

LA QUESTION DU MAÎTRE

« Je considère de mon devoir de montrer à l'Européen où se trouve, chez nous, l'entrée vers cette 'route la plus longue' qui mène au Satori et de quelles embûches est semé ce sentier sur lequel, chez nous, seul un petit nombre de grands hommes se sont aventurés ». (C.G. Jung)

C'est un sujet de discussion¹ récurrent et interminable entre les tenants de la voie orientale et les adeptes du yoga de l'âme occidentale que de déterminer l'importance et la nécessité de la relation au Maître de Sagesse sur le chemin spirituel. Pour les premiers, il est inconcevable d'envisager parvenir à l'Illumination sans en passer par une relation de dévotion du disciple au Maître. Cette façon de voir est attestée depuis la plus haute antiquité comme constituant la trame même de l'initiation. Elle implique l'idée d'une filiation spirituelle volontiers décrite comme une véritable adoption du sannyasin par son Maître au moment même de ce qu'il est convenu de désigner comme la « seconde naissance » de l'initié. Ainsi le « deux fois né » est-il conduit à la plénitude de la connaissance du Soi par la bienveillance de son père ou de sa mère spirituel(le) dans une relation d'amour partagé jusqu'à l'apothéose de la dissolution de l'identité illusoire avec l'ego. Tant que l'être n'est pas illuminé, expliquent les anciens textes, le disciple se perçoit comme séparé et différent de son Maître, mais à l'instant même de l'éclair illuminant, celui-ci découvre que ces deux n'ont jamais fait qu'Un. À l'appui encore de cette vision, il est possible d'ajouter que l'initié constelle alors l'archétype de l'Enfant Divin, et que comme tout enfant, il a besoin d'être reçu sur le sein de son parent.

C'est cette façon d'envisager le cheminement spirituel qui prévaut encore aujourd'hui en Orient et qui a constitué le mythe sous-jacent à toutes les chaînes initiatiques, en Orient comme en Occident, jusqu'à nos jours. Ainsi trouve-t-on encore aujourd'hui dans la culture

¹ Merci à Paule Lebrun d'avoir alimenté ces réflexions dans un fécond dialogue.

chrétienne des écoles initiatiques qui transmettent de génération en génération une connaissance secrète et jalousement préservée depuis le moyen-âge au moins. La discrétion et le secret se sont imposés comme des conditions de survie nécessaire à ces écoles sous le joug d'une Église totalitaire, mais semblent constitutrices de la nature même de ces formes d'initiation ainsi qu'en témoigne par exemple le peu que nous en savons sur le contenu des Mystères d'Éleusis. Ainsi les alchimistes chers à Jung avouaient-ils déguiser leur connaissance derrière le voile d'un langage obscur, invitant l'adepte à découvrir en eux-même une source de sagesse plutôt que de rechercher une compréhension livresque. Cependant, quelques efforts qui aient été fait pour préserver ce secret entourant leurs activités, il semble que nombre de ces lignées spirituelles soient désormais éteintes en Occident, le plus souvent du fait de leur anéantissement par deux millénaires de répression religieuse. En outre, il semble que la plupart des occidentaux soient aujourd'hui incapables de concevoir un tel mode de transmission initiatique. La mentalité moderne assimile automatiquement la relation d'amour prévalant entre Maître et disciple à une relation d'asservissement, et la constitution d'une communauté autour d'un Éveillé à une forme de folie collective caractérisée comme nécessairement sectaire. Ainsi confondons-nous dévotion et culte, et – conséquence d'une religion d'amour imposée à coups de triques – soupçonnons-nous toute relation d'amour spirituel de faire le lit d'une volonté de puissance. Cela est bien logique quand l'on sait que le pouvoir est l'ombre de l'amour, et que nous dégustons désormais pleinement l'obscurité dans laquelle nous a laissé l'ombre non assumée du christianisme.

Le danger était donc grand, à l'aube de notre modernité, de voir se fermer toutes les portes permettant à l'aspirant occidental d'entrer sur le chemin initiatique. C'est cette situation, par bien des côtés dramatique, qui a conduit nombre, et souvent les meilleurs, d'entre nous à se lancer tout au long du dernier siècle écoulé sur les routes de l'Orient en quête d'une réponse à la soif inextinguible et grandissante de l'âme occidentale. C'est grâce à ce fantastique

mouvement que nous en sommes venus à beaucoup mieux connaître que jamais les trésors du bouddhisme zen, du taoïsme et du soufisme, pour ne citer que ceux-ci, au point que l'on trouve désormais au moins une édition du Tao-tè-king dans toute bonne librairie. Cependant, l'âme occidentale n'en a pas cessé pour autant de pleurer comme orpheline de sa propre sagesse et ne trouve pas satiété dans la consommation de mets orientaux, aussi succulents soient-ils. Mais c'est là que nous pouvons vérifier l'adage que nous a légué Hölderlin et qui veut que « plus grand est le péril, plus grand est aussi ce qui sauve ». En effet, c'est sur ce point tout particulier que l'on peut désormais mesurer la grandeur de l'œuvre de Jung qui, alors même que l'Europe s'enfonçait dans le chaos consécutif à sa décadence spirituelle avec la première guerre mondiale, a apporté une réponse salutaire et proprement occidentale à la faim de notre âme collective. C'est ainsi que l'on peut lire dans sa correspondance qu'il comprenait dès 1934 que « ce qu'on appelle exploration de l'inconscient dévoile en fait et en vérité l'antique et intemporelle voie initiatique ». Il ajoutait alors que, tandis que l'œuvre de Freud – et finalement, pourrions-nous ajouter, la majeure partie de la psychologie moderne – ne constitue qu'une tentative « d'ensevelissement pour se protéger des dangers de la 'longue route' », sur laquelle « seul un chevalier risquera 'la quête et l'aventure' ».

Cependant, ni Jung ni aucun de ses descendants spirituels – parmi lesquels nous citerons Marie-Louise Von Franz, Joseph Campbell et Edward Edinger – n'ont accordé à notre connaissance l'attention qui convient à la question du Maître. En effet, dans la perspective jungienne de l'individuation, la question ne se pose pour ainsi dire pas puisque Jung privilégie la réalisation de l'unicité de l'individu sur toute forme collective d'accomplissement. Plus clairement encore, il doute de la possibilité de transposer le meilleur de la spiritualité orientale, comme en particulier le Zen, en Occident : « En effet, les fondements spirituels indispensables à la pratique du Zen font défaut en Occident. Qui, chez nous, mettrait une confiance absolue en un « maître supérieur » et en ses voies insondables

?² » De son côté, le grand mythologue Joseph Campbell souligne que la spécificité de l'âme occidentale est précisément dans cette notion d'individualité étrangère aux mentalités tant antiques qu'orientales. Il date la naissance de l'âme occidentale au XII^{ème} siècle, quand l'auteur de la *Quête du Graal* décrit ces chevaliers qui, sentant « la disgrâce d'une aventure commune », choisirent de s'enfoncer dans la forêt obscure « là où nul chemin ne s'ouvrait ». Mais cet individualisme radical paraît aussi mal compris par les adeptes des voies orientales que l'est généralement la notion du Maître initiatique en Occident, au point qu'elle est perçue comme un obstacle à l'Illumination car assimilée à cet ego qu'il nous faut dissoudre. Au mieux, la voie ouverte par Jung est envisagée comme un marche-pied, une étape préalable de psychothérapie souvent nécessaire avant d'aborder la démarche spirituelle proprement dite. D'où c'est un véritable gouffre d'incompréhension qui s'est creusé entre les deux conceptions qui ne dialoguent que dans une relative et non avouée surdité.

Au cœur de ce malentendu se trouve en particulier les multiples sens divergents attachés au mot 'ego', et chacun de son bord semble attaché là à discuter de la lettre plutôt que de l'esprit. En effet, si Jung conçoit l'ego comme une condition nécessaire de la conscience, sa conception du Soi comme totalité de l'être rejoint celle de l'Orient qui, désignant l'ego comme une forme d'identité illusoire, invite à l'écarter pour accéder à la plénitude de la conscience. Mais si l'on conçoit maintenant l'ego, dans une perspective jungienne, comme image limitative de soi rejetant dans l'inconscience ce qui n'entre pas dans son cadre, chacun comprendra aisément l'équivalence en profondeur des deux points de vue. L'alchimie redécouverte par Jung décrit en effet la Pierre comme pourvue de 'mille noms' et conjoignant les contraires, ce qui est une façon parmi mille autres de dire que le Soi ne saurait être décrit par une identification limitative avec l'un ou l'autre de ses aspects. Ego signifiant 'je suis', chacun comprendra que pour accéder au grand « JE SUIS », il faut écarter les « je suis ceci » et « je suis cela » qui ne

² C.G. Jung, *La Grande Délivrance* – Préface à D.T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme zen*.

font que rejeter dans l'ombre leurs contraires. Et c'est ainsi, par la dissolution de ces identifications illusoire dans un constant « élargissement de la conscience » au delà des limites dans laquelle elle trouve une sécurité temporaire, que la voie jungienne rejoint le « neti, neti » - ce n'est pas cela, ce n'est pas encore cela – des orientaux. En outre, il convient de répondre à ceux qui veulent croire que l'individuation jungienne est une étape préparatoire du processus initiatique d'éveil que, par delà le nettoyage psychothérapeutique des mémoires personnelles et collectives, nul ne peut prédire où conduit la voie introspective. Le travail du rêve complété par l'imagination active est un cheminement méditatif plus qu'analytique, qui consiste en se mettre au service de l'âme et par elle, du principe directeur de sens que l'on appelle volontiers le Maître intérieur. Cependant une telle démarche, qui tient de l'anarchisme spirituel clairement revendiqué, réclame le courage d'assumer une expérience originelle d'autant plus difficile d'accès en Occident que « c'est la raison d'être même de l'Église de s'opposer à toute expérience originelle, car celle-ci ne peut être qu'hétérodoxe³ ». Mais la philosophie Zen ne fait-elle pas écho à cette exigence de la destruction de toutes les idoles en recommandant de tuer le Bouddha si jamais nous le rencontrons ?

Revenant maintenant à la question du Maître après cette longue mais nécessaire introduction, il est du plus haut intérêt de s'arrêter sur la conception traditionnelle de cette haute figure. C'est un fait d'expérience indémontrable à qui ne l'a pas vécu, et difficilement concevable au prime abord du point de vue occidental, que le Maître est une Porte ouverte sur l'Infini. Ce thème de la Porte a pourtant une profonde résonance dans notre civilisation chrétienne – mais qui comprend encore ce que voulait dire le Christ par : « Je suis le chemin » ? On sait qu'on est en présence d'un Maître lorsque l'on constate qu'il n'y a « personne » chez l'homme ou la femme qui nous fait alors face. C'est une idée dérangeante compte tenu de l'importance

³ Ibid.

que nous accordons à la personnalité, mais cela peut se comprendre si l'on remarque que ce que nous appelons 'personnalité' est essentiellement constitué par l'histoire personnelle de l'individu et de ce qui résulte de son attachement à son propre passé. Or un Éveillé est précisément libre de tout passé, et par conséquent de toute reproduction compulsive des aspects inconscients et non résolus de son histoire. Il vit dans un éternel présent, ce qui signifie que toute perception, et toute action qu'il entreprend, est marquée au sceau de la nouveauté. En termes jungiens, nous dirons qu'il a opéré un retrait total des projections, et donc qu'il est totalement et directement conscient de la réalité sans que l'inconscient conditionne les formes que celle-ci prend dans son esprit.

Une certaine lecture de Jung est responsable dans une grande mesure du déni de la possibilité d'un tel état de réalisation, par exemple quand il écrit : « Il est exclu que l'inconscient puisse être entièrement 'vidé' pour la simple raison que ses forces créatrices sont toujours en mesure d'engendrer des formes nouvelles. La conscience, si vaste qu'elle puisse être, est et reste le petit cercle à l'intérieur du grand cercle de l'inconscient, l'île environnée par l'océan »⁴. Remarquons le dualisme implicite à une compréhension superficielle de cette affirmation, dualisme qui consiste en faire de l'inconscient comme de la conscience des réalités objective et existantes par elle-même en oubliant qu'il s'agit de mode d'être d'une même réalité une qu'il est convenu d'appeler 'la psyché'. Les jungiens tombent volontiers dans le piège de ce dualisme quand ils affirment, avec raison, l'autonomie de l'inconscient par rapport au conscient sans garder cependant à l'esprit que de telles catégories, aussi efficaces soient-elles, sont encore des modèles conceptuels décrivant incomplètement la réalité sous-jacente. Cette vision de la psyché doit être contre-balançée par l'énoncé du fait que l'inconscient constitue toujours le fond objectif du phénomène 'conscience'. Cette affirmation laisse entrevoir d'une part l'unicité fondamentale de la psyché en deça du jeu des polarités et laisse d'autre part

⁴ C.G. Jung, Psychologie du Transfert.

toujours ouverte la possibilité de l'émergence d'un troisième terme comme enfant issu de l'union de ces deux. Dès lors, l'objection apparemment soulevée par Jung tombe d'elle-même car la dynamique créatrice de l'inconscient s'avère le propre de la psyché, le papillon chatoyant de l'âme. Et remarquons qu'il ne dit rien ici qui laisse douter de la possibilité d'une conscience entièrement ouverte à la vie créatrice des profondeurs, expérience que l'Orient désigne précisément comme celle du Satori ou de l'Illumination.

Jung indique plus loin que, selon lui : « Nous devons abandonner au domaine de l'illusion la pleine délivrance des souffrances de ce monde. Finalement, la vie humaine du Christ ne s'est pas achevée dans un rassasiement de félicité, mais sur la croix. (...) Le but n'a d'importance qu'en tant qu'idée, l'essentiel c'est l'opus qui mène à ce but : il remplit d'un sens la durée de la vie. Pour cela, les énergies 'de droite' et 'de gauche' confluent et le conscient et l'inconscient coopèrent⁵. » C'est ici, d'une façon plus éclatante que partout ailleurs, qu'apparaît la différence et la complémentarité des esprits orientaux et occidentaux. L'Orient est focalisé sur le but et, négligeant le samsara au profit de la certitude du nirvana, balaye volontiers ces questions, tandis que la perspective occidentale met l'accent sur la beauté du chemin, peu important de savoir si l'on parviendra à destination. Ces deux perspectives sont unifiées cependant par l'affirmation zen qui veut que « Le bonheur n'est pas la destination. Le bonheur est le chemin ». On en vient subtilement au constat affirmé par diverses traditions que la réalisation ne s'inscrit pas dans un processus de cause à effet; elle n'est pas le résultat garanti d'une somme d'efforts mais le fait d'un changement radical de perspective que l'Occident caractérise comme le fait de la « grâce divine » qui vient couronner tous les efforts faits dans ce sens, mais qui demeurent vains tant que ne se produit pas une libération du cadre limitatif dans lequel ils prennent place. C'est à nouveau ce qu'exprime la philosophie zen quand elle affirme que « L'Illumination est un accident. La pratique favorise la survenue

⁵ Ibid.

de l'accident. » Quant à vouloir définitivement éliminer toute souffrance, c'est encore nier un aspect de la vie et vouloir privilégier un contraire, en oubliant que l'étendue de la conscience se mesure à celle de la souffrance que celle-ci peut embrasser. Or quand Jung écrit, d'expérience, que « même la personnalité unifiée ne perdra jamais tout à fait le sentiment douloureux de sa 'double nature' », il omet de rappeler que la joie complémentaire de la souffrance jaillit de la relation amoureuse, la circulation d'énergie vibrante, entre les deux pôles. Et qui a goûté, ne serait-ce que fugitivement, à cette vérité intime sait qu'alors, ainsi que l'affirment les anciens textes, toute souffrance est rachetée et tous les efforts qui y conduisent sont justifiés.

Un maître est l'incarnation, sous nos yeux, d'une telle joie vibrante et de l'acceptation souriante de la souffrance comme intrinsèque à l'existence. Il dissipe le brouillard qui prévaut dans nos esprits tant que nous nous accrochons à de fausses raisons d'entrer pleinement dans la danse de l'existence. Il bouscule toutes nos sécurité en nous plongeant dans une totale, mais selon le mot d'Alan Watts, « bienheureuse insécurité ». C'est ainsi qu'Osho affirme avec force : « ce que vous appelez insécurité, je l'appelle liberté⁶ ». Ce point méritera d'être particulièrement scruté quand nous en viendrons aux raisons qui conduisent à rechercher un maître ou à s'accrocher à sa présence. Mais auparavant, il faut mentionner cette image du 'libéré vivant' qui fait se conjindre la perspective orientale et celle de l'individuation jungienne en présentant l'être réalisé comme une fleur qui libère son parfum. Il est important de noter que, quelques enseignements oraux ou écrits qu'ait laissés un éveillé, rien ne remplace l'ivresse qui vient du fait d'humers cette senteur de liberté absolue. Les jungiens reconnaissent dans le symbole de la croissance de l'arbre une des meilleures descriptions possibles du processus d'individuation, de la graine qui a besoin de briser son écorce pour germer à la majesté de l'être enraciné dans la terre mais étendant ses branches vers le ciel et la

⁶ Osho, le courage.

source de vie que symbolise le soleil. Filant la métaphore, nous pouvons envisager l'éveil qui caractérise un maître comme le stade de la floraison qui libère les spores dont naîtront bientôt d'autres arbres pareils au premier, et cependant chacun uniques.

Jung a été un tel maître, à tel point que ses écrits, quand ils sont étudiés intellectuellement, rendent peu compte de la réalité de son impact sur la vie spirituelle de notre modernité. Il est intéressant de noter qu'il a reçu, à l'abord de la première guerre mondiale, la vision d'un arbre se tenant au milieu d'une plaine désolée, sous les branches duquel se rassemblaient de nombreuses personnes – ses descendants spirituels, serons-nous tentés de dire ici. On lui reproche volontiers de n'avoir édifié aucun système, ce qui caractérise pourtant une pensée vivante se défiant de toute demande d'un prêt-à-penser figé. Lui-même a montré l'exemple du courage que requiert l'individuation en s'engageant dans des voies inexplorées et en tirant de l'oubli, à l'heure même où triomphait une perspective exclusivement scientifique et mécaniste, les trésors que recelaient l'alchimie. Il n'a suivi aucun maître tout en soulignant cependant l'importance de reconnaître l'historicité des idées et de s'inscrire dans une lignée d'ancêtres spirituels, au premier chef desquels il désignait Goëthe. Mais il s'est gardé, en explorateur de territoires inconnus, d'aller rechercher l'enseignement d'un éveillé, fut-ce Ramana Maharshi dont on faisait grand cas à son époque et qu'il fut invité à rencontrer lors de son voyage en Inde. Il déclare, à propos de ce voyage, dans son autobiographie : « J'ai évité toute rencontre avec les 'saints personnages'. Je les ai évité parce que je devais me contenter de ma propre vérité et ne pouvais rien accepter en dehors de ce que je pouvais atteindre par moi-même. J'aurais eu l'impression de commettre un vol si j'avais tenté d'être instruit par les 'saints' et d'accepter, pour moi, leur vérité. Leur sagesse est à eux, et à moi n'appartient que ce qui provient de moi-même. En Europe plus encore, je ne peux rien

emprunter à l'Orient; au contraire, il me faut vivre par moi-même, par ce que dit mon être intérieur, ou par ce que la nature m'apporte⁷. »

Cette attitude a été violemment attaquée, en particulier par Osho et ses disciples⁸, comme significative d'une peur qui l'a empêché de sauter le pas, ou plus précisément de se contenter de se contenter de parler de la vie spirituelle plutôt que de plonger directement en elle. Nous ne contesterons pas que cette réserve de Jung à l'endroit des Éveillés ait été motivée par une telle peur, que Jung exprime en divers endroits dans sa crainte de voir se dissoudre son identité d'Européen. Cette inquiétude était d'autant plus prégnante qu'il avouait une fascination indéniable pour l'Orient et les cultures 'primitives' qu'il a rencontré en Afrique et en Amérique. Soulignons au prime abord que nous ne saurions diviniser Jung ou lui prêter une perfection de mauvais aloi qui écarterait sa dimension pleinement humaine. Il est donc tout à son honneur de respecter ainsi son sentiment d'avoir rencontré une de ses limites et d'avouer ainsi sa peur de se perdre dans l'enseignement d'un autre. Mais il faut remarquer un autre aspect tenant dans la conscience aiguë qu'avait Jung d'être au service de l'âme occidentale en quête de sa propre délivrance, et non en quête de la réalisation par tous les moyens d'une certaine idée qu'il se serait fait de l'éveil. Il a manifesté là quelque chose qui tient aussi du pas de recul du Bodhisattva devant la possibilité qui lui est offerte d'entrer dans le nirvana mais demeure sur la rive du Samsara pour aider d'autres êtres. En tant qu'exemple valable pour l'Occident, il était plus important que Jung demeure fidèle à sa propre nature, et nous enseigne que cela seul importe, plutôt que d'aller chercher un enseignement exotique. Pour en juger, il n'est qu'à comparer l'impact significatif qu'a eu son œuvre en regard de celui qu'a eu le fait que des milliers d'occidentaux soient allés s'asseoir aux pieds de maîtres orientaux. Et il importe d'ajouter que Jung avait rencontré son propre guru à l'intérieur de lui-même en la personne de Philémon, à laquelle il est demeuré fidèle

⁷ C.G. Jung, Ma vie.

⁸ Lire en particulier 'Krishnamurti, Rajneesh et Jung' de ...

contre toute tentation d'aller chercher à l'extérieur une vérité qui n'eut pas été sienne. Cela n'est pas contradictoire avec les enseignements orientaux qui indiquent que l'on peut devenir ainsi le disciple d'un sage disparu depuis des siècles.

Ces considérations nous amènent au cœur de la conception jungienne de la relation au Soi, et par là à la compréhension que nous pouvons avoir dans cette perspective de la relation à un maître. Comme tout contenu inconscient, le Soi est volontiers projeté, et le caractère numineux d'une rencontre avec quelqu'un que l'on reconnaît pour maître tient, dans la psychologie jungienne, à une telle projection sur la personne rencontrée. Dans cette idée, le disciple reconnaît dans son maître son propre Soi, et cela explique bien pourquoi, à l'instant crucial de l'éveil, toute distance objective est abolie entre ces deux qui ne font plus qu'Un. L'immense qualité du maître dans un tel jeu est d'offrir simplement un miroir aux yeux du disciple, miroir qui lui permet de se contempler dans l'infinité de sa profondeur et qui requiert précisément du réceptacle de la projection qu'il soit aussi 'vide' que possible de toute prétention à affirmer sa personnalité. Dès lors, on peut comprendre la nécessité pour nombre d'entre nous de rencontrer une figure extérieure cristallisant dans leur existence la présence du Soi, sans oublier pour autant qu'il s'agit là d'un détour conduisant en fait à la rencontre de ce qu'il est convenu d'appeler le Maître Intérieur. Cela nous conduit à affirmer que bienheureux est celui qui a rencontré un tel maître et qu'il ne devrait s'en laisser détourner par aucune argumentation étrangère à la numinosité vécue dans cette relation. Il faut souligner que la nature énigmatique et bouleversante de cette relation a été implicitement étudiée par Jung dans sa 'Psychologie du Transfert' et ressort comme « périlleuse et irremplaçable voie d'amour » constitutive du cœur de la psychologie des profondeurs. Mais combien sommes-nous à avoir rencontré de tels Maîtres, et combien parmi ceux-ci ont eu le courage d'aller jusqu'au bout, de briser la gangue de leur cœur jusqu'à goûter le fameux éveil dans sa plénitude ?

C'est là encore que l'apport de Jung est irremplaçable dans ce qu'il a décrit le Soi comme principe directeur de toute la vie psychique, prodiguant à la conscience des rêves et des synchronicités pour lui permettre de s'orienter vers son propre accomplissement. Les rêves visent toujours, minimalement, à rétablir un équilibre menacé dans la psyché, et plus profondément, à favoriser l'élargissement de la conscience et la connaissance de notre véritable nature. Pour qui a vu s'effriter ses certitudes sous les coups de la vie et ne peut trouver refuge ni dans une Église, ni dans l'aura bienveillante d'un maître extérieur ayant réponse à toutes ses interrogations, les rêves signent la présence permanente d'un enseignant intérieur offrant minimalement une boussole à l'âme égarée. Il est frappant de constater comment la plupart des écoles initiatiques, à l'exception notable des soufis, dénie toute importance aux rêves pour mettre l'accent sur la relation au maître extérieur. Par delà le fait que cela témoigne d'une intrigante ignorance, il faut relever que cette attitude témoigne d'une profonde défiance envers ce qui peut jaillir spontanément des profondeurs de notre propre nature. Nous retrouvons là, sous diverses formes, le préjugé typique du christianisme qui veut que Dieu soit entièrement bon, et que tout le mal vient de l'homme – ici, l'ignorance auquel il serait condamné par nature. Nulle part, sinon dans la poésie mystique et entre les lignes des sùtras, n'est mis l'accent sur le fait que seule importe l'attitude intérieure, et l'honnêteté avec laquelle le chercheur poursuit sa quête. Or c'est pourtant ce qu'affirme par exemple Kabir que : « Quand l'Invité est espéré, c'est l'intensité du désir qui fait tout le travail ». C'est aussi l'ultime commandement du Bouddha qui recommandait à chacun d'être son propre refuge et sa propre lumière.

Ces commentaires n'ôtent rien à l'œuvre des maîtres, dont il faut souligner que nous les connaissons généralement surtout par les propos, souvent entachés de projections, de leurs disciples. Pour comprendre ce qu'il en est sur le fond, il faut revenir sur les raisons qui poussent à croire que la présence d'un maître extérieur soit nécessaire pour avancer sur le chemin spirituel. Le rôle du maître, par delà le fait qu'il offre une appréhension directe de la

réalisation espérée et constitue donc un modèle de référence, une sorte de nord magnétique vers lequel s'oriente l'âme, est double. D'une part, il sécurise le disciple et le rassure lors de la rencontre des difficultés inhérentes au chemin, à commencer par celles qui découlent de la confrontation avec l'ombre. Tôt ou tard, nous rencontrons des moments de totale désorientation dans la quête, désorientation qui signale une profonde recomposition de la psyché et l'activation de l'inconscient qui tend à déborder, sinon à noyer, le conscient. De tels passages sont strictement nécessaires à la croissance spirituelle, et cela d'autant plus lorsque l'on comprend que l'initiation espérée consiste en « mourir avant de mourir ». C'est vraiment d'une mort dont il est question – condition nécessaire pour pouvoir renaître – c'est-à-dire d'une agonie souffrante de nos vieilles conceptions et de nos structures psychiques. Il s'agit d'une dissolution de nos défenses conduisant à un élargissement de la conscience dans une plus ou moins totale vulnérabilité, l'éveil intégral se caractérisant par une disparition de toutes ces défenses – la mort de l'ego. Dans ces moments, le rôle d'un maître est de nous indiquer que cela est correct et même nécessaire, que nous sommes sur le bon chemin, et de nous assurer qu'il est une vie après cette mort. D'autre part, le rôle du maître est de nous secouer, d'empêcher que nous nous endormions dans le confort de sa présence ou de la communauté, et de provoquer des ruptures favorisant des sauts quantiques existentiels. C'est le sens profond des koans zen qui visent à piéger l'intellect dans un énoncé paradoxal, forçant la conscience à enjamber soudain la contradiction, mais aussi des coups de bâtons sur la tête qui caractérisent cette tradition. C'est aussi pourquoi certains maîtres soufis jettent parfois leurs disciples hors de la communauté sans ménagement, les contraignant à affronter une épreuve typique de l'individuation occidentale.

En conclusion, relevons qu'il n'est rien là que ne fasse le Soi en l'absence de tout maître extérieur. Le principe directeur de l'individuation prodigue des rêves qui offrent à ceux qui savent les comprendre les indications dont ils ont besoin pour tenir bon dans la tempête ou pour assurer leur prochain pas. La vie, dans laquelle un regard attentif reconnaît aisément les

subtiles synchronicités, se charge de donner à chacun les coups qui l'invitent à la vigilance. Mieux, la totalité psychique représentée par le Soi s'avère tellement complexe qu'elle ne permet jamais l'établissement d'une certitude définitive, car quelque vérité que nous percevions, il en demeure toujours une part dans l'inconscient. La présence du Maître a quelque chose de rassurant et tend à favoriser la dépendance, tandis que le Soi agit toujours comme l'aiguillon qui vient troubler notre paresse. Qu'y a-t-il de plus inconfortable que d'avancer dans l'existence guidé par ses seuls rêves ? Or, s'il est bien connu que « lorsque le disciple est prêt, le maître paraît », combien sont en quête plus ou moins avouée d'un Maître, ou d'un livre définitif, par simple peur de la liberté qui, pourtant, nous appelle de l'intérieur ? N'est-ce pas oublier l'affirmation de Suzuki comme quoi « le Satori est l'expérience individuelle la plus intime⁹ », et que finalement le Maître n'a rien à communiquer puisqu'il s'agit de « chercher le bœuf sur lequel on chemine¹⁰ » ? C'est pourquoi nous répéterons que, s'il est bienheureux celui qui a rencontré un Maître, mais nous ajouterons que bien malheureux est celui qui en cherche un, ou se languit de sa présence, car il ne sait pas voir ce qui devant ses yeux.

Jung a écrit enfin sur cette question que « l'homme qui n'est que sage et saint m'intéresse à peu près aussi autant qu'un squelette de dinosaure d'une grande rareté, mais qui ne me touche pas au larmes », au grand dam de ceux qui sont convaincus qu'on ne peut accéder à la réalisation que par la dévotion à un tel homme. En effet, il préfère à la rencontre de Sri Maharshi celle d'un sage plus humain et incarné, aux prises avec une vie de famille et l'obligation de gagner sa vie. C'est que Jung, en bon empiriste occidental fuyant toute idéalisation métaphysique, s'en tient à l'humain dont il prend le parti, par exemple dans la Réponse à Job, contre Dieu. Sa conscience de la souffrance de l'âme occidentale, tant dans la dévaluation de l'humain devant le divin Summum Bonum que dans notre négation du

⁹ Suzuki, Essai I.

¹⁰ Ibid.

féminin de l'être, le conduit à dénoncer les dangers pour nous de l'idéalisme, une drogue selon lui aussi dangereuse que la morphine quand on en abuse. Son refus de rencontrer Sri Maharshi ne tient donc pas à l'arrogance typique des occidentaux convaincus d'une supériorité de leur culture sur tout ce qui a précédé. Il précise au contraire considérer les cultures orientales comme spirituellement supérieures et pointe là tout le problème qui le préoccupait. En effet, selon lui nous sommes simplement des barbares à peine sortis de notre polythéisme sous une couche écaillée de christianisme, et nombre des malheurs engendrés par notre civilisation vient de l'interruption de notre développement naturel par l'importation d'une spiritualité supérieure inadéquate avec notre immaturité spirituelle. « Alors que nous en étions encore à un stade primitif, nous avons été forcés d'adopter les doctrines relativement sophistiquées de la grâce et de l'amour. Ainsi l'Occidental a souffert d'une dissociation entre les parties conscientes et inconscientes de sa mentalité¹¹. » Il ajoute à propos du yoga que l'on ne saurait imposer plus de discipline à l'homme occidental alors qu'il relève tout juste du carcan imposé par l'Église. Aussi avoue-t-il : « En ma qualité d'Européen, je me sens incapable de souhaiter à l'Européen plus de contrôle, plus de pouvoir sur la nature en nous et autour de nous. Eh oui! Je dois avouer à ma grande honte que mes meilleures idées (il y en a quelques une de bonnes sur le nombre), je les dois au fait que j'ai toujours fait le contraire de ce que prescrit le yoga¹². » Il ne nie donc pas la valeur des enseignements orientaux mais recommande que nous les assimilions doucement. « La philosophie de l'Orient, si infiniment différente de la notre, représente un don de la plus grande valeur qui nous est fait mais que nous devons nous approprier afin de le posséder¹³ ». Et il indique clairement quelle est selon lui la voie d'une telle appropriation en affirmant que « L'Occident produira au cours des siècles son propre yoga et il le fera sur la base du christianisme¹⁴ ».

¹¹ Miguel Serrano, C.G Jung et Hermann Hesse, récit de deux amitiés.

¹² C.G. Jung, Le yoga et l'occident.

¹³ C.G. Jung, À propos du saint en Inde.

¹⁴ C.G. Jung, Le yoga et l'occident.

Mais à quel christianisme songeait-il, lui dont l'aventure spirituelle a commencé par la reconnaissance de ce qu'il ne vivait plus dans le mythe chrétien ? Son intérêt pour l'alchimie et la gnose constituent en eux-mêmes une réponse. Il fondait par exemple l'essentiel de son éthique du « devoir de conscience » sur un logion apocryphe qui présente le Christ disant à un homme travaillant le jour du sabbat : « mon ami, si tu sais ce que tu fais, tu es un Bienheureux parmi les hommes mais si tu le sais pas, tu te condamnes toi-même à l'enfer ». Sans qu'il l'ait jamais déclaré publiquement, nous pouvons penser qu'il considérait que l'enseignement du Christ, tel qu'il ressort par exemple dans l'Évangile de Thomas, avait été dévoyé par la volonté de puissance de l'Église, et que c'était là la source secrète de la souffrance contemporaine de l'âme occidentale. Et n'est-ce pas une formidable synchronicité que le fait que cet enseignement ait été exhumé, après près de 2000 ans d'oubli, du vivant de celui que certains désignent comme le « premier homme de l'ère du Verseau » ? Mais donc Jung n'a-t-il jamais cessé de pointer que l'icône la plus significative du Soi en Occident est certainement le Christ, symbole de la Pierre Philosophale que recherchaient les alchimistes. Il soulignait comment ce dernier apparaît encore dans les rêves de nos contemporains comme le symbole du guide par excellence. Il est donc permis de penser qu'il aurait conseillé à un jeune Européen ou Américain désespérant de rencontrer un Maître de Sagesse oriental de chercher à retrouver ce qu'il peut encore y avoir en lui de vivant lui venant de la religion de ses ancêtres plutôt que de chercher à déraciner son âme. La lecture de ses commentaires sur l'alchimie, en particulier, autorisent à affirmer que, finalement, si l'âme occidentale ne se laisse finalement pas séduire par l'enseignement des Maîtres orientaux, c'est par connaissance intime de l'objet de son véritable amour et par fidélité au plus grand Maître que l'Occident ait connu et a mal compris, rejetant son message dans l'inconscient. Jung laisse ainsi entrevoir un futur possible pour notre civilisation dans la régénération de cette image christique hors des carcans religieux, et ce en particulier dans la rédemption de sa contre-partie féminine, la Sophia chère aux gnostiques. Il nous faut à nouveau souligner ici que ce féminin de l'être qui

appelle à délivrance en l'homme occidental a trop souffert d'un héroïsme spirituel volontariste et négateur de la nature instinctive en nous. Car Elle est « Nature », cette nature dont notre civilisation s'est éloignée autant qu'il paraît possible, d'abord en la diabolisant puis en la technicisant, et qui cherche à se rappeler à nous dans et par nos rêves. Et en effet, l'âme occidentale appelle par la voix de Jung à préférer, à l'application de tout enseignement spirituel acquis de l'extérieur, la réceptivité aux mouvements de notre nature intérieure et « l'attention scrupuleuse aux choses de l'âme » comme seul guide sur le chemin, posant par là le fondement d'une attitude religieuse nouvelle en Occident.

Jung lui-même, à la fin de sa vie, vivait à un niveau de conscience où il n'éprouvait plus le besoin de tirer le Yi-King car il connaissait la réponse qu'eut exprimé la synchronicité. Il dialoguait avec le Tao, endossant pour lui-même l'adage taoïste qui veut que le vieil homme soit lumineux à l'intérieur et obscur à l'extérieur. Il répugnait, en psychiatre ayant côtoyé la noire folie, à l'idée d'une absorption du moi dans le Soi qui caractérise l'approche orientale, du moins dans une compréhension superficielle. Il mettait fermement en garde contre les dangers d'une possession par l'archétype du Soi qui caractérise l'inflation des faux gourous. Mais il pointait donc la possibilité d'une relation dynamique et équilibrée entre le moi et le Soi : « Quand on parvient à percevoir le Soi comme quelque chose d'irrationnel, qui est, tout en demeurant indéfinissable, auquel le Moi ne s'oppose pas et auquel le Moi n'est pas soumis, mais auquel il est adjoint et autour duquel il tourne en quelque sorte comme la terre autour du soleil, le but de l'individuation est alors atteint¹⁵. » Là encore, ce qui semble constituer la principale pierre d'achoppement entre les deux approches tient à la désignation du sujet conscient comme « moi » par Jung tandis que l'Orient entend là « ego », 'je suis' limité à la sphère personnelle. Et Jung rejoint enfin là ses ancêtres alchimistes en apposant le sceau du secret sur ce qui se passe entre le moi et le Soi une fois cette relation équilibrée

¹⁵ C.G. Jung, ???

établie. Mais quel ordre de relation est-il donc évoqué dans cette voie du milieu entre soumission et opposition ? Gageons que c'est une relation d'amour, cet éros auquel Jung a consacré ses dernières œuvres majeures¹⁶. À quoi nous pourrions ajouter que ce n'est pas pour lui une histoire d'amour fusionnelle entre le moi et le Soi mais une relation mature qui préserve toute notre part humaine. Ce dernier point est tout particulièrement important pour une civilisation dont le mythe central a longtemps été centré sur l'incarnation de Dieu en Son Fils, c'est-à-dire en l'humanité. C'est, dans ce développement de notre mythe, tout l'humain qui est sanctifié par l'incarnation du Christ et l'effusion du Saint-Esprit consécutive à la Résurrection.

Enfin faut-il remarquer que cette relation amoureuse ne saurait souffrir sans périr le viol de son intimité, en particulier par l'intellect analytique qui voudrait la disséquer, d'où la discrétion auquel se sent contraint chacun qui touche à ces mystères. Sans doute Jung parlait-il d'expérience quand il déclare ne pas douter « que l'expérience du Satori existe aussi en Occident car il est chez nous des êtres qui ont l'intuition des fins dernières et n'épargnent aucun effort pour s'en rapprocher. Mais ils auront tendance à taire leur expérience, non seulement par pudeur, mais aussi parce qu'ils savent que toute tentative de transmission est vaine¹⁷. » Il souligne là encore l'insuffisance des supports culturels permettant chez nous une telle transmission tandis que notre âme est crucifiée entre un intellectualisme stérile et le littéralisme pragmatique de la volonté de puissance qui teinte toute notre civilisation. Mais, plus largement, Jung rejoint l'Orient en indiquant finalement que le langage de la psychologie et toute rationalisation est impropre à décrire ces niveaux de réalité. Une des plus sublimes expressions de Jung autour de cette question lui vint dans une conversation amicale :

¹⁶ Psychologie du Transfert, *Mysterium Conjunctionis I et II*.

¹⁷ C.G. Jung, *La Grande Délivrance* – Préface à D.T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme zen*.

« Il y avait une fois une Fleur, une Pierre, un Cristal, une Reine, un Roi, un Palais, un Amant et sa Bien-Aimée, il y a quelque cinq mille ans... Tel est l'Amour, la Fleur mystique de l'Âme. Tel est le Centre, le Soi...¹⁸ »

À quoi il ajoutait : « seul un poète pourrait commencer à comprendre. » Ainsi la poésie, le langage fleuri de l'âme, est-il indiqué dans ce koan – qui aurait pu être soufi – comme le seul à pouvoir capter un reflet de l'expérience originelle. Et en effet, il apparaîtra comme une évidence lumineuse au poète que toute cette discussion autour de la question du Maître est un faux problème puisque c'est l'Amour seul, en tant que vie de l'âme, qui est guide, et cela qu'il soit projeté sur une figure humaine ou qu'il revienne, au gré du flot des images intérieures, à sa source limpide, le Soi.

Jean Gagliardi - Montréal, septembre 2004

¹⁸ Miguel Serrano, C.G Jung et Hermann Hesse, récit de deux amitiés.