

À propos du Commentaire du Livre tibétain de la Grande Délivrance

Elisabeth Schnetzler* – Grenoble

*Les formes sont vides.
Le vide est forme¹.*

Le « Commentaire du Livre tibétain de la Grande Délivrance² » écrit en 1939 fait partie de la confrontation de Jung avec ce qu'il nomme l'Orient. Mais il n'y a pas un seul Orient : les grands courants de pensées de la Chine, de l'Inde ou du Japon sont très divers. Le bouddhisme lui-même a pris différents visages selon les époques et les pays où il s'est répandu, et il y a une multitude d'écoles et de multiples points de vue, parfois contradictoires même à l'intérieur du bouddhisme tibétain³.

La compréhension profonde de Jung quant à la fonction du symbole et de l'imagination créatrice, en fait un interlocuteur privilégié pour comprendre les processus de transformation alchimique du bouddhisme tantrique. Ce dernier utilise les formes et les images comme les *yidams*, les déités avec leurs mandalas, dont le cœur est la vacuité, pour capter l'énergie potentielle de l'esprit et la détourner dans un premier temps de notre identité douloureuse.

* E. Schnetzler est médecin, psychanalyste, membre de la Société Française de Psychologie Analytique et de l'AIPA. Elle a effectué une retraite contemplative fermée de trois ans et demi dans la tradition tibétaine *shangpa kagyü*.

1. B. Rimpoché, *Le soutra du cœur*, Saint-Cannat, Éd. Claire lumière, 1999, p. 25. Le soutra du cœur de la perfection de sagesse exprime ce paradoxe fondamental entre la forme, l'image et la non dualité.

2. C. G. Jung, « Commentaire sur le Livre tibétain de la Grande Délivrance », *Psychologie et orientalisme*, Paris, Albin Michel, 1985.

3. Dans le bouddhisme tibétain on peut distinguer trois types de voies, celle des *soutras*, la voie de la renonciation, celle des *tantras*, qui utilisent l'image, la voie de la transformation, et celle du *Dzogchen*, la Grande Perfection, ou du *Mahamoudra*, Le Grand Symbole, voie de libération spontanée.

Mais, des courants comme le *Zen*, et le *Dzogchen*, des textes comme le *Secret de la Fleur d'or*⁴ ou le *Livre tibétain de la Grande Délivrance*⁵, sont d'accès plus facile, et peuvent nous être utiles du fait de leur dimension universelle, et de leur simplicité essentielle.

Il s'agit d'éveiller le potentiel déjà présent qui sommeille en tout être humain, en utilisant l'attention sur un mode qui nous est inhabituel pour se libérer de la tyrannie des apparences illusoire ordinaires. Une fois reconnue la valeur et la puissance du dynamisme archétypique, l'image peut être un leurre qui vient combler le manque fondamental au risque d'un enfermement imaginaire, c'est pourquoi le centre du mandala n'est pas la déité mais son essence qui est la vacuité.

Voilà ce que dit Jung peu avant sa mort à propos de son livre de chevet⁶ :

« Ce que j'ai fait dans mon œuvre, c'est simplement donner de nouveaux noms à ces idées, à ces réalités. Considérez par exemple le mot "inconscient". Je viens d'achever la lecture d'un livre écrit par un bouddhiste zen chinois. Et il m'a paru que nous parlions de la même chose et que la seule différence entre nous venait de ce que nous donnions des noms différents à la même réalité. Ainsi l'emploi du mot "inconscient" importe peu, ce qui compte, c'est l'idée qui se trouve derrière le mot⁷. »

Même s'il s'agit de voir les réalités qui se cachent derrière les mots, plutôt que le doigt qui montre la lune, j'essayerai de clarifier également les concepts en m'appuyant sur les nouvelles traductions du texte tibétain de la Grande Délivrance.

L'opposition quasi irréductible que fait Jung entre l'introversion de l'Orient et l'extraversion de l'Occident, ses mises en garde répétées à une époque où fleurissaient des mouvements occultistes de tous ordres, peuvent être rapprochées des erreurs et déviations largement repérées dans les textes et valables autant pour les orientaux que les occidentaux.

Je mettrai en perspective « l'auto libération », *rang-grol*, des pensées et des images, et les trois verbes que Jung utilise dans la confrontation avec l'inconscient par l'imagination active. Cette libération naturelle n'est pas un effet de la volonté du moi, comme la traduction précédente d'Evans-Wentz « libération par soi-même » pouvait le laisser penser.

4. T. Cleary, *Le Secret de la Fleur d'or*, nouvelle traduction du chinois avec les commentaires sur le texte et sur l'introduction de Jung, Paris, Pocket, 1995.

5. W. Y. Evans-Wentz, *Le Livre tibétain de la Grande Libération*, Paris, Adyar, 1954 ; Padmasambhava, *Le Livre des morts tibétains*, nouvelle traduction française de P. Cornu, Paris, Buchet/Chastel, 2009, p. 121-162.

6. Lu K'uang Yü (C. Luc), *La doctrine du Chan et du Zen*, Paris, Dervy, 1992.

7. W. McGuire, R.F. Hull, *C. G. Jung parle, Rencontres et interviews*, Paris, Buchet/Chastel, 1985, p. 363.

Jung méconnaît autant la dimension informelle de la psyché décrite dans les textes bouddhistes, que la différence existant entre la hiérarchie des états modifiés de conscience, des états de contemplation, des expériences du numineux, et l'Éveil ou l'Esprit originel. Il exprime également son incompréhension face à l'hypothèse d'une conscience non duelle.

L'inconscient jungien et l'Esprit recouvrent-ils vraiment la même réalité ? Même s'ils pointent dans la même direction, le processus d'individuation est-il superposable au but ultime de ces pratiques ? Peut-on dépasser l'opposition qui a suscité tant de débats entre l'hindouisme auquel Jung a emprunté son concept de Soi, *Ātman*, et le bouddhisme qui parle du non-soi, *Anātman*, de l'illusion du moi ?

Si le piège essentiel est celui de l'identification archaïque avec un monde maternel qui comblerait le manque et la séparation, les travaux de nombreux psychanalystes d'obédiences diverses, permettent de voir de quel espace cette non dualité peut émerger ou être retrouvée de façon juste. Ils décrivent l'importance majeure d'un état partiellement indifférencié, ni régressif, ni pathologique, qui réhabilite la valence positive de la participation mystique, de l'identité primordiale, dans lequel on retrouve une capacité perceptive immédiate qui passe par d'autres biais que la représentation et l'image c'est-à-dire par la puissance corporelle et sensorielle, avant que les images ne se forment, source de guérison et de l'insight du psychanalyste.

*La libération spontanée à travers la vision nue, une introduction directe à la vision intrinsèque*⁸

Le texte tibétain « La libération spontanée à travers la vision nue, une introduction directe à la vision intrinsèque », fait partie d'un recueil de *termas*, de textes trésors cachés du temps de Guru Rinpotché, aussi appelé Padmasambhava, qui a introduit le bouddhisme au Tibet au VIII^e siècle, redécouverts par Karma Lingpa au XIV^e siècle. Ces *termas* font partie du troisième cycle du *Kar-ling-zhi-khro*, auquel appartient le texte du Bardo-Thödol.

Ce n'est pas un texte philosophique, mais une présentation directe de la « présence éveillée », un enseignement secret du maître, « d'esprit à esprit » qui vise à amener le disciple à faire l'expérience de *rigpa*, la nature profonde de l'esprit, l'état primordial de l'être. *Rigpa*, traduit par « présence éveillée », *intrinsic awareness*, est opposée à *marigpa*, l'ignorance de notre nature fondamentale.

Un bref survol de l'histoire de la traduction du texte permet de voir les nombreux filtres qui se sont ajoutés à ceux de Jung lui-même. Evans-Wentz

8. Padmasambhava, *Le Livre des morts tibétains*, op. cit., p. 121-162.

était un homme charmant, excentrique, idéaliste naïf et très puritain, voyageur infatigable en Europe et en Asie, qui vivait de ses rentes. Il avait fait des études à Oxford sur le folklore celte, avant de se retrouver en 1918 dans les quartiers internationaux de la Société Théosophique⁹ au sud de Madras.

Il rencontra à Darjeeling, deux jeunes lamas *Gelugpa*¹⁰, Sumdhom Paul et Lobzang Mingyur Dordje qui traduisirent pour lui en anglais ce texte du *Dzogchen*, d'une lignée dont l'approche est assez éloignée de la leur. Comme nombre de termes bouddhistes, certains mots ont un sens technique très précis selon chaque lignée, en dehors du sens conventionnel, et il est nécessaire de recevoir une transmission orale et d'en avoir une expérience pratique.

Evans-Wentz ne connaissait pas le tibétain, parce qu'il était plus proche du *hatha yoga*, qu'il avait pratiqué auprès de son principal gourou, Swami Satyananda rencontré en 1919. Il n'est jamais resté non plus très longtemps auprès de lui. Il a retravaillé, interprété, puis édité ces traductions quelques années plus tard, en 1954, accompagnées de notes prolifiques et de commentaires sur la base du *vedānta* moderne¹¹, de ses croyances théosophiques et imprégnées également de perspectives chrétiennes¹².

John Myrdhin Reynolds¹³ l'a entièrement retraduit du tibétain et commenté en anglais, puis Philippe Cornu¹⁴ l'a traduit du tibétain en français. Tous deux, érudits et pratiquants du *Dzogchen*, reconnaissent le travail de pionnier d'Evans-Wentz, et l'immense valeur de l'œuvre de Jung. Mais ils attirent l'attention sur le nombre d'incompréhensions majeures, et de méprises tenaces dans les commentaires de Jung, d'autant plus que la moitié d'entre eux sont plus liés à l'exposé de ses propres théories qu'au texte lui-même.

9. P. Washington, *La Saga théosophique, de Blavatsky à Krishnamurti*, Chambéry, Exergue, 1999 ; R. Guénon, *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo religion*, Paris, Éd. Traditionnelles, 1986 ; R. Hodgson, *Report of Committee appointed to investigate Phenomena in Connection with the Theosophical Society*, Society for Psychical Research, Londres, 1885.

10. Il existe quatre lignées principales : *nyingmapa*, *kagyupa*, *sakyapa* et *gelugpa* ; et la cinquième, la lignée *Bön* ancrée dans le chamanisme préexistant au bouddhisme a été reconnue dans les années 70-80 par le Dalai-lama.

11. Le néo-vedanta est une forme moderne de *vedānta*, courant non dual de l'hindouisme, apparu au XX^e siècle sous l'influence en particulier de Vivekananda.

12. W.Y. Evans-Wentz, *Le Livre tibétain de la Grande Libération*, *op. cit.*

13. J.M. Reynolds, *Self-liberation through Seeing with Naked Awareness*, New York, Station Hill Press, 1989.

14. Padmasambhava, *Le Livre des morts tibétains*, *op. cit.*, p. 121-162.

Pensée orientale et pensée occidentale extravertie ; la réalité psychique

Jung à cette époque essaye de dégager la psychologie de la métaphysique, ce qui était le postulat scientifique de son époque, excluant la transcendance : « La philosophie critique, mère de la psychologie moderne, est aussi étrangère à l'Orient qu'à l'Europe médiévale. Ainsi le mot "esprit", tel qu'il est employé en Orient, a une signification métaphysique¹⁵. »

Evans-Wentz parle effectivement du but ultime comme un retour, une absorption dans un « Esprit Unique », terme retrouvé une seule fois dans le début du texte : *sems gcig-po*. « C'est la simple, seule (nature de l'esprit) qui embrasse tout le *samsara* et le *nirvana*¹⁶ ». Il ne s'agit pas d'une sorte d'esprit universel auquel les esprits individuels seraient reliés, mais il est dans la nature de l'esprit de refléter toutes les expériences quelles qu'elles soient.

La distinction entre la nature de l'esprit, *sems-nyid*, l'essence primordiale inconditionnée de l'esprit, l'esprit originel de la Fleur d'Or, la source qui transcende la culture et l'histoire, et l'esprit conscient *sems*, le processus des pensées, émotions et attitudes conditionnées par l'histoire personnelle et culturelle de chacun, est cruciale dans la compréhension du *Dzogchen*.

Toutes les apparences, dieux et démons, paradis et enfers, et toutes les théories, sont des projections de notre esprit, pour Jung, comme pour le bouddhisme : « [...] nous pressentons que toute notre expérience de la soi-disant réalité est psychique¹⁷ « [...] nous ne savons ni ne prétendons savoir ce qu'est la "psyche"¹⁸[...] ». « Le matérialiste est un métaphysicien *malgré lui*¹⁹ », hypostasiant le concept de matière.

On peut émettre de sérieuses réserves sur nombre de généralisations que Jung émet sur la psychologie des peuples orientaux et les différences qu'il fait entre une pensée orientale introvertie et une pensée occidentale fondamentalement extravertie. Les tibétains que j'ai pu rencontrer, par exemple, ne sont pas particulièrement introvertis, et les grands yogis ne sont pas plus nombreux en orient que les grands mystiques en occident.

Les critiques de Jung pour qui les concepts bouddhistes sont « à peu près totalement indigestes pour l'esprit européen ordinaire » ou « d'une étrangeté

15. C. G. Jung, « Commentaire du Livre tibétain de la Grande Délivrance », *Psychologie et orientalisme, op. cit.*, p. 131, § 759.

16. J.M. Reynolds, *Self-liberation through Seeing with Naked Awareness, op.cit.*, p. 9.

17. C. G. Jung, « Commentaire du Livre tibétain de la Grande Délivrance », *Psychologie et orientalisme, op.cit.*, p. 134, § 766.

18. *Ibid.*, p. 131, § 759.

19. *Ibid.*, p. 133, § 763.

sans égale²⁰ » témoignent davantage de la nécessité d'une présentation adaptée à notre époque des enseignements, sans les édulcorer, ni sombrer dans ce que certains dénoncent actuellement comme matérialisme spirituel.

Jung a réhabilité la notion d'introversión nécessaire dans la confrontation avec l'inconscient, loin d'un repli morbide ou d'un retrait de la vie. S'il s'agit bien de se tourner vers l'intérieur, de ne pas être coupé de sa réalité intérieure, c'est un terme trop général pour décrire ce qu'est *rigpa*, « la présence éveillée ».

La Présence Éveillée ou rigpa ; l'illusion du moi

Rigpa est une capacité de voir dans une présence non-duelle, immédiate, et inconditionnelle à l'instant *juste tel qu'il est*, sans chercher à le corriger ou à le modifier, en dehors et au-delà des habits de l'esprit conceptuel qui voilent notre compréhension. C'est un état de contemplation semblable à la capacité du miroir de tout refléter, dans lequel toutes les pensées qui s'élèvent sont « libérées d'elles-mêmes », de façon spontanée, sans effort ni interférence. C'est une conscience primordiale, une pénétration intuitive²¹ directe et fulgurante, qui existe avant que le processus de perception, qui nous paraît instantané mais s'exprime dans le temps, ne distingue le sujet et l'objet. Jung perçoit bien cet aspect de sagesse intuitive, juste rester dans « l'aperception immédiate de la "première impression"²² », et la met en rapport avec la pierre philosophale et l'expérience du Soi.

Il oppose néanmoins sa conception du « Soi [...] qui comprend des instincts, des phénomènes physiologiques et semi physiologiques²³ », à celle du texte qui serait « une réalité purement spirituelle totalement inconcevable [...]»²⁴. Mais l'inscription corporelle de l'esprit est formalisée dans d'autres pratiques en termes de corps subtil, d'énergie vitale, *prana*, de « souffle-esprit », *lung-sem*²⁵. Même si c'est une différence subtile, la conception jungienne de la

20. C. G. Jung, « Préface à Suzuki : La Grande Délivrance », *Psychologie et orientalisme, op. cit.*, p. 197-198.

21. Lire à ce propos, les liens entre l'intuition, le corps et la sensorialité, et le processus créatif, le livre de C. Petimengin, *L'Expérience intuitive*, Paris, L'Harmattan, 2001.

22. C. G. Jung, « Commentaire du Livre tibétain de la Grande Délivrance », *Psychologie et orientalisme, op. cit.*, p. 156, § 804.

23. *Ibid*, p. 157, § 808.

24. *Ibidem*.

25. D'après le Pr Guy Pelletier, astrophysicien, pour de nombreux scientifiques réputés, l'esprit et la matière sont foncièrement distincts et intimement liés, et de même qu'en physique contemporaine les courants médiatisent les interactions, sur le plan spirituel les « souffles subtils », le *pneuma*, l'énergie psychique au sens large, médiatisent les liens entre le corps et l'esprit. (Cf. texte non publié de G. Pelletier, *Le souffle de l'indécidable*).

réalité psychique est pour John. J. Clarke²⁶ plus proche de la position philosophique idéaliste du *Yogacara*, école de l'esprit seul, que du texte de la Libération naturelle.

Une fois *rigpa* reconnue, il n'y a rien d'autre à faire que se relier à cette source, voir tout ce qui y fait obstacle, et l'intégrer quelles que soient les situations de la vie quotidienne, ce qui en fait toute la difficulté, même dans le rêve et le sommeil profond.

Une autre pierre d'achoppement est celle de « l'illusion du moi » du bouddhisme, que l'on ne peut comprendre sans connaître la notion des deux vérités conventionnelles et ultimes.

Le moi, en tant que centre organisateur de la conscience a une existence réelle et nécessaire, bien que relative, mais il est vu comme un champ de conscience, un processus en devenir, en perpétuelle transformation et en interrelation, et non comme permanent et autonome.

Dak c'est le moi, et *dzin*, la saisie, l'identification. Se libérer, se déprendre de l'attachement au moi, lieu des identifications imaginaires, c'est sortir de la plainte, de la complaisance narcissique, de l'identité douloureuse, du caractère tyrannique des déterminations inconscientes. Il ne s'agit pas de nier le sentiment d'existence même s'il existe des états de conscience paradoxaux où le sentiment d'identité n'est plus présent, ce que l'on verra par la suite.

L'état de Bouddha est la sortie de la répétition, du cycle des existences, du *samsara*. La seule différence entre le *nirvana* et le *samsara* est la présence ou l'absence de la « présence éveillée », de *rigpa*. L'esprit est unique, non duel, il y a une seule base et deux chemins.

Une fois dégagée de la fascination envers ses objets, « l'individualité gravite sur l'une des orbites du devenir », dit Roger Godel²⁷. Le moi est sur-ordonné au Soi dirait Jung.

La possibilité de se libérer du jeu des dynamismes psychiques inconscients est beaucoup plus large que celle que connaissent les analystes, même si elle est rare, et laisse place à la spontanéité. Elle permet alors au jeu des pensées et des images, à l'énergie de l'esprit, à la créativité de se manifester et de devenir « un ornement de l'esprit ».

Mais comment s'opère cette dés-identification ?

26. J. J. Clarke, *Jung and Eastern Thought, a Dialogue with the Orient*, Routledge, London, 1994, p. 128.

27. R. Godel, « Entretien avec un psychologue indien », *Essais sur l'expérience libératrice*, Paris, Gallimard, 1952, p. 229.

Les trois modes de libération des pensées et les trois verbes

Le terme qui était traduit par grande délivrance, « auto libération », est le terme tibétain *rang-grol*. *Rang*, veut dire naturel, de soi-même, quelque chose qui arrive par son propre pouvoir, non fabriqué et primordial, sans agent séparé qui agit, et *grol*, libre. C'est une libération spontanée, naturelle. Les pensées sont libérées « dans leur propre condition, sur place ». Ce n'est pas un effet de la volonté du moi, c'est l'action de la grâce pourrait-on dire en termes chrétiens.

Il y a différentes classifications dans la spontanéité croissante de la libération. Au début, cela demande de l'attention pour « juste voir » la pensée sans la suivre, puis elle se libère dès l'émergence, avant de le faire spontanément dans l'espace de la présence, comme les oiseaux passent dans le ciel sans laisser de trace. Le non-agir n'est pas un abandon passif, mais laisse monter ce qui se présente, sans juger, analyser, manipuler, contraindre ni se laisser prendre au charme de la rêverie.

Jung, lui, a parlé de l'écoute de l'inconscient dans l'imagination active en trois verbes : *Sich auseinandersetzen*, se confronter avec, *Betrachten* considérer, engrosser, et *Geschehenlassen*, laisser advenir. « Le laisser advenir, l'action non-agissante, l'abandon de Maître Eckhart est devenu pour moi la clé permettant d'ouvrir les portes qui mènent à la voie [...]. C'est pour nous un art véritable auquel quantité de gens ne comprennent rien : leur conscient ne cesse d'aider, de corriger, de nier, de multiplier les interférences et, dans tous les cas, il ne peut laisser en paix le pur déroulement du processus psychique. La tâche serait assez simple, si la simplicité n'était ce qu'il y a de plus difficile²⁸. » *Betrachten* signifie « considérer ». Il s'agit de laisser à l'inconscient la force de ses manifestations et pourtant ne pas se laisser posséder. En objectivant l'émotion ou l'impulsion, le sujet s'en dégage et s'en différencie. *Sich auseinandersetzen* : après avoir tenté d'objectiver l'image, et de se défaire de la confusion du moi et de l'image, l'enjeu est de le réaliser dans la vie.

Dans les deux cas, il s'agit de laisser à l'inconscient la force de ses manifestations, sans clivages, sans éviter la confrontation, et sans s'y enfermer. L'idéal du *Bodhisattva*, de la compassion pour les êtres, est là en théorie pour ne pas s'enfermer dans une position égotique, ne pas éviter de prendre position, ni se soustraire à une position éthique²⁹. Comme le dit le *Zen*, il faut « retourner sur la place du marché ». Un être éveillé fait spontanément le bien, et réchauffe naturellement comme le soleil.

28. C. G. Jung, *Commentaire sur le mystère de la fleur d'or*, Paris, Albin Michel, Spiritualités vivantes, 1994, p. 33.

29. E. Schnetzler, *Regards psychanalytiques sur la méditation*, intérêts et pièges, Colloque Pratiques spirituelles bouddhistes et chrétiennes en hospitalité, Paris, Cahiers de Meylan, 2006.

« Mais si l'homme de travers utilise le moyen juste, le moyen juste opère de travers³⁰ ».

Nombre de patients de Jung étaient en contact avec la théosophie, le swedenborgisme, l'anthroposophie, l'école de Keyserling ou les groupes Gurdjieff entre autres. On peut comprendre dans ce contexte un certain nombre de mises en garde de Jung contre « l'inflation théosophique » et les pratiques orientales. Jung conseillait de ne pas mettre en pratique le yoga³¹ sans une analyse attentive de sa réaction inconsciente, ce qui peut effectivement manquer à de nombreux pratiquants à l'heure actuelle. Mais il n'y a pas que les occidentaux qui sont coupés de leur ombre, source de nombreux scandales dans différentes traditions d'ailleurs.

La traduction d'Evans-Wentz de *rang-grol* – « libération par soi-même » – vient s'opposer à la notion chrétienne de grâce, dans un monde où : « L'affirmation selon laquelle l'homme porte en lui la possibilité de se délivrer lui-même est un blasphème ouvert³² », et où il fut une époque où l'on pouvait être condamné au bûcher en disant « Je suis Dieu³³ », bien qu'il soit écrit également : « Sachez-le, le royaume de Dieu est au-dedans de vous³⁴ ». Mais, en dehors de ces positions théologiques, nombre d'enseignants comprennent difficilement ce qui est de l'ordre de la dépression, des failles narcissiques, du manque de confiance, et où la source de vie semble toujours extérieure. « Le concept d'autodestruction est étranger aux tibétains qui n'ont pas de mots pour le décrire³⁵. »

Si le parallèle entre les chemins semble un peu plus explicite, le but final est-il vraiment le même ?

Le concept d'inconscient jungien est-il superposable à celui de l'Esprit, de la base fondamentale, kunshi

Pour John M. Reynolds et Philippe Cornu, le caractère matriciel et créateur de l'inconscient jungien peut se rapprocher de la notion d'inconscient

30. C. G. Jung, *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 23.

31. Jung utilise souvent le terme yoga pour désigner toute pratique de méditation orientale qu'elle soit hindoue ou bouddhiste. On peut entendre ici le terme yoga, *nel-djor*, au sens étymologique d'union à la nature de l'esprit.

32. C. G. Jung, « Commentaire du Livre tibétain de la Grande Délivrance », *Psychologie et orientalisme*, op. cit., p. 143.

33. *Ibid.*, p. 138 et 154, § 772 et 800.

34. Luc 17, 21, *La Bible en Français courant*, Paris, Éd. Bibli'O, 1997. Travail de l'Alliance biblique française à propos de la traduction : le royaume est *au milieu* de vous ou *au-dedans* de vous.

35. T. Wangyal Rinpoché, *Yogas du rêve et du sommeil*, Saint Cannat, Éd. Claire Lumière, 2001, p. 43.

bouddhiste³⁶, l'*alayavijnana*, *kun-gzhi-rnam-she*, la conscience fondamentale, réceptacle des tendances fondamentales, des *samskaras*, matrice archétypique qui est un état neutre, non éveillé. La conception de la base, *kunshi*, dans le *Dzogchen* est celle de l'aspect lumineux, pur, primordial de cette conscience.

Jung reconnaît le caractère intemporel de l'inconscient qui rend compte de l'existence des rêves prophétiques, et de la voyance, en s'appuyant sur les commentaires d'Evans-Wentz³⁷. Si ces phénomènes sont effectivement reconnus par le bouddhisme, le texte nous dit ici que lorsque nous sommes dans cette présence éveillée, immédiate, sans aucune notion de passé, présent et futur, c'est le quatrième temps, le temps de l'éternité. Le caractère indéterminé et incréé de l'esprit est exprimé par la claire lumière, comme dans l'alchimie et de nombreuses mystiques.

La grande différence entre le concept de l'inconscient chez Jung et celui du texte tibétain de la Grande Délivrance, c'est la possibilité que ce fondement inconscient soit totalement reconnu et expérimenté, et que cette expérience puisse être stable dans le temps, même si c'est rare.

C'est même le point essentiel de la conversation entre Jung et le philosophe zen Hisamatsu³⁸, qui a eu lieu le 16 mai 1958 à Künsnacht. Ce dialogue est resté pratiquement inconnu. Il en existe deux transcriptions par Aniela Jaffé et le traducteur japonais Tsujimura. À la question d'Hisamatsu : « Est-ce que l'inconscient collectif peut devenir conscient ? », Jung aurait répondu oui, à la grande surprise de tous.

Parmi les innombrables noms donnés à la réalisation, afin d'éviter de se perdre dans des points de vue philosophiques, ce texte tibétain cite de façon surprenante le non-soi bouddhiste *dakme*, *anātman*, et celle du soi des hindous, *dak*, *lātman*. Des siècles de controverses opposant la notion de soi hindou et le non-soi bouddhiste s'allègent ! La réalisation de Ramana Maharshi, de Milarepa, de Maître Eckhart ou d'autres grands mystiques pointent vers la même liberté intérieure.

La traduction d'Evans-Wentz n'a pas aidé Jung à comprendre ce que le bouddhisme appelle « l'état non duel ». Il émet des réserves sur les possibilités d'une conscience sans ego qu'il voit comme une désintégration totale de la

36. W. S. Waldron, *The Buddhist Unconscious, the Ālayavijnana in the Context of Indian Buddhist Thought*, Routledge Curzon, London, 2003.

37. C. G. Jung, « Commentaire du Livre tibétain de la Grande Délivrance », *Psychologie et orientalisme*, op. cit., p. 158, § 814.

38. D. J. Meckel, R.L. Moore, "Jung and Hisamatsu" (Part 2), *Self and Liberation, the Jung/ Buddhism Dialogue*, Mahwah, Paulist Press, 1992. La traduction anglaise de ce livre a été réalisée à partir de la version japonaise, et s'y trouvent également les commentaires de Jung et ceux d'Hisamatsu. La traduction à partir de la transcription d'Aniela Jaffé se trouve dans *The Couch and the Tree, Dialogues in Psychoanalysis and Buddhism*, Londres, Open Gate Press, 1998, p. 37-51.

conscience dans l'inconscient : « Je ne puis m'imaginer un état conscient qui ne soit fonction d'un sujet, c'est à dire d'un moi. [...] En Orient, le moi ne joue certainement pas le même rôle que chez nous³⁹ ».

Jung méconnaît la dimension supra formelle de l'esprit et la métapsychologie très fine des multiples niveaux d'expérience, de *samadhis*, d'états d'absorption, d'extases induits par des méthodes de concentration, dont le bouddhisme parle en termes de trois mondes⁴⁰. Ces états peuvent donner naissance à des pouvoirs supranormaux⁴¹ auxquels il est conseillé de ne pas s'attacher, ni de les utiliser. Ils sont tous duels, samsariques, conditionnés, et impermanents, et ne sont pas la libération, l'ultime *samadhi* décrit comme l'état naturel de l'esprit, la simplicité suprême. Mais Jung perçoit bien comment on peut rester captif, enfermé dans ces états de quiétude profonde, fasciné par leur puissance, et croire que c'est l'aboutissement du chemin.

Mingyur Rinpoche⁴² témoigne de ces ouvertures au cours d'une expérience de mort imminente, et, de façon surprenante, il ne relate pas de visions de déités lors de cette incursion dans le monde virtuel qu'est le *Bardo* !

Sans limiter l'analyse à l'étude de la dynamique des représentations, les travaux de nombreux analystes permettent peut-être de faire un lien avec notre texte et ces expériences qui peuvent nous sembler lointaines.

La présence du psychanalyste

Je me suis intéressée⁴³ aux modes d'attention du psychanalyste en séance, celle-ci pouvant se rapprocher de la présence éveillée, fondamentalement thérapeutique, libératrice, à la fois pour le patient et pour l'analyste.

Il est intéressant de voir se dégager avec César et Sara Botella, dont l'intérêt pour l'archaïque est proche de celui des jungiens, l'importance majeure d'un état partiellement indifférencié, qui n'est ni régressif, ni pathologique mais fait partie de la plasticité normale de la psyché. C'est le versant positif de l'identité archaïque, de la participation mystique, un état pré-anémique,

39. C. G. Jung, « Commentaire du Livre tibétain de la Grande Délivrance », *Psychologie et orientalisme*, op. cit., p. 140, § 774 et 775.

40. Le monde du désir qui est le nôtre. Le monde de la forme pure, lumineuse et subtile qui comporte de nombreux degrés selon la présence ou l'absence de conceptualisation, de jugement, de joie ou de béatitude. Le monde informel où il y a une dissolution graduelle du sens d'un moi individuel mais où la conscience est encore identifiée à l'espace infini, à la conscience infinie, au vide, puis à la conscience au-delà de la perception et de la non perception.

41. La clairvoyance, la clairaudience, la connaissance des pensées d'autrui, la connaissance des vies antérieures, et le pouvoir des transformations miraculeuses (la psychokinèse).

42. Y. Mingyur Rinpoche, H. Tworikov, *Pour l'amour du monde*, Paris, Fayard, 2019.

43. E. Schnetzler, *La position intérieure de l'analyste*, mémoire SFPA, Janvier 2004.

au niveau duquel on ne peut parler encore de projection ou d'identification projective dans lequel s'enracine une capacité perceptive immédiate, semblable à la perception endopsychique d'un rêve, mais à l'état de veille. Cette capacité perceptive œuvre dans l'intuition, l'*insight* du psychanalyste et permet d'avoir accès à l'irreprésentable, à tous les noyaux non intégrés, aux noyaux psychotiques non figurables. On aborde la question par d'autres moyens que la représentation et l'image, par le biais de la puissance sensorielle et corporelle⁴⁴, avant que les images ne se forment.

Cette disponibilité particulière est au cœur du principe de changement dans la cure disait Bion⁴⁵. Elle s'enracine dans la capacité de l'analyste de retrouver ce sentiment de continuité d'être premier, *going on being*, ce « féminin pur » de Winnicott⁴⁶, antérieur à la différenciation moi/non-moi, fondement de tout développement ultérieur et de toute créativité. Il y a un mouvement de retour à l'origine, de « régrédience formelle de la pensée⁴⁷ » disent Sara et César Botella, non pas comme une nostalgie de l'utérus maternel, mais comme redécouverte de certains modes de perception que l'on a perdus, ou qui restent inconscients.

Il s'agit de remettre au premier plan une perception du monde fondatrice, retrouver la disponibilité alerte⁴⁸ du bébé, comme le dit Bernard Golse. Comme le poète, l'œil du bébé peut toucher ou entendre et l'on pourrait retrouver la transmodalité⁴⁹ qui lui est propre, le découpage de la sensorialité en cinq domaines étant tardif.

Cela amène à reconnaître la valeur d'un « désir d'irreprésentation⁵⁰ » dont parle Christian David, que Marion Milner décrit à merveille : « J'avais trouvé dans mes propres expériences concernant la conscience intérieure que l'effort

44. M. Milner, *Les mains du Dieu vivant*, Paris, Gallimard, 1974, p. 490-491.

45. W. R. Bion, « Notes sur la mémoire et le désir », *Revue Française de Psychanalyse*, tome LIII, Paris, PUF, 1989, p. 1449-1451. L'analyste en séance doit être « sans désir, sans mémoire et sans compréhension ».

46. J. Abram, *Le langage de Winnicott*, Paris, Popesco, 2001, p. 94-95.

47. C'est un état de mouvement en devenir qui peut inclure simultanément tous les éléments à un moment donné, indépendamment de leur origine représentationnelle perceptive ou motrice, indépendamment de leur qualité consciente ou inconsciente et de leur hétérogénéité parfois radicale : perception des organes des sens ou perception intrapsychique. Cette coexistence simultanée de tous les constituants à valeur égale peut provoquer d'innombrables nouveaux liens. C'est un processus de mise en sens créateur de nouvelles causalités, une « causalité processuelle » où cause et effet sont simultanés ; idée évidemment incompatible avec l'héritage de la pensée empiriste ou positiviste.

48. B. Golse, *L'Attention*, Revue Spirale, n°9, Paris, Éd. Éres, 1998, p. 10.

49. On peut noter que les êtres réalisés possèdent la « sagesse synesthésique », le pouvoir d'utiliser les sens pour entrer en contact avec les objets d'autres sens. T. Wangyal Rinpoché, *Les Prodiges de l'état naturel*, coll. Points Sagesse, Paris, Seuil, 2000, p. 183.

50. C. David, « Le désir d'irreprésentation », *La Bisexualité psychique*, Paris, Payot, 1997, p. 252.

délibéré d'effacer toute imagination consciente – verbale, visuelle, auditive, toute image de soi et de l'autre – en sorte qu'il puisse y avoir une descente complète dans l'exister silencieux sans image – était la voie la plus sûre pour atteindre un mode d'être absolument différent des fonctionnements quotidiens [...] J'avais essayé d'attirer l'attention sur le type de sentiment de bien-être qui résulte du laisser-aller de toutes ces images et de l'attention, uniquement à la présentation de soi, qui est la totalité des sensations émanant du corps⁵¹. »

Ce désir proviendrait du besoin d'entrer en contact avec la réalité inhérente à l'irreprésentable⁵², parfois lié à la douleur de la perte mais ne s'y réduisant pas, maintenant une liaison potentielle avec l'inconnu qui nous fonde, selon l'expérience du Soi, dirait un jungien.

L'expérience de la non dualité demande de pouvoir s'ouvrir à cet irreprésentable, et pour cela traverser probablement tous les « trous noirs » de la psyché, et les « terreurs de la vacuité » dont parle les textes.

L'« état de séance » décrit par César et Sara Botella⁵³ pointe à mon sens dans la même direction que *rigpa*, « la présence éveillée ». Il y a un premier mouvement de lâcher prise, un mouvement involontaire d'abandon en même temps que de rassemblement et de retour au centre et d'absence d'intentionnalité. Un retournement de l'attention, le retournement de la lumière de la Fleur d'or, de ralentissement du film intérieur, du dialogue interne qui aboutit au silence intérieur ; cette attention est ancrée dans le corps, « comme si la conscience inondait le corps », dit Marion Milner.

Une attention très fine est portée à la situation singulière ici et maintenant dans cette attitude paradoxale de non agir et de grande vigilance, le contraire de l'abaissement du niveau mental ou de l'attention flottante entendue comme rêverie. Les frontières du moi sont mobiles avec une perte relative du sentiment d'identité proche d'un sentiment de dépersonnalisation dont parle Michel de M'Uzan⁵⁴ dans les phénomènes paradoxaux. Cette transformation du sentiment d'identité individuelle, cette sensation de flottement des limites du moi s'accompagne paradoxalement du sentiment de retrouver son intégrité, d'être complètement soi-même à sa juste place.

51. M. Milner, *Les mains du Dieu vivant*, op. cit., p. 490-491.

52. C. David, *La Bisexualité psychique*, op. cit., p. 258-261.

53. C. et S. Botella, *La Figurabilité psychique*, Paris, Éd. In Press, coll. Explorations psychanalytiques, 2007.

54. M. de M'Uzan, *La Bouche de l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1994, p. 42-43, et « Contre-transfert et système paradoxal », *De l'Art à la mort*, Paris, Gallimard, 1977.

Jef Dehing⁵⁵ distingue lui aussi une connaissance pure, passive, irréfléchie, non discriminante, une *awareness* non réflexive, qui n'établit pas d'oppositions à la conscience en tant que faculté discriminante réfléchie et réfléchissante.

Le rapport paradoxal à l'image se retrouve dans différentes traditions spirituelles, de l'interdit de la représentation de Dieu, comme dans l'islam, à l'icône orthodoxe, voie vers la lumière. Dans le bouddhisme primitif, le bouddha n'était pas représenté, seulement ses empreintes de pas.

L'image et la symbolisation ouvrent des espaces psychiques. Elles ont une fonction de protection et de transformation, et il est important de considérer l'image non comme une chose, mais comme une relation nous dit Serge Tisseron⁵⁶. La libération naturelle de notre texte tibétain permet de changer notre mode de relation à l'image et au monde.

Sur le plan théorique, il me semble important de redonner à l'esprit sa dimension supra formelle, sa dimension métaphysique, ce que fait Jung plus librement dans ses dernières œuvres, sans pour autant faire de l'analyse une voie initiatique.

Dans *Mysterium conjunctionis*, publié en 1956, Jung, à propos du troisième degré de la conjonction de Gerhard Dorn, parle plus librement de l'universalité de cette expérience d'unité intérieure : « L'Un et le simple constituent ce que Dorn appelle l'*unus mundus*. [...] La représentation visible du Soi ouvre une "fenêtre" sur l'éternité et par cette voie les hommes du Moyen-Âge comme ceux de l'Orient se sont créés la possibilité de s'affranchir de l'emprise étouffante d'un monde d'images unilatéral ou de lui résister⁵⁷. »

Bien qu'il y ait énormément de travaux dans la littérature anglo-saxonne et de colloques sur ces thèmes de rencontre entre la psychanalyse et le bouddhisme, les milieux bouddhistes traditionnels méconnaissent en général l'intérêt de la confrontation avec l'inconscient, y compris au *Mind and life Institute*⁵⁸, où la psychanalyse est peu représentée.

Il y a une tendance générale à évacuer l'inconscient, avec l'avènement de la pleine conscience, et les travaux des neurosciences, bien que passionnants,

55. J. Dehing, « Le Même et l'autre : de l'identité primordiale à la conscience discriminante », *Autour de W. R. Bion, Essais psychanalytiques*, Paris, L'Harmattan, 2000.

56. S. Tisseron, *Psychanalyse de l'image, Des premiers traits au virtuel*, Paris, Dunod, 1995.

57. C. G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, tome II, Paris, Albin Michel, 1982, p. 338-339, § 414 et 418.

58. Le *Mind and Life Institute* a vu le jour en 1987 à la suite de la rencontre entre le Dalaï-Lama, R. Adam Engle et Francesco Varela. Il a pour but de soulager la souffrance et d'intégrer les recherches scientifiques, les pratiques contemplatives et les traditions de sagesse.

comme l'écrit Guy Pelletier⁵⁹, privilégient une approche réductionniste des faits psychiques.

L'analyse peut corriger les déformations névrotiques de la méditation, et la méditation peut activer les contenus inconscients, favoriser la confrontation en renforçant les capacités d'accueil et de liberté.

De nombreux champs de recherche⁶⁰ restent ouverts sur la nature profonde de l'esprit, la réalité et notre image du monde, dont Jung a ouvert la voie avec ses concepts de psychoïde et de synchronicité. La majorité des recherches sur des processus qui dépassent notre vision habituelle du monde, comme les phénomènes parapsychologiques, les pouvoirs psychiques, les *siddhis*, ou la réalisation du corps d'arc-en-ciel où le corps physique se dissout en lumière après la mort chez certains yogis, sont financés sur des fonds privés. Cela nécessiterait un changement de paradigme de la science actuelle, une révolution semblable à l'avènement de la physique quantique il y a cent ans.

RÉSUMÉ : *Si la compréhension profonde de la fonction du symbole par Jung en fait un interlocuteur privilégié pour comprendre les représentations archétypiques du bouddhisme tantrique, d'autres courants de méditation informelle comme le Zen et le Dzogchen peuvent nous aider à nous libérer de l'emprise de l'imaginaire. Ses mises en garde répétées contre les pratiques orientales par les occidentaux sont plus à entendre aujourd'hui comme un éclairage universel sur les déviations de ces pratiques. À la lumière des nouvelles traductions, l'on peut mettre en perspective les trois modes de libération des pensées et des images, les trois verbes que Jung utilise dans la confrontation avec l'inconscient, et les travaux de nombreux psychanalystes d'obédience diverses sur les modes d'attention de l'analyste en séance. Sans faire de l'analyse une voie initiatique, comment redonner à l'esprit une dimension supra formelle, et laisser ouvert des champs de recherche sur la nature profonde de l'esprit et de la réalité ?*

ABSTRACT: *Jung's deep understanding of the function of the symbol made him especially receptive to the archetypal representations in Tantric Buddhism. Other informal meditation schools like Zen and Dzogchen may help us free ourselves from the grip of the imaginary. Jung's warnings that Westerners were unfit for Oriental practices should be understood today more as an universal enlightenment cautioning us about distortions of these practices. In light of new translations, the*

59. G. Pelletier, *Le souffle de l'indécidable*, texte non publié.

60. D. E. Presti, "An Expanded Conception of the Mind", *Mind beyond Brain*, Columbia University Press, New-York, 2018, p. 139.

three means of liberation from thinking and imaging, the three verbs Jung uses in the confrontation with the unconscious, and the notes of many psychoanalysts from various schools on types of analytical attention during a session, can be placed in perspective. We do not want to make analysis an initiatory path. But how can we restore a supra-formal dimension to the mind, so that fields of research on the deep nature of mind and reality are still open to exploration?

MOTS-CLÉS : Attention – Conscience/Awareness – Dés-identification – Laisser advenir – Libération naturelle – Non dualité – Présence éveillée.