Pierre Willoquet, L'ego face au divin. Naissance du moi et expériences mystiques

Genève, Éditions Slatkine, 2010, 239 p.

Daniel Vidal

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/22962>

DOI : 10.4000/assr.22962

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2011

Pagination : 292

ISBN : 9782713223273

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Pierre Willoquet, L'ego face au divin. Naissance du moi et expériences mystiques », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 156 | octobre-décembre 2011, document 156-115, mis en ligne le 17 février 2012, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/22962> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.22962>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Pierre Willoquet, L'ego face au divin. Naissance du moi et expériences mystiques

Genève, Éditions Slatkine, 2010, 239 p.

Daniel Vidal

RÉFÉRENCE

Pierre WILLOQUET, L'ego face au divin. Naissance du moi et expériences mystiques, Genève, Éditions Slatkine, 2010, 239 p.

- 1 Comment penser la relation du « moi » au « sacré », le rapport d'un moi identitaire et relatif à une singularité d'être, à un sacré – un « divin » – au-delà de toute valeur, pure raison d'absolu, que tentent de dire les mystiques, dans leurs expériences fulgurantes ? Sans doute est-il désormais acquis, dans la « quête mystique », que le moi, précisément, est haïssable, et que seul un désinvestissement radical de la créature peut ouvrir la brèche par où le sacré continûment s'éploie. Mais à quelle logique obéissent ce renoncement au « moi » lui-même, comme condition propre de survie de chaque être – et son ouverture, ou son offrande, à ce que l'on conviendra de nommer, avec l'auteur, le « Tout-Autre » ? L'auteur, psychanalyste de filiation jungienne et lacanienne, révoque d'emblée en doute la question telle qu'habituellement posée. De l'« ego » au « divin », du moi au sacré, il n'est pas à rigoureusement parler, de clivage, qui enfermerait paradoxalement l'ego et le sacré dans une impossibilité fondamentale. Nous ne sommes plus dans un régime de savoir qui dispose l'un en opposition à l'« autre » – l'ego au sacré –, mais dans une conception qui associe l'un à l'autre, en une relation où la « face » du divin est déjà en œuvre en la constitution du moi, et où le moi institue en permanence l'Autre comme sa propre condition.
- 2 Étrange instance, en effet, que le moi. Sa « naissance » relève du temps même de l'irruption de chacun dans le monde réel – biologique, nativité toujours en quelque lieu

dérangante de l'ordre parental, tissage fragile de travail de chairs et de travail de survie à quoi se voue « la mère fusionnelle ». Survie sans cela improbable, insoutenable légèreté, en effet, de l'être naissant. Et déjà, note l'auteur, en cette posture d'extrême dépendance à autrui, le moi progressivement se fonde comme garant de permanence. De tout ce qui le menace et de tout ce qui le préserve, le moi constitue un capital qui va décider, au travers de toute une existence, de cette chance de survivre, et des risques qui s'y agrègent. En méconnaissance de cause, souvent, mais qui fondent la mémoire comme lieu de résolution ou de mise à vif, des tensions, plus tard, que l'on dira psychiques. Ainsi en va-t-il de l'ego, cette « matrice ultime de toute appréhension du monde ». Ego ou moi, l'auteur équivaut l'un à l'autre. Cela pourrait se discuter. Mais l'essentiel est bien dans la qualification de ce « grand incontournable », le moi, venu, dès les primes temps d'une existence singulière, comme affirmation de cette singularité même. Plus encore : le moi n'est pas la conscience, cette mémoire active « productrice de sens » : il en est la condition. Par là, il décide des « catégories cognitives », qui lui permettent de lier en une seule raison pratique, et symbolique, l'« organisme biologique » et ce qui le « prédispose au psychique ».

- 3 Ancré au plus profond du biologique et de l'organique, le moi, selon l'auteur, a vocation immédiatement psychique, dans la mesure où chaque moment de son institution est évaluation « du réel en lequel (il) s'insère, en vue de sa survie ». Rien d'inné, en cette « vocation », rien d'empirique non plus, qui serait accommodation et assimilation de tel réel par observance d'un modèle externe – mais une construction de l'ego par l'action. Apprendre, remarque l'auteur, est, d'abord, prendre. Prendre précisément ce qui vient d'autrui : « Pour l'être du moi, le réel, c'est l'autre ». Pas d'auto-engendrement, il va de soi, pas d'« auto-référence ». Mais un risque, pourtant, inhérent à cette instance du moi entièrement singularisante parce que toute entière fondée sur une altérité de principe, et de nécessité. Risque « égotique », où le moi est cette « peau », selon les termes de Didier Anzieu, qui colle au corps et le replie sans cesse en lui-même. Tel est pris qui croyait prendre. De là le redoutable piège qui se dispose au centre d'un moi prisonnier de ses conditions premières : être en quelque sorte dévoré par ce qui l'institue en propre. Aussi bien le « moi » atteste de cette « angoisse inimaginable », cette « composante noire », qui gît « au cœur de l'être » comme son destin le plus tragique. Ainsi, pour garder maîtrise de cette issue létale, le « moi » va-t-il « fabriquer un système de cohérence fiable », auquel il va s'adosser tout au long de son existence, mettant à chaque instant à l'épreuve la garantie du réel du monde où il prend naissance. « Nécessité de la répétition », écrit l'auteur, condition pour que du « chaos » de l'origine puisse se déployer le « cosmos » en son universalité, et sa permanence.
- 4 Il en va de la survie du moi, dont le « drame » est de « rester attaché aux modalités infantiles d'anciennes appréhensions du monde ». Les mythes d'origine proposent en effet une mise en forme et en langage qui ne cessent de solliciter le moi en ses profondeurs. Ces mythes ne viennent pas au moi d'une instance extérieure, mais du moi lui-même en sa capacité – son obligation – à réguler en lui l'ordre du monde. De là, sans doute, les catégories adverses du Bien et du Mal, du péché originel, qui sont autant de constructions mythiques, nommant ainsi le chaos contre quoi, rappelle Paul Ricœur, « lutte l'acte créateur du dieu ». L'ego, propose l'auteur, est requis de prendre en charge ce qui se dira « chute de l'homme » et la conscience malheureuse qui en témoigne, nourrie de culpabilité. Jusqu'à l'extrême bord au-delà duquel le moi s'effondre en tant qu'instance de survie : la mise en jeu d'une « logique de la damnation ». Pour suspendre cette dérive funeste, le moi décide de la logique

mythique : il est le lieu « d'une perpétuelle mythologisation de l'existence ». C'est à ce prix, et dans la mesure où l'instance du mythe est pleinement appropriée par le moi, que « quelque chose de l'ordre a été transgressé ». Événement capital, qui permet au moi de rompre, par sa dynamique propre, l'enfermement où risquait de le réduire sa volonté de survivre à partir de la seule relation, apaisante et cohérente, avec l'ensemble des « autres ». On pressent que telle suspension de l'ordre traditionnel du moi est la condition d'invention du « sacré » : se défaire du tout-autrui pour accéder au « tout-autre ».

- 5 Une « phénoménologie du sacré » devient alors possible. Elle se noue à l'existence du moi comme sa plus haute conquête, événement « ir-rationnel, non clairement définissable, non réitérable, et parfaitement contradictoire ». Encore convient-il que le « moi » se distancie de l'ordre logique des « repères et modalités perceptives » qui lui assurait permanence et cohérence, et qu'il franchisse le pas au-delà, en ce qu'il a « de vertigineux et d'affolant ». On conçoit que tel saut implique une « culbute épistémologique », que l'auteur, de façon tout-à-fait convaincante, compare à l'implosion de la logique dans l'univers des koans. Au demeurant, l'auteur rappelle qu'au cœur de la « psyché humaine », et donc au principe même de la constitution du « moi », et pour les raisons identiques à celles qui composaient le mythe comme harmonique de toute subjectivité en puissance, se lovaient « une indéniable soif du terrifiant, un intérêt immémorial pour l'au-delà, les puissances des ténèbres ». Et que cette « composante noire » inscrit, à-même l'« ego », sa propre volonté de dépossession, en un « sentiment permanent de perte ». C'est en ce sens qu'il faut entendre l'affirmation de Heidegger : « L'abîme du monde doit être éprouvé et enduré ». Mais cette épreuve et cette « souffrance muette » installent, au centre du moi, son principe de perdition. « Le sujet s'ouvre et se vide jusqu'à l'ultime de son être, en accédant à la pleine désintégration de l'organisation antérieure. Ce qu'on éprouve est alors de l'ordre du corporel, de l'indicible, du Tout-Autre ». Ainsi se joignent, en un seul moment de « ravissement », le plus intime du corps et le plus étranger au « moi ». L'ego fait alors bien « face au divin », mais par sa propre dynamique et à raison de ses propres fondements psychiques.
- 6 Telle est la thèse de l'auteur : le sacré est affaire du « moi », mais un moi parvenu au seuil de la perte, et qui brise la logique même qui rendit possible son institution. Ce bris est effraction, mur de verre éclaté, frontière abolie par le cheminement même du moi. « L'hypothèse du sacré est une puissance agissante en chacun de nous », un « archétype ». Sans doute le concept de « sacré », ainsi que du « divin », peuvent-ils s'entendre bien au-delà, si je puis dire, de toute croyance ou foi. Et l'on ne peut que suivre l'auteur dans sa critique du simplisme « philosophique » de Michel Onfray, en son « Traité d'athéologie ». Car il ne s'agit pas, pour Willoquet, du « dieu » ou d'un ordre de transcendance qui échapperait à l'avènement du moi. Mais de ce qui, au travers de « récits d'expériences », permet à l'auteur d'analyser les conditions existentielles qui autorisent ces « entre-baillements de l'au-delà », cet « éveil » du moi au Tout-Autre, par delà le bien et le mal – Nietzsche : « Tout se passe au plus haut degré de manière involontaire, mais comme dans une tempête de liberté, d'inconditionné, de puissance, de divinité ». En tout « enthousiasme », note l'auteur, et venu du plus profond du moi, l'effroi du corps, ce site premier et ultime de toute singularité, qui s'ouvre ainsi à l'avènement du « sacré ».

- 7 Si telle expérience ne peut se « dire », si telle effraction ne connaît pas de langue pour l'énoncer, le corps, lui, assume la vérité du « ravissement ». Corps « fractal », propose l'auteur, dans une proximité conceptuelle, me semble-t-il avec Gilles Deleuze : corps multiplié à l'infini en ses « failles et béances ». Mais corps, ici, « figure » et fond de la psyché, cet « organe éminemment ouvert » en tout orient, l'amont l'aval – le « mystère » de l'origine, et le grand saut « au-delà » des frontières du moi. Ainsi le moi, délesté de cadres premiers qui lui permettaient de survivre en un monde cohérent et fiable, est-il en même temps « constamment porté en avant de lui-même ». En une autre logique où temps et espace sont des « réalités souples, fluides, mouvantes, indéterminées » – répliques du « chaos » originel ? L'auteur ne va pas jusqu'à cette conclusion, qui tiendrait pour équivalentes la « transcendance » et la « régression » aux temps premiers du mythe. Mais l'essentiel me paraît être en cette aptitude du moi à produire – par la dynamique propre de son déploiement, et sa capacité à transgresser toute frontière du sens fondée sur une logique de la certitude – du « sacré ». Non que l'on puisse dire aussitôt que le « divin » est constitutif du moi. Mais que le « tout-autre » – qui peut se décliner en « divin » ou en principe de dépassement sans cesse des limites de l'ego – est, en mystique, « le lieu d'engendrement » par le sujet qui habite cet espace au-delà. Au-delà de la limite constituée par « l'altérité relativement accessible » qui, selon Lacan, qualifie l'« autre » en sa présence à la vie à la mort, à quoi s'oppose, ou se substitue l'espace de l'« Autre », ou du « Tout-Autre », « cette instance séparatrice du sujet de ses objets d'amour premier », le moi venant dès lors à son « aliénation » – sa participation à l'altérité radicale.
- 8 De l'univers « moïque » sécurisant, instance de survie, univers des repères et de leurs certitudes, le basculement s'effectue vers cet au-delà du moi, « ouverture vers un perpétuel inconnu », qui est raison même d'une « perpétuelle néantisation ». Aussi bien l'ego est-il toujours en « situation crucifiante », déchiré entre l'impérieuse nécessité de préserver l'acquis au fondement du moi, et la poussée irréversible vers le franchissement de toute limite, où toute garantie s'effondre, et toute certitude. Mais la lutte de Jacob avec Dieu, qui prendra nom nouveau, « celui-qui-combat-son-Dieu », l'imploration de Job en appelant « à une instance protectrice capable de le protéger contre Dieu », définissent sans doute aussi, au cœur névralgique du « Tout-Autre », la volonté, et la capacité, pour le sujet, de rapatrier en lui, désormais souverain, l'argument d'une « transcendance » enfin mise à nu, et à portée de chaque existence en sa propre singularité.