



LÉVY-VALENSI, Éliane Amado, *Job : réponse à Jung*

Raynald Valois

Volume 48, numéro 2, juin 1992

La violence

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400698ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400698ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Valois, R. (1992). Compte rendu de [LÉVY-VALENSI, Éliane Amado, *Job : réponse à Jung*]. *Laval théologique et philosophique*, 48(2), 291–295.  
<https://doi.org/10.7202/400698ar>

est tout à fait remarquable par la fermeté du propos et par le caractère nuancé des conclusions. Il faudrait pouvoir en développer plus à fond le détail, bornons-nous à signaler l'analyse de la notion de souffrance animale (p. 221-228) où est présentée une analyse magistrale du livre de M.S. Dawkins. Ici, l'attention du juriste est attirée sur le fait qu'un être capable de souffrir doit avoir, en un sens, une personnalité juridique (sans doute en vertu de la formule selon laquelle un droit est un intérêt juridiquement protégé). On passe alors d'un problème biologique, celui de la souffrance animale, à un problème juridique, celui de la représentation de l'animal.

Le vocabulaire des droits est souvent employé à la légère; en effet, dire que X a un titre à faire valoir un droit contre Y, c'est dire, au minimum, que Y doit se comporter (volontairement ou sous l'effet de la menace de sanctions) en ce qui concerne X, sous la contrainte de limitations strictes de ses actes. En conséquence, parler sans plus de droits de l'homme, ou de l'animal, ou de la nature, ou des générations futures, c'est ipso facto multiplier les contraintes en ce qui concerne les actions des individus susceptibles d'empiéter sur de tels droits (hommes politiques, industriels, membres de la génération présente, chercheurs etc.). Le danger est donc d'arriver à une situation de paralysie complète de l'action au motif qu'elle violerait les droits de telle ou telle entité; et on ne peut s'empêcher de penser, à entendre les propos de certains nouveaux défenseurs des droits que tel est, en réalité, leur véritable objectif. Aussi, lorsque G. Chapouthier lui-même estime que ses réponses ne sont pas de nature à satisfaire les extrémistes des deux bords, il formule par là-même la meilleure recommandation qu'on puisse imaginer pour son livre: en une «question mortelle», il prouve qu'on peut avancer des propositions susceptibles de traduire, sans démagogie et sans utopisme, une éthique à l'égard du monde animal.

Jean-Yves GOFFI

Éliane Amado LÉVY-VALENSI, **Job: Réponse à Jung**. Paris, Les Éditions du Cerf, 1991.

Le livre d'Éliane Amado Lévy-Valensi intitulé *Job: Réponse à Jung*, se présente, ainsi que son titre l'indique, comme une réplique à l'œuvre controversée de Jung: *Réponse à Job*<sup>1</sup>. Cependant l'auteure insiste pour dire qu'il ne s'agit pas d'une réfutation, mais plutôt d'une mise en perspective, d'un élargissement et d'un approfondissement des intuitions jungiennes. Essentiellement elle reproche à ce dernier de s'être enfermé dans un cadre étroit, où tout le drame qui se joue entre Dieu et l'homme est réduit à deux événements et deux personnages: Job et Jésus. Jung aurait, en bon chrétien et bon occidental, cherché l'unique réponse au problème de l'origine et du sens du Mal (personnel et cosmique), problème posé dans toute son acuité par l'épreuve de Job, dans la destinée non moins tragique du Fils de Dieu mourant sur la croix. L'auteure veut donc élargir l'horizon en replaçant ces données dans le cadre plus vaste de l'histoire du Peuple élu à partir de la Genèse.

Cet ouvrage est très riche comme réflexion sur la signification profondément humaine des rapports difficiles entre Yaveh et son peuple. Il permet de sentir de l'intérieur l'émotion quasi mystique d'une âme juive face à la destinée divine dans laquelle son peuple est engagé, malgré lui, dès l'origine de l'humanité. Il est très instructif pour un occidental chrétien d'être invité à entrer dans la peau d'une fille d'Abraham. Il doit alors se rendre compte que la lecture chrétienne de la Bible a rejeté dans l'ombre, refoulé, dit l'auteure (philosophe et psychanalyste), toute une expérience religieuse, qui est pourtant celle d'ancêtres spirituels dont nous sommes tout aussi bien héritiers. D'ailleurs, sans l'affirmer carrément, l'auteure laisse entendre que le

1. Paris, Éd. Buchet/Chastel, 1984.

christianisme impliquerait une récupération de la tradition biblique par une culture hellénique, plus ou moins profondément enracinée dans le paganisme : les thèmes mythiques de la vierge-mère, du jeune dieu livré à la mort, du fils-amant de la déesse mère, sont tous étrangers à la tradition biblique et très présents dans la Grèce antique ; on y flaire une odeur carrément oedipienne.

En opposition à ces thèmes chrétiens, l'auteure met en grande évidence le caractère conjugal des relations qui se tissent entre humains à travers l'histoire du Peuple de Dieu. Ceci nous apparaît comme le message le plus original et le plus riche de son livre. Les grandes figures féminines de la Bible ne sont pas d'abord des mères, mais des épouses, les femmes aimées des patriarches. Plusieurs ont connu la stérilité avant d'enfanter l'héritier de la promesse. La virginité n'est pas défendue comme une valeur en soi. Et finalement la vraie réponse à Job est apportée par le *Cantique des cantiques*, où est chanté l'amour de l'homme et de la femme. Au contraire, la tradition chrétienne a érigé la virginité en idéal : le Christ et sa Mère sont Vierges, modèles que toute l'histoire de l'Occident proposera comme voie d'accès au divin. Enfermé dans cette logique, Jung n'aurait pas vu que l'intégration du féminin dans la sphère du divin, laquelle peut seule construire l'unité de Dieu, repose sur d'autres prémisses que la virginité :

En fait l'ontologie du féminin est non pas virgine mais relationnelle (...) Le couple humain constitue l'unité de l'acte créateur et la virginité hypostasiée est aussi dangereuse pour l'être qu'une relation de bas niveau. (p. 319)

Pourtant, au-delà de ces apports significatifs qui viennent compléter et enrichir le propos jungien, la réponse de E.A. Lévy-Valensi inflige à celui-ci un certain nombre de déformations qui méritent d'être relevées et corrigées. Malgré toutes les protestations de l'auteure, son texte adopte rapidement le ton de la réfutation, surtout dans la première partie, où elle relève de façon tatillonne tous les passages qui lui semblent dévier de l'authentique exégèse de la Bible. En cela, elle témoigne d'une sérieuse incompréhension du sens de l'œuvre de Jung.

Le point de vue jungien, il faut l'avouer, est extrêmement difficile à saisir et surtout à maintenir en mémoire. Jung explique bien, dès les débuts de *Réponse à Job*, qu'il n'entend pas s'engager dans un exposé exégétique ou théologique, avouant d'emblée son incompetence en ces matières. Son dessein se limite à l'aspect simplement psychologique du drame qui, au cours de l'histoire biblique puis chrétienne, met en scène une série d'événements où s'affrontent pour ensuite s'unir Dieu et l'humanité. Si ce thème intéresse Jung, ce n'est pas simplement par curiosité scientifique, mais parce qu'en tant que chrétien il se sent émotionnellement déchiré par les contradictions qui éclatent au grand jour à travers les vicissitudes de cette relation. Dès sa tendre enfance, Jung a été obsédé par le problème du Mal<sup>2</sup> : comment un Dieu soi-disant parfaitement bon a-t-il pu créer un univers aussi pourri ? Lorsqu'il écrit *Réponse à Job*, la guerre est encore toute proche, les horreurs commises par les nazis bouleversent encore profondément la conscience européenne. Jung est atterré par ces excès de barbarie<sup>3</sup>. Il se sent, comme Job, victime de l'agression d'un Satan, que Dieu, encore une fois, a laissé s'échapper pour enflammer la terre de sa malice.

Il ne faut donc pas perdre de vue, que dans son livre, Jung s'engage dans une *explication personnelle* avec un Dieu qui l'habite et auquel il s'adresse en tête-à-tête, ou plutôt, en cœur-à-cœur. Si cette confrontation a une valeur suprapersonnelle, ce n'est pas parce qu'elle prétend

2. Voir : *Ma vie*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 90-91.

3. Voir : *Aspects du drame contemporain*, Genève, Librairie de l'Université Georg et Cie, S.A., 1971.

énoncer des vérités objectives au sujet de la nature de Yaveh, en tant qu'être réel; c'est parce que cette expérience de la rencontre intérieure avec une Présence, qui s'impose à la conscience et lui impose ses contradictions, est commune à beaucoup d'hommes. Pour certains, comme Aristote, Dieu est le résultat d'une démonstration scientifique. Peut-être que pour la plupart Il est un dogme, c'est-à-dire une donnée qui exige la croyance, parce que la collectivité emprisonne l'individu dans une manière stéréotypée de penser et de sentir. Mais il reste des gens, beaucoup plus nombreux que l'on pense peut-être, pour qui le divin est un problème vital. C'était le cas de Jung.

Il est donc fort regrettable que E.A. Lévy-Valensi ait perçu les diatribes de Jung à l'endroit de Yaveh comme vexantes pour son âme de juive pieuse, qui n'ose même pas prononcer le Nom sacré. Cela semble d'autant plus surprenant qu'il s'agit d'une psychanalyste, donc d'une personne qui est parfaitement au fait des caprices de l'inconscient. Elle n'est pas sans savoir qu'il est tout à fait possible de personnaliser des complexes qui agressent le Moi et d'entretenir avec ces êtres psychiques des dialogues semblables à ceux que nous avons avec autrui. Si elle n'utilise pas cette méthode dans sa pratique clinique, elle devrait savoir que Jung la considérait comme extrêmement utile et s'y livrait régulièrement. Et c'est ce qu'il fait tout au long de *Réponse à Job*. Le Dieu dont il est alors question est un être tout à fait personnel à Jung, c'est l'archétype agissant au fond de sa propre psyché, ce n'est nullement une figure « métaphysique », ni le dieu défendu par une quelconque collectivité ou confession. C'est le Yaveh de Jung et de tous ceux qui vivent une expérience analogue. Et tout cela est pourtant clairement établi par lui dans les vingt premières pages de son livre.

Un autre aspect paradoxal de la réponse de E.A. Lévy-Valensi, c'est que loin de percevoir la compassion éprouvée par Jung à l'endroit des malheurs du Peuple de Dieu, elle ne peut résister à la tentation de remuer de vieux racontars relatifs au soi-disant antisémitisme du psychiatre suisse. Cette argumentation ad hominem vient malheureusement ternir la sérénité d'un débat qui tente, en général, de se maintenir à un niveau très élevé dans les sphères de la spiritualité et même de la mystique. L'auteure laisse entendre que les attaques de Jung contre l'inconscience d'un Yaveh, qui d'une main distribue à ses créatures amour et bonté, et de l'autre les pires fléaux et malédictions, sont en fait des coups qui atteignent le peuple martyr qui sert ce Dieu avec dévotion. Jung ne ferait que perpétuer les préjugés et l'incompréhension traditionnels du chrétien à l'égard de celui qu'il accuse depuis deux mille ans d'avoir crucifié Jésus. Quand on sait tout ce que Jung a écrit<sup>4</sup> pour dénoncer le délire qui s'est emparé de l'âme allemande, et cela avant même que n'explode la guerre et que le nazisme ne soit traduit en jugement, on a peine à comprendre la réaction de notre auteure.

Celle-ci n'a donc, à ce qu'il semble, pas bien compris le point de vue jungien. Elle ne cite d'ailleurs que quelques autres œuvres de Jung et son information ne semble pas être plus abondante dans son essai intitulé *La nature de la pensée inconsciente*<sup>5</sup>. Or il est évident qu'une œuvre comme *Réponse à Job* est absolument inintelligible pour quelqu'un qui n'a pas une connaissance approfondie de sa pensée. Si l'auteure avait pris la peine de se familiariser avec celle-ci, elle aurait compris que Jung n'a jamais fait autre chose que d'essayer de comprendre la structure et le développement des contenus de l'inconscient, qui s'expriment au dehors par des rêves, des visions et des intuitions. Ces produits sont ensuite reçus, élaborés et consignés par la tradition, qui y voit une révélation sacrée. Jung ne met jamais en question l'origine « métaphysique » de ces événements qui émergent du fond de la psyché humaine. Il n'affirme

4. Voir: *Aspects du drame contemporain*.

5. Encyclopédie universitaire, Paris, Jean-Pierre Delarge, éditeur, 1978. L'auteur y fait déjà le procès de *Réponse à Job*.

ni ne nie la valeur surnaturelle de ces expériences. Mais il soutient résolument que ces choses sont de toute façon des réalités psychiques et qu'à ce titre elles relèvent de la compétence du psychologue. Évidemment le croyant peut difficilement s'empêcher de rétorquer: ce message est divin, c'est la parole de Dieu, ce n'est pas affaire humaine. Pourtant, l'oreille qui a entendu, le cœur qui s'est senti appelé, la main qui a rédigé ne sont-ils pas choses de l'homme. Même si la révélation vient de Dieu, c'est dans l'homme qu'elle est reçue, et, comme le veut l'adage, *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*<sup>6</sup>.

En même temps qu'il fait sa propre analyse, Jung se livre aussi à l'analyse de l'inconscient de toute sa tradition judéo-chrétienne; il trace l'histoire des cheminements tortueux empruntés au cours des siècles par un archétype qui a structuré la conscience occidentale et, en même temps, a subi les transformations imposées par l'action autonome de cette même conscience. Ceci implique donc que l'image de Dieu, qui surgit dans l'inconscient et s'impose à la conscience, n'est pas une structure figée mais un facteur qui fait évoluer l'homme et évolue lui-même par un choc en retour. On peut donc parler d'une évolution de Dieu ou, plus proprement, de l'image de Dieu.

E.A. Lévy-Valensi reconnaît ces intuitions de Jung concernant l'évolution de Dieu, notamment l'intégration de sa composante féminine, ce qui constitue, en fait, la réponse essentielle au problème posé par le martyr de Job. Elle reproche cependant à Jung de ne pas avoir vu que cette intégration commence dès les premières pages de la Genèse. Il est vrai que la femme y joue déjà un rôle important et qu'elle le fera tout au cours de l'histoire des patriarches; il n'en demeure pas moins qu'il faut attendre les livres sapientiaux pour entendre parler d'une quelconque figure féminine qui se serait tenue dès l'origine auprès de Dieu. Et c'est justement le point que Jung veut souligner: ce n'est que sur le tard que Yaveh s'est rappelé qu'il n'était pas que puissance virile mais aussi tendresse féminine. Ce qui est bon et même essentiel chez l'humain n'avait pas encore eu droit de cité dans la cour céleste.

En ce qui concerne la virginité, il semble que l'auteure n'ait pas saisi le rôle qu'elle joue dans le déroulement décrit par Jung. Cet état n'est nullement présenté comme un aboutissement du processus d'incarnation mais plutôt comme un préalable qui doit être dépassé. Selon les exigences psychologiques observées dans la plupart des mythes, un être humain ne peut accéder au statut de divinité s'il n'est engendré d'un Père divin, donc par une femme qui n'a pas été approchée par l'homme. Mais Jung insiste pour dire que ceci n'est qu'un départ, qu'il ne s'agit même pas d'une véritable incarnation, puisque aussi bien la Mère que le Fils sont à l'abri de la fragilité morale de l'homme: ils sont plus des dieux que des humains. Il faudra que le processus aille jusqu'à atteindre l'homme banal et pécheur, et c'est à cela que s'emploiera le Paraclet, qui doit mener l'œuvre à son terme. Alors, la virginité n'aura plus de raison d'être, puisque l'homme divinisé ne le sera plus selon le protocole archaïque qui régissait les anciennes théophanies. L'auteure aurait donc dû reconnaître plus clairement que Jung prend une position très avant-gardiste, par rapport à la tradition chrétienne, en estimant que l'Église avait implicitement proclamé la divinité de Marie, ou, du moins défini un symbole exprimant ce besoin de l'archétype de se réaliser dans la plénitude des deux sexes. Il est vrai cependant, et en cela nous nous sentons en pleine harmonie avec E.A. Lévy-Valensi, que Jung ne tire pas ici toutes les conclusions qui auraient dû découler de ses prémisses, à savoir que le destin et l'incarnation ultime de Dieu ne peuvent avoir lieu ailleurs que dans l'amour de l'homme et de la femme.

6. Tout ce qui est reçu doit s'adapter aux limites de celui qui le reçoit.

Pour se faire une idée plus complète et plus approfondie de cet univers mythique de la vierge-mère-amante du fils divin, il y aurait lieu de consulter les brillants exposés d'Erich Neumann, éminent disciple de Jung et compatriote de E.A. Lévy-Valensi; voir, entre autres, *The Great Mother*<sup>7</sup>.

Raynald VALOIS  
Université Laval

**Michel de Certeau ou la différence chrétienne**, sous la direction de Claude Geffré. Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, 183 pages.

Historien, anthropologue, sémioticien, philosophe, lecteur assidu de Freud et de Lacan, Michel de Certeau s'est toujours défendu d'être un théologien professionnel, comme il s'est défendu d'être un mystique. Pourtant son œuvre, depuis son *Mémorial de Pierre Favre* (1960) jusqu'à *La faiblesse de croire* (1987), en passant par *L'Étranger, ou l'union dans la différence* (1969), *L'Absent de l'histoire* (1973), *Le Christianisme éclaté* (1974), et *La Fable mystique*, présente un des itinéraires théologiques les plus remarquables de cette deuxième moitié du siècle. Il n'a jamais cessé de travailler à «rendre le christianisme pensable» pour les hommes et les femmes de la modernité post-chrétienne, et «habitable pour nombre de chrétiens qui risquent de devenir sans Église», repérant «l'émergence de la singularité irréductible du christianisme» dans la sécularité, «à la fois comme religion de l'altérité et comme mouvement constant d'altération» (Geffré, p. 8 et 9). Conforme à cette «écriture mystique» qu'il a étudiée en historien et anthropologue, cette écriture-trace de la différence et *rupture instauratrice* qui articule le sens comme une quête sans fin, il n'a pas cessé de proposer l'expérience de l'Altérité comme condition incontournable de l'intelligence. Souvenons-nous de cet admirable texte qu'il avait livré à la Faculté de théologie de l'Université Laval en 1973, sur «La misère de la théologie, question théologique» (publié dans *La Lettre*, no 182, octobre 1973), ou bien encore de «Écrire l'innommable» (*Traverses* /1, septembre 1975). Il faisait de la théologie moins un ensemble d'énoncés (redoutant lui-même de devenir un «fonctionnaire de la vérité»), qu'une *énonciation*, révélatrice de l'étrange fragilité du sujet qui la supporte, cette *faiblesse de croire* seule capable d'en soutenir la quête.

C'est du lieu de cette «anthropologie du croire» que les auteurs de ce collectif, issu d'un colloque tenu en 1989 au Centre Thomas-More, relisent Certeau et nous restituent certaines des lignes majeures de son itinéraire. Sept contributions sont réunies. Sans être d'importance égale, elles ont chacune une originalité incontestable.

La première, celle de Joël Roman, porte sur le point d'amorce de la réflexion de Michel de Certeau, le constat de l'éclatement du christianisme. En 1974, quand est paru *Le Christianisme éclaté*, et plus encore en 1969 quand est paru *L'Étranger ou l'union dans la différence*, les accents en paraissaient prophétiques. Une vingtaine d'années plus tard, le diagnostic de Certeau est confirmé par beaucoup de recherches empiriques. L'éclatement du christianisme ne se repère plus seulement dans l'effondrement des grandes institutions du sens, il se répertorie aussi dans l'émiettement des croyances, la prolifération des productions de sens à travers la multitude des «petits récits» par lesquels des sujets désormais rendus à leur solitude individuelle tentent d'inscrire leur singularité dans un espace ouvert. De même en est-il de la rupture du *dire* et du *faire*, et de la «folklorisation» du religieux dans le corpus esthétisé de valeurs

7. Bollingen series XL VIII, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1974.