». »

II. LA MÈRE, QUATRIÈME TERME DE LA TOTALITÉ PSYCHIQUE

Pour Jung, la structure trinitaire demeure abstraite si elle n'est pas complétée par un quatrième terme qui vient la concrétiser : « [L]e quatrième signifie "réalisation" et par conséquent passage en un état essentiellement différent, celui de la matérialité du monde [...]»¹³ ». Alors que, d'un point de vue psychologique, le Père représente le pôle spirituel détenteur des potentialités, et que le Fils est la figure du moi et de la conscience individuelle, la Mère exprime l'aspect matériel de la vie. Plus concrètement, cela signifie que la structure trinitaire doit s'appuyer sur le corps, sur les instincts et les émotions, qui sont des vecteurs de la vie psychique.

Il est donc évident que la Mère se révèle être un aspect essentiel de la totalité et que par conséquent elle doit entrer, à égalité avec les autres termes, comme élément consubstantiel du concept de Dieu. Cette réalité a été reconnue, selon Jung, par l'acceptation du symbole de l'Assomption de Marie, par lequel le corps de la Vierge

10. C.G. JUNG, *La vie symbolique*, trad. Claude Maillard et Christine Pflieger-Maillard, Paris, Albin Michel, 1989, p. 145.

11. C.G. JUNG, *Les racines de la conscience*, p. 516.

12. C.G. JUNG, *La vie symbolique*, p. 146.

13. C.G. JUNG, *Sept sermons aux morts et autres textes*, trad. Élisabeth Bigras, Paris, Éditions de l'Herne, 1996, p. 71. Cette traduction de Bigras des *Sept sermons aux morts*, texte ésotérique de Jung datant de 1916, n'est certes pas la meilleure puisqu'elle se base sur une traduction anglaise de l'original allemand. Nous avons tout de même choisi cette édition pour les autres textes qui y sont rassemblés, notamment ceux concernant l'importance de la quaternité. Pour une traduction plus exacte de ce texte, voir plutôt C.G. Jung, « VII sermones ad mortuos », dans *La vie symbolique*, p. 25-39.

entre au Ciel, devenant alors un attribut de la divinité : « La quaternité comme union des trois semble être visée par l'*Assomption de Marie*. Ce dogme ajoute l'élément féminin à la Trinité masculine, l'élément terrestre à la spiritualité et ainsi l'homme pécheur à la divinité¹⁴. » L'adjonction d'un quatrième terme à la triade masculine s'inscrit tout à fait dans la lignée du développement historique de la conscience humaine. Dans cette évolution, la traditionnelle coupure phénoménologique entre le corps et l'esprit laisse progressivement place au rapprochement. Au lieu d'un dualisme corps-esprit qui apparaît un peu simpliste, comme chez Descartes, la Mère intègre la vie affective à la réalité du moi et en fait une composante importante de l'affirmation globale de la personnalité : « La mère [...] évoque [...] l'aspect instinctif, impulsif, le côté physiologique, le corps que nous habitons et qui nous contient [...] elle incarne aussi le fonctionnement végétatif (auquel elle préside), psychiquement parlant l'inconscient, les assises de la conscience¹⁵. »

On peut ainsi concevoir Dieu, sur le plan psychologique, comme le sens se manifestant à l'individu (le Fils) à travers la fonction transcendante (l'Esprit), laquelle résulte à son tour de la tension entre les vecteurs inconscients (la Mère) et le principe ordonnateur (le Père). Cette conception d'une totalité formée de quatre éléments est à la base du principe d'individuation, qui appelle à un développement optimal de la personnalité. Pour la quête du sens, Jung ne veut plus s'en remettre exclusivement à la perception sensorielle et à la raison. Il cherche aussi à attirer l'attention sur la grande valeur psychologique du *sentiment*, défini comme forme affective d'évaluation, et surtout de l'*intuition*, définie comme forme d'accès à l'inconscient.

La mise en valeur de la Mère fait prendre une tournure particulière à l'éthique jungienne que d'aucuns jugeraient néfaste. Ici le mal n'est plus considéré comme ce qui s'oppose aux normes universelles de la raison. L'éthique jungienne n'est pas normative à la manière par exemple de l'éthique kantienne. Elle vise, chez l'*individu*, un équilibre entre l'affectif et le raisonnable, équilibre dont l'atteinte lui permettra d'accéder au sens supérieur de sa destinée. Pour y arriver, Jung croit qu'il faut pour le sujet rétablir le cours progressif de la libido. Dans cette perspective, la soumission aveugle à des normes objectives désincarnées laisse en jachère la part irréductiblement individuelle de la personnalité. Cette situation est la plupart du temps provoquée par les inhibitions du moi qui entraînent une accumulation de libido sous la forme de complexes. Au plan biologique, cette accumulation se traduit par une hausse de la motivation et par une baisse de la sélectivité liée à certains schèmes instinctifs et comportementaux¹⁶. Ainsi, face au besoin exprimé par l'instinct, le sujet en arrive à un comportement incontrôlé, parfois même archaïque et barbare. Même si la raison

14. C.G. JUNG, *La vie symbolique*, p. 145. On peut aussi trouver d'intéressants développements à ce sujet dans la correspondance de Jung, notamment avec le père White. Voir C.G. JUNG, *Correspondance 1950-1954*, p. 43-46.

15. C.G. JUNG, *L'homme à la découverte de son âme* (6^e éd.), trad. Roland Cahen, Paris, Gallimard (coll. « Idées »), 1964, p. 268.

16. Pour une description détaillée de ces mécanismes, voir Konrad LORENZ, *Les fondements de l'éthologie*, trad. Jeanne Étore, Paris, Flammarion (coll. « Champs »), 1984.

est la fonction privilégiée d'adaptation au réel, il importe, dit Jung, qu'elle soit en quelque sorte « libérée », en faisant une juste place au sentiment.

Le relativisme de l'éthique jungienne n'est toutefois pas généralisé. L'horizon de l'action est déterminé par la structure de l'inconscient. Cet inconscient est divisé en deux couches distinctes : l'inconscient collectif et l'inconscient personnel. L'inconscient collectif est formé par les structures innées du comportement ; les motivations qu'il suscite sont par conséquent, en partie du moins, communes à toute l'espèce humaine. L'inconscient personnel se forme quant à lui à travers le vécu de la conscience, par la confrontation entre les événements, la conscience et les tendances inconscientes. Cette couche inconsciente sur laquelle se forment entre autres les inhibitions et les complexes est donc fonction de la situation culturelle et historique du sujet. Autrement dit, elle dépend de la place du sujet dans le temps et l'espace. En ce sens, une partie des valeurs attribuées aux objets et aux actions seront relatives ; elles ne seront pas valables pour tous et en tout temps ; elles vaudront pour une personne ou un groupe (une communauté, un peuple) à une époque et en un lieu donnés. En établissant une structure quaternaire de la divinité, Jung essaie de proposer une éthique temporelle et évolutive, qu'il juge peut-être plus humaine et plus apte à tenir compte de la diversité des situations. Ce faisant, il fraye la voie à une conception nouvelle de la transcendance et de la pensée religieuse qui, elle aussi, s'inscrit dans la perspective du progrès de la connaissance humaine, en essayant de dépasser la vision romantique et matérialiste du XIX^e siècle par une prise en compte de la réalité nouvelle dégagée par la science du XX^e siècle.

III. LA COSMOLOGIE QUATERNAIRE

Si le sens qu'il faut donner à l'analyse psychologique de la Trinité et de la quaternité est relativement clair chez Jung, il en va tout autrement pour sa cosmologie et pour l'idée de Dieu qu'elle implique. D'ailleurs, cette partie de son œuvre a été développée plutôt tardivement, ce qui lui donne, de l'aveu même de son auteur, son caractère hypothétique et incertain. C'est donc avec prudence, mais avec l'intention d'y voir un peu plus clair, que nous nous pencherons sur ce volet de sa théorie. L'intérêt d'une analyse cosmologique de la quaternité est double. Elle permet d'abord d'identifier le point d'insertion de la conscience humaine dans le tout du monde physique ; et en remontant de proche en proche les niveaux de réalité, de l'espace phénoménologique de la conscience jusqu'aux limites du cosmos, elle pose la question de l'origine. Autrement dit, elle suggère l'idée que les pensées surgissant dans l'intimité de la conscience sont en relation avec le corps, que celui-ci est à son tour en relation avec l'environnement physique immédiat et que, au bout du chemin, tout est en quelque sorte lié au devenir du grand ensemble qu'est le cosmos. À travers ce cheminement, c'est la question du Sens qui se révèle, au-delà même du sens de la vie biologique et psychologique.

Dans cette perspective, c'est avant tout le désir de conceptualiser la notion de synchronicité de même que la rencontre avec le physicien Wolfgang Pauli qui ont poussé Jung à s'intéresser à la physique du XX^e siècle et à la confronter avec ses

propres découvertes dans le champ de la psychanalyse. En son sens restreint, la synchronicité concerne les « coïncidences significantes », en apparence aléatoires, entre des phénomènes psychiques et des événements extérieurs. Par cette expression, il faut entendre trois types d'événements : les événements ayant lieu simultanément et dans le même espace, mais qui ne sont pas causalement reliés (ce peut être par exemple la rencontre d'une personne à qui justement l'on pensait) ; les événements ayant lieu simultanément, mais dans des lieux différents (ce peut être deux personnes séparées qui presque en même temps décident de s'appeler) ; les événements non simultanés comme les rêves prémonitoires par exemple¹⁷. Tous ces événements ont en commun de n'être pas reliés par la même chaîne causale tout en conservant un sens, comme une espèce de lien étrange entre eux. Ces faits donnent à penser qu'il est peut-être possible d'imaginer quelque chose comme un complément à la causalité classique, à savoir l'idée de relations inconstantes entre des phénomènes contingents. Pour que ce genre de lien soit concevable, il faut élargir le concept de synchronicité et supposer non seulement une unité psychophysique du monde, mais en plus un ordre acausal s'apparentant à l'idée d'une harmonie préétablie. Sa rencontre avec Pauli et la physique quantique, de même que l'insistance de ce dernier sur le caractère relatif de la causalité (comme du cadre général de la physique classique), principalement pour l'explication de certains phénomènes de la physique atomique, ont conforté Jung dans sa conviction d'un ordre universel préexistant. Car, croit-il, si la conscience est phylogénétiquement secondaire — et elle l'est effectivement —, et que l'espace et le temps n'ont de sens qu'à partir d'elle, alors rien n'empêche de croire qu'il existe un ordre acausal « complémentaire » qui transcende l'ordre causal ordinaire. Évidemment le temps dont on parle ici, c'est le *temps psychologique*, celui qui nous fait reconnaître le passé, le présent et l'avenir dans notre région de l'univers, et non pas le *temps cosmique*¹⁸, qui lui concerne la marche de l'univers dans sa totalité. La découverte des lois de causalité repose toujours sur la continuité de la perception spatio-temporelle qui elle-même se *construit* d'après un ordre établi *après coup* entre les signaux (sonores, lumineux, etc.) reçus. L'expérience qui en résulte, c'est-à-dire la collection de souvenirs et d'images mentales, ne représente cependant *qu'une partie* des possibilités inhérentes à une situation donnée. Rien n'empêche de penser qu'un ensemble plus grand de possibilités soient inconsciemment pressenties, et ce malgré le fait qu'elles n'entrent pas dans le schéma causal façonné par la conscience. Rien non plus n'interdit de croire que les événements puissent être influencés « à distance » par une connexion causale qui n'est pas « magique », mais dont les signaux sont simplement imperceptibles pour les sens.

17. Pour un exposé complet de la notion de synchronicité, voir C.G. JUNG, *Synchronicité et Paracelsica*, trad. Claude Maillard et Christine Pflieger-Maillard, Paris, Albin Michel, 1989.

18. Sur la distinction entre ces concepts du temps et sur leur relation mutuelle, voir Stephen HAWKING, *Une brève histoire du temps*, trad. Isabelle Naddeo-Souriau, Paris, Flammarion (coll. « Champs »), 1989, p. 185-199.

Pauli a toujours été réticent à reconnaître la validité de la notion de synchronicité telle que décrite par Jung¹⁹. Au contraire des phénomènes quantiques qui sont « expérimentables » et mathématiquement formalisables sous forme de probabilités statistiques, les phénomènes synchronistiques ne sont pas reproductibles à volonté, il est donc très difficile d'en faire un principe de relation. Cependant, la pensée philosophique et théologique qu'esquisse Pauli dans la continuité de ses travaux scientifiques nous laisse croire que l'opinion de ces deux savants n'est pas si éloignée, qu'elle cache même, au fond, une sensibilité commune pour ce qui a trait à la question de Dieu et de l'Absolu.

Pour Pauli, le *dédoublement* est le moteur de la réalité ; il est à l'origine de toute chose²⁰. On sait que la physique quantique, en particulier la théorie atomique, a rendu caduque la théorie classique dans certaines de ses applications. Il est ainsi devenu impossible d'avoir une image exacte de l'atome en le concevant simplement comme une planète autour de laquelle gravitent des satellites. Cette description utilisant des objets se déplaçant dans l'espace n'arrive pas à expliquer une réalité en fait beaucoup plus abstraite. Il est bien plus juste, affirme Pauli, d'imaginer l'atome à l'aide de propriétés de symétrie qui sous-tendent l'espace. D'après ce raisonnement, le fondement de la réalité n'est plus à comprendre sous la forme de particules élémentaires, mais bien plutôt comme des structures mathématiques qui en viennent à se dédoubler pour réaliser les propriétés de symétrie. Cette hypothèse n'est pas complètement neuve puisqu'on la retrouve déjà chez Platon et les Pythagoriciens, sauf que les structures qu'elle implique sont certainement plus complexes que celles qu'avaient imaginées les philosophes grecs.

Cette hypothèse possède en tout cas l'avantage de donner un sens véritable, cosmologiquement plausible, à la structure quaternaire. On pourrait considérer le Père et la Mère comme deux faces d'un événement unique associé à Dieu. Le Père serait une structure complètement abstraite désignant un ensemble de possibilités, pendant que la Mère représenterait la matière proprement dite, c'est-à-dire la condensation et la concrétisation d'une structure idéale. Suivant ce raisonnement, il semble falloir concevoir l'origine comme un événement unique, une singularité²¹. Il est encore aujourd'hui très difficile, selon les physiciens, de déterminer avec exactitude quelles étaient les conditions initiales au commencement de l'univers, mais à partir du moment où celui-ci « se décide » à exister, il dessine des symétries, valables une fois pour toutes et qui déterminent les événements ultérieurs. On trouve donc d'un côté les phénomènes, puis de l'autre les lois et les propriétés qui les déterminent. Mais à mesure que ce système évolue, il peut créer des sous-systèmes, aussi à partir d'événements uniques. Chaque sous-système obéit à son tour à des lois spécifiques qui, bien qu'en partie indépendantes et suffisantes pour expliquer les phénomènes du

19. Voir à ce sujet Kalervo LAURIKAINEN, *Beyond the Atom : The Philosophical Thought of Wolfgang Pauli*, New York, Springer Verlag, 1988, p. 82.

20. « Dédoublement et réduction de symétrie, voilà la substance des choses ». Cette parole de Pauli est rapportée par Werner Heisenberg dans *La partie et le tout*. Voir W. HEISENBERG, *La partie et le tout*, trad. Paul Kessler, Paris, Flammarion (coll. « Champs »), 1970, p. 316.

21. Voir *ibid.*, p. 324.

sous-système, restent incluses dans le système plus vaste qui les a créées. D'après les explications qu'ajoute Heisenberg à celles de Pauli, dans *La partie et le tout*, c'est par bifurcations successives qu'évolue l'univers. À l'origine, il n'y a qu'une seule possibilité pour l'univers en création, et cette possibilité unique doit être à la source de propriétés fixes qui modèleront les possibilités de tout événement ultérieur. Cependant, à mesure que l'univers se développe et prend de l'expansion, l'interaction de ses éléments provoque des variations soudaines qui bouleversent l'ordre établi et créent de nouvelles propriétés. C'est au fil de ces variations qu'intervient le hasard. Il est le résultat de la complexification de l'univers et de l'augmentation de ses possibilités de développement. Ce désordre croissant, de même que l'influence mutuelle qu'exercent les éléments les uns sur les autres, produisent une asymétrie entre le passé et le futur qui rend *évolutive* toute connaissance sur ces systèmes²².

Cette logique de développement opère une stratification du réel entre l'univers, son origine et ses lois physiques, et notre existence biologique. Les bifurcations d'éléments simples, d'atomes puis de molécules, ont créé une chimie particulière, capable de survie et de reproduction, qui est à la base de la vie. Les lois de l'évolution sont ensuite intervenues pour créer l'homme. Chaque niveau de réalité est ainsi connecté aux autres niveaux, mais c'est sans doute la complexité grandissante de ceux-ci et les limites posées à l'observation qui interdisent de réduire les uns aux autres. L'observation d'un phénomène se heurte au caractère mutuellement exclusif des points de vue. Cette évidence saute aux yeux dans le cas des activités humaines complexes. Essayer par exemple d'expliquer la production littéraire d'un auteur à partir de simples lois physico-chimiques est une tâche tout simplement vaine au vu de la complexité des phénomènes en cause. Par contre, on obtiendra des explications beaucoup plus satisfaisantes en utilisant le système de concepts définis par le niveau biologique ou psychologique. Les limites imposées par la complexité donnent à penser que chaque niveau de réalité est en partie séparé du niveau adjacent par des propriétés *émergentes* qui ne se laissent pas réduire aux éléments simples des niveaux inférieurs.

Toute tentative de réduction, lorsqu'elle est menée jusqu'au bout, aboutit à une impasse qui fait apparaître les paradoxes de la réalité. Un bon exemple de ce genre de paradoxe nous est offert par l'apparition même de la vie : comment expliquer l'émergence d'organismes qui tendent à se préserver et à se reproduire, qui produisent même, par l'évolution, des formes de plus en plus complexes (le cerveau de l'homme par exemple), alors que selon la deuxième loi de la thermodynamique, c'est toujours la tendance au désordre qui est la plus probable ? Pour surmonter un tel paradoxe, la pensée doit s'élever au-dessus des lois physico-chimiques et adopter un cadre nouveau, celui des lois biologiques. En fait, l'existence de propriétés émergentes irréductibles aux mécanismes des niveaux inférieurs semble impliquer des *actes de création* de la Nature à partir desquels se construisent de nouveaux ordres de réalité. Or, c'est

22. La théorie du chaos est une branche de la physique et des mathématiques qui prend en compte ce désordre pour tenter de reformuler les lois de la physique. Pour une brève introduction, voir Ilya PRIGOGINE, *Les lois du chaos*, Paris, Flammarion (coll. « Champs »), 1994.

exactement le sens le plus profond que Jung veut donner à son concept de synchronicité. L'existence d'actes de création signifie que les lois de causalité et la logique qui les accompagne (le principe d'identité, le principe de non-contradiction, le principe du tiers exclu, etc.) ne peuvent expliquer certaines propriétés d'un système, et c'est pourquoi il est peut-être possible de supposer l'existence d'un ordre acasual complémentaire²³.

La cosmologie qui se dessine ici, par la rencontre de Jung et Pauli, laisse entrevoir des perspectives philosophiques novatrices, qui semblent vouloir réconcilier le rationalisme de l'époque moderne et le sentimentalisme de la période romantique. En fait, les limites posées par les actes de création aux explications d'ordre strictement causal et matérialiste, et par conséquent à l'ordre logique et rationnel qui leur est associé, mettent en valeur le rôle primordial de l'*intuition*. Pour ce qui est des paradoxes auxquels conduit une théorie, il n'est plus possible de les expliquer à l'*intérieur* des enchaînements logiques permis par celle-ci. Par conséquent, ce n'est plus seulement par voie rationnelle qu'advient une solution, car la raison repose toujours sur des faits expérimentés et sur leurs relations logiques possibles, mais bien plutôt par l'intuition, laquelle pressent ou anticipe de nouvelles solutions à l'aide des possibilités « cachées » d'un problème. Pour Jung, et probablement aussi pour Pauli, l'acte authentiquement créateur provient de l'intuition, et cela témoigne qu'à l'échelle du psychisme humain, il existe une « connexion » entre le cerveau de l'homme et les possibilités de développement propres à une situation, même si celles-ci ne sont pas directement perceptibles.

IV. LES CONSÉQUENCES THÉOLOGIQUES DE LA COSMOLOGIE QUATERNAIRE

Si on replace la cosmologie jungienne dans la perspective de la quaternité religieuse, on aperçoit plus précisément comment s'établit le rapport à Dieu chez Jung. La quaternité présente le Père comme une donnée fondamentale de l'Absolu. Sa présence se manifeste, comme nous l'avons dit, par l'expression d'un Sens dans lequel sont contenues toutes les possibilités de développement pour un événement donné. Ce Sens se révèle à travers les propriétés, les symétries par exemple, qui rendent possible l'élaboration d'un ordre mathématique assimilable à des lois et à des principes. Mais l'avenir est *ouvert* comme le disait Karl Popper, ce qui veut dire que l'asymétrie entre le passé et le futur empêche de croire en un monde figé, placé sous l'autorité du Père, qui rendrait illusoires le devenir et le changement. Les lois et les propriétés ne sont pas fixées une fois pour toutes, elles évoluent dans un univers en expansion où se créent au fur et à mesure de nouvelles lois et de nouvelles propriétés qui remplacent les anciennes et façonnent un nouvel ordre de réalité. Chaque théorie,

23. Sur les limites de la logique du tiers exclu et ses possibles applications à la notion jungienne de synchronicité, voir Basarab NICOLESCU, « Jung et la science », dans *Cahiers jungiens de psychanalyse*, 80 (1994), p. 63-80.

comme l'affirmait encore Popper, est appelée à être remplacée par une autre, plus juste.

Pourtant, même si le déroulement du temps est asymétrique, en sorte qu'il n'est pas possible de fixer le monde dans un déterminisme absolu qui rendrait vaine la notion même de changement, il reste possible d'admettre que l'on puisse trouver quelque chose comme une finalité ultime, déterminée au *tout début*, à l'origine de l'univers. Heisenberg évoquait cette possibilité en indiquant qu'au début, les possibilités de développement sont réduites, ce qui aurait pour effet de créer *certaines* propriétés fixes qui persistent malgré le changement et malgré la création de nouveaux ordres de réalité. C'est ici que se révèle toute la valeur de l'intuition. C'est ici aussi que se dessine la structure du rapport à la transcendance permis par la quaternité. Par l'intuition créatrice, l'homme se connecte en premier lieu au pouvoir créateur du Père, celui qui engendre par une série d'actes de création des propriétés inédites qui ne seront qu'après coup l'objet d'expériences et de lois rationnelles. Dans leurs manifestations extraordinaires, ces actes créateurs marquent des ruptures, des révolutions scientifiques ou artistiques qui changent notre rapport au monde, et dont les porte-parole sont les plus grands hommes de chacune des époques. Et si l'on admet que le Père est aussi porteur d'un message éternel, on peut alors croire que chacune de ses révélations porte la marque du destin supérieur de l'univers.

La Mère est quant à elle, par la concrétisation matérielle qu'elle représente, un reflet « terrestre » du Père ; autant une possibilité pour l'Incarnation qu'un voile obstruant l'accès aux possibilités dévoilées par le Père. La Mère est l'élément à partir duquel se construit un ordre compatible avec l'intelligence humaine. Considérant le fait que la matière n'est devenue, au fil des progrès de la connaissance scientifique, qu'un concept pratique ajusté à l'espace phénoménologique de la perception consciente, il faut maintenant, dans un horizon cosmologique quaternaire, imaginer la Mère comme définissant un ordre *immanent*, traduisible à l'aide du langage ordinaire. Le Père exprime à travers l'intuition créatrice ce qui est momentanément *indicible*, dans la mesure où ses actes produisent un ordre nouveau qui est pressenti, mais n'est pas encore traduit en concepts. Dans ce cas, tout ce qui est lié aux étapes de la compréhension intellectuelle, la perception, l'agencement des lois et des concepts à partir des régularités de la mémoire, bref tout ce qui permet de constituer le champ de la connaissance humaine ne se révèle, au regard de la quaternité, que comme *l'un* des aspects de la divinité.

À travers la vision quaternaire s'esquisse une voie nouvelle pour l'interprétation du statut ontologique de la transcendance. L'effort de compréhension déployé à partir du XVII^e siècle par la science moderne et ses illustres représentants a sans doute contribué, par une conception mécaniste s'appuyant sur des méthodes d'observation limitées, à l'avènement, au XIX^e siècle, du positivisme et du matérialisme, eux-mêmes à l'origine de l'affirmation nietzschéenne de la « mort de Dieu ». Mais ce Dieu dont Nietzsche proclamait la mort ne l'était qu'à la mesure d'un langage formé de concepts dépassés ne suffisant plus à exprimer la réalité. L'optimisme scientifique de cette époque n'arrivait plus à se satisfaire d'un vocabulaire philosophique étriqué, encore imprégné par l'aristotélisme et sa logique, et c'est pourquoi on a cru qu'il n'y

avait plus lieu d'avoir recours à l'idée de transcendance, l'univers étant *fermé*, c'est-à-dire entièrement réductible aux lois physico-chimiques. La logique quantique force toutefois à réviser ces positions. L'ouverture de la réalité, apparente à travers ses propriétés émergentes, incite à au moins mettre en doute le bien-fondé d'une sécularisation totale de la réalité. Un espace pour la foi se dessine par l'intermédiaire des actes de création révélés à travers l'intuition. Aux grands hommes, elle révèle le sens du devenir et de la connaissance ; à nous autres, elle manifeste en certaines occasions le sens de la vie personnelle. Cela, bien sûr, à condition de savoir supporter, à l'image du Christ, les douleurs de l'existence et de pouvoir traverser les doutes et les paradoxes qu'elle met sur le chemin de la vie. C'est à ce moment, et seulement à ce moment, que l'Esprit s'incarne et se fait le messager de Dieu. Autrement l'individu risque d'errer et de s'enfermer dans un ordre moral qui est seulement le reflet — souvent très pâle — du sens personnel qui lui est destiné, flottant ainsi, au gré des modes et des opinions courantes, à la surface de lui-même.

Les conséquences que nous croyons devoir tirer d'une conception jungienne et quaternaire de la divinité nous incitent donc à penser que l'importance du sentiment religieux pour la vie des hommes, loin d'être évacué, est au contraire appelée à grandir pour devenir le lieu privilégié, dans un espace psychologique rigoureusement intime et personnel, de l'expression du Sens, cependant que l'horizon séculier déployé par la science et l'éthique détermineront les conditions de notre rapport à la réalité de même que celles de notre vivre-ensemble.