

Gerda Walther

Autor(en): **Pouilly, Corinne**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **56 (2006)**

Heft 3

PDF erstellt am: **26.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381723>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

GERDA WALTHER

CORINNE POUILLY

Résumé

Gerda Walther traite de l'expérience mystique comme d'une expérience qui fonde les différentes religions. Elle propose une vision de la mystique faisant écho à celle de Maître Eckhart à travers un vocabulaire phénoménologique hérité de Pfänder. Elle pense la personne à partir de l'expérience mystique. Son étude s'élargit jusqu'au thème de l'empathie. Elle discute le questionnement nietzschéen de la mort de Dieu et retravaille l'allégorie platonicienne de la caverne. L'expérience du divin est liée à la souffrance, à l'abandon et au problème de la certitude ultime.

Gerda Walther est une phénoménologue, élève de Pfänder et de Husserl. Elle s'intéresse aux domaines de la philosophie sociologique dans sa thèse de doctorat, intitulée *Ontologie der sozialen Gemeinschaften* et parue en 1923. La même année paraissait la première version de *Zur Phänomenologie der Mystik*, corrigée et augmentée par la suite, fruit de la passion de l'auteur pour la spiritualité. Nous avons travaillé sur le texte de la troisième édition, de 1976, et nous nous proposons d'en faire une brève présentation. L'étude de Walther se compose de deux parties, l'une traitant de la structure de la personne et l'autre de l'expérience mystique au sens large, incluant le vécu occulte (télépathie et possession) en passant par la question de l'empathie, du lien à autrui.

La question du lien personnel avec autrui est développée dans les chapitres sur l'empathie et la question du lien personnel des gens dans une communauté est traitée dans les chapitres intitulés «La communauté avec Dieu» et «La communauté avec Dieu à travers un médiateur» (ch. 16 et 17). Ce qui intéresse Gerda Walther est de savoir comment constituer une société qui soit une communauté, c'est-à-dire où l'on maintienne le lien de personne à personne et une communication authentique.

1. *Entre Nietzsche et Platon, la notion de communauté chez Gerda Walther*

Gerda Walther ne reste pas centrée sur notre monde occidental chrétien. Elle envisage, plus largement, la divinité sous les diverses formes qu'elle peut prendre pour les mystiques de tous horizons et elle découvre que la divinité

peut apparaître soit de manière personnelle soit de manière impersonnelle. Elle estime que les différents prophètes et gourous sont des médiateurs qui relient la communauté des être humains à la divinité. Ces prophètes peuvent être considérés soit comme de simples intermédiaires, à savoir comme des êtres humains connectés à la divinité, soit comme des Hommes-dieu :

Bien sûr, jamais l'être divin ne rayonnera totalement dévoilé et universel à travers la personne d'un médiateur dans le monde, si celui-ci n'est pas «Dieu lui-même», comme l'Église chrétienne le prétend de Jésus. Dans les autres cas, même si le médiateur est dévoué à Dieu en toute pureté, la lumière divine aura été «brisée» d'une manière ou d'une autre par sa traversée de l'être du médiateur, comme la lumière la plus blanche reçoit une lueur colorée, quand elle rayonne dans une pièce à travers une vitre. C'est en cela et uniquement en cela que se trouve fondée la «subjectivité» de chaque religion et de chaque vision de Dieu [transmise] et chaque représentation de Dieu.¹

L'image de la lumière fait référence au divin. Or, le monde de l'esprit est souvent décrit en terme de lumière. L'analogie vaut aussi pour la décomposition de la lumière, de son spectre. La lumière divine est décomposée, «brisée», par son passage à travers le médiateur qui fait office de vitre colorée, c'est-à-dire de filtre ne laissant passer qu'une seule couleur. Cette analogie entre le monde des religions et la lumière permet à Gerda Walther de mettre sur le même plan toutes les religions : elles ne parleraient que de la même chose, à travers des expériences différentes. Le vécu que le médiateur a de la divinité est déformé par principe, car une union mystique se fait en relation directe avec le Soi, ou l'ancrage, comme Walther le nomme, sans passer par la conscience de premier plan (le centre-du-Moi, le *Ichzentrum*). Il s'agit à quelque chose près du subconscient et de l'inconscient freudien (quoique Walther n'adhère pas à la méthode freudienne).

Cette analogie entre la médiation et l'analyse spectrale de la lumière permet à Walther de répondre à Nietzsche qui affirmait dans *Zarathoustra* que «Dieu est mort».

À partir de là, il devient évident que «Dieu doit mourir», quand meurent ses médiateurs et tous les êtres humains qui sont influencés par eux et qui leur sont semblables par essence. On ne comprend toujours par «Dieu» que le «Dieu» *révélé*, dont la manifestation présente une certaine réfraction de l'être divin par un certain médiateur et par son être.²

Cette remarque permet de comprendre le recul graduel du nombre d'adeptes des différentes Églises chrétiennes. La religion du Christ a perdu de sa vivacité. Et ce n'est pas la divinité qui a disparu pour Walther, mais la force d'influence du médiateur. Il est à noter que, si la remarque est valable, elle n'enterre

¹ GERDA WALTHER, *Phänomenologie der Mystik*, Olten-Freiburg im Breisgau, Walter, 1976, p. 188, notre traduction.

² *Ibidem*, notre traduction.

pourtant pas le questionnement nietzschéen. Rappelons que Zarathoustra³, par bonté, veut éviter d'instruire l'ermite de la mort de Dieu. Ce n'est pas tant parce que l'ermite se trompe en croyant être en contact avec Dieu, que parce qu'il recherche inlassablement la présence d'un absent, parce qu'il y croit envers et contre tout. Zarathoustra estime que la souffrance d'une telle révélation est inutile et n'apportera rien au vieil homme. Ce passage, quasi théâtral, est une scène qui dépasse les clarifications walthériennes.

L'analogie avec la lumière ne s'arrête pas là. Elle permet à Walther de réactualiser la manière platonicienne d'illustrer, de représenter le monde. Le spectre de lumière entre en relation avec le jeu de lumières de la caverne de Platon.

Si un rayon de lumière blanche tombe à travers un saphir bleu dans une caverne sombre, il pénétrera dans la caverne en tant que rayon bleu. Mais si on enlevait et détruisait un saphir de la fissure dans le plafond de la caverne, par laquelle la lumière perce, et si on le remplaçait par un rubis rouge, à travers lequel la lumière blanche tombe dans la caverne, mais à présent dans une réfraction *rouge*, alors les habitants de la caverne diraient: la lumière bleue [l'«ancien Dieu»] est éteinte et morte, la lumière rouge [le «nouveau Dieu»] l'a anéanti. Et si le rubis était aussi écarté, sans être remplacé par une autre pierre, et si les fissures dans le plafond de la caverne étaient bouchées, de sorte que plus aucune lumière, en général, ne puisse pénétrer, alors les habitants de la caverne diraient: il n'y a plus de lumière [plus de «Dieu»], en général; toutes les lumières [tous les «Dieux»] sont éteints et «morts».⁴

Gerda Walther nous enjoint de penser la foi déclinante dans notre société comme un manque de relation avec le divin et non pas comme le constat de son inexistence. Elle ne se pose néanmoins pas la question de savoir ce qui bouche la fissure. Pour aller plus loin que Gerda Walther nous pouvons nous demander ce que véhicule le terme «fissure». La fissure est un changement d'ordre dans une structure, l'introduction d'un vide dans du plein, de la perte de la continuité, du surgissement du chaos. Bien sûr Gerda Walther n'a pas entendu la connotation de ce terme ainsi, mais plutôt au sens d'ouverture. Il reste qu'à notre époque on considère volontiers les mystiques comme des «dérangés». Du refus du «vide» qu'ils introduisent s'ensuit la perte de leur autorité.

Gerda Walther propose comme Platon d'imaginer que quelqu'un puisse sortir de la caverne. Selon Platon, il verrait le soleil, mais surtout le monde tel qu'il est réellement et non pas les apparences auxquelles il était habitué dans la caverne. Pour Walther, l'attention est retirée du monde pour se focaliser sur la lumière du soleil, la lumière blanche: «Seule la *manifestation* de Dieu, et son être, autant qu'il est influencé et changé par sa manifestation, est alors dépendante de sa relation aux êtres humains et à d'autres êtres, mais non pas son Être-en-soi». La relation qui lie le médiateur à ceux de sa communauté repose en dernière instance sur la foi, c'est-à-dire sur la confiance en lui, fondée sur quelques signes de légitimation qui n'ont jamais statut de preuve et sur sa

³ F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Le Livre de Poche, 1983, «Prologue».

⁴ G. WALTHER, *op. cit.*, p. 188-189, notre traduction.

propre «persuasion» d'être «vraiment rempli de Dieu». Nous comprenons que la foi en un médiateur est d'abord persuasion. Rien n'est démontrable, rien n'est rationnel ni scientifique. Cette position n'est donc pas la même que celle de certains métaphysiciens modernes, qui cherchent à nous convaincre de la compatibilité entre la foi et la raison.

Walther nous incite à comprendre la communauté religieuse comme le relais de différents intermédiaires, allant jusqu'au médiateur qui est en contact direct avec la divinité. Les relais permettent une communauté élargie. Le danger pour la communauté est de prendre le médiateur pour la divinité elle-même :

Il existe un très grand danger, en général, dans les communautés reposant sur le dévouement fidèle à un médiateur. Il peut résulter d'une telle attitude le point de vue singulier que les «Dieux meurent». Il y a là, ou bien, une sorte de représentation panthéiste de Dieu, qui méconnaît la personnalité de Dieu et qui estime qu'il est une force originaire spirituelle simplement impersonnelle, qui s'incarne chaque fois dans différents êtres humains *mortels*. Ou bien la représentation confond le *médiateur* de Dieu avec Dieu *lui-même*. [...] Il est clair que toutes les affirmations de ce genre ne peuvent être sorties que d'un 'théomorphisme' ou du fait de mettre la partie pour le tout.⁵

La réponse à Nietzsche nous laisse penser que Walther prend de la distance par rapport à la doctrine de la Trinité. La divinité de Jésus reste problématique. Si l'on suit Walther, Jésus peut en effet être considéré comme un médiateur que l'on aurait pris pour Dieu dans un «théomorphisme». Ou alors on peut le considérer comme un des trois aspects de la divinité que l'on aurait pris pour la divinité en entier, c'est-à-dire que l'on aurait pris «la partie pour le tout».

Walther nous invite à penser la différence qui existe entre un médiateur, qui est le dirigeant «éclairé» d'une communauté, avec le dirigeant d'une société, d'une nation. Si l'on accepte que le gouvernement (et le législateur) d'une société cherche à établir le bien pour son peuple, mais c'est déjà une simplification aristotélicienne discutable, alors on peut voir le dirigeant comme une référence en éthique. Le dirigeant religieux et le dirigeant éthique ne sont pas censés être la même personne, car leurs buts sont différents. Walther prend le biais de la structure de la personne pour nous expliquer la distinction entre l'éthique et le religieux :

L'éthique a affaire à l'être fondamental, universel et particulier, de l'être humain et au comportement volitif de l'être humain rapporté aux *exigences de son être fondamental*, universel et particulier. La *religion*, par contre, a affaire à l'être de Dieu et au *comportement de l'être humain* comparé aux *exigences de Dieu à l'égard de l'être humain*.⁶

Walther utilise sa propre notion d'être fondamental, qui correspond chez elle à l'identité de la personne, à son noyau de personnalité, c'est-à-dire à ses propriétés. On peut dire que l'être fondamental est ce qui reste de la personne

⁵ *Ibid.*, p. 192, notre traduction.

⁶ *Ibid.*, p. 186, notre traduction.

quand on lui a retiré tout ce qui relève de la contingence. Admettons que l'éthique est la relation entre l'être fondamental humain et les comportements de l'être humain, et que la religion est la relation entre les exigences de Dieu et le comportement humain. Alors on trouve, d'un côté, le bon comportement pour soi-même dans l'étude de l'être humain. Et de l'autre côté, on trouve le bon comportement pour Dieu dans l'étude de Dieu (de ses exigences). Dans l'éthique, l'accent est mis sur la personne humaine (l'être fondamental) et ses exigences, et dans la religion l'accent est mis sur la personne (l'être) de Dieu et ses exigences. On peut dire que la distinction entre l'éthique et le religieux sert aussi à comprendre la conception que Walther se fait de l'identité de la personne.

L'erreur qui est souvent faite est de confondre l'étude de l'être humain qui mène à l'éthique et l'étude de Dieu qui mène à la religion :

Si on confond l'être fondamental de l'être humain et ses exigences avec Dieu et ses exigences, il peut sembler que l'être humain éthique parfait est un saint parfait, comme si l'être humain éthique parfait correspondait simplement au saint accompli et vice versa. [...] Un être humain parfait éthiquement n'a pourtant pas besoin d'être un saint. Il est tout à fait pensable qu'un être humain, parfois, doive et puisse négliger, au besoin même offenser, les valeurs éthiques pour l'amour des valeurs religieuses.⁷

Le monde religieux, nous le comprenons, est le monde qui cherche à satisfaire la volonté divine (la volonté qui émane de la personne, de son identité), ce qui est très différent du monde éthique. Nous comprenons alors la laïcisation qui s'est lentement opérée dans le monde occidental européen (la séparation de l'Église et de l'État), comme une prise de conscience implicite de la distinction relevée par Walther. La communauté religieuse, même réussie, c'est-à-dire permettant une communication authentique et un sentiment de ré-unification de chacun de ses membres, ne peut donc pas se substituer à l'État. Remarquons que l'originalité de la conception walthérienne n'est pas dans le fait de proposer une contradiction possible entre l'éthique et le religieux, car elle existe déjà chez Kierkegaard, mais bien de la relier à la question de l'être fondamental.

2. *La saisie de l'être fondamental dans l'expérience mystique chez Gerda Walther*

Gerda Walther nous propose une analyse phénoménologique de l'expérience mystique, reposant sur des concepts psychologiques hérités de Pfänder et sur une représentation spatialisée de l'esprit humain. Que se passe-t-il dans un vécu mystique, et pourquoi peut-il y avoir un vécu mystique? Ce sont les deux questions auxquelles Walther a tenté de répondre avec un très grand respect du phénomène, et une certaine capacité d'abstraction du point de vue européocentriste chrétien. Une idée originale walthérienne est de dire que la

⁷ *Ibid.*, p. 186, notre traduction.

communauté religieuse est ce qui permet à la personne de s'épanouir le plus pleinement, d'où il s'ensuit que ce qui nous donne la meilleure compréhension de la personne est l'expérience mystique.

Selon Walther, la raison du besoin que le mystique a de rencontrer la divinité est son désespoir et son insatisfaction par rapport au monde fini et limité qu'il connaît, et aussi son pessimisme envers l'être humain : «Si le Moi de l'être humain parvient à ressentir toutes les valeurs terrestres comme insuffisantes et éphémères, si sa limitation lui vient à la conscience de toute sa force, alors le Moi, en tant qu'être humain mortel déterminé, avec toutes ses erreurs et imperfections» va rencontrer la divinité et avoir accès à une «valeur dernière, la plus haute», qui puisse lui «suffire, une valeur qui ne serait pas éphémère, à laquelle on pourrait se fier». Nous voyons que c'est le manque de confiance en tout ce qui est connu qui pousse le mystique vers la divinité. Le mystique estime que la connaissance humaine n'est pas suffisante, n'est pas digne de confiance, car elle ne lui apparaît que comme un tissu d'«illusions idéalisantes». C'est donc toute l'existence qui paraît absurde au mystique.

Il ne peut pas se contenter des explications qui lui ont été données dans les différents domaines de la connaissance. Cela implique aussi un désinvestissement du domaine de l'action, car la connaissance instruit la volonté, qui dirige l'action, et la volonté se règle sur des valeurs. Comme il se méfie de la connaissance et de valeurs qui ne sont jamais «dernières», il ne peut plus exercer sa volonté. Le Moi du mystique n'est plus dirigé vers l'extérieur, vers le monde, vers les désirs à satisfaire, mais il se retourne vers l'intérieur :

Nous avons déjà perçu [...] ce délaissement du Moi, dans lequel il est comme ligoté, non seulement par son intérieur, [...] dans lequel le Moi s'abîme en lui-même, sans appui et sans but au-delà de son domaine intra-psychique, dans lequel il est détaché de l'espace 'naturel' et du temps 'naturel' et de tous les objets du monde, dans lequel il a tout perdu et dans lequel il ne peut plus rien rappeler, dans lequel, sans appui de personne, il semble être pour soi en tant que «Moi pur vide», et où il ne peut plus rien penser, ni sentir, ni vouloir, avec une participation intérieure, comme s'il pouvait, par cet abandon, arriver à quelque chose d'autre qui l'accueille et qui le sauve de son isolement ultime.⁸

Le désespoir est tel que pour retrouver le monde, le Moi du mystique a besoin d'être «sauvé». Cela nous fait penser spontanément au Dieu chrétien qui est censé sauver. C'est une autre manière de sauver que celle de la doctrine chrétienne, sans l'introduction d'un péché originel. Remarquons que Gerda Walther nous indique, toujours par ses images spatialisantes, que le Moi se trouve «au-delà» de son intérieur habituel, à savoir plus au fond de son domaine intra-psychique, c'est-à-dire au fond de son «Soi», de son «ancrage». Il pourrait s'agir du subconscient ou de l'inconscient, quoique Walther n'aime pas utiliser de tels mots, vu son refus de la théorie freudienne.

Le thème de l'abandon n'est pas neuf, il a déjà été traité par Maître Eckhart que Walther a lu et auquel elle se réfère parfois. Elle ne le cite cependant pas sur

⁸ G. WALTHER, *op. cit.*, ch. 13, p. 142, notre traduction.

ce thème. Il nous faut remonter au quatrième traité⁹, intitulé «Du détachement», ou *Von abegescheidenheit*. Le détachement est le fait de se détacher de soi et du monde pour accéder à Dieu. Il s'agit d'arrêter le cycle infini des volontés appliquées aux choses du monde. Jeanne Ancelet-Hustache, qui a traduit et introduit les traités, résume : le détachement est la plus haute des vertus ; il crée la plus grande ressemblance possible de l'homme avec Dieu, la nature de Dieu ayant pour fondement son détachement immuable ; le détachement ne se fait pas par rapport à un objet spécifique particulier ; la souffrance avec le Christ est le chemin le plus direct qui mène l'homme au détachement, celui-ci ayant l'humilité pour solide fondement¹⁰. Maître Eckhart dit, d'ailleurs :

Nul n'est plus joyeux que celui qui se trouve dans le plus grand détachement.¹¹

La souffrance mène donc au détachement qui, lui, donne accès à la béatitude. C'est avec cette notion eckhartienne de détachement que Gerda Walther a travaillé. Le bonheur est l'issue de celui-ci chez Eckhart, et chez Walther il ne s'agit pas seulement du bonheur mais aussi de l'arrivée du «Cela», cette chose indicible qu'est la manifestation du divin.

Le Moi ne sait pas où «Cela» est, si «Cela» est, et si «Cela» va venir à lui. Mais il connaît une chose très sûrement avec une certitude inébranlable, calme, froide-claire : qu'il va, doit, et veut, périr, s'il ne trouve pas *cela* maintenant – parce que *rien* en lui ou hors de lui ne pourrait l'inciter à vouloir être plus longtemps. [...] Et soudain il sait : si cet Autre ne vient pas bientôt, alors je suis perdu dans quelques petits instants, psychiquement – ou peut-être aussi, physiquement, mort ou bien fou...¹²

Nous comprenons que cette question de vie ou de mort concerne davantage l'aspect spirituel de l'identité du mystique que son aspect corporel. On imagine bien que si la partie spirituelle du mystique fait naufrage, il peut se laisser physiquement mourir, l'un entraînant l'autre. Le lien entre le mystique et la folie se fait jour, comme deux possibilités liées au désespoir : soit rien n'arrive de consolant ou de sauveur et le Moi sombre dans la folie, soit «cela» que l'on ne sait même pas nommer arrive et c'est l'expérience mystique. Il est difficile de dire ce qui se passe pendant la connexion au divin : une mer de lumière vous envahit et vous console. Ce sont des images pour nous offrir une représentation de l'indicible.

Nous tenons encore à nous arrêter un instant sur une autre image qui rend compte de la connaissance que la divinité apporte. Une conséquence de l'expérience mystique est une connaissance de soi approfondie, la contemplation de son identité irréductible, jusque là inaccessible :

En rentrant dans son être fondamental, le Moi se voit comme à travers cette autre lumière. Il se voit et se sent avec l'«œil» et le «cœur» de Dieu – et c'est seulement à ce moment qu'il supporte sa propre vision [...] il se découvre ainsi de là, comme Dieu

⁹ MAÎTRE ECKHART, *Les traités*, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1971.

¹⁰ Cf. MAÎTRE ECKHART, *op. cit.*, p. 158.

¹¹ MAÎTRE ECKHART, *op. cit.*, p. 170.

¹² G. WALTHER, *op. cit.*, p. 144-145, notre traduction.

le voit, il voit son être en pleine pureté de ce point de vue de l'au-delà et pourtant non extérieur. Il échappe maintenant à tout danger de s'élever au dessus de lui-même et de contempler sa propre image [...].¹³

Le point de vue de «l'au-delà» du monde est un point de vue intérieur qui va au-delà du monde connu, qui le transcende. Mais ce point de vue serait dangereux pour la personne si cela ne se faisait pas «en Dieu» comme l'on dit dans le jargon religieux. Le danger de se voir tel que l'on est n'est pas explicité par Gerda Walther, mais nous pouvons penser qu'il s'agit d'un danger de folie. Remarquons donc qu'il faut bien du courage à celui qui prend un point de vue surplombant, ou de «l'au-delà» de soi et du monde, pour envisager les choses sans appui divin. Mais Gerda Walther ne semble pas en avoir pris conscience, puisqu'elle privilégie une conception religieuse.

La conséquence de cette vision est très apaisante, en contraste avec le pessimisme dont faisait preuve le mystique avant la connexion au divin. L'être humain n'est, désormais, plus insatisfaisant par son imperfection, et le monde n'est plus désespérant par son absurdité :

La possibilité est ouverte en lui de contempler toutes les autres créatures, en regardant par l'«œil» et le cœur de Dieu. Là, il trouvera – au moins dans leur être fondamental –, vues *de là*, qu'elles sont si belles et si parfaites dans *leur* genre, tout comme lui-même dans *son* genre.¹⁴

Ce passage optimiste (qu'on ne s'y trompe pas : c'est l'optimisme de celui qui est passé par une remise en cause radicale du monde) nous semble très important. Il nous rappelle la Genèse, le moment où Dieu a terminé sa création, où il se repose et prend un point de vue réflexif sur son travail. Là, il est satisfait car il voit que tout est bon. Le «bon» de la Bible semble s'être transformé en «beau» et «parfait» chez Gerda Walther. Notre société a, en effet, opéré le déplacement de la reconnaissance de l'inspiration du domaine moral au domaine esthétique. On accepte qu'un artiste soit inspiré, mais on mettra en doute les constructions du législateur. On ne pense plus qu'il est inspiré, donc on n'admettra plus de code de loi absolu, tel que le décalogue, pour orienter les lois. C'est pourquoi la constitution des pays occidentaux n'est pas absolue : on peut la modifier à l'envi. Cette différence de domaine pour l'inspiration s'amenuise si on imagine que le point de vue éclairé par la connaissance dernière est celui où le bien et le beau se confondent. Quoi qu'il en soit, nous voyons que ce qui a été transformé par l'expérience mystique n'est pas le monde mais le regard du mystique sur le monde.

Changer de regard, c'est se changer soi quand on n'a pas de prise sur le monde. Il nous reste toujours cette prise sur soi. Ce regard avec l'œil et le cœur de Dieu, Gerda Walther ne le définit pas, mais nous comprenons qu'il s'accompagne d'une prise de conscience radicale sur le «genre» de chaque créature. Elle ne nous donne pas non plus de détails sur ce qu'elle entend par

¹³ *Ibid.*, p. 147, notre traduction.

¹⁴ *Ibidem*, notre traduction.

«genre», et il serait peut-être intéressant d'ouvrir une discussion pour trouver de quoi il peut bien être question ici. Nous pouvons hasarder l'hypothèse que le genre est peut-être la composante générique de l'être fondamental, de l'identité de la créature. Il ne s'agit sans doute pas uniquement de savoir si la créature a un genre féminin ou masculin, mais plutôt par exemple si son espèce est humaine, canine, etc. L'expérience mystique aurait donc apporté la prise de conscience que chacun a un être fondamental et que celui-ci est connaissable (à travers cette expérience justement). Ce qui distinguerait le mystique de l'être humain normal serait sa capacité à voir plus clairement les trois aspects de l'être fondamental d'une personne (physique, psychique et spirituel). Cet accès privilégié semble alors devenir très précieux dans notre société, qui oublie de tenir compte du dernier aspect de notre identité, l'aspect spirituel. Nous tenons à faire remarquer que nous n'entendons pas la spiritualité comme la religion, mais plutôt comme Gerda Walther elle-même la conçoit très vaguement, comme ce qui est le plus «élevé» dans notre monde psychique. Ici encore, l'image spatiale domine, pour exprimer ce qui est déjà bien difficile à penser (et non pas uniquement difficile à dire, ineffable).

C'est avec le courage de Gerda Walther à parler de ce qui est difficile à concevoir, tout comme difficile à exprimer, que s'arrête l'expérience philosophique, car notre philosophe est allée à la limite de ses possibilités. La philosophie n'est, en effet, pas capable de nommer les transcendances, elle doit rester en deçà des limites d'une révélation. L'originalité de Walther a été d'oser une entreprise philosophique là où les motifs étaient ceux de sa propre vie mystique.

Gerda Walther remarque qu'il faut un Non-Moi pour aider le sujet à connaître son être fondamental, par contraste. «Sans doute, il faut aussi, dit-elle, au moins chez un être humain, le plus souvent un 'objet', quel qu'il soit, qui réveille toujours ces vécus provenant de l'être fondamental, par lesquels le Moi parvient à la vision de celui-ci.»¹⁵ Le Non-Moi est donc ce qui permet de saisir des vécus portant la marque, la trace de l'être fondamental. Il permet, en outre, de les saisir consciemment :

Mais le Non-Moi, l'être extérieur transcendant quel qu'il soit, ne joue pas seulement le rôle de contraste, dont se détache l'être fondamental propre. Il joue un grand rôle, dans la saisie consciente de l'être fondamental propre de la personne. Et il paraît indispensable au moins en tant qu'il éveille cette conscience.¹⁶

Gerda Walther ne nous dit pas comment reconnaître ce qui correspond à l'être fondamental dans les vécus, mais elle nous indique comment comprendre les vécus portant la marque de l'être fondamental :

En effet, les sentiments les plus profonds et les inspirations, qui, en surgissant de l'être fondamental, le rendent accessible au Moi en général, et leurs valeurs, sont des *réponses* de l'être fondamental aux «objets» qui viennent à l'encontre du Moi, de quelque sorte qu'ils soient. [Que ce soient seulement des «objets» extérieurs du

¹⁵ G. WALTHER, *op. cit.*, ch. 11, p. 131, notre traduction.

¹⁶ *Ibid.*, p. 132, notre traduction.

monde, d'autres personnes ou des «objets» de l'au-delà intérieur, comme Dieu et son royaume.]¹⁷

Il semblerait que la solution du problème de savoir ce qui relève de l'être fondamental, c'est-à-dire sa marque sur les vécus, serait de dire que la marque est comme un style. La marque se trouvant dans les réponses de l'être fondamental aux objets, ces réponses ont le style de ce qui, dans l'être, répond.

Il serait plus simple de trouver une manière d'appréhender l'identité de la personne sans passer par un Non-Moi, mais c'est, dans la réalité, ce qui est le plus difficile à faire, car nous avons peu accès à cet être fondamental. Il faut donc le découvrir par des détours :

Ce n'est pas, en effet, en se cherchant lui-même, en lorgnant toujours seulement sur lui-même que le Moi parvient à «se trouver» lui-même, mais seulement de manière si paradoxale, en «s'oubliant», en se consacrant le plus purement et le plus totalement à l'«objet» de son vécu, en laissant de côté toutes les co-donations et mouvements dérangeants, en entrant dans l'objet par tout son être.¹⁸

L'être fondamental offre une réponse dans laquelle on peut déceler ses caractéristiques sous forme de valeurs exprimées, c'est-à-dire que l'être fondamental du sujet, l'être fondamental propre, apparaît à celui-ci «en tant que source de cette dernière réponse, la plus profonde, à l'autre» «et à sa valeur, de sorte qu'enfin l'être fondamental puisse venir lui-même à la conscience du Moi grâce à l'énergie avec laquelle ses émanations» s'engouffrent dans le Moi.

Comment doit être le Non-Moi pour qu'il permette une réponse dévoilant l'être fondamental propre? Il suffit, en fait, de n'importe quel objet dont la réalité dépasse les limites de notre connaissance immédiate. C'est l'objet transcendant. Cet objet peut être Dieu, une autre personne, mais aussi n'importe quel objet inanimé du monde extérieur. Une chaise, par exemple, est en effet un objet transcendant, parce que je ne peux pas l'appréhender dans sa totalité en un seul regard, parce qu'il me manquera toujours une information dans ma perception de celle-ci. L'objet transcendant peut être un phénomène dans la perception intérieure ou extérieure. Walther nous donne les différentes manières d'appréhender l'objet qui puisse nous renvoyer à notre être fondamental propre :

Donc, la sollicitude de la personne pour un objet transcendant, intérieurement ou extérieurement, «de l'au-delà», dans la connaissance, la contemplation, l'amour, l'évaluation, etc., est la première et la suprême *condition préalable* à la contemplation de l'être fondamental propre.¹⁹

L'être fondamental propre ne peut être saisi directement par le sujet. Pour le connaître, nous avons besoin d'un autre objet, d'un Non-Moi. Cet objet de contraste avec le Moi sert de préalable à la saisie consciente du Moi, de l'être fondamental. C'est alors le style propre de l'être fondamental qui apparaît au

¹⁷ *Ibidem*, notre traduction.

¹⁸ *Ibidem*, notre traduction.

¹⁹ *Ibid.*, p. 133, notre traduction.

sujet. Walther ajoute que cela n'autorise pas à parler d'une saisie inappropriée de l'être fondamental à travers autre chose.

Nous le voyons, le Non-Moi n'a pas besoin d'être Dieu. Il n'est pas nécessaire d'avoir un contact avec Dieu pour connaître son être fondamental propre. Mais alors, que voulait dire Gerda Walther dans son exhortation à se connaître «en Dieu»? Nous dirons que c'est une question de point de vue, le point de vue surplombant ou de «l'au-delà». Prendre le point de vue transcendant de Dieu, c'est prendre un point de vue qui est au-delà de notre limitation, qui vient d'au-delà du monde. C'est possible, par exemple, lorsqu'on s'abstrait des préoccupations habituelles de notre condition humaine.

Nous ne traiterons pas en détail la question de la saisie de l'être fondamental d'autrui. Nous savons que l'empathie nous permet d'avoir accès à autrui. Gerda Walther esquisse quelques développements possibles en utilisant l'exemple d'un Non-Moi «transcendant qui présente directement à la conscience» du sujet «l'être fondamental»²⁰ d'autrui : l'œuvre d'art. Grâce à la médiation de la forme matérielle de l'œuvre, le lecteur (ou le spectateur, ou l'auditeur) a accès à l'esprit de l'œuvre, qui correspond au monde de l'auteur. Remarquons que ce Non-Moi qu'est l'œuvre peut permettre une saisie indirecte de l'être fondamental propre, en tant que l'être fondamental du sujet peut offrir des réponses (des réactions) à l'œuvre.

Le Non-Moi est suffisant pour voir son être fondamental, mais il n'est pas nécessaire. On peut appréhender son être fondamental comme une source de vécus parfaits. Un coup d'œil rétrospectif sur cette source permet au sujet de voir son être fondamental de manière voilée et originaire. Gerda Walther prétend qu'une telle chose est possible, lorsque l'on flotte de manière détachée dans son être fondamental propre et dans ses émanations. Alors la connaissance de l'être fondamental propre pourrait se faire sans incitation d'un objet extérieur. Nous sommes perplexes devant une telle affirmation. Serait-ce ce qui se passe lors de la méditation? Nous sommes bien obligés de laisser la question ouverte, puisque Walther ne nous donne aucune indication. La seule chose qui nous soit expliquée est que, dans le cas de la saisie sans un Non-Moi, l'être fondamental traverse tout l'ancrage de soi-même et envahit le Moi. Il n'en demeure pas moins que l'objet de contraste est nécessaire pour toute saisie consciente de l'être fondamental. La méthode sans Non-Moi fait appel à du non-conscient, à l'ancrage, à l'inconscient serions-nous tentés de dire.

3. *Les images de la personne : la lampe et le miroir*

Gerda Walther offre une théorie de la structure de la personne, qu'elle illustre par des représentations visuelles qui permettent de spatialiser ce qui

²⁰ *Ibidem*, notre traduction.

n'est pas spatial (à savoir tout ce qui est du domaine psychique ou spirituel). Pour Walther, il y a trois domaines de la personne : le corps, l'âme et l'esprit. L'âme et l'esprit sont le domaine des donations intérieures et le corps le domaine des donations extérieures. L'intellect n'est pas localisé par rapport à l'esprit. Nous savons seulement que l'intellect n'est pas tout à fait équivalent à l'esprit, qui lui-même est ce qu'il y a de plus élevé dans le domaine de l'âme, le domaine psychique. Le monde psychique contiendrait la conscience de premier plan, le centre-du-Moi (*Ichzentrum*) et l'ancrage ou le Soi (le subconscient), c'est-à-dire la conscience d'arrière-plan. Le centre-du-Moi est à la frontière entre les mondes intérieur et extérieur, car il a la possibilité de s'ériger d'un côté ou de l'autre.

Gerda Walther nous propose deux images de la structure de la personne. La première est celle de la lampe à huile :

Si nous comparons la personne humaine à une lampe d'autrefois, le centre-du-Moi est analogue à la mèche brûlante qui envoie sa lumière d'abord au dehors et éclaire les environs. La mèche nage sur la fluidité brûlante – le plus souvent, dans les temps anciens, c'était de l'huile. La mèche puise sa force de ce fluide pour briller, pour brûler. Elle peut plus ou moins se mouvoir à l'intérieur du fluide. Le fluide correspond au «subconscient», à l'«ancrage» psychique interne, au «Soi», ou bien quelque nom qu'on lui donne. Si la flamme est calme, si le fluide est assez clair, alors la lumière peut briller aussi dans le fluide. Elle peut l'éclairer, de telle sorte que l'on soit capable de connaître comment la flamme est constituée à l'intérieur, et ce qui peut encore plus ou moins nager dans le fluide. Le tout est entouré d'un récipient, de la lampe dans le sens étroit. Elle ressemble au corps, dans lequel nous sommes descendus en tant qu'être psychique-spirituel. Bien sûr, notre corps n'est visiblement pas simplement séparé de l'âme et de l'esprit par un mur intérieur spatial. Il ressemble plutôt à un récipient poreux, dans lequel le fluide, l'huile, pénètre les parois, s'entremêlant en quelque sorte à elles. À cette occasion, le récipient porte intérieurement le fluide.²¹

Dans ce schéma, la lampe est la personne entière, le récipient de la lampe est le corps, la mèche le centre-du-Moi et la fluidité brûlante le Soi, l'ancrage. La mèche a la même forme que ce vecteur qu'est le centre-du-Moi. Mais que représente la flamme? Il nous est bien malaisé de répondre à cette question. C'est peut-être l'esprit. Cette flamme éclaire en tout cas ce que le Moi peut connaître. Nous pouvons donc connaître la fluidité éclairée, le Soi, le subconscient. La mention du récipient poreux permet à Gerda Walther de nous rappeler que le corps, l'âme et l'esprit sont considérés comme unis, ou en tout cas pas totalement séparés. Notons que la conception moderne de l'esprit enfermé dans le corps est exactement à l'opposé de la conception antique du corps enveloppé par l'esprit.

La deuxième image est celle du miroir. Elle permet de comprendre ce qui se passe entre l'intérieur et l'extérieur de la personne. Le miroir est une frontière entre ce qui est conscient et ce qui ne l'est pas. C'est le «miroir de la petite Alice», du personnage du livre de Lewis Carroll. L'idée de Gerda Walther est de situer le Moi, ou le centre-du-Moi d'un côté ou de l'autre du miroir. Le pays des merveilles apparaît alors comme le monde de ce qui n'est pas conscient. Le

²¹ G. WALTHER, *op. cit.*, ch. 2, p. 47, notre traduction.

miroir étant la frontière mais aussi ce qui renvoie une image du Moi, une image différente selon que l'on est d'un côté ou de l'autre de ce miroir. Mais, on le comprend, le miroir donne aussi une image différente selon le côté où se trouve le centre-du-Moi, l'image d'autrui (ou de tout autre objet). Le miroir permet aussi, en effet, à Walther de parler de l'intersubjectivité, de la présence d'autrui dans le monde intérieur du sujet. C'est pourquoi le miroir est très présent dans le troisième chapitre de la *Phénoménologie de la mystique*, «Vécus de sujets étrangers dans l'intérieur propre». Walther parle ici des manières d'appréhender autrui :

La première manière se produit par la saisie de phénomènes d'expression corporelle [mimiques, etc.] d'autrui et par des communications directes et indirectes d'autrui [par des mots, mais aussi par des lettres et des choses du même type]. Elles viennent *a fronte*, par devant, pendant que le Moi se trouve encore de ce côté-ci du «miroir» de la petite Alice. Et elles vont d'entrée de jeu sur le centre-du-Moi tourné vers un autre sujet : j'entends ce que l'autre me dit.²²

Le miroir produit simplement une image, mais comme il fait le lien entre le monde intérieur et le monde extérieur, il nous permet de passer au monde de l'ancrage dans l'arrière-plan psychique interne. Cet arrière-plan, ou Soi, n'est pas étranger aux émotions. Celles-ci débordent de la simple image. C'est pourquoi Walther parle des émotions du sujet qui appréhende les émotions d'autrui par empathie.

Je ressens sa souffrance, grâce à son visage triste et à ses larmes, sa joie, grâce à ses yeux rayonnants, et j'y prends part. Ou bien je me comporte à l'égard de son vécu en observant seulement quand encore je ne le repousse pas. Mais, chaque fois, il arrive en moi par-dessus ma conscience. Je saisis, de même, les pensées des autres. J'ai une explication avec eux, etc. Je perçois les autres comme je m'éprouve moi-même, en tant qu'enfoncé dans un corps. Je peux souvent «regarder» sa santé ou sa maladie physique de manière directe. Je saisis le corps aussi de manière immédiate, en tant qu'être psychique, aussi en tant qu'être-Moi. Je remarque très bien s'il végète seulement, s'il se laisse aller, ou bien s'il est attentif ou inattentif, ou bien s'il se maîtrise, s'il «a du pouvoir sur lui-même». Par conséquent, son centre-du-Moi m'est aussi donné dans ses modes de comportement par «empathie» (*Einfühlung*).²³

Le miroir est une condition de possibilité de l'empathie, car l'image de l'autre me donne ses émotions et me permet d'en éprouver aussi concernant cette image. Mais ce miroir ne présente pas forcément les choses à ma conscience. L'image peut arriver directement dans le Soi du sujet sans passer par la conscience, d'où l'indication importante de l'immédiateté. En cela, Walther ne fait que se référer à un leitmotiv présent dans le texte d'Édith Stein sur l'empathie²⁴. C'est bien à elle que Walther nous renvoie pour tout approfondissement de la notion. Walther continue par cette importante remarque :

²² G. WALTHER, *op. cit.*, ch. 3, p. 54-55, notre traduction.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Cf. E. STEIN, *Il problema dell'empathia*, trad. italienne par E. Costantini et E. Schulze Costantini, Rome, Studium, 1998.

Quelque chose de totalement neuf entre en moi, lorsque je sens non seulement son être psychique mais encore son être spirituel, que je ressens luire à travers la donation externe, corporelle-psychique, des autres.²⁵

L'empathie peut aller très loin, en effet, comme nous l'explique Walther, puisqu'elle nous donne des informations sur l'état physique, psychique et spirituel de la personne à laquelle on a affaire. Nous comprenons donc que la rencontre normale entre deux personnes possède sa part de donation spirituelle. Nous avons donc un large accès à autrui, jusqu'à certaines manifestations de l'aspect spirituel de son être, à ce qui est le moins matériel et le moins palpable de sa personne.

Il est à noter que Walther ne propose pas l'empathie comme seule forme d'intersubjectivité. Elle conçoit qu'il existe deux voies différentes par principe pour la participation à l'âme étrangère : la première étant l'empathie, le fait de se tourner vers le monde extérieur et vers ses donations sensibles, la deuxième étant une « participation directe à la résonance, par une participation à l'accomplissement des vécus, des pensées, des sentiments » d'autrui. Cette seconde voie se passe du corps pour parvenir directement au monde psychique et spirituel. C'est la voie de l'expérience mystique et des expériences occultes pour Walther. Considérons-la comme une possibilité intellectuelle, bien que le doute m'habite quant à une telle capacité de communication qui se passerait du corps physique. Tous les vécus empruntant cette seconde voie sont justement ceux qui sont généralement décriés, et que Gerda Walther tente de réhabiliter. Elle emprunte en effet certaines thèses spiritualistes en étudiant des phénomènes occultes, comme par exemple l'idée qu'il y aurait un champ spirituel qui soit sous-tendu par un champ magnétique. Ne voulant pas entrer dans ce débat, nous préférons ne pas examiner cette partie de l'œuvre de Gerda Walther. Nous pouvons néanmoins dire qu'elle a l'originalité de considérer l'expérience mystique comme un cas particulier d'une expérience spirituelle élargie, qui comprendrait des phénomènes occultes (télépathie, possession) mais aussi des manifestations plus quotidiennes de l'intersubjectivité, comme l'empathie.

4. *La certitude*

L'expérience mystique est une expérience très particulière et, semble-t-il, plus rare actuellement qu'à d'autres époques. Elle fait contraste avec l'idée actuelle régnant dans un monde wébérien et protestant qualifié de désenchanté, l'idée d'un dieu caché, absent, ayant déserté le monde. Walther y a répondu en disant qu'il s'agit simplement d'une époque intermédiaire, sans médiateur qui rassemble les gens en grande communauté. Ce qui rend la mystique et les religions capables de reprendre du terrain dans ce monde déserté par la divinité, c'est le besoin de certitude dernière. L'être humain n'est, en effet, encore à

²⁵ G. WALTHER, *op. cit.*, ch. 3, p. 55, notre traduction.

l'heure actuelle, pas préparé au doute, à l'incertitude. Beaucoup de ceux qui ont voulu regarder le monde en face avec intelligence, comme Pascal, ont noté son absurdité, son manque de justice, son manque d'amour, et toute une longue série de défauts irréductibles. L'être humain supporte mal l'imperfection du monde et des hommes.

Dans la recherche de la perfection, on serait tenté de vouloir trouver des valeurs qui ne soient jamais mises en défaut. Il est donc plus aisé de rechercher un leader, c'est-à-dire une figure qui semble ne jamais douter, et qui semble avoir des certitudes inébranlables et des valeurs sûres. On peut chercher soit à suivre ce leader, soit à devenir son propre leader, en bannissant le doute de sa propre vie.

L'expérience mystique étant, dans son aspect auditif, l'expérience d'une parole²⁶ qui donne des réponses aux questions les plus insolubles, elle est un bon réconfort et elle pallie les imperfections essentielles de l'être humain. Il semblerait que ceux qui ont toujours réponse à tout sans hésitation soient encore et toujours légitimés à notre époque, qu'ils soient encore et toujours ceux à qui l'on confère l'autorité. Le leader, bien entendu, n'est pas forcément un religieux.

Explorons les remarques de Gerda Walther à propos de la souffrance causée par l'incertitude.

Mais, face à l'absurdité de l'existence, du monde entier, qui brusquement lui apparaît, le Moi n'a plus d'intérêt pour son être fondamental et sa réalisation. Seule une valeur dernière, la plus haute, pourrait lui suffire, une valeur qui ne serait pas éphémère, à laquelle on pourrait se fier. Mais où le Moi pourrait-il rencontrer une telle valeur en personne, où la chercher, où la trouver ?²⁷

La valeur dernière correspond à la connaissance dernière, à la certitude ultime. Ce manque d'appui solide va conduire la personne souffrante à chercher un guide, dans la personne d'un médiateur ou d'une divinité, car le désespoir conduit au suicide :

Le Moi ressent avec une netteté absolue qu'est à jamais révolu le temps où il pouvait se retourner vers le monde, et vers l'être qui lui est lié, que tout cela ne peut pas le contraindre à vouloir continuer à vivre et à exister.²⁸

S'il y a abandon du monde, il y a aussi abandon de ce qui concerne le Moi, car Walther dit que le Moi n'a plus d'intérêt pour son être fondamental et sa réalisation, ce qui va jusqu'au «délaissement très profond du Moi» dont

²⁶ C'est ainsi que Walther, et aussi J. Aynes (dans J. AYNES, *La naissance de la conscience dans l'effondrement de l'esprit*, Paris, P.U.F., 1994), décrivent l'expérience mystique de base : le mystique entend des paroles, c'est-à-dire des voix, et parfois aussi voit des scènes, qui sont (censées être) inspirées par la divinité. Les deux auteurs évoquent des solutions données, inspirées, au mystique qui se pose des problèmes insolubles pour lui (au niveau conscient).

²⁷ *Ibid.*, ch. 13, p. 142, notre traduction.

²⁸ *Ibid.*, p. 143, notre traduction.

nous avons déjà parlé²⁹. L'abandon étant total, la confiance est absolue en toute manifestation, révélation, qui puisse survenir. Ceci concerne tous les points sur lesquels il y a un problème, un doute, une incompréhension :

Dans tous les cas de doute ou dans l'incertitude, l'illumination tranche, naturellement, toujours par ce rayon de lumière. Somme toute, aussi longtemps qu'il se tait, aucune décision *dernière* n'est possible.³⁰

La révélation peut advenir soit sous forme de paroles adressées au mystique, soit sous forme d'illumination intérieure non verbale. «Il» désigne la divinité et son rayon de lumière.

L'illumination est-elle véritablement ce qui se passe ou une manière de parler, une représentation? Il est difficile de trancher.

Il arrive souvent qu'un être humain se tourmente longtemps face à un problème, et qu'après des journées entières d'efforts, il n'arrive pas à une clarification : tout reste obscur, les pensées ne veulent pas prendre de transparence ni de clarté. Il peut, alors, arriver que soudain s'ouvre dans son intérieur, comme dans la «tête», quelque chose comme un rayon de lumière [spirituel] dans l'arrière-plan de l'ancrage «au-dessus» du centre-du-Moi, qui rayonne à travers le centre-du-Moi sur son objet, sur sa question. Et le rayon la sonde avec une parfaite compréhension dans la clarté et la transparence les plus accessibles. Tout le centre-du-Moi est finalement comme submergé par une «lumière» interne, claire et pure, qui se répand à partir de l'ancrage, qui arrive en lui et le pénètre plus ou moins entièrement.³¹

Le centre-du-Moi est la conscience de premier plan, la visée consciente sur les objets. Le rayon de lumière ne passe donc pas par cette conscience de premier plan, mais va directement vers la conscience de second plan, l'ancrage, le Soi, le subconscient. Ce qui est gagné est une compréhension claire du problème, et une solution. Mais le résultat n'apparaît que lorsque la «lumière» revient depuis l'ancrage jusqu'au centre-du-Moi, la conscience de premier plan. La représentation auditive, l'irruption de la parole, a laissé place au rayon de compréhension, la représentation visuelle.

Le rayon spirituel est ce qui vous élève, qui vous tire vers le haut. Ceci est valable pour un point de vue qui surplombe les différentes pulsions et les tiraillements contradictoires, les différentes valeurs en bataille, les différents arguments, etc. Il s'agit d'un lieu plus élevé dans notre monde intérieur, dans notre compréhension de soi. Mais c'est aussi un lieu axiologiquement plus élevé, car Walther nous dit que le Moi peut être «comme détaché des mouvements et des poussées de ses pulsions et de tout ce qui peut tenir à des mouvements laids dans son intérieur». Le sujet sera donc incliné par de beaux mouvements, c'est-à-dire par des valeurs bonnes. Walther décrit les choses comme si la révélation reçue s'accompagnait d'une certaine maîtrise de soi. La question que l'on peut se poser est de savoir si c'est la révélation, la connaissance, la certitude, qui

²⁹ *Ibid.*, p. 142; déjà cité dans cet article, p. 6.

³⁰ *Ibid.*, ch. 10, p. 128, notre traduction.

³¹ *Ibid.*, ch. 10, p. 119-120, notre traduction.

causent la maîtrise de soi, ou bien si c'est au contraire la maîtrise de soi qui permet la venue de la révélation, ou si les deux adviennent en même temps.

Pour conclure, nous tenons à souligner dans la pensée de Gerda Walther en quoi elle contribue à mieux penser la personne et, simultanément, à mieux comprendre l'expérience religieuse dans ce qu'elle a de spécifique. L'originalité walthérienne est de réfléchir sur le Moi à partir du religieux, alors qu'habituellement on pense le Moi à partir de l'éthique ou du psychologique. Quant à l'expérience mystique, elle ressort comme l'expérience qui fonde la religion. Les écrits de Gerda Walther reflètent assez fidèlement les diverses conceptions contemporaines de la religion, autant occidentales que non occidentales. Ses travaux permettent de trouver le lien entre les mondes du prophète, du dirigeant, du savant et de l'artiste, dans une pensée qui remonte à l'origine de notre conscience du monde et de nous-mêmes.