

Université de Montréal

Être et image : une approche de la notion de sujet chez Maître Eckhart

par Pierre-Luc Desjardins

**Département de Philosophie
Faculté des arts et des sciences**

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences en vue de
l'obtention du grade de maître en philosophie

Août 2013

© Pierre-Luc Desjardins, 2013

Mots-clés et résumé

Mots-clés

Histoire de la philosophie; Philosophie médiévale; Métaphysique; Mystique chrétienne; Néoplatonisme médiéval; École dominicaine allemande; Maître Eckhart; Subjectivité; Détachement; Union à Dieu

Résumé

Le présent mémoire constitue une tentative de circonscrire - par l'étude d'un corpus textuel principalement emprunté à l'œuvre vernaculaire (allemande) de Maître Eckhart de Hochheim (1260-1328) – le rôle joué par certains motifs conceptuels caractérisant la notion moderne de sujet-agent au sein de la pensée de ce philosophe, théologien et prédicateur. Plus précisément, il y est question de déterminer en quoi le « je » (ich) décrit en plusieurs lieux textuels de l'œuvre d'Eckhart présente les caractères d'autonomie et de transparence à soi qui sont l'apanage de la subjectivité telle que la conçoit majoritairement une certaine modernité postcartésienne. Notre argument, qui se déploie sur trois chapitres, adopte sur le corpus faisant l'objet de cette étude et la conceptualité qu'il déploie, trois perspectives différentes – lesquelles perspectives sont respectivement d'ordre ontologique (premier chapitre), existentiel ou éthique (second chapitre) et anthropologique (troisième chapitre). La première approche – ontologique – explicite le sens que donne Eckhart aux notions d'être, de néant, d'intellect et d'image, ainsi que la manière dont elles se définissent dialectiquement en rapport les unes avec les autres. Le second chapitre, dont l'approche est existentielle, expose les applications éthiques des concepts abordés au chapitre précédent, analysant la méthode de détachement prescrite par Eckhart pour parvenir à l'état de béatitude. Le troisième et dernier chapitre cherche, quant à lui, à définir de quelle manière l'homme se définit par rapport à l'union à laquelle l'invite Eckhart, et ce autant sur le plan spécifique que sur le plan individuel.

Key words and abstract

Key words

History of philosophy; Medieval philosophy; Metaphysics; Christian mysticism; Medieval neoplatonism; German dominican school; Master Eckhart; Subjectivity; Detachment; Union to God

Abstract

The following dissertation attempts to establish the presence of certain conceptual motives pertaining to the modern conception of subjectivity (as exemplified by the cartesian understanding of the self), in the middle-high german works of Master Eckhart of Hochheim, philosopher, theologian and preacher who was born in 1260 and died in 1328. In order to do so, it develops a three-fold argument taking place over three chapters, each of which presents a different approach - a different perspective - on Eckhart's thought. The first chapter presents an ontological argument designed to explicitate the meaning of the key eckhartian notions of being, nothingness, intellect and image, whereas the second chapter exploits the existential consequences of Eckhart's outlook on those notions – consequences which in ethical terms translate into the necessity for the human individual to practice a systematic annihilation of oneself in order to achieve an absolutely pure union with God. The third and last chapter of this dissertation attempts to explicitate de notion of "I" (ich), used by Eckhart to designate the identity that the detached human soul and God share, a type of identity in which we find similarities with the modern conception of the self – conception which Heidegger thought of as being entirely absent from precartesian philosophy.

Table des matières

INTRODUCTION.....	page 6
Le corpus allemand comme lieu de l’accomplissement de la pensée eckhartienne.....	page 8
CHAPITRE I.....	page 15
La dialectique de l’être et du néant.....	page 20
Les deux premières <i>Quaestiones parisienses</i> et les <i>rationes equardi</i>	page 22
Intellect, image et déité dans les sermons 71, 16b et 52 :	
La résolution dans l’intellect de la dialectique de l’être et du néant.....	page 39
Bilan.....	page 48
CHAPITRE II.....	page 50
Le traité <i>Du détachement</i>	page 53
Le traité-sermon <i>De l’homme noble</i>	page 69
Le cycle des sermons sur la naissance : le <i>Sermon 101</i>	page 80
Bilan.....	page 83
CHAPITRE III.....	page 87
Le dire de Dieu : la place du « je » dans la pensée eckhartienne.....	page 92
Le <i>Sermon 52 : Beati pauperes spiritu</i>	page 98
Le <i>Sermon 77 : Ecce mitto angelum meum</i>	page 108
Identité et relation : entre le <i>Livre de la consolation divine</i> et le <i>De trinitate</i>	page 111
Bilan.....	page 114
CONCLUSION.....	page 117
BIBLIOGRAPHIE.....	page 121

Merci à David Piché pour la constance de son support depuis mes années de baccalauréat, ainsi que pour les heures passées à corriger autant mes formulations que mes traductions.

Mes plus sincères remerciements, aussi, à Hans Herbert Räkel pour m'avoir consacré un précieux temps et avoir accompagné mon exploration du Moyen-Haut allemand.

Introduction

Bien connu est le diagnostic – celui d'un « oubli de l'être » - posé par Heidegger à l'endroit de l'histoire de la métaphysique dès les premières lignes d'*Être et temps*; également connue est la thèse l'accompagnant de près, d'une réification du *Dasein* concomitante du renversement effectué dans le contenu conceptuel de la notion de sujet par le moment cartésien de l'histoire de la métaphysique. C'est en effet le moment historique associé à l'émergence du motif cartésien du *cogito* - motif faisant de l'esprit (*mens*) une chose pensante (*res cogitans*) - qui, selon Heidegger, voit l'émergence d'un « je » trouvant en lui-même le principe de la validité de son rapport au monde; pour rapporter les mots de Heidegger lui-même :

« Tout ce qui demeure de soi-même et ainsi se trouve là préalablement, est *hupokeimenon*. Un astre est *subjectum*, autant qu'un végétal, un animal, un homme, un dieu. Si au début de la métaphysique moderne l'on exige un *fundamentum absolutum et inconcussum*, lequel en tant que véritablement étant satisfasse à l'essence de la vérité au sens de la *certitudo cognitionis humanae*, c'est d'un *subjectum* qu'il est alors question, lequel dans toute chose représentée et dans toute représentation se trouve là, chaque fois préalablement, et constitue dans la sphère du représenter indubitable ce qui est constant et consistant. Le représenter (*percipere, co-agitare cogitare, repraesentare in uno*) est un trait fondamental de tout comportement humain, même non cognitif. De ce point de vue, tous les comportements sont des *cogitationes*. Mais durant le re-présenter, lequel à chaque fois pose quelque chose devers soi, cela même qui se trouve constamment « pré-jacent » au représenter c'est le re-présentant même (*ego cogitans*), devant qui toute chose représentée est produite, devers lequel et auquel revenant (*re-praesentare*), la chose représentée devient présente. Tant que dure le représenter, l'*ego cogito* (se) représentant (quelque chose) est à chaque fois proprement dans le représenter et « pré-jacent » à ce dernier. C'est ainsi que dans la sphère de la structure d'essence de la représentation (*perceptio*) l'*ego cogito cogitatum* se caractérise en tant que ce qui est constamment « pré-jacent », le *subjectum*. Cette constance est la consistance de ce sur quoi il ne saurait y avoir dans aucun représenter, en fût-ce un dans le genre du doute, jamais aucun doute¹. »

¹ Martin Heidegger, *La métaphysique en tant qu'histoire de l'être* in *Nietzsche II*, Traduction Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, page 346

Or, cette thèse comporte dans son énonciation certaines imprécisions, notamment en ce qu'elle semble faire émerger la notion de sujet-agent *ex nihilo* dans la pensée cartésienne, sans considérer qu'elle ait pu se trouver déjà à l'état germinal chez des penseurs antérieurs à Descartes et sans considérer que le motif cartésien de l'*ego* ait pu, en plus d'être le point de départ de la pensée « moderne », être également le point d'arrivée de questionnements « interdisciplinaires » (se situant au carrefour de la théologie et de la philosophie, de la gnoséologie et de la psychologie, ainsi que de l'anthropologie), émergeant de lectures tardo-antiques et médiévales de Platon et d'Aristote, mais aussi de nombreuses autres autorités autant païennes que chrétiennes. À ce titre, nous nous questionnerons ici, à la suite d'Alain de Libera, sur l'exactitude de cette thèse heideggérienne :

« Que serait-ce si le dossier était plus complexe, moins linéaire, plus inextricablement mêlé que le [diagnostic de Heidegger] ne le laisse entendre? Si ni les ruptures, ni les pauses, ni les continuités [...] n'étaient pas conformes à l'état présent de l'archive? Si l'ensemble du processus était, pour tout dire, *mal daté*? Si, comme d'habitude, la place, le rôle, l'apport du Moyen Âge avaient été [...] *mal appréciés*? »

L'examen que se propose la présente étude - lequel se déploiera en trois chapitres abordant successivement les aspects ontologique, éthique (ou « existentiel ») et finalement « anthropologique » de la conception eckhartienne de la béatitude - cet examen, donc consistera à chercher de quelle manière il convient d'affirmer, contre Heidegger, la présence d'une certaine forme embryonnaire de sujet-agent chez Maître Eckhart de Hochheim, théologien et prédicateur dominicain ayant vécu au tournant des XIII^e et XIV^e siècles.

Certaines contraintes spatiales s'imposant à la présente étude ne nous permettent pas d'aborder exhaustivement la richesse des polémiques toujours en cours sur la vie de Maître Eckhart, principalement au sujet des causes et du déploiement de sa condamnation par le pape Jean XXII – ce même Jean XXII qui quelques années auparavant, en 1323, canonisait Thomas d'Aquin; qu'il nous soit permis de n'aborder que rapidement les détails marquants liés à la vie d'Eckhart. Né en Thuringe en 1260, il rejoint rapidement l'ordre des dominicains. Bachelier sententiaire à l'Université de Paris durant l'année scolaire 1293-1294, il sera *magister* de théologie pour la première fois à Paris en 1302-1303 avant d'occuper d'importantes charges

² Alain de Libera, *Archéologie du sujet I. La naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007, page 18

administratives au sein de l'ordre des Frères Prêcheurs – charges qui le mèneront dans la province de Saxe. De retour à Paris en 1311-1312 pour un second magistère, il sera peu après nommé vicaire général de son ordre et demeurera en fonction à Strasbourg de 1313 à 1323/24. C'est entre 1325 et 1326 qu'il sera pour la première fois inquiété par les autorités ecclésiastiques - plus précisément par le zèle de l'Archevêque Henri II de Virnebourg, de Cologne, lointain parent de la reine Agnès de Hongrie à qui avait été dédié le *Livre de la consolation divine*³. Sont produites successivement après l'échec du premier procès d'Inquisition intenté à Eckhart deux listes d'accusations, desquelles ne furent ultimement retenues et condamnées que 28 propositions (17 jugées hérétiques et 11 suspects d'hérésie) par la bulle papale *In agro dominico* émise le 27 mars 1329 (près de 11 mois après le décès du Thuringien)⁴.

Le corpus allemand comme lieu de l'accomplissement de la pensée eckhartienne

La pensée de Maître Eckhart a parfois été l'objet d'une dichotomie entre spiritualité et scientificité, dichotomie fondée dans une apparente opposition des deux corpus textuels qui nous sont parvenus sous le nom du Maître, l'un allemand et l'autre latin⁵ - l'un « mystique » et l'autre « scolastique ». La persistance de cette dichotomie superficielle peut s'expliquer notamment de manière historiographique, par un rappel des contextes de réception des deux corpus textuels⁶. En effet, les premières tentatives d'édition complète de l'œuvre latine se font dans le contexte de l'Allemagne de Weimar où Raymond Klibansky contribue au mouvement

³ Wolfgang Wackernagel, *Ymagine denudari. Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1991, page 28

⁴ On consultera notamment pour davantage de détails sur la vie du Thuringien l'« Introduction » d'Alain de Libera à sa traduction des *Traité et sermons* (Paris, GF-Flammarion, 1993), ainsi que les premières pages du chapitre « Maître Eckhart » de *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart* (Paris, Éditions du Seuil, 1994, pages 231-316) et le *Maître Eckhart. Philosophe du christianisme* de Kurt Flasch (Vrin, 2011), qui allie analyses doctrinales et considérations biographiques. Sur le procès de Maître Eckhart : Kurt Ruh, *Initiation à Maître Eckhart : théologien, prédicateur, mystique*, Traduction J. De Bourgknecht et A. Nadeau, Fribourg, Éditions du Cerf, 1997; de même que : Heinrich Stirnimann et Ruedi Imbach (hrsg.), *Eckhardus Teutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*, Freiburg, Universitätsverlag Freiburg, 1992

⁵ Alain de Libera, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, page 235 et sq.

⁶ K. Flasch, *Maître Eckhart : philosophe du christianisme*, Paris, Vrin, 2011, page 30

d'édition intégrale des œuvres d'Eckhart lancé par la Société allemande de recherches⁷; cela se produit plus d'un siècle après les projets de F. von Baader, qui suggéra la lecture de l'œuvre allemande de Maître Eckhart à Hegel⁸, et de F. Pfeiffer, premier éditeur des traités et sermons. Entre ces deux époques, s'est développée une compréhension de la pensée eckhartienne qui, alimentée notamment mais pas exclusivement par les lectures hégélienne et schopenhauerienne⁹ du corpus accessible des traités et sermons, en a fait une pensée résolument mystique de telle sorte que la réception du corpus latin ne pouvait se faire que sur un arrière-plan de confrontation avec les idées reçues sur le sens à donner aux travaux du Thuringien. S'il convient effectivement de maintenir ne serait-ce que sur le plan stylistique une distinction entre différentes méthodes d'expression donnant aux corpus susmentionnés une couleur appropriée à leurs destinataires respectifs, il demeure néanmoins nécessaire de souligner la profonde unité les traversant sur le plan de la conceptualité à l'œuvre et des fins visées par l'auteur – unité qui se retrouve ainsi exprimée dans la contribution d'A. de Libera au collectif *Voici Maître Eckhart* :

« [...] un théologien médiéval, qui plus est un frère prêcheur, ne peut être présenté comme *mystique* chaque fois que sa manière d'être théologien cesse simplement d'être conforme aux stéréotypes de la modernité. Il n'y a pas deux Eckhart : ici le spirituel, là le savant. Il n'y en a qu'un seul : un théologien. Il y a, c'est vrai, deux publics eckhartiens : des femmes et des hommes, des moniales et des frères, des clercs et des non lettrés; il y a aussi de ce fait deux langues de communication : l'allemand pour les sermons, le latin pour l'exégèse; cela fait deux démarches, cela ne fait pas deux discours. Quel que soit son auditoire, Eckhart reste le même : il est, pour reprendre les termes de ses contemporains, indissolublement et partout *Lesemeister* et *Lebemeister*¹⁰. »

Nous inscrivant donc à ce niveau en héritier des travaux d'Alain de Libera et Kurt Flasch, il sera question pour nous de nous opposer ici à toute reconduction possible d'une opposition dichotomique superficielle entre mystique et philosophie, ou encore mystique et scolastique. Ainsi, s'il y a lieu de distinguer entre Eckhart le « mystique » et Eckhart le « scolastique » -

⁷ Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, page 33

⁸ Maître Eckhart, *Traité et sermons*, Traduction et présentation par A. de Libera, Paris, GF-Flammarion, 1993 page 7, note 1. Voir aussi H. Fischer, « Zur Frage nach der Mystik in den Werken Meister Eckharts » in *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg 16-19 mai 1961*, Paris, PUF, 1963, page 109

⁹ Sur Hegel et Schopenhauer, lecteurs d'Eckhart : Alain de Libera, « Introduction » in Maître Eckhart, *Traité et sermons*, traduction Libera, Paris, GF-Flammarion, 1993, page 7 n. 2 et n.3

¹⁰ Alain de Libera, « Mystique et philosophie : Maître Eckhart », in *Voici Maître Eckhart*, Textes et études réunis par E. Zum Brunn, Grenoble, Jérôme Million, 1994, pages 319-320

voire à certains égards Eckhart le philosophe -, la vérité que cherchait à transmettre le prédicateur demeure résolument une et, à cet égard, ne peut être considérée comme différente de celle qui était argumentée par le théologien dans un format plus adapté à l'enseignement universitaire, lors de ses nombreux passages à Paris. L'expression « philosophe du christianisme » employée par Kurt Flasch dans son ouvrage de 2011 sur la question nous semble à cet égard particulièrement adéquate pour décrire l'œuvre du Thuringien dans son ensemble, dans la mesure où l'auteur de *Maître Eckhart : philosophe du christianisme* conçoit cette étiquette comme une manière d'éviter l'écueil que constitue le qualificatif de « mystique » - souvent attribué à l'aveugle au corpus moyen-haut allemand¹¹ -, et où cette caractérisation permet par ailleurs de faire adéquatement droit à l'interdépendance essentielle des approches mystique, philosophique et théologique adoptées simultanément par le projet eckhartien, puisqu'elle met en relief cette différence de perspectives présidant aux changements dans le style employé pour donner forme à un même projet. Flasch circonscrit ainsi sa notion de « philosophie du christianisme » :

« Ainsi, « philosophie du christianisme » ne peut signifier que ceci : par une procédure qu'il tient pour « purement rationnelle », un penseur s'efforce de démontrer des thèses qui figurent dans son monde comme des contenus essentiels de la pensée chrétienne. Cette pratique suppose une connaissance du *statu quo* philosophique du temps, ne serait-ce que pour l'améliorer. Un tel penseur développe un procédé qu'il peut rendre définitivement plausible, comme procédure purement rationnelle, aux yeux de ses contemporains. Il s'appuie sur des concepts issus de la raison et sur des règles de production du savoir qui sont relativement incontestées dans son monde et qui sont susceptibles d'être méthodiquement démarquées de ses convictions religieuses¹². »

On ne peut par ailleurs s'empêcher de constater l'explicite récurrence de certaines formulations, de certains arguments, de certaines autorités et de certains champs lexicaux d'un corpus à l'autre, qu'il s'agisse des œuvres de jeunesse d'Eckhart (comme les *Instructions spirituelles*, associées à la période de 1294 à 1298 quand, bien avant que le frère ne devienne maître, Eckhart occupait la fonction de prieur dans un couvent situé à Erfurt), des questions

¹¹ K. Flasch, *Maître Eckhart : philosophe du christianisme*, Paris, Vrin, 2011, page 29; voir aussi : H. Fischer, « Zur Frage nach der Mystik in den Werken Meister Eckharts » in *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg 16-19 mai 1961*, Paris, PUF, 1963, page 111, ainsi que A. de Libera, « L'Un ou la Trinité : l'héritage dionysien de Maître Eckhart. Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne » in J. Casteigt (dir.), *Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Cerf, 2012, page 42 et sq.

¹² K. Flasch, *Maître Eckhart : philosophe du christianisme*, Paris, Vrin, 2011, page 31

issues de son premier magistère, de l'incomplet *Opus tripartitum* (dont la mise en chantier est associée au magistère de 1311-1312) ou encore des nombreux traités et sermons allemands dont la majeure partie est datée d'après 1313¹³. Deux exemples de cette récurrence (autant au niveau des autorités que de certains arguments) nous semblent tout particulièrement probants. D'abord, la figure d'Augustin ressort comme autorité suprême en ce qui a trait à la conceptualité à l'œuvre, Eckhart trouvant l'arrière-plan nécessaire à sa conception de la béatitude dans l'anthropologie et la théologie trinitaire de ce dernier. Ensuite, Aristote exerce lui aussi une influence peu négligeable sur le développement de la pensée eckhartienne : bien que cette dernière soit davantage d'inspiration néoplatonicienne qu'aristotélicienne si prise dans son ensemble, l'affirmation faite par Aristote en *De anima* III, 4, de la nature négative de l'intellect et du connaître, joue un rôle central dans la pensée d'Eckhart. Nous reviendrons ponctuellement sur ces influences fondatrices du « système » d'Eckhart.

Compte tenu de cette profonde unité dans les arguments, sources et concepts déployés par le corpus eckhartien dans sa totalité, nous adopterons sur celui-ci une perspective unitaire qui nous permettra de tirer des observations pertinentes à nos analyses de nombreux textes issus d'époques variées de la vie d'Eckhart – le tout malgré une priorité explicite accordée au corpus des traités et sermons allemands en raison de l'importance réservée par celui-ci au lien entre les concepts ontologiques et leurs conséquences « existentielles ». Le corpus allemand, en effet, soucieux de présenter à l'auditoire des sermons une conception de la béatitude, tire des concepts aussi présents dans l'œuvre universitaire d'Eckhart des conclusions affectant plus explicitement l'individu dans sa dimension « subjective ». On peut se convaincre de la vérité de cette affirmation en se penchant sur des extraits comme le suivant, issu du *Sermon 21* :

« Dans le premier texte que prononce Paul : « un Dieu et Père pour tous », il passe sous silence un petit mot qui porte en soi un changement. Quand il dit « un Dieu », il entend par là que Dieu est Un en soi-même et séparé de tout. Dieu n'appartient à personne et personne ne lui appartient; Dieu est un. Boèce dit : Dieu est Un et ne change pas. Tout ce que Dieu a jamais créé, il l'a créé soumis au changement. Toutes choses, lorsqu'elles sont créées, portent la mutabilité sur leur dos. Cela veut dire que nous devons être un en nous-mêmes et séparés de tout; constamment stables, nous devons être un avec Dieu. Hors de Dieu, il n'est rien

¹³ Alain de Libera, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, page 232

que le seul néant. C'est pourquoi il est impossible qu'il y ait en Dieu quelque modification ou changement. Ce qui cherche un autre lieu en dehors de lui-même se modifie. Dieu possède en soi toutes choses en plénitude; c'est pourquoi il ne cherche rien hors de lui-même, sinon dans la plénitude telle qu'elle est en Dieu. Comment Dieu porte cela en lui-même, aucune créature ne peut le comprendre¹⁴. »

Une telle formulation nous semble présenter un certain contraste avec une formulation telle que celle-ci, empruntée au *Prologue général à l'Opus tripartitum* et défendant la proposition « esse est Deus » :

« 12. L'être est Dieu. Cette proposition s'établit comme suit. Premièrement, si l'être est autre que Dieu lui-même, Dieu n'est pas et il n'est pas Dieu. En effet, comment est ou est quelque chose ce par rapport à quoi l'être est autre, étranger et distinct? Ou si Dieu est, il est nécessairement par un autre, puisque l'être est un autre que lui. Donc, Dieu et l'être sont identiques ou bien Dieu tient l'être d'un autre. Et dans ce cas, ce n'est pas Dieu lui-même qui est, comme on l'a dit plus haut, mais c'est un autre que lui, antérieur à lui, et cet autre est pour lui la cause en vertu de laquelle il est. Ensuite. Tout ce qui est, a par l'être et de l'être le fait qu'il peut être ou qu'il est. Donc, si l'être est un autre que Dieu, la chose a l'être par un autre que Dieu. Ensuite. Avant l'être, il n'y a rien. C'est pourquoi ce qui confère l'être crée et est créateur. Créer, en effet, c'est donner l'être à partir de rien. Or, il est évident que toutes choses tiennent l'être de l'être lui-même, comme toutes choses sont blanches par la blancheur. Donc, si l'être est un autre que Dieu, le créateur sera un autre que Dieu. De nouveau, quatrième. Tout ce qui a l'être est – abstraction faite de quoi que ce soit d'autre -, comme tout ce qui a la blancheur est blanc. Donc, si l'être est un autre que Dieu, les choses pourront être sans Dieu; et ainsi Dieu n'est pas la cause première et il n'est pas non plus pour les choses la cause en vertu de laquelle elles sont. En outre, cinquième. En dehors de l'être et avant l'être, il n'y a que le néant. Donc, si l'être était autre que Dieu et étranger à Dieu, Dieu ne serait rien ou, comme plus haut, il serait par un autre que lui et par un antérieur à lui. Et cela serait Dieu pour Dieu lui-même et

¹⁴ „In dem êrsten, daz Paulus sprichet : ‘ein got und vater aller’, dâ geswîget er eines wörtelîns, daz treget in im ein anderunge. Dâ er sprichet ‚ein got‘, dâ meinet er, got ist ein in im selben und gesundert von allem. Got gehoeret niemanne zuo, und im gehoeret nieman zuo; got ist ein. Boethius sprichet: got ist ein und enwandelt sich niht. Allez, daz got ie geschuof, daz shuof er in wandelunge. Alliu dinc, sô sie geschaffen werdent, sô tragent sie û firm rücke, daz sie sich wandelnt. Daz meinet, daz wir suln sîn in uns selben und gesundert von allem, und staete unbeweged suln wir mit got ein sîn. Uzer got enist niht dan niht aleine. Dar umbe ist ez unmügelich, daz got iht gevallen müge anderunge oder wandelunge. Swaz ûz im suochet ein anders tat, das endert sich. Got hât alliu dinc in im in einer vüllede; dar umber ensuochet er niht uzer im selben wan in der vüllede, als ez in gote ist. Als ez got in im treget, daz enkan kein créatûre begrîfen.“ Maître Eckhart, *Sermon 21* in *Les sermons I: 1-30*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1974, page 184 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke I: Predigten erster Band*, Hrsg von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1986, pages 357-358 (pour le texte original)

serait le Dieu de toutes choses. Ce verset d'Exode 3 fait allusion à ce qui précède :
« Je suis celui qui suis »¹⁵. »

Les deux extraits semblent présenter une certaine parenté sur le plan conceptuel, dans leur description du « monopole ontologique » de Dieu, dans l'affirmation que tout être se retrouve en Dieu et que hors de lui rien ne peut être; cependant, le texte issu du *Sermon 21* fait explicitement une plus grande place aux implications de cette doctrine sur l'existence humaine et sur la manière dont elle doit être menée – en l'occurrence de manière à ce que l'homme, par le rejet de la multiplicité, s'insère dans l'être divin. C'est donc en tant qu'il constitue le lieu privilégié de l'expression par Eckhart de ce que nous voulons appeler une pensée sous-jacente de la subjectivité que le corpus des traités et sermons allemands sera le fondement le plus récurrent de nos analyses. Adopter pour base textuelle prédominante l'œuvre vernaculaire du Thuringien nous permettra de ménager plus adéquatement notre approche de la notion de sujet-agent en prenant pour objet de réflexion le rapport de la créature humaine à son créateur - ou plutôt, ce qui revient en tous les cas au même pour Eckhart, le rapport de la créature humaine à son être. Envisageant ce rapport créature-être sous les trois angles susmentionnés de l'ontologie, de l'éthique et de ce que nous qualifierons, faute d'une meilleure appellation, d'« anthropologie », nous ferons ressortir le rôle central qu'il joue dans l'approche d'une conception eckhartienne de l'homme comme sujet-agent. Par ailleurs, en ce qui a trait à la définition de cette notion de sujet-agent, nous suivrons celle avancée par Alain de Libera dans l'introduction au premier tome de son *Archéologie du sujet*, laquelle suit elle-même la description livrée par Alain Renaut dans son ouvrage de 1998 (*L'individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*) :

¹⁵« Esse est deus. Patet haec propositio primo quia si esse est aliud ab ipso deo, deus nec est nec deus est. Quomodo enim est aut aliquid est, a quo esse aliud, alienum et distinctum est? Aut si est deus, alio utque est, cum esse sit aliud ab ipso. Deus igitur et esse idem, aut deus ab alio habet esse. Et sic non ipse deus, ut praemissum est, sed aliud ab ipso, prius ipso, est et est sibi causa, ut sit. Praeterea : omne quod est per esse et ab esse habet, quod sit sive quod est. Igitur si esse est aliud a deo, res ab alio habet esse quam a deo. Praeterea : ante esse est nihil. Propter quod conferens esse creat et creator est. Creare quippe est dare esse ex nihilo. Constat autem quod omnia habent esse ab ipso esse, sicut omnia sunt alba ab albedine. Igitur si esse est aliud a deo, creator erit aliud quam deus. Rursus quarto : omne habens esse est, quocumque alio circumscripto, sicut habens albedinem album est. Igitur si esse est aliud quam deus, res poterunt esse sine deo; et sic deus non est prima causa, sed nec causa rebus quod sint. Amplius quinto : extra esse et ante esse solum est nihil. Igitur si esse est aliud quam deus et alienum deo, deus esset nihil aut, ut prius, esse ab alio a se et a priori se. Et istud esset ipsi deo deus et omnium deus. Praemissis alludit illud Exodi 3 : « Ego sum qui sum ». » Maître Eckhart, *Prologue général à l'œuvre tripartite in L'œuvre latine de Maître Eckhart I : le Commentaire à la Genèse précédé des Prologues*, Traduction Brunner, Wéber, Libera et Zum Brunn, Paris, Éditions du Cerf, 1984, pages 54-56 (pour le texte original) et 55-57 (pour la traduction)

« L'archéologie du sujet a donc en un sens le même « objet » que l'histoire de la subjectivité d'A. Renaut, plus exactement, elle en est la *pré*histoire. Elle vise à expliquer comment, par quels déplacements de concepts, par quelles projections rétrospectives, s'est constitué le socle épistémique de la subjectivité, telle que, selon Renaut, « elle émerge avec l'humanisme moderne », se laissant définir par « deux propriétés : l'autoréflexion (la transparence à soi) et l'autofondation ou si l'on préfère l'autonomie, le fait de se donner à soi-même la loi de son agir »¹⁶. »

C'est une telle caractérisation de l'homme comme transparent à soi sur le plan de la connaissance et comme autonome sur le plan de la volonté que nous chercherons à retrouver dans les traités et sermons eckhartiens et la conceptualité qui s'y trouve à l'œuvre.

Chapitre I

¹⁶ Alain de Libera, *Archéologie du sujet I. La naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007, page 23; les propos rapportés sont quant à eux issus de Alain Renaut, *L'individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Paris, Hatier (Optiques philosophie), 1998, page 71

La question qui nous occupe ici exige que nous cherchions à débusquer une notion ressemblant à celle de sujet-agent, dont il nous faudra établir de manière satisfaisante la présence à l'état germinal, embryonnaire, dans la pensée de Maître Eckhart (malgré l'absence de toute occurrence du terme lui-même, pris en son acception moderne); en tant qu'elle prétend s'attarder à expliciter la notion de sujet-agent, l'enquête que nous nous proposons ici requiert, avant de pouvoir être abordée de front, que soit posée à Eckhart la « question de l'être » - question dont Heidegger affirmait au tout début de *Sein und Zeit* que :

« C'est elle qui a tenu en haleine la recherche de *Platon* et d'*Aristote*, avant de s'éteindre bien entendu après eux, du moins en tant que *question thématique d'une recherche effective*.¹⁷. »

Il sera question pour nous, donc, avant de pouvoir interroger la pensée eckhartienne sur le statut qu'elle ménage à la « question du sujet », de lui poser celle du sens de l'être. À ce titre, il nous faudra dans un premier temps aborder d'un point de vue ontologique la relation existant entre créateur et créature, ainsi que l'accomplissement suprême accessible à la créature ici-bas. Cette béatitude s'apparente dans sa forme à l'antique *eudaimonia*¹⁸, état divin caractérisant l'âme humaine ayant trouvé son accomplissement ici-bas dans l'adoption d'un mode de vie contemplatif - celui-ci étant, du moins chez Platon et Aristote, traditionnellement associé à l'existence menée par le philosophe¹⁹.

¹⁷ Martin Heidegger, *Être et temps*, Traduction Martineau, Édition numérique hors commerce, page 25

¹⁸ A. de Libera, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, page 333

¹⁹ Les exemples de Platon et d'Aristote ont en effet ceci en commun de présenter la vie philosophique comme constituant pour de multiples raisons l'existence la plus propre à l'accomplissement humain, et ce même si le rôle de l'aspect contemplatif de cette existence est défini de manière différente par les deux philosophes – notamment en raison de ce que chez Aristote, qui prend le contre-pied de Platon (ou du moins du Platon de la *République*), la vertu morale ne fait pas l'objet d'une connaissance théorique mais relève plutôt de l'éducation du caractère, lequel relève de la partie irrationnelle supérieure de l'âme, conformément au schéma exposé en *Éthique à Nicomaque* II 1102a13-1103a10 et *Éthique à Eudème* II 1220a25-1220b5. Très critique de toute compréhension univoque du bien (*ÉN* I 1096a10-1097a14; *EE* I 1217b1-1218b30), Aristote conçoit pourtant – d'une certaine manière à la suite de Platon – la vie politique comme l'accomplissement le plus élevé de l'être humain, animal politique qui trouve le lieu de sa complétude dans la cité; cependant, le Stagiritte considère aussi l'existence contemplative que constitue la vie philosophique (l'existence menée par celui qui cherche à connaître les principes premiers) comme constituant un état « surhumain » de béatitude réservé à des êtres d'exception (Voir à ce sujet : R. Bodéüs, *Aristote. Une philosophie en quête de savoir*, Paris, Vrin, 2002; plus particulièrement les chapitres X (« Sagesse et sagacité », pages 169- 180) et XI (« Philosophie des choses humaines », pages 181-215)). Platon, de son côté, conçoit l'avènement de la justice dans la cité comme indissociable de son gouvernement par le philosophe-roi, lequel seul peut diriger adéquatement dans la mesure où, ayant contemplé la forme intelligible du Bien par laquelle toutes choses sont connues (*Rép.* VI 509b), il a acquis la connaissance de ce qui est juste au sens premier. À ce titre, la vie philosophique apparaît essentielle à l'accomplissement humain, elle-seule étant en mesure d'ordonner les parties de la cité selon l'ordre qui leur revient naturellement; cette thèse

Or, la question de l'être trouve son accomplissement chez Eckhart dans cette béatitude immanente permise par la conceptualisation des notions d'image et d'intellect, qui expriment une certaine conception analogique et dialectique de l'être : analogique parce que l'image, se trouvant dans un état de dépendance ontologique radicale vis-à-vis de son principe, ne saurait « être » de la même manière que celui-ci; dialectique parce que la compréhension eckhartienne de l'être se développe en plusieurs moments, ses concepts fondamentaux se trouvant bien souvent investis de significations en apparence contradictoires en fonction des perspectives que l'on adopte sur eux. Ainsi, des notions aussi fondamentales que « être », « néant » et « image » (laquelle constitue la pierre de touche de l'anthropologie eckhartienne, qui suppose la théologie trinitaire augustinienne ainsi qu'une compréhension de l'homme qui en est conséquente) - notions qui jouent un rôle central dans le développement de l'ontologie analogique radicalisée que nous propose Eckhart -, possèdent une signification dynamique plutôt que figée. Comme nous le verrons au cours du présent chapitre, la doctrine de l'être proposée par Eckhart est, essentiellement, dynamique. En ce sens, nous pouvons dire avec Alain de Libera que « [l]a doctrine de l'être chez Eckhart exprime [...] à la fois l'être et le néant des créatures en même temps que l'être et le néant divins²⁰[...] » Ainsi, l'ontologie d'Eckhart se développe en plusieurs moments, exaltant dans un premier temps l'incommensurabilité en apparence irréconciliable du rapport entre la nature divine et la nature créée – de telle sorte qu'elle « [...] rend évidente la nécessité de fonder toute analogie sur une univocité ou, plus précisément, sur une unité [...]»²¹ -, et ménageant dans un second temps une voie permettant le retour sur soi et le retour en son principe de l'âme initialement exilée, détachée de ce qui fait d'elle un *être* – l'être - au sens plein.

Il sera donc question, au cours des pages qui suivront, d'explorer dans un premier temps l'approche faite par Eckhart de la question de l'être – une approche qui définira le rapport particulier unissant le créateur et la créature et nous permettra ultimement d'aborder le chemin

s'étend par ailleurs dans *La République* au cas de l'âme, dont l'*épithumia* (partie désirante) et le *thumos* (partie ardente) doivent être subordonnées au *logos* (partie rationnelle) pour que la vie bonne soit atteinte. Ce parallèle entre l'âme et la cité, récurrent dans *La République*, est ce que G. Leroux a nommé « motif psycho-politique ».

²⁰ Alain de Libera, « Le problème de l'être chez Maître Eckhart : logique et métaphysique de l'analogie, Genève, Lausanne, Neuchâtel, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie 4 (1980), page 1

²¹ J. Casteigt, « Maître Eckhart » in C. Romano et J. Laurent (dir.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, PUF, 2006, page 256

prescrit par Eckhart à l'auditoire de ses sermons pour parvenir à l'état de béatitude suprême que constitue l'union. Dans cette perspective, il s'agira de dresser dans un premier temps un portrait de la signification de l'être et du néant et de l'opposition dialectique qui leur donne une signification changeant au gré des perspectives adoptées sur l'un et l'autre – une opposition qui est appelée à se résoudre dans une « sursomption ». Nous nous permettons ici d'employer le néologisme forgé par Yvon Gauthier pour traduire la complexe notion hégélienne d'*Aufhebung* - néologisme adopté par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, aussi traducteurs de l'œuvre allemande d'Eckhart²², dans leur traduction de la *Phénoménologie de l'esprit*²³. En effet, ce même terme (*ûfheben*) est aussi attesté, notamment, dans le texte moyen-haut allemand du *Livre de la consolation divine* (*Buoch der götlichen troestunge*), dont le contexte permet par ailleurs la reprise du terme de « sursomption » dans la mesure où il est question à cet endroit comme ailleurs dans le corpus eckhartien d'un soulèvement (ou plutôt d'un « surlèvement »), d'une « assomption » dans laquelle le soi se trouve à la fois anéanti et conservé sous un mode universalisé à l'issue d'une négation rigoureuse et dynamique de ses multiples déterminations finies. Sans, bien entendu, « hégélianiser Eckhart » (pour reprendre la formule employée par M. de Gandillac²⁴), l'usage du néologisme de « sursomption » nous apparaît fécond lorsqu'il est question de rendre le moyen-haut allemand *ûfheben* ou, de manière plus générale, de désigner l'état assumé par l'âme humaine unie à son principe à l'issue d'une annihilation de soi - lequel état lui conserve néanmoins une certaine individualité universalisée, détachée du créé et du *hic et nunc* mais lui permettant tout de même de se désigner comme étant « Je » dans son union avec l'Un²⁵.

Cette sursomption est permise par l'intervention d'une notion empruntée à la conceptualité augustinienne, à savoir celle d'image : c'est par la reprise de cette notion qu'Eckhart parvient à penser un rapport créateur-créature alliant irréductible incommensurabilité et univocité suressentielle, puisque l'image inclut en elle-même cette dualité (sur)essentielle. L'analyse de la notion d'*imago dei* – de l'image de Dieu implantée dans l'âme humaine – révélera cette

²² *Les traités et le poème*, Albin Michel, 2011; *Les sermons*, Albin Michel, 2009

²³ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Traduction Jarczyk et Labarrière, Paris, Gallimard, 1993

²⁴ « La « dialectique » de Maître Eckhart » in *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg 16-19 mai 1961*, Paris, PUF, 1963, page 69

²⁵ Nous reviendrons au troisième chapitre de la présente étude sur l'emploi du « Je » dans la prédication allemande et le sens qu'il convient de donner à cet usage dans le contexte de la théorisation du sujet-agent.

dernière comme constituant la seule issue à la polarité ontologique posant à l'une des extrémités du spectre le créateur et à l'autre la créature, ce qui nous permettra par ailleurs ultimement de revenir sur les notions initialement définies d'être et de néant afin de les concevoir comme autant de perspectives sur une seule et même réalité, seul support ontologique de tout existant; cette réalité suprême maximale transcendant est selon nous la *puritas essendi*, pureté de l'être retrouvée en Dieu et à laquelle nous chercherons à assimiler l'essence absconse du Dieu trinitaire, cette déité située au-delà de toute multiplicité – même celle, limitée, qu'introduit dans son essence pure et transcendante son extériorisation processuelle et relationnelle en trois personnes (le Père, le Fils et l'Esprit saint).

Les concepts énoncés ci-haut – ceux d'être, de néant et d'image - sont employés par Eckhart en de nombreux lieux textuels pour désigner alternativement diverses entités. En effet, l'être et le néant se trouvent alternativement associés à l'étant créé et à l'être suprême, de telle sorte que ces deux pôles ontologiques apparaissent comme étant définis en réaction l'un à l'autre dans la mesure où leur rapport l'un à l'autre se construit sous le signe d'une équivocité irréductible. La notion d'image apparaît aussi marquée par un dynamisme intrinsèque, désignant à la fois les représentations intellectuelles faisant l'objet d'une connaissance rationnelle mondaine, le fond de l'âme par lequel celle-ci s'unit à Dieu, et le Fils qui est au suprême degré image du Père; l'âme individuelle étant appelée à devenir par l'union une telle image adéquate de l'essence divine, Eckhart fait jouer de manière dialectique ces différentes acceptions du terme d'image pour parvenir à la faire passer d'un pôle à l'autre. Il conviendra donc en premier lieu pour cette raison d'exposer le sens profond qu'il faut donner à chacun de ces termes, qui ne peuvent être compris correctement que lorsqu'ils se trouvent abordés comme des concepts complémentaires, toujours unis par-delà leur opposition mutuelle mais aussi toujours liés de manière intime à la notion d'intellect, concept dont la signification non mouvante permet à Eckhart d'ancrer dans un pôle ontologique stable la signification dynamique des concepts susmentionnés. C'est par leur rapport à l'intellect que sont définis les concepts mouvants d'être, néant et image – l'intellect jouant, pour reprendre l'analogie tissée par le traité *Du détachement*, le rôle d'un gond qui « demeure immobile à sa place et ne

change jamais²⁶ » malgré que la porte qui repose sur lui puisse s'ouvrir ou se fermer. L'accomplissement de cette première partie de notre argument sera trouvé dans l'exposition de la notion de « déité », laquelle, héritée d'Augustin, est employée par Eckhart pour permettre de concilier l'irréductible état de contradiction dans lequel se trouvent la créature et le créateur – l'être et le néant. Grand lecteur d'Augustin, Eckhart lui emprunte de nombreuses notions, au rang desquelles figure celle-ci, dont le *De trinitate* affirme qu'elle « [...] n'est pas une créature, mais l'unité de la Trinité, unité incorporelle et immuable, consubstantielle à elle-même et coéternelle par nature.²⁷ » Cette « essence du créateur » consiste en l'unité suprême en laquelle l'âme convertie en son principe s'unit à un Dieu qui n'est plus même créateur mais a été « sursumé » en une unité « anté-trinitaire » absolument indifférenciée. Dans la mesure où dans la déité est niée toute négation, toute différenciation ontologique – en un mot, toute détermination même personnelle (au sens où les trois déterminations de la substance trinitaire sont dites être des personnes) – dans cette mesure, donc, Dieu ne se trouve plus en elle compris dans un rapport le plaçant en vis-à-vis d'un quelconque autre pôle ontologique le niant : il n'est plus être ni néant mais Un ou « pureté de l'être » (*puritas essendi*).

Sera également abordée la notion d'image, à l'aide de laquelle Eckhart parvient, sur le plan ontologique, à surmonter en une approche analogique de l'être l'incommensurabilité radicale des deux moments ontologiques traditionnellement antéposés. Si dans la déité se trouve sursumée par le dépassement de toute nature personnelle la contradiction entre l'être et le néant divins, dans la notion d'image se trouve surmontée la contradiction opposant l'être et le néant de la créature. Celle-ci, en effet, en sa qualité d'être créé - amené et supporté dans l'être par un autre que soi -, trouve le principe de son existence hors de soi et donc n'existe que par analogie, par un état de participation radicalisé. L'exploration que nous projetons faire de la notion d'image devra dans un premier temps permettre de fixer le sens qu'adopte chez le Thuringien l'analogie de l'être dans la mesure où l'image de Dieu implantée dans l'âme au

²⁶ Maître Eckhart, *Du détachement* in *Les traités*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1971, page 184

²⁷ « Illud autem quod dicit Apostolus [Paul], « Cum autem ei omnia subiecta fuerint, tunc et ipse Filius subjectus erit ei qui illi subiecit omnia »; aut ideo dictum est, ne quisquam putaret habitum Christi, qui ex humana creatura susceptus est, conversum iri postea in ipsam divitatem, vel, ut certius expresserim, deitatem, quae non est creatura, sed est unitas Trinitatis incorporea et incommutabilis et sibimet consubstantialis et coaeterna natura. » Augustin, *La trinité*, BA 15, pages 124 (pour le texte original) et 125 (pour la traduction)

moment de la création procure le fondement de ce que l'on pourrait appeler l'« anthropologie eckhartienne », une anthropologie fondée dans *Genèse* 1 :26 :

« Dieu dit: « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il soumette les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre! »²⁸ »

Dans un second temps - et c'est là le plus important pour le propos général de la présente étude -, cette exploration permettra de faire ressortir un élément essentiel de l'ontologie eckhartienne, à savoir que l'être le plus vrai de la créature n'est pas situé en elle-même; autrement formulé, on pourrait affirmer que la créature n'est au sens propre, n'est elle-même, donc, que dans l'union immédiate à Dieu.

La dialectique de l'être et du néant

Si le nombre abondant de lieux textuels dans les corpus eckhartien autant allemand que latin qui abordent la question de l'être – celle de la différence ontologique existant entre créature et créateur, et de ses multiples conséquences - ne nous permet pas de les traiter dans leur totalité à l'occasion de la présente étude, certains passages issus de ce qui nous est parvenu du premier magistère parisien d'Eckhart, ainsi que des traités et sermons allemands nous apparaissent comme ressortant immanquablement du lot par le traitement qu'ils offrent des thématiques pertinentes aux présentes analyses. Nous songeons ici, de manière toute particulière, aux sermons 16b et 71, ainsi qu'aux deux premières questions parisiennes – questions qui font toujours par ailleurs à ce jour l'objet d'une certaine polémique. En effet, la question de déterminer laquelle, entre la *Quaestio utrum in Deo sit idem esse et intelligere* et la *Quaestio utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse*, constitue « la première » pose problème pour les études eckhartiennes. On retrouve la question sur le connaître intellectif de l'ange donnée comme « première question parisienne » dans le collectif *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, lequel suit la classification jadis proposée par R. Klibansky sur la base de références faites par Eckhart lui-

²⁸ Traduction Œcuménique de la Bible

même dans le texte de *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse*²⁹; en revanche, la nouvelle traduction de *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere* proposée par J. Casteigt³⁰, suivant l'avis soutenu à ce sujet par B. Mojsisch dans son ouvrage de 1983 *Meister Eckhart. Analogie, Univozität, Einheit*, donne plutôt cette dernière question comme étant la première. Nous adoptons ici la position de Mojsisch et Casteigt, malgré que la question demeure à ce jour ouverte, notre choix étant conditionné par l'acceptation de l'argument fondé dans la primauté de l'objet sur lequel porte la question *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*, avancé par Mojsisch dans l'ouvrage susmentionné :

« R.Klibansky (cf. *Magistri Eckardi Quaestiones Parisienses*, ed. A Dondaine. *Commentariolum de Eckardi Magisterio adiunxit R. Klibansky*, Lipsiae 1936, XXIV f.) holds the view that Eckhart determined his so-called “Quaestio Parisiensis II” before his so-called “Quaestio Parisiensis I”, this despite the manuscript tradition. Two considerations may be mentioned: 1. Eckhart explicitly articulates the notion of a turning point solely in the « Quaestio Parisiensis I ». 2. The “Quaestio Parisiensis I” is thematically prior to the “Quaestio Parisiensis II”, which means that Eckhart may well have dedicated the first quaestio in Paris to the superior object. Nonetheless, Klibansky’s arguments are thereby not refuted, for a final decision with regard to the *ordo quaestionum* has not yet been made³¹. »

Par ailleurs, il nous faudra aussi prendre en considération les fameuses *rationes equardi* rapportées par le maître franciscain Gonsalve d'Espagne³² dans sa *Quaestio utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via* – une question rappelant une dispute dont on retrouve des traces jusque dans le sermon allemand 9, où est affirmé :

« J'ai dit à l'École que l'intellect est plus noble que la volonté et cependant toutes deux appartiennent à cette lumière [= la lumière de l'étincelle dans l'âme par

²⁹ Z. Kaluza, « Les questions parisiennes : caractère et datation » in *Maître Eckhart à Paris*, Paris, PUF, 1984, page 158, n. 6

³⁰ J. Casteigt, « Maître Eckhart » in C. Romano et J. Laurent (dir.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, PUF, 2006, pages 253-284 (pages 265-271 pour la *quaestio* elle-même)

³¹ B. Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogy, univocity and unity*, Translated with a Preface and Appendix by O. Summerell, B.R.Grüner, 2001, page 39, n. 1

³² Étudiant de Pierre de Jean Olivi et maître de Duns Scot, ainsi que général de l'Ordre des Frères mineurs, Gonsalve d'Espagne (Gonsalvus Hispanicus, 1255-1313) demeure à ce jour largement méconnu sinon à travers sa relation à ses illustres contemporains. La littérature à son sujet demeure elle aussi éparse, ce qui n'est pas sans lien avec le nombre très limité de ses œuvres qui nous est parvenu. On consultera, pour une recension autant de ses œuvres (traduites et non traduites) que de l'état actuel des études sur ces dernières, le très érudit *Dictionnaire des philosophes médiévaux* (Fides, 2006) de Benoît Patar, qui traite de Gonsalve en pages 164-165; de même que l'étude de Benoît Martel, *La psychologie de Gonsalve d'Espagne* (Montréal/Paris, 1968), qui fournit également certains détails biographiques d'intérêt au sujet du maître franciscain.

laquelle elle s'identifie à Dieu]. Un maître d'une autre École dit que la volonté est plus noble que l'intellect, car la volonté prend les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes et l'intellect prend les choses telles qu'elles sont en lui³³ ».

Ces passages, bien qu'ils constituent un échantillon réduit du traitement réservé aux concepts les plus récurrents de l'ontologie eckhartienne, nous apparaissent néanmoins très représentatifs de celui-ci en ce qu'ils nous permettent une vision d'ensemble de la manière dont ces concepts s'ordonnent en une pensée cohérente. Il sera donc question pour nous ici de livrer une analyse de ces extraits pour rendre claire l'approche eckhartienne du problème de l'être tel qu'il se trouve posé autant du point de vue de la créature que de celui du créateur, ainsi que de sa résolution ultime dans l'unité transcendante de ces deux pôles ontologiques.

Les deux premières Quaestiones parisienses et les rationes equardi

L'abondant héritage conceptuel néoplatonicien tiré autant d'ouvrages contemporains (on peut surtout penser, à cet égard, à Albert le Grand et Thierry de Freiberg) que d'autorités récurrentes dans les productions philosophiques ou théologiques universitaires, inscrit Eckhart dans une lignée de penseurs de la contrariété – de penseurs dialectiques pour qui l'accès à Dieu se fait à travers une négation systématique de l'étant créé - et c'est à ce titre qu'il aborde la question de l'être, y répondant de manière dynamique.

La première des manifestations de ce dynamisme que nous voulons aborder ici se trouve exprimée dans les deux premières *Quaestiones parisienses* et les *rationes equardi*, lesquelles abordent la question du statut ontologique de l'intellect et de ses opérations, ainsi que celle de son rapport à la volonté en tant que faculté supérieure de l'esprit. On retrouve en effet dans ces questions et dans les arguments rapportés par Gonsalve d'Espagne une préoccupation récurrente, un intérêt pour la conceptualisation du mode d'être propre à l'intellect, lequel ne se laisse pas concevoir sur le même mode que les autres réalités existant dans le monde créé mais

³³ „Ich sprach in der schuole, daz vernünfticheit edeler waere dan wille, und gehoerent doch beidiu in diz licht. Dô sprach ein meister in einer ander schuole, wille waere edeler dan vernünfticheit, wan wille nimet diu dinc, als sie in in selben sint, und vernünfticheit nimet diu dinc, als sie in ir sint.“ Maître Eckhart, *Sermon 9* in *Les sermons I : 1-30*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1974, page 103 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke I : Predigten erster Band*, hrsg von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1958, pages 152-153 (pour le texte original)

doit se voir défini avant tout par sa transcendance vis-à-vis de tout étant déterminé. Qui plus est, si les arguments rapportés par Gonsalve constituent un corpus dont la contribution à l'interprétation de la pensée eckhartienne demeure problématique dans la mesure où leur origine réelle demeure incertaine³⁴, ils s'inscrivent néanmoins – pour les raisons déjà énoncées – dans ce que l'on pourrait appeler l'« esprit général » de la pensée exprimée par les premières *Quaestiones parisienses*³⁵.

Attardons-nous d'abord aux *rationes equardi* et à la priorité qu'elles ménagent à l'intellect lorsque celui-ci est comparé, à titre de « candidat » au statut de medium permettant la béatitude, à la faculté volitive de l'âme – faculté à laquelle s'associe, dans l'univers conceptuel du *De trinitate*, l'amour divin. Tels que rapportés par Gonsalve dans sa *quaestio*, ces arguments font ressortir certaines propriétés fondamentales de l'intellect qui seront par ailleurs également avancées en d'autres lieux textuels. Émerge en effet comme *leitmotiv* de l'argumentaire ici rapporté l'idée que l'intellect constitue une faculté plus noble autant sur le plan ontologique que sur le plan éthique (au sens où la question de l'accomplissement humain se rapporte à l'éthique) – idée fondée dans un ensemble de propriétés dont la description évoque le vocabulaire des deux premières *Quaestiones parisienses*, et qui centre son approche sur une conception de l'intellect qui en fait un principe radicalement transcendant ou, pour reprendre les termes exacts d'Alain de Libera : « [...] « subsistant » (*ratio 5a*), « incroyable » (*ratio 6a*), « réflexif » et « immatériel » (*ratio 8a*), et « accédant » à la « nuda entitas rei » par « depuratio » (*ratio 3a*)³⁶ ».

Les arguments rapportés par le maître franciscain se laissent classer en deux catégories, la première desquelles – étant d'ordre ontologique – fait de l'intellect un principe surpassant en noblesse toute entité autre que Dieu lui-même; la seconde catégorie d'arguments, qui est davantage de nature éthique, oppose l'intellect et son objet à la volonté et son objet, accentuant la finitude de cette dernière et sa dépendance vis-à-vis de l'opération intellectuelle, sans laquelle elle ne saurait opérer correctement. Ainsi, appartiennent à la première catégorie

³⁴ A. de Libera, « Les « raisons d'Eckhart » » in *Maître Eckhart à Paris*, Études, textes et introductions par E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A de Libera, P. Vignaux, E. Weber, Paris, PUF, 1984, pages 121-122

³⁵ *Ibid.*, page 121

³⁶ *Ibid.*, page 122

des arguments tels que le suivant, qui exprime très adéquatement le rôle fondateur que joue l'intellect dans la pensée eckhartienne :

« De plus : Le connaître intellectif est une certaine déformité ou déformation puisque Dieu lui-même est connaître intellectif et n'est pas être.³⁷ »

Cette affirmation s'inscrit parfaitement dans l'esprit des deux premières questions parisiennes, présentant une forte assimilation entre la nature divine et la nature de l'intellect – intellect qui est distingué de l'être en tant qu'il surpasse explicitement ce dernier en ce qui a trait à sa perfection ontologique. Cette affirmation trouve par ailleurs un écho, plus loin, dans un autre des arguments rapportés par Gonsalve (la *ratio* n^o7), lequel insiste cette fois sur le caractère de néant de la créature, qui n'y apparaît comme soutenue dans l'être que dans la mesure où elle est dotée d'un intellect – intellect qui est ce par quoi « quelqu'un est agréable à Dieu³⁸ » ; cette affirmation peut être couplée à la double affirmation que l'on rencontre dans les arguments n^o5³⁹ et n^o6⁴⁰, de l'incrédibilité et de la subsistance de l'intellect en tant qu'activité ou faculté de connaître. Il importe d'ailleurs ici de distinguer entre l'acte et la faculté de connaître puisque Eckhart accorde une plus grande importance à la nature potentielle du connaître et à l'indétermination essentielle qui en découle pour la *mens*, qu'à – par exemple - l'activité substantielle d'autoréflexion qui définit l'intellect agent dans la pensée de Dietrich de Freiberg, l'inscrivant au sein de l'ordre de l'*ens conceptuale*. C'est dans la défense de cette indétermination surpassant en noblesse ontologique l'être en tant que déterminé, créé, qu'Eckhart fonde la liberté transcendante marquant essentiellement l'âme humaine - la liberté de nier sa propre nature créée en une union immédiate à Dieu. À ce titre, il nous faut souligner que la *Quaestio utrum in Deo sit idem esse et intelligere* – pour ne citer que cet exemple particulièrement parlant -, fait quant à elle grand cas, dans le développement de son argumentaire, de la citation d'Anaxagore faite par Aristote en *De anima* III, 4 429b18-

³⁷ « Item : ipsum intelligere quaedam deiformitas vel deformatio, quia ipse deus est ipsum intelligere et non est esse. » Gonsalve d'Espagne, *Utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via*, Traduction de Libera in *Maître Eckhart à Paris*, Études, textes et introductions par E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A de Libera, P. Vignaux, E. Weber, Paris, PUF, 1984, page 207

³⁸ « Unde praecise aliquis est gratus deo, quia sciens. » *Ibid.*, page 210

³⁹ « De plus : Le connaître intellectif en tant que tel est subsistant » (Item : intelligere in quantum huiusmodi est subsistens). *Ibid.*, page 208

⁴⁰ « De plus : il est incroyable en tant que tel. D'où le coffre dans l'esprit n'est pas créable. Or ces caractères ne s'appliquent pas à l'amour. C'est pourquoi, etc. » (Item : est increabile in quantum huiusmodi. Unde arca in mente non est creabilis. Ista autem non conveniunt ipsi diligere. Quare etc.) *Ibid.*, pages 208-209

20, laquelle soutient la nécessité pour l'intellect de ne posséder aucune nature positive de sorte à pouvoir connaître tout existant se présentant à sa considération; ce passage est également évoqué à l'occasion de la seconde partie du *Livre de la consolation divine*, qui rappelle que :

« Saint Augustin dit : « Fais le vide afin d'être comblé. Apprends à ne pas aimer afin d'apprendre à aimer. Détourne-toi afin d'être tourné vers Dieu. » Bref : tout ce qui doit accueillir et être réceptif doit obligatoirement être vide⁴¹. »

Si le contexte du passage du *Livre de la consolation divine* évoque explicitement le nom d'Augustin et cite un passage issu de ses *Enarrationes in psalmos*⁴², l'affirmation récurrente de la nécessité pour toute entité réceptive d'être « vide » nous apparaît clairement comme une évocation de la nécessité pour l'intellect d'être en puissance vis-à-vis de la réalité qu'il doit connaître, établie par le passage susmentionné du *De anima*.

Cette compréhension fait de l'intellect un principe radicalement détaché à la fois dans son opération et dans son essence, lesquelles se confondent d'une certaine manière dans la mesure où l'essence indéterminée de l'âme humaine la rend semblable aux réalités qu'elle adopte comme objets de connaissance. L'intellect apparaît donc comme un principe qui, s'il se rattache à la nature créée dans la mesure où il constitue la composante supérieure de l'âme humaine, est cependant par sa déiformité caractérisé essentiellement par sa conformité à l'être divin – conformité qui l'investit en quelque sorte d'un statut intermédiaire entre la nature déterminée et la transcendante indéterminité divine.

La seconde catégorie d'arguments regroupe quant à elle, nous l'avons déjà mentionné, des *rationes* qui sont davantage d'ordre éthique en ce qu'elles fondent la supériorité de l'intellect sur la volonté dans un surpassement de cette dernière dans celui-ci. Plus précisément, les arguments éthiques rapportés par Gonsalve s'articulent autour de l'affirmation d'une plus

⁴¹ „Sankt Augustinus spricht : „giuz ûz, daz dû ervüllet werdest. Lerne niht minnen, daz dû lernest minnen. Kêre dich abe, daz dû zuo gekêret werdest.“ Kürzliche gesaget : allez, daz nemen sol und enpfenlich sîn, daz sol und muoz blôz sîn.“ Maître Eckhart, *Livre de la consolation divine* in *Les traités*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1974, page 127 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Deutschen Werke V: Traktate*, herausgegeben und übersetzen von J. Quint, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1963, page 28 (pour le texte original)

⁴² Maître Eckhart, *Traité et Sermons*, Traduction Libera, Paris, GF-Flammarion, 1993, page 204, note 168

grande simplicité de l'opération de l'intellect⁴³, qui sait en raison de cette simplicité même surpasser la nature déterminée - et donc en soi multiple - à laquelle est astreinte la volonté. On voit par ailleurs cette affirmation d'une plus grande simplicité de l'intellect revenir lorsque celui-ci est circonscrit par Eckhart comme étant le lieu premier de la liberté⁴⁴, laquelle est conçue comme une qualité propre à ce qui est entièrement libéré de l'entrave matérielle – critère que l'intellect, en vertu de la nature transcendante qui est la sienne, remplit de manière exemplaire. Finalement, on retrouve ce même motif dans la *ratio* n°10, qui soutient que l'objet de l'intellect – l'être - dispose d'une plus grande noblesse que le bien (objet de la volonté), et ce en vertu de ce que le bien présuppose l'étant; autrement dit, tout ce qui est conçu comme « bien » l'est dans la mesure où il est d'abord conçu comme étant et ainsi saisi comme vrai par l'intellect. Le non-étant et le faux ne pouvant dans cette perspective être conçus comme bien, le bien apparaît comme une détermination particulière découlant de l'étance et de la vérité. Il est donc à ce titre second par rapport à l'être, objet de l'intellect.

Doit ressortir de cette rapide – et malheureusement non exhaustive – considération des *rationes equardi* la récurrence d'une description de l'intellect faisant de celui-ci un principe « siégeant » en quelque sorte au-dessus de toute nature déterminée et s'élevant en noblesse au-dessus de tout créé dans la mesure où sa nature est marquée par quelque chose de « déiforme ». Il nous faut désormais tourner notre attention vers les deux premières *Quaestiones parisienses*, ce qui nous portera plus avant dans notre analyse du rôle de l'intellect en tant que principe et surtout nous ménagera une voie d'accès à l'univers intellectuel des *Sermons* à travers la dialectique de l'être et du néant déployée par Eckhart.

⁴³ On pensera notamment à la *ratio* n°3 : « De plus : est plus noble la faculté dont l'acte est plus noble. Mais le connaître intellectif, qui est l'acte de l'intellect, est plus noble que l'acte de la volonté, car le connaître intellectif procède en épurant et parvient jusqu'à l'étance de la chose dans sa nudité (Item : illa potentia est nobilior, cuius actus est nobilior. Sed intelligere, quod est actus intellectus, est nobilior actu voluntatis, quia intelligere vadit depurando et pertingit usque ad nudam entitatem rei. » *Op.cit.*, page 207

⁴⁴ *Ratio* n°8 « De plus : est plus noble la faculté dans laquelle la liberté réside principalement. Or elle réside principalement dans l'intellect, car une chose est libre quand elle est exempte de matière, comme cela est évident dans le cas des sens. Mais l'intellect et le connaître intellectif sont au plus haut degré exempts de matière puisque, moins une chose est réflexive, plus elle est matérielle. Or il n'y a pas de réflexion dans le fait d'être mais bien dans le fait de connaître intellectivement, au sens où « le même identique à lui-même » est réfléchi sur lui-même dans l'acte de connaître. » (Item : illa potentia est nobilior in qua principaliter est libertas. Sed est principaliter in intellectu, quia aliquid est liberum, quia immune a materia, ut patet in sensibus. Sed intellectus et intelligere maxime est immune a materia, quia tanto aliquid est minus reflexivum quanto materialius. Reflexio autem non est in essendo, sed in intelligendo, ut « idem eidem idem » secundum intelligere ad se reflectitur. ») *Op.cit.*, pages 210-211. Cette idée est aussi exprimée, de manière différente, dans les *rationes* n°9 et n°11.

Les *Questions parisiennes* n°1 et n°2 se construisent autour de problématiques se rapportant au lien existant entre l'être et l'intellect : elles cherchent à déterminer si l'intellect et les espèces intelligibles (*species intelligibiles*) - formes universelles qui font l'objet de la connaissance rationnelle - possèdent une nature déterminée qui leur soit propre, une nature qui soit d'un type semblable au type d'existence propre à l'étant créé. En filigrane de cette question d'ordre noétique se pose celle, métaphysique et théologique, de la caractérisation de l'essence divine. La question à laquelle Eckhart cherche à répondre dans sa *Quaestio utrum in Deo sit idem esse et intelligere* et dans sa *Quaestio utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse* est celle de la nature de l'être divin - lequel n'est pas conçu, comme il l'est chez Thomas d'Aquin, comme un pur acte d'être (*actus purus essendi*), mais est plutôt défini comme un pur intellect qui surpasse et inclut en lui-même l'être.

La *Quaestio utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse* a pour problématique le rapport entre l'acte de connaître en tant qu'il constitue une opération, et l'être lui-même dans la mesure où il s'entend au sens de l'étant déterminé (quidditatif) propre aux créatures. Cette problématique est posée dans le contexte d'une enquête sur le connaître intellectif des anges ; est reconduit, au fondement de l'argument d'Eckhart, un certain héritage aristotélien affirmant la nécessité pour l'acte intellectif de n'être caractérisé par aucune détermination ontologique qui lui soit propre, à la suite d'Aristote – lui-même rapportant les propos d'Anaxagore. C'est ce qu'exprime ce passage de *De l'âme* III, 4 :

« Il doit donc y avoir un principe indéterminé, mais capable de recevoir la forme, un principe tel en puissance que celle-ci, mais pas celle-ci. Et la relation du sensitif aux sensibles doit être celle de l'intelligence aux intelligibles. Dès lors donc qu'elle saisit tout, l'intelligence doit être nécessairement « sans mélange », comme dit Anaxagore, de manière à « dominer » son objet, c'est-à-dire, de façon à pouvoir con/naître. L'interférence de l'étranger crée, en effet, un obstacle et doit faire écran. De sorte qu'elle ne peut même avoir la moindre nature, en dehors de celle qui consiste à être un possible⁴⁵. »

Toute nature propre présente en un principe contribuant à l'exécution de l'acte intellectif compromettrait en effet la neutralité ontologique essentielle à la fonction de l'intellect lui-

⁴⁵ Aristote, *De l'âme* 429a15-20, Traduction Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 1993, pages 222-223

même, lequel ne peut « recevoir » en lui la totalité de l'étant s'il possède déjà une nature déterminée qui l'insère au sein de cette totalité. Eckhart supporte cet argument par l'invocation de sources aristotéliennes mettant en relief l'impossibilité radicale de classer l'acte d'intellection et son medium dans aucune des catégories de l'être recensées en plusieurs lieux textuels tels que *Métaphysique E*, 2 :

« Mais, puisque l'être dit simplement se dit en plusieurs sens dont l'un était l'être par coïncidence et l'autre l'être comme vrai et le non-être comme faux, et qu'à côté de cela, il y a les figures de la prédication, c'est-à-dire le ce que c'est, la qualité, la quantité, le lieu, le temps et tout ce qui signifie de cette manière, et outre tout cela, l'être en puissance et en acte⁴⁶[...] »

De même, en *Métaphysique E*, 4 : « [...] car la pensée combine ou divise le ce que c'est, la qualité, la quantité ou une autre prédication⁴⁷ »

La recension la plus exhaustive des catégories – le seul lieu textuel du corpus aristotélien où il est effectivement question de « dix prédicaments⁴⁸ » (*decem praedicamenta*) – demeure cependant celle énoncée en *Catégories* 4, un passage qui n'est pas rapporté par l'argument d'Eckhart :

« Chacun des termes qui sont dits sans aucune combinaison indique soit une substance, soit une certaine quantité, soit une certaine qualité, soit un rapport à quelque chose, soit quelque part, soit à un certain moment, soit être dans une position, soit posséder, soit faire, soit subir⁴⁹. »

Dans un second temps, est également soulevée l'absence du transcendantal « bien » des opérations mentales abstraites – un argument emprunté à un passage du second chapitre du livre des apories (*Métaphysique B*) où il est question pour Aristote de démontrer que les objets mathématiques ne sont pas des étants au sens plein :

« De plus, pour beaucoup d'êtres, il n'y a pas tous les principes. En effet, de quelle façon est-il possible qu'un principe de mouvement ou la nature du bien existent pour les êtres immobiles, s'il est vrai que tout ce qui est un bien par soi et du fait de sa propre nature est un accomplissement (et, de cette façon, il est cause

⁴⁶ Aristote, *Métaphysique E*, 2 1026a35-b5, Traduction Jaulin et Duminil, Paris, GF-Flammarion, 2008, page 226

⁴⁷ *Op. Cit.*, E 4, 1027b30, page 231

⁴⁸ Maître Eckhart, *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse*, Traduction Wéber in *Maître Eckhart à Paris*, Études, textes et introductions par E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A de Libera, P. Vignaux, E. Weber, Paris, PUF, 1984, page 171

⁴⁹ Aristote, *Catégories* 4 1b25-2a5 in *Catégories et Sur l'interprétation*, Traduction Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2007, page 111 (pour la traduction; on trouvera le texte grec en vis-à-vis, à la page 110)

en ce que le reste vient à être et existe en vue de ce bien), que d'autre part l'accomplissement et la fin sont accomplissement d'une action et que les actions s'accompagnent toutes de mouvement, de sorte que, dans les êtres immobiles, ne sauraient se trouver ni ce principe ni quelque bien en soi? C'est aussi pourquoi, en mathématiques, rien n'est démontré par cette cause et qu'il n'y a aucune démonstration par le mieux ou le pire, du moins absolument personne ne mentionne rien de tel⁵⁰. »

Ce passage est cité par Eckhart pour appuyer le fait que « l'intellection, en tant qu'elle désigne l'activité de penser, n'est pas un être⁵¹ ». Le Thuringien soutient par l'invocation de cette autorité un argument selon lequel, en vertu du caractère convertible des transcendants que sont l'être et le bien, le fait pour une réalité de ne pouvoir être dite avoir la propriété d'être un certain bien, implique nécessairement pour elle qu'elle ne soit pas non plus un étant à proprement parler. Il en est donc ainsi de l'opération intellectuelle et de tous les *media* intervenant dans le déploiement de son processus, lesquels ne peuvent être considérés des étants comme le sont les réalités naturelles, et doivent donc être quelque chose d'autre (nécessité que la *quaestio* dont il est ici question n'aborde pas ou du moins ne pousse pas à ses dernières conclusions).

Pour Eckhart, ces arguments jouent un rôle décisif : ils établissent efficacement la nature de l'intellect et de ses fonctions, prouvant l'impossibilité d'encadrer totalement les essences proprement intellectuelles à l'aide de la répartition catégorielle propre à l'être naturel - impossibilité déjà constatée par Augustin dans son *De trinitate*⁵² et soulevée également par

⁵⁰ Aristote, *Métaphysique* 996a20-30, Traduction A. Jaulin et M.-P. Duminil, Paris, GF-Flammarion, 2008, page 122

⁵¹ Maître Eckhart, *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse*, Traduction Wéber in *Maître Eckhart à Paris*, Études, textes et introductions par E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A de Libera, P. Vignaux, E. Weber, Paris, PUF, 1984, page 174

⁵² Le *De Trinitate* voit en effet en l'âme humaine des images de sa création par le Dieu trinitaire – un Dieu dont la nature trine se laisse mal encadrer par la dichotomie aristotélicienne entre l'essentiel et le non essentiel. Augustin élabore au livre V de son *De Trinitate* une critique de l'arianisme qui tente de mettre en relief les difficultés associées à une position faisant de Dieu une pure essentialité dépourvue de toutes caractéristiques accidentelles, de tout mouvement. Concevant lui-même la Trinité comme une pure immutabilité, Augustin cherche donc à élaborer une conception de la nature divine qui prenne en compte à la fois l'unité et la simplicité absolues du créateur, et la distinction entre certaines de ses caractéristiques. C'est à cette fin que se trouve reforgée d'abord au livre V, puis une seconde fois au livre VII la notion de relation, qui fonde les différentes perspectives qu'il est possible d'adopter sur le créateur (Voir *De trinitate*, V.v.6.). L'intellect humain devient, dans cette nouvelle conception de la substance comme auto-relation, une image de l'être immuable de Dieu et, conséquemment, une substance à part entière.

Dietrich de Freiberg⁵³ à l'occasion de son *De intellectu et intelligibili*. La *quaestio* cherche donc avant tout à mettre en relief la nature singulière de l'espèce intelligible, laquelle ne peut se ranger dans aucune des neuf catégories dites accidentelles (n'étant pas présente en l'intellect sur le même mode sur lequel est présente une propriété accidentelle dans son sujet d'inhérence); l'espèce ne peut non plus être considérée comme une substance à proprement parler, eu égard à sa nature purement représentative. En ce sens, Eckhart affirme :

« [...] la pensée intellectuelle et l'espèce intelligible se tiennent du côté de l'objet : c'est dire qu'elles sont quelque chose d'extrinsèque. Donc, comme être est quelque chose d'intrinsèque, pensée intellectuelle et espèce intelligible n'ont aucun être⁵⁴. »

En un mot, la pensée en tant qu'elle est pensée d'un être créé – au double sens à la fois du génitif objectif et du génitif subjectif – la pensée, donc, n'est qu'une *image* dont l'être constitue une copie ontologiquement inférieure d'une réalité à laquelle elle est à la fois intimement liée par une relation d'identité idéale, et radicalement extérieure, constituant à certains égards la négation de celle-ci. Eckhart établit par la suite l'impossibilité de retrouver au sein de l'acte d'intellection quoi que ce soit de proprement étant, se fondant une fois de plus sur la convertibilité des principes que sont l'étant et le bien : puisqu'il n'y a pas à proprement parler de bien au sein des étants mathématiques (qui, comme les espèces intelligibles sont, pour reprendre le vocabulaire d'Aristote en *Métaphysique* B, des « entités immobiles »), on ne peut compter y trouver l'étant. L'intellect et son opération apparaissent donc, à la suite de ces arguments, comme le lieu du *vrai*, un lieu échappant à la division entre substance et accident, et donc à la catégorisation qui revient à l'étant composant la nature, le domaine du créé.

⁵³ Dietrich de Freiberg reconduit la critique adressée par l'augustinisme à l'aristotélisme, s'attaquant pour sa part au thomisme déjà dominant au sein de l'Ordre des Frères Prêcheurs au tournant du XIV^e siècle. Pour Thierry, l'hylémorphisme thomasiens ne rend pas adéquatement compte de la noblesse essentielle de l'intellect, lequel est, bien plus qu'une simple forme, une substance de pleins droits, dotée d'une supériorité ontologique sur la matière dans laquelle elle est incarnée : pour Thierry, l'intellect est, dans l'ordre de ce qu'il appelle l'« étant conceptionnel », cause formelle de la réalité matérielle, laquelle ne trouve son intelligibilité que dans son rapport à l'acte de connaissance qui lui confère sa quiddité.

⁵⁴ « Intellectus vero et species se tenent ex parte obiecti, quod est aliquid extra. Et ideo cum esse sit aliquid intraneum, ista nullum habent esse. » Maître Eckhart, *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse*, Traduction Wéber in *Maître Eckhart à Paris*, Études, textes et introductions par E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A de Libera, P. Vignaux, E. Weber, Paris, PUF, 1984, page 173

Émergent pour nous, à l'issue de cette analyse de la nature néantielle de l'acte d'intellection (et, bien entendu, de la faculté qui y préside), des principes fondamentaux qui s'appliqueront autant à l'intellect humain qu'à l'« être » divin. Dans un premier temps, en effet, il ressort que si, en tant que faculté d'une substance déterminée (l'âme humaine)⁵⁵, l'acte d'intellection est en lui-même doté d'une certaine existence ou effectivité opérationnelle, il n'en demeure pas moins qu'il n'est réellement « ni ici, ni maintenant, ni ceci⁵⁶ » et qu'à ce titre il transcende toute nature créée. Par ailleurs, comme corollaire de cette « supra-empiricité⁵⁷ », se laisse déduire un nouveau caractère de la pensée intellectuelle, à savoir son *incrédibilité* – déjà affirmée par la *ratio* 6 :

« De plus : Il [= l'intellect] est incroyable en tant que tel. D'où le coffre dans l'esprit n'est pas créable. Or ces caractères ne s'appliquent pas à l'amour⁵⁸ »

C'est cette incroyable qui procure son fondement au lien unissant de manière suessentielle la créature à son créateur. On peut constater qu'Eckhart reconduit ici – dans sa description de l'intimité suessentielle partagée par la créature et le créateur - le motif augustinien de l'*abditum mentis*, décrit en ces termes par le *De trinitate*:

« Mais il y a une profondeur plus secrète de la mémoire, lorsque l'acte de penser va jusqu'à nous en faire découvrir ce qui en est l'élément primitif, et qu'est engendré ce Verbe intime, qui n'appartient à aucune langue, comme un savoir qui vient d'un savoir, une vision qui vient d'une vision, une intelligence manifestée dans la pensée qui vient de l'intelligence déjà présente, mais encore cachée dans la mémoire⁵⁹ [...] »

Cette affirmation d'un lien ontologique fort entre créature et créateur fondé dans l'image de ce dernier placée dans l'intellect est commune à Eckhart et, notamment, à Thierry de Freiberg. Celui-ci, qui fonde dans *Genèse* 1 :26 une lecture concordiste d'Aristote et d'Augustin, identifie les intellects agent et possible décrits en *De anima* III au fond caché de l'âme et à la

⁵⁵ *Loc.cit.*

⁵⁶ *Loc.cit.*

⁵⁷ *Op.cit.*, note 17

⁵⁸ « Item : est increabile in quantum huiusmodi. Unde arca in mente non est crabilis. Ista autem non conveniunt ipsi diligere. Quare, etc. » Gonsalve d'Espagne, *Utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via*, Traduction de Libera in *Maître Eckhart à Paris*, Études, textes et introductions par E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, P. Vignaux, E. Weber, Paris, PUF, 1984, page 208-209

⁵⁹ Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae, ubi hoc etiam primum cum cogitarem invenimus, et gignitur intimum verbum, quod nullius linguae sit, tanquam scientia de scientia, et visio de visione, et intelligentia quae apparet in cogitatione, de intelligentia quae in memoria jam fuerat, sed latebat [...] » Augustin, *De trinitate* XV, xxi, 40, BA 16, pages 530 (pour le texte original) et 531 (pour la traduction)

pensée extérieure de l'homme⁶⁰ de manière à voir une image de Dieu dans l'intellect agent (ou *abditum mentis*), et une simple ressemblance de l'essence divine dans l'intellect possible (ou « pensée extérieure » - une expression qui, si elle est abondamment employée par Dietrich lui-même lorsqu'il parle d'Augustin, ne renvoie directement à aucune formulation qui lui correspondrait chez Augustin lui-même⁶¹). On retrouve l'affirmation de cette identité ainsi que l'énonciation du contenu conceptuel lié aux notions d'« image » et de « ressemblance » en de nombreux lieux textuels du corpus théodoricien. Qu'il suffise de ne citer ici pour illustrer notre propos qu'un seul extrait issu du traité *De intellectu et intelligibili*.

« De là est encore tenu que cela même [= l'intellect agent] est ce [quelque chose] déiforme par lequel Dieu a distingué la créature rationnelle, et [fait en sorte] qu'elle soit à son image, comme il est écrit en *Genèse* 1, que Dieu fit l'homme à son image et ressemblance - il dit « à son image » en rapport à l'intellect agent, tandis [qu'il dit] « à sa ressemblance » en rapport avec ces choses qui ont trait à l'intellect possible, comme le distingue manifestement Augustin dans son *De trinitate*, au livre quinze, chapitre soixante-trois – [;] qui plus est, cela concorde avec cela, qui est dit communément, à savoir que l'image se rapporte à la nature, [tandis] que la ressemblance [se rapporte] au don de grâce surajouté⁶². »

Le non-être transcendant du connaître intellectif est également abordé par Eckhart à l'occasion de sa *Quaestio utrum in Deo sit idem esse et intelligere*, portant sur la question de l'être divin et de sa nature. Cherchant au départ à déterminer si en Dieu l'être et l'acte d'intelliger constituent une même chose, la *quaestio* pose la question de la nature de l'intellect divin, s'attaquant au passage à la conception ontothéologique déployée par la « métaphysique de l'Exode » de Thomas d'Aquin⁶³. Eckhart y livre en effet sa propre lecture du passage de

⁶⁰ A. de Libera, *Introduction à la mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Seuil, page 178

⁶¹ Dietrich de Freiberg, *Œuvres choisies II : La vision béatifique*, Trad. A.-S. Robin Fabre, Paris, Vrin, 2012, page 71, note 6

⁶² « (7) Ubi etiam habetur, quod ipse est illud deiforme, quo Deus insignificavit creaturam rationalem, et ipsa sit ad imaginem suam, sicut scriptum est Gen. 1, quod Deus fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam - ad imaginem inquit quantum ad intellectum agentem, ad similitudinem autem quoad ea, quae pertinent ad intellectum possibilem, ut manifeste Augustinus distinguit XV De Trinitate c. 63 - ,et deinceps, quod concordat cum eo, quod communiter dicitur, scilicet quod imago pertinet ad naturam, similitudo ad donum gratiae superadditum. » Dietrich von Freiberg, *De intellectu et intelligibili* II, XXXI, (7) in *Opera Omnia I: Schriften zur Intellekttheorie*, hrsg von B. Mojsisch, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1977, page 170 (la traduction est de nous)

⁶³ H. Pasqua, *Maître Eckhart. Le procès de l'Un*, Paris, Éditions du Cerf, 2006, page 83

l'*Exode*⁶⁴ dans lequel Dieu, se révélant à Moïse, ne révèle pas son nom mais se définit entièrement par son être :

« Moïse dit à Dieu : « Voici! Je vais aller vers les fils d'Israël et leur dirai : Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous. S'ils me disent : Quel est son nom? – que leur dirai-je? » Dieu dit à Moïse : « JE SUIS QUI JE SERAI. » Il dit : « Tu parleras ainsi aux fils d'Israël : JE SUIS m'a envoyé vers vous⁶⁵. »

La phrase latine *ego sum qui sum* que lit Eckhart, et qui est dite par Dieu à Moïse, peut être rendue en français de diverses manières; on peut, par exemple, la rendre ou bien par « je suis qui je suis » ou par « je suis celui qui suis » : le choix en faveur de l'une ou l'autre de ces options altère considérablement le sens de l'énoncé. Comme nous le constatons à la lecture de la *quaestio*, cette polysémie que révèle la traduction est inhérente à la phrase latine elle-même, et est exploitée par Eckhart, qui la fait jouer en sa faveur pour donner à l'autorité biblique un sens opposé à celui qu'en faisait ressortir la lecture thomasiennne dans la mesure où - pour paraphraser H. Pasqua⁶⁶ - on peut voir dans la lecture eckhartienne d'*Exode* 3 :14 présente dans la première *quaestio* parisienne la nécessité de « fonder » l'être dans l'intellect plutôt que de faire d'un *actus purus essendi* le fondement suprême de toute réalité.

Eckhart propose donc à l'occasion de cette *quaestio* une compréhension de l'être divin qui se distingue de la vision ontologisante de l'Aquinat. Cette conception intellectualisée de la substance divine soutient qu'être et intellect n'ont pas la même *ratio* et que, si Dieu « est », ce n'est que dans la mesure où, créateur, il contient en lui les principes essentiels de tout être. Le Thuringien soutient donc que si Dieu est dit être, ce n'est pas parce qu'il constitue un degré maximal d'être en lequel se confondent parfaitement être et essence - comme l'affirmait le Docteur Angélique, notamment en *Contra gentiles* I, 21 :

« De ce qui précède on peut conclure que Dieu est sa propre essence, quiddité ou nature. En tout ce qui n'est pas sa propre essence ou quiddité, il doit y avoir, en effet, une certaine composition. Puisque en toute chose se trouve son essence, si

⁶⁴ Ce passage de l'Exode est d'une grande importance pour l'ensemble de l'ontologie eckhartienne et fera l'objet de plusieurs commentaires et gloses, étant abordé autant par l'œuvre allemande que par l'œuvre latine du Thuringien. Nous aurons l'occasion de revenir, au troisième chapitre de la présente étude, sur le sens à donner à l'*ego sum qui sum* chez Eckhart.

⁶⁵ *Exode* 3, 13-14, Traduction Œcuménique de la Bible

⁶⁶ H. Pasqua, *Maître Eckhart. Le procès de l'Un*, Paris, Éditions du Cerf, 2006, page 85

rien d'autre que son essence ne se trouvait en une chose donnée, tout ce qu'est la chose serait son essence, et ainsi cette chose elle-même serait sa propre essence. Si donc une chose n'est pas sa propre essence, c'est qu'il y a en elle quelque chose d'autre que son essence. Il doit donc y avoir en elle une composition. C'est pourquoi l'essence elle-même, dans les composés, est signifiée à titre de partie, comme l'*humanité* dans l'homme. Or, on a montré qu'il n'y a en Dieu aucune composition. Dieu est donc sa propre essence⁶⁷. »

Pour Thomas d'Aquin, cette identité fait de Dieu une plénitude ontologique maximale ou, pour reprendre une expression employée plus haut, un pur acte d'être (*actus purus essendi*); la distinction existant entre cet acte pur et la potentialité qui marque tout étant créé, en lequel être et essence ne se confondent jamais, institue une différence ontologique entre cet *analogon* premier selon lequel tout ce qui est peut être dit « être », et tout *analogon* second. C'est par ailleurs ce qu'exprime *Contra gentiles* I, 34 :

« De ce qui précède il reste donc que ce qui est dit de Dieu et des autres choses n'est prédiqué ni de manière univoque, ni de manière équivoque, mais de manière analogique, c'est-à-dire d'après un ordre ou un rapport à quelque chose d'unique. Cela se produit de deux manières. La première, quand plusieurs choses ont un rapport à quelque chose d'unique, comme lorsque, par rapport à une santé unique, sont dits sains l'animal – comme son sujet – le remède – comme ce qui la produit – la nourriture – comme ce qui la conserve – l'urine – comme son signe. La seconde, quand on remarque un ordre ou un rapport entre deux choses, non pas à une troisième, mais de l'une à l'autre. C'est ainsi que *étant* est dit de la substance et de l'accident, dans la mesure où l'accident a un rapport à la substance, et non

⁶⁷ « Ex praemissis autem haberi potest quod Deus est sua essentia, quidditas seu natura. In omni enim eo quod non est sua essentia sive quidditas, oportet aliquam esse compositionem. Cum enim in unoquoque sit sua essentia, si nihil in aliquo esset praeter eius essentiam, totum quod res est esset eius essentia: et sic ipsum esset sua essentia. Si igitur aliquid non esset sua essentia, oportet aliquid in eo esse praeter eius essentiam. Et sic oportet in eo esse compositionem. Unde etiam essentia in compositis significatur per modum partis, ut humanitas in homine. Ostensum est autem in Deo nullam esse compositionem. Deus igitur est sua essentia.» Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils* I, 21, Traduction Michon, Paris, GF-Flammarion, 2000, page 196 (pour la traduction); le texte original fut consulté en ligne : www.corpusthomisticum.org

Il ne s'agit là que du premier argument avancé par Thomas pour établir l'identité en Dieu de l'être et de l'essence. Le *doctor angelicus* avance par la suite quatre autres arguments, lesquels se laissent résumer ainsi : 1. Puisque n'échappe à la définition d'une chose que ce qui est accidentel et qu'en Dieu ne se trouve rien d'accidentel, Dieu ne peut être rien d'autre que sa propre essence; 2. L'essence divine n'étant pas forme d'une matière, elle peut être prédiquée de Dieu (contrairement aux essences des choses naturelles qui ne sont pas prédicables, celles-ci étant individuées du fait de leur matérialité; Thomas invoque ici l'exemple de Socrate, dont on ne saurait dire qu'il est l'humanité), c'est pourquoi l'on peut affirmer que Dieu *est* son essence; 3. Puisque l'essence d'une chose est ou bien identique à ce qu'elle est ou bien joue à certains égards le rôle de cause à son endroit, et que par ailleurs rien ne peut être cause de Dieu, il faut que l'être de Dieu soit parfaitement identique à son essence; 4. Puisqu'en toute chose n'étant pas son essence même le rapport de cette chose à son essence est celui de la puissance à l'acte, et qu'en Dieu rien ne peut être en puissance, il faut que l'être de Dieu soit parfaitement identique à son essence.

parce que accident et substance seraient rapportés à un tiers. Les noms dits analogiquement de Dieu et des autres choses ne le sont donc pas selon le premier mode, car il faudrait poser quelque chose avant Dieu, mais selon le second. Dans ce type de prédication analogique, on remarque parfois un ordre identique dans les noms et dans les choses, et parfois un ordre différent. Car l'ordre des noms suit celui de la connaissance, le même est antérieur selon la signification du nom et selon la nature de la chose. Ainsi la substance est-elle antérieure à l'accident selon sa nature, dans la mesure où elle est cause de l'accident, et selon la connaissance que l'on en a, dans la mesure où elle est posée dans la définition de l'accident. C'est pourquoi *étant* est dit de la substance avant de l'être de l'accident, selon la nature de la chose et selon la signification du nom. – Mais quand ce qui est premier selon la nature est ultérieur selon la connaissance, alors, pour les analogues, l'ordre n'est pas le même selon les choses et selon la signification du nom. Ainsi le pouvoir de guérir (*virtus sanativa*) dans les remèdes est-il naturellement antérieur à la santé dans l'animal, comme une cause est antérieure à son effet; mais, comme nous connaissons ce pouvoir par son effet, nous le nommons aussi à partir de son effet. Et c'est pourquoi le *remède* (*sanativum*) est antérieur selon l'ordre des choses, tandis que c'est l'animal qui est d'abord dit *sain* (*sanum*) selon la signification du nom. Ainsi donc, puisque c'est à partir des autres choses que nous parvenons à la connaissance de Dieu, la réalité signifiée par les noms dits de Dieu et des autres choses est d'abord en Dieu selon le mode propre, tandis que la signification du nom ne lui est appliquée qu'après l'avoir été aux autres choses (*per posterius*). C'est pourquoi l'on dit que Dieu est nommé d'après ses effets⁶⁸. »

⁶⁸ « Sic igitur ex dictis relinquatur quod ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum. Quod quidem dupliciter contingit: uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum. Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur. Huiusmodi igitur nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum, oporteret enim aliquid Deo ponere prius: sed modo secundo. In huiusmodi autem analogica praedicatione ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem quandoque, quandoque vero non idem. Nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis: quia est signum intelligibilis conceptionis. Quando igitur id quod est prius secundum rem, invenitur etiam cognitione prius, idem invenitur prius et secundum nominis rationem et secundum rei naturam: sicut substantia est prior accidente et natura, inquantum substantia est causa accidentis; et cognitione, inquantum substantia in definitione accidentis ponitur. Et ideo ens dicitur prius de substantia quam de accidente et secundum rei naturam et secundum nominis rationem. Quando vero id quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem: sicut virtus sanandi quae est in sanativis, prior est naturaliter sanitate quae est in animali, sicut causa effectui; sed quia hanc virtutem per effectum cognoscimus, ideo etiam ex effectu nominamus. Et inde est quod sanativum est prius ordine rei, sed animal dicitur per prius sanum secundum nominis rationem. Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius. Unde et nominari dicitur a suis causatis. » Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils* I, 34, Paris, GF-Flammarion, 2000, pages 227-229 (pour la traduction); le texte original fut consulté en ligne : www.corpusthomicum.org

Le texte de *Contra gentiles* I, 34 n'est pas le seul lieu textuel du corpus thomasiens abordant la question de l'analogie. Nous qualifierons avec Vladimir Lossky cette description du rapport créateur-créature d'« analogie

Pour Eckhart, en revanche, si Dieu « est », c'est parce qu'en lui tous les étants de la création trouvent la source de leur être. Cet être, l'intellect premier en tant que source de tout l'étant ne le possède pas lui-même, dans la mesure où il ne constitue pas un degré supérieur d'actualité du même type d'être que celui possédé par les étants naturels; plutôt, l'être divin est nié par l'étant naturel en tant que celui-ci constitue une certaine détermination. Eckhart affirme de l'intellect divin – comme il le fait de l'opération intellectuelle humaine dans la seconde question parisienne – une néantité transcendante qui se traduit en une absence complète de détermination, absence qui est, comme nous l'avons vu, nécessaire à la connaissance de la totalité de l'étant en vertu de l'autorité de *De anima* III, 4. Le Dieu de la première *Question parisienne* apparaît en définitive conçu comme un non étant suessentiel extériorisant sa pureté transcendante en une nature déterminée qui en nie l'infini; le Dieu d'Eckhart propulse hors de sa propre substance transcendante l'être tout entier, imprimant par le fait même son image et sa ressemblance dans sa création. Tout ce qui est dit exister, est ainsi en Dieu, de telle sorte que nous pourrions amender la célèbre formule du *Prologue général à l'Opus tripartitum* – qui affirmait, on s'en souviendra, « *esse est deus* » –, pour lui faire dire « *esse est deo* », « l'être est *par* Dieu ». Le constat de cette dépendance ontologique instaure une tension dialectique entre créateur et créature, lesquels apparaissent comme deux pôles ontologiques se niant mutuellement. Qu'il nous soit permis de souligner ici la tension existant entre l'intimité profonde de l'être et du néant divin – une intimité qui permet à Eckhart de fonder une conception de l'analogie reposant sur l'intellectualité et la néantité, présentée contre l'analogie strictement ontologique de Thomas d'Aquin et permettant de penser l'union immédiate à la *deitas* (laquelle doit constituer la béatitude suprême de l'âme humaine). L'analogie eckhartienne apparaît donc ainsi – comme on s'en convaincra aisément à mesure que se développera notre argument – moins comme un rapport analogique entre

d'attribution » (*Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1998), l'opposant superficiellement au traitement de l'analogie livré en *In sententiam* 19 q.5 a.2 et décrivant une « analogie de proportionnalité », laquelle « s'établit entre deux rapports différents de l'attribution du même terme » (V. Lossky, *Op.cit.*, page 313). On trouvera entre autres chez Lossky (*Op.cit.*), Libera (« Le problème de l'être chez Maître Eckhart : logique et métaphysique de l'analogie », Cahiers de la revue de théologie et de philosophie 4, Genève/Lausanne/Neuchâtel, 1980) et Casteigt (« Maître Eckhart » in *Le néant. Contribution à l'histoire du non être dans la philosophie occidentale*, Paris, PUF, 2006, pages 253 à 264) des analyses pertinentes au sujet de l'analogie chez Eckhart et de la manière dont elle se distingue de la compréhension qu'en a Thomas d'Aquin.

l'être de l'homme et celui de Dieu (conception qui convient davantage à la pensée thomasienne) que comme une « univocité de l'intellect » doublée d'une équivocité de l'être et d'une « analogie de l'homme » en tant qu'il est une créature composée d'intellect et de corps.

Pour fonder sa compréhension de la suessentialité divine, Eckhart fait intervenir l'autorité de l'Évangile de Jean 1,1, où est affirmé :

« Au commencement était le Verbe, et le Verbe était tourné vers Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement tourné vers Dieu. Tout fut par lui, et rien ne fut sans lui. En lui était la vie et la vie était la lumière des hommes, et la lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprise⁶⁹. »

Eckhart lance à cet endroit contre le thomisme une attaque fondée dans cette autorité – attaque introduisant un argument soutenant la subordination de l'être à l'intellect – et affirmant :

« Car il est dit en *Jean* 1,1 : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et Dieu était le Verbe. » Car l'évangéliste n'a pas dit « Au commencement était l'étant et Dieu était l'étant. » Mais le Verbe est par lui-même tout entier relatif à l'Intellect. Là il y a Celui qui dit le Verbe ou le Verbe proféré et non pas un être ou un étant mélangé.⁷⁰ »

Pour le Thuringien, ce passage de Jean justifie de concevoir l'intellect par opposition à l'étant, celui-ci étant, comme nous l'avons déjà vu dans notre considération des *rationes equardi*, incroyable, tandis que celui-là se définit ici par son aspect créé. Le Dieu de la première question parisienne est donc d'une nature radicalement différente de celle des étants, non seulement parce qu'il est plus parfait du point de vue de son être, mais aussi parce qu'il est « d'un autre rang⁷¹ », d'un type impossible à catégoriser parce qu'échappant à toute détermination accessible au connaître rationnel. Ce Dieu intellect fait donc procéder de lui la totalité de l'être, qui est d'une nature radicalement autre que la sienne - une nature qui, ayant existé au préalable en lui et y existant de toute éternité sur un mode plus simple que celui

⁶⁹ Traduction Œcuménique de la Bible, Jean 1, 1-5

⁷⁰ « Quia dicitur *Ioh.* 1 : « in principio erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat verbum ». Non autem dixit evangelista : « in principio erat ens et deus erat ens ». Verbum autem se toto est ad intellectum et est ibi dicens vel dictum et non esse vel ens commixtum. » Maître Eckhart, *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*, Traduction Zum Brunn in *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Études, textes et traductions par É. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, P. Vignaux, E. Wéber, Paris, PUF, 1984, page 179

⁷¹ Maître Eckhart, *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*, Traduction Zum Brunn in *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Études, textes et traductions par É. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, P. Vignaux, E. Wéber, Paris, PUF, 1984, page 181

caractérisant l'être créé⁷², est gouvernée par son intelligence et trouve en elle-même la marque de sa Providence. L'être est donc créé par un intellect lui-même incréé et incréable⁷³, un intellect en lequel aucun « être » ne se trouve, mais en qui aussi tout existe sur un mode plus simple, sur le mode de l'image, de l'archétype divin précédant tout étant - archétype qui n'existe que d'une manière indéterminée et simple, sur le mode de l'essence pure⁷⁴. C'est d'ailleurs ce que fait dire le Thuringien au passage cité plus haut d'*Exode* 3 :14, interprétant l'*ego sum qui sum* comme une affirmation non pas de la sur-éminence de l'être divin – interprétation onto-théologisante que faisait Thomas d'Aquin du même passage -, mais plutôt de l'identité de Dieu (ou de sa déité) et de la « pureté de l'être » (*puritas essendi*⁷⁵).

Ainsi, ressort de notre lecture de la première *Question parisienne* la conception de Dieu soutenue par Eckhart : celle d'un Dieu qui est avant tout intellect et duquel tout existant tient son origine d'une manière qui semble ne laisser place à aucune similitude ontologique entre le créateur et sa créature. Cependant, bien que la différence ontologique semble ici radicalisée au prix de la possibilité même d'une analogie⁷⁶, demeure entre les deux pôles de cette opposition un lien puissant trouvant son fondement dans une « dialectique du néant » que déploie Eckhart, notamment dans son sermon allemand n°71, où sont interprétés successivement quatre sens possibles et concomitants du *nihil*. C'est ce qu'il nous faut à présent aborder afin

⁷² Nous reviendrons plus loin sur la doctrine eckhartienne de l'image qui place, parallèlement à l'image de Dieu en la créature, l'image de la créature en Dieu, puisque cette doctrine a des conséquences fondamentales sur la question du sujet chez Maître Eckhart dans la mesure où elle a des implications non négligeables en ce qui a trait à la conception de la connaissance de soi propre à l'âme béate et, plus fondamentalement encore, en ce qui a trait à la formation même d'une quelconque représentation du soi pour Eckhart, l'archétype divin constituant en définitive le « vrai soi » que doit chercher à connaître l'âme par l'union à Dieu. Qu'il soit par ailleurs permis de mentionner au passage l'importance récurrente de ce motif pour la pensée eckhartienne – une importance qui se vérifie aisément par le constat de son omniprésence dans les nombreux moments de son corpus, qu'il s'agisse, par exemple, du *Commentaire à l'Évangile selon Jean*, ou du *Sermon 71* que nous aborderons plus loin.

⁷³ Maître Eckhart, *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*, Traduction Zum Brunn in *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Études, textes et traductions par É. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, P. Vignaux, E. Wéber, Paris, PUF, 1984, page 180

⁷⁴ *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Études, textes et traductions par É. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, P. Vignaux, E. Wéber, Paris, PUF, 1984, page 173, note 17

⁷⁵ Maître Eckhart, *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*, Traduction Zum Brunn in *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Études, textes et traductions par É. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, P. Vignaux, E. Wéber, Paris, PUF, 1984, page 184

⁷⁶ Julie Casteigt, « Maître Eckhart » in C. Romano et J. Laurent, *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, PUF, 2006, page 256

de pouvoir faire la transition entre le propos des premières *Questions parisiennes* et celui de la compréhension mystique de la béatitude contenue dans les sermons allemands.

Intellect, image et déité dans les sermons 71, 16b et 52 : la résolution dans l'intellect de la dialectique de l'être et du néant

Apparaît, à l'issue de la considération de l'univers conceptuel des *rationes equardi* et des deux premières questions parisiennes, la nature particulière et le rôle fondamental que joue au sein de la conceptualité à l'œuvre dans l'ontologie eckhartienne l'intellect, principe suressentiel de la réalité créée. Il sera désormais question d'exposer adéquatement la manière dont Eckhart, maintenant une compréhension de l'intellect cohérente avec celle caractérisée ci-dessus, fait intervenir ce principe comme *analogon* premier du rapport créateur-créature. Il nous faudra aussi exposer de quelle manière l'intellect joue le rôle de lien suressentiel entre les deux pôles ontologiques radicalement incommensurables l'un à l'autre que sont Dieu et l'homme, de sorte qu'ils apparaissent du point de vue de leur intellectualité partagée comme liés au-delà de l'être en leur fond indéterminé, ce fond de l'âme où elle procède et trouve son être - lieu qui constitue son intériorité la plus intime de même que la plus grande sortie d'elle-même dans la mesure où ce même fond se confond avec l'abîme de l'essence divine. Il sera donc question d'aborder ici dans un premier temps le *Sermon 71* qui expose très clairement la dialectique de l'être et du néant telle qu'elle prend l'intellect pour « point fixe », et nous procure une voie d'accès à l'aspect ontologique de l'union du créateur et de la créature – voie d'accès qui ouvre sur la notion d'image.

Le *Sermon 71* se construit autour de l'exégèse de l'extrait suivant des *Actes des Apôtres* :

« Poursuivant sa route, il [= Saul] approchait de Damas quand, soudain, une lumière venue du ciel l'enveloppa de son éclat. Tombant à terre il entendit une voix qui lui disait : « Saoul, Saoul, pourquoi me persécuter? » - « Qui es-tu, Seigneur? » demanda-t-il. « Je suis Jésus », c'est moi que tu persécutes. Mais relève-toi, entre dans la ville, et on te dira ce que tu dois faire. » Ses compagnons de voyage s'étaient arrêtés, muets de stupeur : ils entendaient la voix, mais ne voyaient personne. Saul se releva de terre, mais bien qu'il eût les yeux ouverts, il n'y voyait plus rien et c'est en le conduisant par la main que ses compagnons le

firent entrer dans Damas où il demeura privé de la vue pendant trois jours, sans rien manger ni boire⁷⁷. »

Cherchant à donner sens à cet épisode (« Paul se releva de terre et, les yeux ouverts, il vit le néant⁷⁸ »), Eckhart relève d'abord quatre acceptions du terme *nihil* employé dans la phrase latine « surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat⁷⁹ ». Le premier sens consiste à voir assimilé à l'être de Dieu ce « rien » que contemple Paul; la seconde interprétation fait dire à la parole de Luc que seul Dieu était vu par Paul, et rien d'autre; la troisième signification du *nihil* veut que Paul, regardant les choses, ne vit en elles rien que Dieu; la dernière signification attribuée pour sa part aux choses (aux étants créés que pouvait voir Paul) la valeur de rien. Ces quatre significations relevées par Eckhart nous proposent donc quatre perspectives différentes sur le sens que peut prendre le non-être et sur les utilisations qu'il est possible d'en faire dans une perspective théologique, lesquelles se laissent diviser en deux catégories. Dans un premier temps, les première et quatrième interprétations présentent un positionnement sur la nature de l'être divin, affirmant alternativement son néant et son être, tandis que, dans un second temps, les seconde et troisième interprétations abordent la créature sous l'angle de son être à titre d'image de Dieu (*imago Dei*).

Le premier « groupe » de significations du terme *nihil* permet de faire un pont entre la compréhension de l'être exposée dans les *Questions parisiennes* et celle qui, dans les sermons allemands, annonce la possibilité d'une béatitude immanente de l'âme humaine - une béatitude rendue accessible à l'homme *in via* par la grâce divine. Le premier sens, en effet - celui selon lequel Dieu lui-même serait le *nihil* que contemple Paul - fait écho aux thèses déjà abordées dans les *Questions parisiennes*, réaffirmant le caractère suressentiel de l'intellect ainsi que l'indéterminité et la transcendance radicales propres à son type d'existence. La réaffirmation de celles-ci s'accompagne cependant ici d'un changement de perspective sur le sens que peut prendre le néant divin. Là où, dans l'université, Eckhart faisait appel, pour établir la vérité de sa thèse sur le non-être de l'intellect, à des autorités aristotéliennes mettant en avant des

⁷⁷ Traduction Œcuménique de la Bible, Actes des apôtres 9, 3-9

⁷⁸ Maître Eckhart, *Sermon 71* in *Les sermons III : 60-86*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Édition du Seuil, 1979, page 75

⁷⁹ Meister Eckhart, *Predigt 71* in *Die deutschen Werke III: Predigten dritter Band*, hrsg von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1973, page 211

principes généralement acceptés dans la tradition universitaire de son époque (comme c'est le cas, par exemple, du passage cité plus haut de *De anima* III, 4), le *Sermon 71* fait quant à lui appel à l'aspect plus existentiel du rapport de la créature au néant divin. Il n'est plus question de déterminer ce qui, en Dieu, a préséance de l'intellect ou l'être dans le but d'atteindre une connaissance plus adéquate de la nature divine; ou plutôt, s'il est encore question de chercher le type de connaissance qu'il convient pour l'âme humaine d'attendre lorsqu'elle se tourne vers l'essence divine comme vers un « objet de connaissance », il s'agit désormais de fonder sur le constat de la suessentialité divine une théologie apophatique culminant dans la dissolution de toute différenciation entre soi et ce Dieu transcendant. L'adéquation de Dieu et du *nihil* dans le *Sermon 71* prend donc le sens d'une ouverture sur une méthode, un parcours devant mener à l'union immédiate au principe créateur. Eckhart attribue aussi à l'étant créé la signification de « rien », qu'il oppose à Dieu lui-même et à sa plénitude ontologique omni-englobante. Ainsi mis en contraste avec son origine, l'étant créé devient un rien au sens où son être est irréductiblement dépendant de sa cause absolue, qui le contient en elle en un double sens. Dans un premier temps, comme nous l'avons vu plus haut, l'être divin est caractérisé par ce qu'Eckhart appelle la pureté de l'être, une pureté qui, rappelons-le, prévoit qu'en Dieu se trouve sur le mode unitaire de l'Idée tout être créé⁸⁰. Dans un second temps, la totalité de l'étant peut être dite exister « en Dieu » dans la mesure où elle atteste de l'acte créateur de Dieu – ce qui est vrai *a fortiori* de la créature humaine en sa qualité d'image de Dieu; en ce sens, puisque ce qui en elle « est » s'assimile à Dieu et donc qu'ultimement, rien ne serait sans le support ontologique procuré par l'être divin, il faut dire que tout ce qui est, est en Dieu. C'est cette idée qu'exprime le passage suivant du *Sermon 71* :

« Je ne peux pas voir ce qui est Un. Il vit le néant, c'était Dieu. Dieu est un Néant et Dieu est un Quelque chose. Ce qui est quelque chose est aussi Néant. Ce que Dieu est, il l'est absolument [...] Il vit Dieu en qui toutes les créatures sont néant. Il vit toutes les créatures comme un néant car il (Dieu) a en lui l'être de toutes les créatures. Il est un être qui a en lui la totalité de l'être⁸¹. »

⁸⁰ Nous reviendrons sur cette idée au cours du second chapitre de la présente étude.

⁸¹ „Ich enmac niht gesehen, daz ein ist. Er sach niht, daz was got. Got ist ein niht, und got ist ein iht. Swaz iht ist, daz ist ouch niht. Swaz got ist, daz ist er alzemâle [...] Er sach got, dâ alle crêatûren niht ensint. Er sach alle crêatûren als ein niht, wan er hât aller crêatûren wesen in im. Er ist ein wesen, daz alliu wesen in im hât.“ Maître Eckhart, *Sermon 71* in *Les sermons III : 60-86*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Édition du Seuil, 1979, page 77-78 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Predigt 71* in *Die deutschen Werke III: Predigten dritter Band*, hrsg von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1973, pages 222-225 (pour le texte original)

Le second « groupe » d'interprétations de la signification du terme *nihil* tel qu'il est employé dans le passage des *Actes des apôtres* cité par Eckhart évoque le rapport entre le statut d'image de la créature et son être. En effet, Eckhart trouve dans la description de la cécité de Paul des affirmations portant sur le statut de la connaissance et sur l'appréhension de l'être en Dieu par l'intellect. Que Paul n'ait « rien vu » signifie dans un premier temps qu'il a détourné le « regard » de son âme de la matérialité du monde : ayant opéré une *conversio* en son principe par le biais du « fond » de son âme, Paul ne contemple plus chaque chose comme une créature mais la connaît selon son être archétypal dans l'intellect divin. Ce retour complet sur soi, condition *sine qua non* de la venue de Dieu en l'âme, est rendu possible par ce que l'âme considère désormais la réalité créée comme un pur *rien*, une altérité qui ne peut que teinter de sa multiplicité la connaissance et l'approche de l'être divin. En ce sens, le *Sermon 71* affirme :

« « Lorsque j'avançai un peu je trouvai » celui que je cherchais. Le peu, le minime qui l'égarait, en sorte qu'elle ne le trouvait pas, j'en ai déjà parlé : celui pour qui ne sont pas petites et comme un néant toutes les choses fugitives ne trouve pas Dieu. Elle dit donc : « Lorsque j'avançai un peu, je trouvai » celui que je cherchais. Lorsque Dieu se forme et s'épanche dans l'âme, si tu le saisis alors comme une lumière ou un être ou une bonté, tout le temps que tu connais encore quelque chose de lui, ce n'est pas Dieu. Voyez, il faut dépasser le « peu », écarter tout surcroît et connaître Dieu comme Un⁸². »

Ce retranchement n'est au demeurant possible que par le surpassement de toute connaissance déterminée (ce qu'annonce le verset commenté des Actes des apôtres 9, 8) – un surpassement qui s'effectue lorsque les choses ne sont plus connues rationnellement par abstraction à partir d'images matérielles⁸³, mais telles qu'elles sont en Dieu, selon leur être exemplaire. La thématique de l'exemplarisme est reconduite par l'interprétation eckhartienne de la troisième signification du *nihil*, laquelle fait voir à Paul la présence de Dieu en toutes

⁸² „Dô ich dô ein wênic vûrbraz kam, dô vant ich“, den ich suochte. Daz wênige und daz kleine, daz sie irte, daz si sîn niht envant, dâ von hân ich ouch mê gesprochen: swem niht kleine und als ein niht ensint alliu zergenlîchiu dinc, der envindet gotes niht. Dâ sprach si: „dô ich ein wênic vûrbraz kam, dô vant ich“, den ich suochte. Sô sich got in die sêle bildet und ingiuzet, nimest dû in denne als ein lieht oder ein wesen oder eine güete, bekennest dû noch iht von im, daz enist got niht. Sehet, daz ‚kleine‘ sol man übergân und sol alle zuolegunge abenemen und got bekennen ein.“ Maître Eckhart, *Sermon 71* in *Les sermons III : 60-86*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1979, page 77 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Predigt 71* in *Die deutschen Werke III: Predigten dritter Band*, hrsg von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1973, pages 220-221 (pour le texte original)

⁸³ Nous reviendrons plus loin sur la question de la « connaissance par images », au second chapitre de la présente étude.

choses. Constituant l'inverse de la seconde interprétation, qui nous invitait à chercher à connaître toutes choses telles qu'elles existent de manière primordiale et maximale dans le créateur, la troisième interprétation affirme quant à elle la nature omni-englobante du principe divin – principe qui contient toutes choses en lui et est présent en toutes choses. L'essence de Dieu, nous dit Eckhart, contient tout sans aucune multiplicité, sur le mode de la plus grande perfection ontologique – un mode radicalement indéterminé, conforme à sa nature propre. Essentielle pour nos considérations à venir, la troisième signification du *nihil* dénotée par Eckhart pose la présence en chaque créature de la « trace », l'image du créateur : c'est cette trace qui tisse entre l'âme humaine et son principe un lien privilégié permettant l'union immédiate qui fait l'objet de sa promesse de béatitude à l'homme « noble ». C'est par ailleurs cette notion qu'il nous faut désormais aborder afin de conclure nos analyses du volet ontologique de la conceptualité eckhartienne fondant son rapport à la notion de sujet. À cette fin, nous nous pencherons principalement au cours des prochaines lignes sur des extraits des sermons 16b et 52, lesquels fournissent une perspective intéressante sur la notion d'image telle qu'elle constitue la pierre de touche de l'anthropologie eckhartienne, le lieu où se confondent, pour le Thuringien, les limites de l'éthique et de l'ontologie en une pensée que l'on pourrait qualifier d'« existentielle ».

La notion d'image, récurrente dans les traités et sermons, permet à Eckhart de penser le lien surmontant en une univocité fondée dans l'intellect le dualisme entre la suressentialité divine et le néant qu'est la créature prise sous l'angle de sa « créaturalité ». L'image de l'essence divine se trouve implantée dans l'âme dans ce qu'Eckhart appelle parfois « la petite étincelle » (*Sermon 9*) ou encore « le château fort » (*Sermon 2*). Ce « lieu » de l'âme est radicalement détaché de ses autres « parties » (pour peu qu'il soit ici approprié d'employer un vocabulaire à connotation spatiale pour décrire la distinction en l'âme de diverses facultés) et constitue la source initiale d'où fluent les puissances supérieures que sont la mémoire, l'intellect et la volonté; par ailleurs, ces puissances n'ont pas part, rappelons-le, dans l'exécution de leur opération propre, à la temporalité ni à la spatialité. Le lieu de l'âme, qui constitue sa profondeur la plus intime (« *intimior intimo meo* »⁸⁴), se fond dans la profondeur

⁸⁴ A. de Libera, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Seuil, page 240

la plus absconse de l'essence divine elle-même (la *deitas* évoquée plus haut), ce qui permet de penser l'homme comme un être « capable de Dieu » - capable de recevoir en lui l'essence divine de la même manière, en vertu de la Grâce d'adoption dont il bénéficie, dont le Christ la possède lui-même. Nous en venons donc ici à considérer la notion d'image, pierre de touche de la béatitude telle que la conçoit Eckhart. Tel que mentionné plus haut, la notion d'image en tout ce qu'elle a de polysémique, permet à Eckhart de penser comment l'homme fuyant la considération du créé peut s'assimiler à Dieu en une union immédiate. La notion d'image comporte en effet plusieurs significations pour le corpus eckhartien, lesquelles sont déployées dans le contexte d'une dialectique dont la résolution est à trouver dans l'union. Dans un premier temps, l'image est pour Eckhart cette espèce intelligible présidant à la connaissance rationnelle de la réalité naturelle : une image abstraite (universalisée) représentant dans l'intellect un être naturel sans posséder pour elle-même d'être positif (c'est le cas des *species intelligibiles* abordées dans notre considération de la seconde question parisienne). Ces images nuisent selon Eckhart à la proximité entre Dieu et l'âme, « alourdissant » en quelque sorte cette dernière par leur caractère déterminé, qui empêche l'indéterminité divine de prendre place en elle. Nous nous permettons ici d'employer le terme « alourdir » pour marquer le rapport de filiation existant entre la pensée eckhartienne et la tradition platonicienne, et en référence au *Phèdre* qu'Eckhart n'a sans doute pas lu. En effet, il ne nous semble pas exagéré de tisser un lien conceptuel entre la compréhension eckhartienne de la manière dont (nous le verrons plus loin) la connaissance dite « par images » des réalités déterminés recouvre la noblesse suprême de l'âme et l'empêche de s'unir immédiatement à Dieu – entre cette compréhension, donc, et le discours fait par Socrate dans le *Phèdre* à propos de l'entrave que constitue pour l'âme la considération de la matérialité :

« Toute âme qui, faisant partie du cortège d'un dieu, a contemplé quelque chose de la vérité, reste jusqu'à la révolution suivante exempte d'épreuve, et, si elle en est toujours capable, elle reste toujours exempte de dommage. Mais, quand, incapable de suivre comme il faut, elle n'a pas accédé à la contemplation, quand, ayant joué de malchance, gorgée d'oubli et de perversion, elle s'est alourdie, et quand, entraînée par ce poids, elle a perdu ses ailes et qu'elle est tombée sur terre, alors une loi interdit qu'elle aille s'implanter dans une bête à la première génération; cette loi stipule par ailleurs que l'âme qui a eu la vision la plus riche

ira s'implanter dans une semence qui produira un homme destinée à devenir quelqu'un qui aspire au savoir⁸⁵ [...] »

Nous reviendrons sur les conséquences de cet « alourdissement » au second chapitre de la présente étude. La seconde conception de l'image chez Eckhart se rapporte à l'âme humaine, qui est « image » de l'essence divine en deux sens différents : d'un côté, l'image de Dieu présente en l'âme comporte une connotation en quelque sorte négative dans la mesure où cette idée se lie à celle de représentation – une représentation qui n'est pas adéquate tant que l'homme conserve un attachement à autre chose que ce qui en lui constitue son être, à savoir la pure intellectualité créée. De l'autre côté, la grande noblesse de cette image réside précisément en ce que, puisqu'elle est « capable de Dieu », elle a la possibilité inaliénable de s'élever, par-delà toute autre entité créée, au statut d'image adéquate de l'essence divine (statut qui caractérise l'être-image du Christ). Ces deux caractéristiques de l'image sont traitées par le *Sermon 16b*, opuscule dans lequel Eckhart détaille sa compréhension de l'homme en tant qu'image ainsi que les propriétés qui lui échoient essentiellement dans cette perspective. Établissant en effet le lien entre la manière dont le Christ est dit « image du Père » et la manière dont l'âme est image (surtout : la manière dont cet être-image doit lui permettre l'assimilation à Dieu), le sermon nous dit dans un premier temps :

« Or les maîtres ne situent pas l'image dans l'Esprit saint, bien plutôt dans la Personne intermédiaire, parce que le Fils reçoit la première diffusion de la nature. C'est pourquoi il se nomme justement une image du Père, ce que n'est pas l'Esprit saint qui est uniquement un épanouissement du Père et du Fils et qui a pourtant la même nature qu'eux. Cependant la volonté n'est pas une médiation entre l'image et la nature; ni la connaissance ni le savoir ni la sagesse ne peuvent être ici une médiation, car l'image divine jaillit directement de la fécondité de la nature. Mais si la sagesse est ici médiation, c'est en tant qu'image. Voilà pourquoi dans la Dêité, le Fils se nomme la Sagesse du Père⁸⁶. »

⁸⁵ Platon, *Phèdre* 248c-d, Traduction Brisson, Paris, GF-Flammarion, 2004, page 121

⁸⁶ „Wan die meister enlegent niht daz bilde in den heiligen geist, mêr : sie legent ez in die mittelste persône, wan der sun hât den persten ûzbruch ûz der natûre; dar umbe heizet er eigenlîche ein bilde des vaters, und daz entuot niht der heilige geist: der ist aleine ein ûzblûejen von dem vater und von dem sune und hât doch ein natûre mit in beiden. Und doch enist der wille niht ein mittel zwischen dem bilde und der natûre; jâ, noch bekennen noch wîzzen noch wîsheit enmac hie niht ein mittel gesîn, wan daz götlîche bilde brichet ûz der vruhtbaerkeit der natûre âne mittel. Ist aber hie ein mittel der wîsheit, daz ist daz bilde selber. Her umbe heizet der sun in der gotheit diu wîsheit des vaters.“ Maître Eckhart, *Sermon 16b* in *Les sermons I: 1-30*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1974, pages 149-150 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke I: Predigten erster Band*, hrsg von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1958, pages 267-268 (pour le texte original)

Et plus loin :

« Or écoutez-moi très attentivement. Ce qu'est réellement une image, vous le reconnaîtrez à quatre points, ou peut-être davantage. Une image n'est pas par elle-même ni pour elle-même; elle provient bien plutôt de ce dont elle est l'image et lui appartient avec tout ce qu'elle est. Elle n'est pas la propriété et elle ne provient pas de ce qui est étranger à ce dont elle est l'image. Une image prend son être directement et uniquement de ce dont elle est l'image, elle a un même être avec lui et elle est le même être [...] Tu dois vivre de la manière dont il a été parlé à propos de l'image. Tu dois être à lui, tu dois être pour lui, tu ne dois pas être à toi, tu ne dois pas être pour toi, tu ne dois être à personne⁸⁷. »

Ces deux passages peuvent au demeurant être rapprochés d'un autre passage, celui-ci issu du *Sermon 22* et abordant – cette fois-ci plus explicitement du point de vue de la créature – la notion d'image :

« [...] nous sommes un Fils unique que le Père a engendré éternellement. Lorsque le Père engendra toutes les créatures, il m'engendra, je sortis de lui avec toutes les créatures et je demeurai pourtant intérieurement dans le Père. De même que la parole que je prononce maintenant jaillit en moi, ensuite je m'arrête à mon idée, en troisième lieu je l'exprime et vous la recevez tous; cependant elle demeure véritablement en moi. De même je suis demeuré dans le Père. Dans le Père sont les images de toutes les créatures. Ce bois-ci a une image intellectuelle en Dieu. Elle n'est pas seulement intellectuelle, elle est intellect pur⁸⁸. »

Il nous faut encore circonscrire la notion de *deitas*. Comme il a déjà été souligné, l'âme humaine s'unit à son principe par un fond qui est à la fois le sien et celui de l'essence divine – un fond qui est ce par quoi l'âme peut être dite au sens plein *être*, tout en appartenant pourtant, selon certains égards, à Dieu, à un *autre*; ce fond constitue ainsi à la fois la plus

⁸⁷ „Nû merket vil rehte! Waz eigenlîche ein bilde sîn, daz sult ir merken an vier stücken, oder vil lîhte wirt ir mêr. Bilde enist sîn selbes niht, noch einist im selber niht; ez ist aleine des, des bilde ez ist, und ist im alzemâle allez, daz ez ist. Daz dem vremde ist, des bilde e zist, dem enist ez niht, noch enist sîn niht. Bilde nimet aleine sîn wesen âne mittel an dem, des bilde e zist, und hât éin wesen mit im und ist daz selbe wesen [...] Ze glîcher wîs, als hie gesprochen ist von dem bilde, sich, alsus soltût leben. Dû solt sîn sîn und solt im sîn und ensolt dîn niht sîn und ensolt dit niht sîn und ensolt niemannes sîn.“ *Ibid.*, pages 150-151 (pour la traduction); *Ibid.*, pages 270-271 (pour le texte original)

⁸⁸ „Hier inne ist ze vertânne, daz wir sîn ein einiger sun, den der vater êwiclîche geborn hât. Dô der vater gebar alle crêatûren, dô gebar er mich, und ich vlôz ûz mit allen crêatûren und bleip doch inne in dem vater. Ze glîcher wîs, als daz wort, daz ich nû spriche, daz entspringet in mir, ze dem andern mâle sô suowe ich ûf dem bilde, ze dem dritten mâle sô spriche ich ez ûz, und ir enfâhet ez alle; nochdenne blîbet ez eigenlîche in mir. Alsô bin ich in dem vater bliben. In dem vater sint bilde aller crêatûren. Diz holz hâte in vernünftic bilde in gote. Ez enist niht aleine vernünftic, mêr: ez ist ein lûter vernunft.“ Maître Eckhart, *Sermon 22* in *Op.Cit.*, page 192 (pour la traduction); *Op.Cit.*, pages 376-377 (pour le texte original)

grande intimité et la plus grande sortie de soi de l'âme. Or ce fond - lieu de l'indétermination et de l'infinité suressentielle où l'âme n'existe plus comme une entité extérieure à son principe qu'en tant qu'elle est engendrée par lui, et où le principe n'est plus distinct qu'à titre d'engendreur – ce fond, donc, constitue l'endroit où se fondent en une seule réalité l'essence divine et l'essence de la créature. L'essence divine, en ce fond, n'est plus conçue que sous l'angle de l'unité transcendante - une unité telle que l'être divin ne s'y extériorise plus en trois personnes. Cette essence divine constitue donc, à l'instar de la *puritas essendi* décrite par la *Quaestio utrum in Deo sit idem esse et intelligere*, une transcendence suprême contenant en son sein la pureté indistincte et indéterminée de tout être lui étant postérieur. Cette notion est formulée en plusieurs lieux textuels du corpus vernaculaire, mais trouve une expression toute particulière dans le *Sermon 2* :

« En toute vérité, et aussi vrai que Dieu vit, Dieu lui-même ne le [= le petit château fort dans l'âme] pénétrera jamais un instant, ne l'a encore jamais pénétré de son regard selon qu'il possède un mode et la propriété de ses Personnes. On le comprend aisément car cet un unique est sans mode et sans propriété. C'est pourquoi, si Dieu doit jamais le pénétrer de son regard, cela lui coûtera tous ses noms divins et la propriété de ses Personnes. Il lui faut les laisser toutes à l'extérieur pour que son regard y pénètre. Il faut qu'il soit l'un dans sa simplicité, sans aucun mode ni propriété, là où il n'est en ce sens ni Père ni Fils ni Saint-Esprit, et où il est cependant un quelque chose qui n'est ni ceci ni cela⁸⁹. »

Le *Sermon 52* – dont nous analyserons plus en détail des extraits au troisième chapitre de la présente étude - expose aussi adéquatement cette idée, poussant à leur accomplissement les conséquences de cette affirmation et insistant sur l'importance de dépouiller l'être divin de toute extériorisation, de toute multiplicité – même celle, limitée, qu'introduit en lui la trinité des personnes. Le Dieu trine, en qui ne se trouve déjà, pour la tradition chrétienne, qu'une distinction relationnelle, doit être surmonté en une parfaite unité qui ne conserve plus de « lieu » pour opérer, c'est-à-dire qui s'est elle-même (à l'instar de l'âme qui cherche l'union) dépouillée de son extériorisation personnelle – laquelle extériorisation est déjà une certaine

⁸⁹ „Mit guoter wârheit und alsô waerliche, als daz got lebet! Got selber luoget dâ niemer in einen ougenblick und geluogete noch nie dar in, als verre als er sich habende ist nâch wîse und ûf eigenschaft siner persônem. Diz ist guot ze merkenne, wan diz einic ein ist sunder wîse und sunder eigenschaft. Und dar umbe: sol got iemer dar in geluogen, ez muoz in kosten alle sîne gôtlichen namen und sîne persônliche eigenschaft; daz muoz er alzemâle hie vor lâzen, sol er iemer mê dar in geluogen. Sunder als er ist einvaltic ein, âne alle wîse und eigenschaft: dâ enist er vater noch sun noch heiliger geist in disem sinne und ist doch ein waz, daz enist noch niz noch daz.“
Maître Eckhart, *Sermon II* in *Op.cit.*, page 56 (pour la traduction); *Op.cit.*, pages 43-44 (pour le texte original)

multiplicité dans la mesure où le Dieu trine n'est tel qu'à titre de créateur et, par le fait même, qu'en tant qu'il conserve un rapport au créé, lequel rapport le distancie de l'unité suressentielle parfaite qui est celle de sa *déité*⁹⁰, de son essence pure en laquelle n'existe plus aucune relationalité : plus de Père, de Fils ou d'Esprit, mais seulement la simple et libre existence d'un principe atemporel et aspatial qui contient en soi tout ce qui est, sur un mode plus parfait.

Eckhart appelle donc l'âme à se replier sur ce fond commun qu'elle partage avec Dieu et qui constitue son « être » au sens propre, transcendant tout égard pour la réalité matérielle et temporelle, surpassant toute nécessité d'une quelconque « sortie de soi » par ce repli au sein duquel elle n'est plus même objet de connaissance ou de contemplation pour elle-même⁹¹. L'homme renonce alors à son attachement au monde et détourne les facultés supérieures de son âme des réalités déterminées, ne prenant pour objet de sa volonté et de sa connaissance que la pure suressentialité avec laquelle le met en contact intime son propre être. Son âme étant ainsi entièrement retournée en elle-même, vouée à la considération de réalités intelligibles - qui lui sont accessibles du moment où elle cherche à connaître la totalité de l'existant telle qu'elle se trouve en Dieu lui-même, comme nous l'avons vu plus haut - plutôt qu'à l'opération de fonctions corporelles (fonctions qu'elle n'effectue que dans la mesure où celles-ci deviennent strictement nécessaires), elle devient radicalement impassible et immuable, radicalement autosuffisante, n'ayant plus d'égards que pour la seule essence de Dieu.

Bilan

Les considérations énoncées au cours de ce premier chapitre se laissent synthétiser en quelques points d'importance. Dans un premier temps émerge de la description que nous avons faite de la dialectique de l'être et du néant que l'être de l'homme est à trouver ailleurs que dans ce que nous pourrions appeler sa « conscience empirique » (c'est-à-dire l'homme

⁹⁰ Maître Eckhart, *Sermon 52 in Op.cit.*, page 149

⁹¹ A. de Libera, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, page 243

mondain qui « habite » la nature). L'être vrai de l'homme lui demeure inaccessible tant qu'il ne procède pas à un dé-voilement qui le ramène aux « choses mêmes » non pas en leur être phénoménal mais en leur être idéal, celui qui est présent dans la pureté de l'être divin. Par ce dé-voilement au sein duquel il se convertit en Dieu, l'homme n'est plus qu'un pur intellect – qui plus est, il est le plus pur intellect qui soit, ne formant qu'un avec l'intellect divin dans son union à la déité. Dans un second temps, la caractérisation de l'intellect humain comme image de Dieu capable de recevoir en elle l'être divin en sa pureté ouvre la voie à la considération du pendant existentiel des thèses ici exposées dans la mesure où l'image adéquate de l'essence de Dieu que devient l'âme unie est – comme nous le verrons plus loin – le lieu où fluent l'amour et la connaissance qui se trouvent au plus profond de la déité.

Les analyses ici déployées ont donc servi à poser l'arrière-plan ontologique sous-tendant ce que nous appellerons la conception eckhartienne du sujet – un arrière-plan sans lequel il serait impensable de poser une telle question au corpus textuel ici analysé. En effet, c'est la dialectique de l'être et du néant (du même et de l'autre) - laquelle trouve un point fixe dans la notion d'intellect -, c'est cette dialectique, donc, ainsi que la définition ontologique de l'homme comme image qui permettent de penser l'union; ce n'est, par ailleurs, que dans cette union qu'il nous sera possible de parler, chez Maître Eckhart, de subjectivité agente puisque, comme nous croyons l'avoir suffisamment établi ici, l'être de la créature ne se trouve pas en elle-même mais seulement en Dieu : ce n'est donc qu'en anéantissant l'altérité marquant son être créé qu'elle peut « devenir ce qu'elle est ». Nous aborderons donc au prochain chapitre le sens existentiel de cette nécessité d'anéantissement de soi afin de compléter le portrait de l'arrière-plan conceptuel qui nous autorisera à parler en termes « anthropologiques » (au troisième chapitre de la présente étude) de la présence d'un « je » ontologiquement souverain, épistémiquement fondateur et moralement autonome.

Chapitre II

S'entame ici la seconde partie de notre argument, laquelle se donne pour fin une explicitation de la pensée éthique découlant du volet conceptuel ontologique abordé au précédent chapitre. Puisque furent établies dans la première section du présent exposé les bases ontologiques sous-tendant la conception eckhartienne du sujet, il nous faut désormais aborder leur pendant « existentiel » - c'est-à-dire le rapport dans lequel ces thèses ontologiques placent le créateur et sa créature sur le plan de l'atteinte par cette dernière d'un état suprême qui constitue la plus haute noblesse (autant ontologique qu'éthique) lui étant accessible. Plus précisément, il sera question, dans les pages à venir, d'explicitier le déploiement de la « métaphysique du Verbe » d'Eckhart en une conception de la béatitude qui ne distingue jamais entièrement - comme nous l'avons mentionné plus haut déjà - l'éthique de l'ontologie dans la mesure où le sens des thèses éthiques défendues, par exemple par le traité *Du détachement* ou encore le *Livre de la consolation divine* et le traité-sermon *De l'homme noble*, a un ancrage ontologique certain; et dans la mesure, également, où l'ontologie elle-même n'y est jamais entièrement détachée de ses conséquences éthiques, l'attachement à la matérialité – et l'éloignement vis-à-vis de Dieu qui en est corollaire - étant associé en lui-même à l'égarement et au malheur qui affligent l'homme dans son existence ici-bas, comme il est possible de s'en convaincre à la lecture de ce passage, lequel, à l'instar de nombreux autres lieux textuels du corpus eckhartien, tisse un lien étroit entre dégradation ontologique et dégradation morale :

« L'homme peut donc reconnaître ouvertement pourquoi et d'où vient qu'il est inconsolé dans toutes ses souffrances, ses tribulations et ses préjudices. C'est seulement et uniquement parce qu'il est loin de Dieu, non libéré de la créature, dissemblable à Dieu et froid dans l'amour divin⁹². »

⁹² „Nû mac der mensch offenlîche bekennen, warumbe und wâ von er ungetroestet ist in allem sînem leide, ungemache nnd [*sic*] schaden. Daz kumet alles und aleine dâ von, daz er verre von gote ist und niht ledic der créature, gote unglîch und kalt an götlicher minne. » Maître Eckhart, *Le livre de la consolation divine* in *Les traités*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, page 132 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Daz buoch der götlichen troestunge* in *Die deutschen Werke V: Traktate*, hrsg von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1963, page 35 (pour le texte original)

Ce constat rend nécessaire de contrer l'éloignement et la dissimilitude vis-à-vis de Dieu, qui sont la conséquence éthique de l'équivocité ontologique radicale constatée plus haut entre l'être créé (déterminé) – en somme l'*étant* - et l'être infini, la pure indéterminité divine incréée, la *puritas essendi* dont la créature devient - lorsque convertie en son principe - image au sens plein plutôt que simple ressemblance. Cette distinction entre les notions d'image et de ressemblance⁹³, concepts centraux de l'anthropologie inspirée de *Genèse* 1:26, figure notamment dans l'*Expositio libri Genesis* de Maître Eckhart, où la notion de ressemblance est explicitement associée au rapport qui unit à l'être divin la nature conçue à partir des Idées divines, tandis que la notion d'image - qui déjà chez Augustin était également appropriée à la *mens humana* autant qu'au Verbe lui-même - se voit quant à elle associée à la nature intellectuelle de l'homme.

C'est précisément cette nécessaire fonction de surpassement de l'équivocité que remplit la « métaphysique du Verbe » décrite par Alain de Libera comme le relais nécessaire permettant, par son rôle de « complément ou pour mieux dire de fondement⁹⁴ », la résolution de la tension constatée entre les deux pôles ontologiques que sont le créé et l'incréé. En effet, axée sur la naissance du Verbe divin en l'âme de l'homme converti en son principe, cette métaphysique qui - selon Libera - complète la « métaphysique de l'analogie » consiste en l'association intime de la figure christique avec l'âme humaine prise en ce qu'elle possède de plus noble, de plus élevé (et de plus profond) : ce lieu maximalelement intime par lequel elle s'assimile tant à la suessentialité divine qu'elle y surpasse en perfection ontologique toute entité créée. Dans ce fond de l'âme, où elle tient son être directement en Dieu, l'âme « reçoit intérieurement le

⁹³ La compréhension des notions d'image et de ressemblance est l'un des points de divergence existant entre Thierry de Freiberg et Maître Eckhart en ce qui a trait à leur conception de l'homme et de son rapport à Dieu, Thierry faisant de l'intellect possible (associé chez lui à l'âme humaine individuelle en tant que forme du corps et lieu de l'accomplissement de la connaissance des intelligibles) une ressemblance de l'essence divine et plaçant dans l'intellect agent (associé au fond de l'âme décrit en *De trinitate* XV.xxi.40) l'image qu'Eckhart, pour sa part, situe dans la « petite étincelle de l'âme » dont les propriétés négatives permettent l'union immédiate à Dieu. On consultera à ce sujet les traités *De intellectu et intelligibili* (traduit en anglais par M.L. Fürher aux Marquette University Press en 1992) et *De visione beatifica* (dont la traduction par A.-S. Robin Fabre et R. Imbach constitue depuis 2012 chez Vrin le second volume des *Œuvres choisies* de Thierry de Freiberg), de Thierry de Freiberg, ainsi que l'excellent chapitre d'Alain de Libera sur ces deux traités dans *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart* (Paris, Éditions du Seuil, 1994, pages 163-229)

⁹⁴ E. Zum Brunn et A. de Libera, *Maître Eckhart : métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984, page 81

Christ⁹⁵ » à l'issue d'un retournement sur soi – une réception qui est permise par la communauté d'essence entre ce fond et le fond de Dieu, et expliquée en ces termes par le *Sermon 24* :

« [...] Dieu a fait de si grandes choses avec elle et à cause d'elle [= l'âme humaine], car il a fait pour elle ce qui est en son pouvoir. Il a fait beaucoup et de grandes choses à cause d'elle et il s'occupe totalement d'elle, et ceci, à cause de la grandeur dans laquelle elle est faite. À quel point elle est grande, notez-le! Je forme une lettre d'après le modèle que la lettre a en moi, dans mon âme, et non d'après mon âme. Il en est de même pour Dieu. Dieu a fait communément toutes choses d'après l'image de toutes choses qu'il a en lui, et non d'après lui-même. Il en a fait certaines particulièrement selon ce qui flue, comme la bonté, la sagesse et ce que l'on dit de Dieu, mais il a fait l'âme non seulement d'après l'image qui est en lui, ni d'après ce qui flue de lui et ce que l'on dit de lui; davantage : il l'a faite d'après lui-même, oui, d'après sa nature, d'après son être, d'après son opération fluant de lui et demeurant en lui, et d'après le Fond où il demeure en lui-même, où il engendre son Fils unique, d'où s'épanouit l'Esprit saint; c'est d'après cette opération qui flue de lui et demeure en lui que Dieu a créé l'âme⁹⁶. »

Il sera ainsi question pour nous, au cours des pages à venir, d'exposer la manière dont l'âme parvient, dans un premier temps, à s'unir de manière immédiate et suressentielle à son créateur, et de quelle manière, dans un second temps, le Fils est dit naître en elle par cette union au plus intime d'elle et de Dieu, là où il n'y a plus ni intérieur ni extérieur mais pure et simple unité, là où l'âme trouve son être le plus véritable. Afin d'exposer efficacement la doctrine eckhartienne du détachement et de la naissance du Fils dans l'âme, nous nous pencherons sur quelques textes qui présentent une perspective particulièrement évocatrice sur ces théorèmes, et dont nous compléterons la lecture par des appels ponctuels à d'autres moments clés du corpus allemand.

⁹⁵ Maître Eckhart, *Sermon 24* in *Les sermons I: 1-30*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, page 205

⁹⁶ „[...] got sô grôziu dinc mit ir und durch sie getân hât und tuot, wan er tuot, swaz er mac, durch sie; er tuot vil und grôziu dinc durch sie und ist zemâle unledic mit ir, und daz ist von ir grôzheit, in der si gemachet ist. Wie grôz si gemachet sî, daz merket! Ich mache einen buochstaben nâch der glîchnisse, die der buochstabe in mir hât in mîner sêle, und niht nâch mîner sêle. Alsô ist ez von gote. Got hât alliu dinc gemeinlîche gemachet nâch dem bilde, daz er aller dinge in im hât, und niht nâch im. Etlich hât er sunderlîche gemachet nâch etwaz, daz sich ûz im haltende ist, als gûete, wîsheit und daz man von gote saget. Aber die sêle hât er niht aleine gemachet nâch dem bilde, daz in im ist, noch nâch dem, daz sich ûz im heltet, als man von im saget; mêr: er hât sie gemachet nâch im selber, jâ, nâch allem dem, daz er ist, nâch natûre, nâch wesene und nâch sînem ûzvliezenden inneblîbenden weke und nâch dem grunde, dâ er in im selber blîbende ist, dâ er gebernde ist sînen eingebornen sun, dâ von der heilige geist ûzblüeijende ist: nâch disem ûzvliezenden inneblîbenden werke sô hât got die sêle gescaffen.“ *Ibid.*, pages 205-206 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke I: Predigten erster Band*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1958, page 415 (pour le texte original)

Il s'agira donc dans un premier temps d'aborder deux traités exposant de manière très détaillée la notion de détachement, à savoir le traité *Du détachement* et le traité-sermon *De l'homme noble*, qui constitue la seconde partie du *Liber benedictus* – la première partie de ce livre dédié par Eckhart à la reine Agnès de Hongrie étant le *Livre de la consolation divine*, auquel nous ferons aussi appel plus loin au cours de la présente étude, dans son troisième et dernier chapitre. Une fois détaillée l'approche que font des thèmes énoncés ci-haut ces traités, nous nous tournerons vers le *Sermon 101*, issu du cycle des sermons « sur la naissance de Dieu dans l'âme » - c'est-à-dire le cycle composé des sermons 101 à 104b (lesquels furent récemment traduits par Éric Mangin suite à l'édition critique de G. Steer parue en 2003 chez Kohlhammer). Cette approche successive des traités et sermons susmentionnés devrait nous permettre de caractériser adéquatement l'état d'union à son principe auquel parvient l'homme détaché - ce qui nous permettra de fonder, ultimement, les analyses qui se déploieront dans le dernier chapitre de la présente étude, lesquelles porteront, comme nous l'avons déjà mentionné, sur le traitement réservé par Eckhart à la notion de sujet-agent.

Le traité *Du détachement*

S'il est considéré par certains comme possiblement apocryphe⁹⁷, le court traité *Du détachement* se construit néanmoins incontestablement autour d'un thème qui n'est pas étranger au corpus allemand de Maître Eckhart, à savoir celui qui lui donne son titre : le thème du détachement (*abegescheidenheit*, en moyen-haut allemand). Ce thème récurrent chez le Thuringien se retrouve dans ses œuvres sous de nombreux noms différents, l'idée exprimée demeurant partout la même, à savoir celle qui, formulée au tout début du *Sermon 53*, synthétise ainsi les thèmes principaux abordés par la pensée d'Eckhart en ce qui a trait à la quête par l'homme de sa béatitude :

« Quand je prêche, j'ai coutume de parler du détachement et de dire que l'homme doit être dégagé de lui-même et de toutes choses. En second lieu, que l'on doit

⁹⁷Voir à ce sujet J. Ancelet-Hustache, « Introduction » in Maître Eckhart, *Les traités*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1971, pages 173-175; de même que J. Quint, « Das Echtheitsproblem des Traktats „Von Abegescheidenheit“ (Franz Pfeiffer, Meister Eckhart, Traktat Nr. IX, S. 483-493) » in *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg 16-19 mai 1961*, Paris, PUF, 1963, pages 39-58

être réintroduit dans le Bien simple qui est Dieu. En troisième lieu, que l'on se souvienne de la grande noblesse que Dieu a mise dans l'âme afin que l'homme parvienne ainsi merveilleusement jusqu'à Dieu. En quatrième lieu, je parle de la pureté de la nature divine – de quelle clarté est la nature divine, c'est inexprimable. Dieu a une Parole, une parole inexprimée⁹⁸. »

Tous les thèmes recensés par cette auto-description par Eckhart de sa prédication se retrouvent abordés dans le traité *Du détachement*, lequel se donne pour fin première de déterminer laquelle, parmi les vertus, permet le mieux à l'homme de s'assimiler à Dieu. Ainsi, y confrontant d'abord le détachement à l'amour, puis à l'humilité et finalement à la miséricorde, Eckhart fait ressortir la profonde similitude qu'entretient l'âme parfaitement détachée avec l'être de son créateur, forçant même – selon les termes du traité – celui-ci à occuper tout l'espace qu'il trouve en elle. Il sera donc question ici d'exposer - après avoir rendu compte de la manière dont le Thuringien parvient à faire ressortir le détachement comme étant la vertu la plus noble – la manière dont l'âme détachée parvient à s'assimiler à Dieu.

Eckhart présente successivement deux arguments pour établir la supériorité du détachement sur l'amour, dont il fait de l'Apôtre Paul le défenseur, citant un extrait de la première épître aux Corinthiens⁹⁹ - un extrait affirmant : « Quelque œuvre que j'accomplisse, si je n'ai pas l'amour, je ne suis rien.¹⁰⁰ »

⁹⁸ „Swenne ich predige, sô pflige ich ze sprechene von abegescheidenheit und daz der mensche ledic werde sîn selbes und aller dinge. Ze dem andern mâle, daz man wider ingebildet werde in daz einvaltige guot, daz got ist. Ze dem dritten mâle, daz man gedenke der grôzen edelkeit, die got an die sêle hât geleget, daz der mensche dâ mite kome in ein wunder ze gote. Ze dem vierden mâle von götlicher natûre lûterkeit – waz klârheit an götlicher natûre sî, daz ist unsprechlich. Got ist ein wort, ein ungesprochen wort.“ Maître Eckhart, *Sermon 53* in *Les sermons II: 31-59*, Traduction Ancelet-Hustache, 1978, page 151 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke II: Predigten zweiter Band*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1988, pages 528-529 (pour le texte original)

⁹⁹ « Quand je parlerais en langues, celle des hommes et celle des anges, s'il me manque l'amour, je suis un métal qui résonne, une cymbale retentissante. Quand j'aurais le don de prophétie, la science de tous les mystères et de toute la connaissance, quand j'aurais la foi la plus totale, celle qui transporte les montagnes, s'il me manque l'amour, je ne suis rien. Quand je distribuerais tous mes biens aux affamés, quand je livrerais mon corps aux flammes, s'il me manque l'amour je n'y gagne rien. » (Traduction Œcuménique de la Bible, 1 Corinthiens 13 :1-3)

¹⁰⁰ „[...] in waz üebunge ich mac gestân, enhân ich niht minne, sô enbin ich nihtes niht“ Maître Eckhart, *Les traités*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1971, page 177 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke V: Traktate*, Herausgegeben und übersetzt von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, page 402.

Dans un premier argument, est défendue par le Thuringien une supériorité du détachement sur l'amour, qui lui provient de la nature plus noble du degré de proximité de l'union qu'il tisse entre la créature et le créateur, lequel est (sur-)essentiellement contraint de s'unir à l'âme détachée. La nature divine, en effet, se trouvant à cet endroit caractérisée par son unité (*einicheit*) et sa pureté (*lûterkeit*), est en vertu de sa propre nécessité essentielle contrainte à chercher dans l'âme détachée – qui seule possède à un degré suffisant ces propriétés – « le lieu qui lui est naturel¹⁰¹ » puisque le détachement place l'âme dans un état de dépouillement tel qu'elle se retrouve ainsi disposée à accueillir de la manière la plus parfaite et la plus pleine possible la nature libre et indéterminée de Dieu, ne faisant plus place en son sein à aucune créature ni à aucune image (représentation déterminée de créature). Dans cette perspective, il se distingue de l'amour qui, lui, ne ménage pas en l'âme un lieu qui soit entièrement approprié à la venue de Dieu en elle mais fait plutôt tendre la volonté vers Dieu - ce qui, nous dit Eckhart, constitue une union moins parfaite que celle qui est accessible lorsque Dieu lui-même est contraint à s'introduire en elle dans la mesure où le créateur, possédant le degré de perfection ontologique le plus élevé, peut par sa nature réaliser un type d'union plus élevé que celui réalisé par la créature.

Ce premier argument ouvre la voie à quelques remarques qui nous semblent ici pertinentes. Dans un premier temps, on peut remarquer la similitude entre le vocabulaire ici rapporté passage – et, plus généralement, le vocabulaire du traité dans son ensemble – et celui propre à deux lieux textuels eckhartiens hérités du premier magistère parisien, que nous avons abordé au cours du premier chapitre de la présente étude. En effet, la caractérisation de la nature divine comme trouvant son lieu « naturel et propre » dans l'unité et la simplicité qu'engendre le complet détachement n'est pas sans évoquer le vocabulaire de la *puritas essendi* retrouvé dans la *Quaestio utrum in Deo sit idem esse et intelligere*. Le traité *Du détachement*, à l'instar de la première des *quaestiones parisienses*, exprime un état de transcendance radicalisé qui place le créateur et sa création dans un état de négation réciproque – état au centre duquel la créature humaine se trouve, occupant une position mitoyenne en vertu de la possibilité dans laquelle elle se trouve de nier son être déterminé pour s'assimiler à l'indéterminité infinie de

¹⁰¹ Maître Eckhart, *Du détachement* in *Les traités*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1971, page 177

l'essence divine. Par ailleurs, le propos général de ce premier argument invoqué par le maître thuringien pour défendre la supériorité du détachement sur l'amour rappelle aussi certaines des *rationes equardi* étudiées plus haut en ce qu'il semble également soucieux, au même titre que plusieurs des arguments rapportés par Gonzalve d'Espagne dans sa *Quaestio utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via*, d'établir l'insuffisance de l'amour à titre de principe de la béatitude promise à l'âme humaine. On songera notamment à la quatrième *ratio*, qui soutient que : « De plus : le connaître intellectif est une certaine déformité ou déformation puisque Dieu lui-même est connaître intellectif et n'est pas être¹⁰². » Si, contrairement à l'argument rapporté par Gonzalve, le passage ici pris en compte du traité *Du détachement* ne fait pas mention de l'intellect comme d'une faculté qu'il conviendrait d'opposer à la volonté (à laquelle s'associe l'amour, dont il est question), on peut retrouver dans le vocabulaire employé par l'argumentaire déployé par le traité une certaine évocation de la déformité (*deiformitas*) décrite plus haut dans la mesure où l'âme détachée en tant que telle apparaît comme étant « formée » d'après des propriétés qui conviennent au premier degré à l'essence divine, devenant ainsi une certaine image adéquate de cette dernière. Le lien tissé par le constat d'une communauté de vocabulaire avec les *rationes equardi* peut par ailleurs être étendu au-delà du contexte de ce premier argument : en effet, on retrouve dans le traité *Du détachement* une évocation de l'intime proximité existant entre la négation de la matérialité et la liberté, un thème qui est récurrent au sein des *rationes* huit¹⁰³ et neuf¹⁰⁴ rapportées par Gonzalve. Essentiellement caractérisé par son « immuable détachement¹⁰⁵ »

¹⁰² « Item : ipsum intelligere quaedam deiformitas vel deiformatio, quia ipse deus est ipsum intelligere et non est esse. » (*La question de Gonzalve d'Espagne contenant les raisons d'Eckhart*, Traduction Libera in *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'onto-théologie*, Études, textes et introductions par E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, P. Vignaux, E. Wéber, Paris, PUF, 1984, page 207)

¹⁰³ Voir, ci-dessus, chapitre 1, note 24

¹⁰⁴ « 9. De plus : Grégoire de Nysse dans son livre *De l'âme* dit aux chapitres 39 et 40 que la liberté descend de la raison dans la volonté. C'est pourquoi, etc. De plus : Est libre ce qui a pouvoir sur des choses différentes. Mais la volonté n'a pas de pouvoir sur des choses différentes, si ce n'est par la raison et grâce à elle. De plus : Le choix est le résultat d'une délibération, qui est un acte de l'intellect, et c'est pourquoi la racine de la liberté est dans l'intellect. D'où : la liberté est d'abord et originairement dans l'intellect et elle n'est que formellement dans la volonté. (« Item : Gregorius Nicenus in libro suo *De anima* dicit 39 et 40 capitulo quod libertas descendit a ratione in voluntatem. Quare etc. Item : aliquid est libertum, quia potest in diversa. Sed voluntas non potest in diversa nisi ex ratione et per rationem. Item : electio est conclusio consilii, quod est actus intellectus, et ideo radix libertatis est in intellectu. Unde libertas primo est in intellectu et originaliter, sed formaliter in voluntate. ») *Op.Cit.*, pages 212-213

¹⁰⁵ Maître Eckhart, *Du détachement* in *Les traités*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1971, page 181

(*unbeweglichen abegescheidenheit*) – auquel s’associent la pureté et l’unité mentionnées plus haut -, le Dieu du traité *Du détachement* est accessible à l’homme principalement par le retournement de celui-ci sur son « homme intérieur », lequel constitue un lieu dans l’âme qui est entièrement détaché de quelque opération corporelle que ce soit et qui, pour cette raison, « demeure totalement libre et insensible¹⁰⁶ ». C’est par ce lieu que l’homme peut nier sa nature créée pour s’unir de manière immédiate à Dieu ou, pour conserver le vocabulaire du traité *Du détachement*, forcer Dieu à s’unir avec lui, à venir en lui. C’est par ailleurs cette liberté ontologique, cette capacité purement négative à recevoir Dieu, qui investit pour Eckhart l’intellect humain d’une perfection ontologique supérieure à celle des anges mêmes dans mesure où « l’œuvre de l’ange est la volonté de Dieu et la volonté de Dieu est l’œuvre de l’ange », ce qui limite en quelque sorte l’opération de l’ange, qui ne peut, comme le peut l’âme humaine (en vertu de son fond le plus intime), s’élever à une union immédiate avec Dieu par la négation de sa nature déterminée. Demeure ainsi constante à travers ces deux extraits issus de corpus textuels différents l’intime association de la liberté avec la négation de la nature créée et déterminée. S’apparentant au constat cité dans l’introduction au présent chapitre – celui de l’origine naturelle du malheur humain -, cette association est d’une grande importance pour la suite de notre argument, lequel décrira l’étendue de cette liberté ontologique qui est aussi condition *sine qua non* de l’accomplissement humain.

Le second argument construit par Eckhart pour établir la supériorité du détachement sur l’amour repose quant à lui sur la nature plus simple du détachement, laquelle le rend ontologiquement supérieur à l’amour; c’est-à-dire, plus clairement, que le détachement place l’âme dans un état tel qu’elle n’entretient plus de rapport qu’avec Dieu lui-même, tandis que dans l’amour, celle-ci maintient un souci, un rapport à la matérialité du créé qui l’éloigne encore de la pure simplicité de l’essence divine. Là où le détachement pousse à se détourner de toute finitude et à ne plus s’attacher d’aucune manière à la considération des réalités naturelles, l’amour – l’amour de Dieu – consiste quant à lui, selon les termes du traité, à

¹⁰⁶ „[...] der inner mensche des genzliche ledic stât und unbeweglich.“ *Op.Cit.*, page 184 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Von abegescheidenheit* in *Die deutschen Werke V: Traktate*, Herausgegeben und übersetzt von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, page 421(pour le texte original)

« souffrir toutes choses pour Dieu¹⁰⁷ » et donc à maintenir une forme d'attachement à ces choses. Cet attachement trouve sa source dans le caractère en quelque sorte *intentionnel* de la souffrance vécue, qui ne permet pas à celui qui pâtit de se détourner entièrement de ce qui le fait pâtir. Le détachement se définit par ce qu'il fait place - dans l'âme détournée de l'attachement aux réalités déterminées et aux images que la connaissance de ces réalités implante dans l'intellect – à la venue de Dieu, lequel ne peut s'introduire que dans un endroit qui, à son instar, est radicalement indéterminé, infini, pur et un, « proche du néant¹⁰⁸ » selon les termes du traité.

Il est possible de tisser une fois de plus un lien avec l'argumentaire des *rationes equardi*, où est invoquée la supériorité de l'objet de l'intellect sur celui de la volonté – supériorité qui réside en ce que l'intellect, dont l'objet est l'être lui-même (ce qui est établi dans la *ratio* 1¹⁰⁹), rapproche de sa cause toute chose se trouvant en lui, en raison de son caractère *déiforme*, lequel a à voir avec l'immatérialité et l'incrédibilité de sa nature. On retrouve l'affirmation de cette déiformité notamment dans les arguments 4¹¹⁰ et 10 :

« De plus : le bien et le meilleur ou la fin sont l'objet de la volonté. Donc une chose est la meilleure parce qu'elle a la raison du meilleur. Par conséquent est meilleur ce qui comporte la raison du meilleur. Mais une chose a la raison du meilleur par l'être même, car ôtez l'être, il ne reste rien. Donc l'être qui est l'objet de l'intellect est meilleur que le meilleur qui est l'objet de la volonté. De plus : la raison du meilleur se trouve dans l'intellect, puisque la raison du vrai est dans l'intellect et que la raison du vrai est la raison du meilleur. De fait, l'argent est bon et le meilleur parce qu'il est vrai. Mais ôtez sa raison au meilleur : il ne reste rien. C'est pourquoi la raison du meilleur appartient à l'intellect et à son objet. Par conséquent une chose est la meilleure parce qu'elle est dans l'intellect. D'où : puisqu'elle est dans l'intellect, elle s'écarte du bien et tend vers la raison du meilleur et là, elle revêt la déiformité et accède à sa cause. Donc la raison du

¹⁰⁷ *Op.cit.*, page 178

¹⁰⁸ *Loc.cit.*

¹⁰⁹ « Est plus noble la faculté, l'acte ou l'habitus dont l'objet est plus simple, plus élevé et antérieur. Mais l'objet de l'intellect, de son habitus et de son acte, c'est-à-dire l'étant, est antérieur, plus simple et plus élevé que l'objet de la volonté, qui est le bien, car la raison tout entière du bien est l'être lui-même. Donc, etc. » (« 1. Quod intellectus, actus et habitus ipsius quid nobilior voluntate, actu et habitu eius. Quia illa potentia, actus aut habitus est nobilior, cuius obiectum est simplicius, altius et prius. Sed obiectum intellectus, habitus et actus eius, quod est ens, est prius, simplicius et altius obiecto voluntatis quod est bonum, quia tota ratio boni est ipsum esse. Quare etc. ») *La question de Gonzalve d'Espagne contenant les raisons d'Eckhart*, Traduction Libera in *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'onto-théologie*, Études, textes et introductions par E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, P. Vignaux, E. Wéber, Paris, PUF, 1984, page 206

¹¹⁰ Voir la note 11 du présent chapitre

meilleur appartient plus à l'intellect qu'à la volonté. Donc l'objet de l'intellect est plus noble, plus élevé et antérieur à l'objet de la volonté et par conséquent l'intellect est plus noble que la volonté¹¹¹. »

Par ailleurs, si le vocabulaire technique propre au contexte de l'université ne se retrouve pas dans le traité *Du détachement*, on peut néanmoins très aisément concevoir la continuité existant entre ses préoccupations et celles énoncées dans les *rationes equardi* dans la mesure où se retrouve bien établi dans les deux cas – comme en atteste le passage suivant – le rôle central assumé par l'intellect (associé ici à l'homme intérieur) dans le retour de l'âme en Dieu, un rôle qui est fondé dans la nature immatérielle de l'objet et de l'opération de l'intellect. C'est cette immatérialité qui permet à l'homme de nier la détermination qui lui échoit en tant que créature pour s'unir à l'immobile détachement de Dieu qui est, comme l'indique le passage suivant, « quelque chose d'intellectuel sans image » :

« [...] dans chaque être humain sont deux hommes différents; l'un se nomme l'homme extérieur, c'est l'être sensitif; les cinq sens le servent, et pourtant l'homme extérieur agit par la puissance de l'âme. L'autre homme se nomme intérieur, c'est l'intériorité de l'homme. Or tu dois savoir qu'un homme spirituel qui aime Dieu ne fait pas appel aux puissances de l'âme dans l'homme extérieur, sinon quand les cinq sens en ont absolument besoin, et l'intériorité ne se tourne vers les cinq sens que dans la mesure où elle est un chef et un guide des cinq sens et veille sur eux pour qu'ils ne se livrent pas à leur objet selon l'animalité, comme le font certains gens qui vivent selon leur volupté charnelle comme le font les animaux sans raison, et de telles gens se nomment plus véritablement des animaux que des hommes. Et toutes les puissances que possède l'âme au-delà de ce qu'elle donne aux cinq sens, ces puissances, l'âme les donne entièrement à l'homme intérieur, et quand cet homme se tourne vers quelque chose de haut et de noble, elle tire à soi toutes les puissances qu'elle a prêtées aux cinq sens, et l'homme est privé de ses sens et ravi, car son objet est une image intellectuelle ou quelque chose d'intellectuel sans image. Mais sache que Dieu attend de l'homme spirituel qu'il l'aime avec toutes les puissances de l'âme¹¹². »

¹¹¹ « Item : bonum et optimum sive finis sunt obiectum voluntatis. Est ergo aliquid optimum, quia habet rationem optimi. Illud ergo est melius, ubi est ratio optimi. Sed aliquid habet rationem optimi ex ipso esse, quia tolle esse : nihil est. Ergo esse quod est obiectum intellectus, est melius quam optimum quod est obiectum voluntatis. Item : ratio optimi est in intellectu, quia ratio veri in intellectu est. Et ratio veri est ratio optimi. Est enim argumentum bonum et optimum, quia verum. Tolle autem ab optimo rationem suam : nihil est. Et ideo ratio optimi est ex parte intellectus et sui obiecti. Est igitur aliquid optimum, quia in intellectu. Unde quia est in intellectu, recedit a bono et vadit ad rationem optimi et ibi induit deiformitatem et ad suam causam accedit. Magis ergo est ratio optimi ex parte intellectus quam voluntatis. Ergo obiectum intellectus est nobilior, altius, primus quam obiectum voluntatis et intellectus nobilior ipsa voluntate. » *Op. cit.*, pages 213-214

¹¹² « [...] an einem iechlichen menschen zweierhande menschen sint : der eine heizet der ûzer mensche, daz ist diu sinnelicheit; dem menschen diennent die fünf sinne und wûrket doch der ûzer mensche von kraft der sêle. Der ander mensche heizet der inner mensche, daz ist des menschen innerkeit. Nû solt dû wizzen daz ein geistlicher

Nous reviendrons plus loin sur cette description du détachement pour la confronter à celle donnée dans le traité-sermon *De l'homme noble*; qu'il soit permis pour l'instant de ne souligner que la proximité entre ce passage et l'établissement par les *rationes* de la supériorité de l'intellect sur la volonté quant à son indépendance – de même que celle de son objet et son opération – vis-à-vis de l'être matériel, créé, déterminé.

Ce traitement de l'amour et de l'importance du rôle qu'il peut jouer dans l'accès par l'homme à l'état de béatitude s'inscrit en contraste avec le traitement qui en est fait dans le sermon allemand *5a*, dans lequel le rapport tissé par l'amour entre l'homme et Dieu est décrit de manière en apparence antithétique. En effet on retrouve, par exemple, dans le *Sermon 5a* l'extrait suivant :

« Nous devons être là avec tout notre amour et tout notre désir, comme le dit saint Augustin : Ce que l'homme aime, il le devient dans l'amour. Disons-nous donc : Quand l'homme aime Dieu, il devient Dieu? Il semble que ce soit un blasphème. Dans l'amour que l'on donne, il n'y a pas deux, mais un et union, et dans l'amour je suis plus Dieu que je ne suis en moi-même. Le prophète parle ainsi : « Je l'ai dit, vous êtes des dieux et les enfants du Très-Haut. » Il semble étrange que l'homme puisse de cette manière devenir Dieu dans l'amour; c'est cependant vrai dans l'éternelle vérité. Notre-Seigneur Jésus-Christ le montre¹¹³. »

mensch, der got minnet, gebrüchet der sêle krefte in dem ûzern menschen niht vûrbaz, wan als die fünf sinne ze nôt bedürfen; und diu inwendicheit enkêret sich niht ze den fünf sinnen, wan als verre als si ein wiser und ein leiter ist der fünf sinne und ir hûetet, daz sie niht gebrüchent irs gegenwurfes nâch vihelicheit, als etliche liute tuont, die lebent nâch ir lîpflicher wollust, als diu vihe tuont, diu âne vernunft sint; und solhe liute heizent eigenlicher vihe dan liute. Und swaz diu sêle krefte hât über daz si den fünf sinnen gibet, die krefte gibet diu sêlke alle dem innern menschen, und sô dër mensche etwaz hôhes edeles gegenwurfes hât, sô ziuhet si an sich alle die kreft, die si den fünf sinnen gelihen hât, und heizet der mensche sinnlôs und verzücket, wan sîn gegenwurf ist ein vernünftic bilde oder etwaz vernünftiges âne bilde. Doch wizze, daz got von einem ieclichen geistlichen menschen muotet, daz er in minne mit allen kreften der sêle. » Maître Eckhart, *Du détachement* in *Les traités*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1971, pages 183-184; Meister Eckhart, *Die deutschen Werke V: Traktate*, Herausgegeben und übersetzt von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, pages 420-421 (pour le texte original)

¹¹³ „[...]wir sollend mit aller unser liebe und mit aller unser begerung do sin, als, S. Augustinus spricht: waz der mensch liebhat, daz wirt er in der liebe. sollend wir nun sprechen: hatt der mensche gott lieb, daz er dann got werde? daz hilt, als ob es ungloub syg. die liebe, die ein mensch gibt, do ensind nit zwey, me eyn und eynung, und in der liebe bin ich me got, dann ich in mir selber bin. der prophet spricht: ich hab gesprochen, ir sind gött und kinder des aller höchsten. daz hellt wunderlich, daz der mensch also mag got werden in der liebe; doch so ist es in der ewigen wahrheit war. Unnser herr Jesus xps hatt es.“ Maître Eckhart, *Sermon 5a* in *Les sermons I : 1-30*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1974, page 71 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Predigt 5a* in *Die deutschen Werke I: Predigten erster Band*, hrsg J. Quint, Stuttgart, Kohlhammer, 1958, pages 79-80 (pour le texte original)

Ce passage – qui ne trouve aucun correspondant dans le *Sermon 5b*, lequel constitue un commentaire du même extrait de l'Écriture que commente le *Sermon 5a*¹¹⁴ - nous semble problématique à plusieurs égards. En effet, présentant l'amour de Dieu comme le *medium* par lequel l'homme s'assimile à ce dernier (devient ce dernier), cet extrait semble contredire certains principes fondamentaux de la pensée eckhartienne, notamment la supériorité de l'intellect sur la volonté dans les facultés supérieures de l'âme - une supériorité en vertu de laquelle lui échoit le rôle de « commander » à la volonté de telle sorte qu'elle soit tournée comme lui vers le principe. Ce passage affirmant que l'amour permet à l'âme de s'assimiler à Dieu semble contredire non seulement les notions avancées plus loin dans ce même sermon et mentionnant l'engendrement du Fils dans l'âme détachée (engendrement dont il sera question plus loin au cours de ce chapitre), mais également les affirmations trouvant en la volonté et l'amour qui s'y associe des *media*, des véhicules inadéquats pour l'atteinte de la béatitude - affirmations contenues dans les *rationes equardi* et dans le traité *Du détachement*, abordées plus tôt, mais aussi dans plusieurs sermons. On peut penser, notamment, au *Sermon 7*, où est affirmé :

« Bien que saint Jean dise que l'amour unit, l'amour ne transporte jamais en Dieu, il agglutine peut-être. L'amour n'unit pas, en aucune manière; ce qui est uni, il l'attache et le lie l'un à l'autre. L'amour unit dans l'opération, non dans l'être [...] L'amour saisit Dieu lui-même en tant qu'il est bon, et si le nom « bonté » échappait à Dieu, l'amour ne pourrait jamais avancer. L'amour prend Dieu sous un pelage, sous un vêtement¹¹⁵. »

Le traitement de l'amour trouvé ici semble s'opposer à celui livré par le traité *Du détachement* et contredire de nombreux passages du corpus eckhartien; il pose à ce titre un

¹¹⁴ Il s'agit de I *Jean* 4, 9 : « In hoc apparuit caritas dei in nobis quoniam filium suum unigenitum misit deus in mundum ut vivamus per eum. ». L'extrait prend place au sein du contexte suivant : « Mes bien aimés, aimons-nous les uns les autres, car l'amour vient de Dieu, et quiconque aime est né de Dieu et parvient à la connaissance de Dieu. Qui n'aime pas n'a pas découvert Dieu puisque Dieu est amour. Voici comment s'est manifesté l'amour de Dieu au milieu de nous : Dieu a envoyé son fils unique dans le monde, afin que nous vivions par lui. Voici ce qu'est l'amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils en victime d'expiation pour nos péchés. Mes biens aimés, si Dieu nous a aimés ainsi, nous devons, nous aussi, nous aimer les uns les autres. » (Traduction (Ecuménique de la Bible, I Jean 4, 1-11)

¹¹⁵ „Aleine Sant Johannes spreche, minne diu enige, minne ensetzet niemer in got; vil lihte lihtet si zuo. Minne eneiniget niht, enkeine wîs niht; daz geeiniget ist, daz heftet si zesammen und bindet ez zuo. Minne einiget an einem werke, niht an einem wesene [...] Minne nimet got selben, als er guot ist, und entviele got dem namen gûete, minne enkûnde niemer vûrbaz. Minne nimet got under einem velle, under einem kleide.“ Maître Eckhart, *Sermon 7* in *Les sermons I : 1-30*, traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1974, page 91 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke I : Predigten erster Band*, hrsg von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1958, pages 122-123 (pour le texte original)

problème en ce qui a trait à la cohérence « systémique » des sermons. Néanmoins, si la tension nous semble persister au-delà de toute résolution possible, il demeure possible d'invoquer certains extraits du corpus allemand dont le « ton » est semblable à celui employé ici pour décrire l'amour, de telle sorte que le langage employé par Eckhart ici apparaisse moins idiosyncratique et davantage en lien avec ce que nous pourrions appeler l'éthique du détachement. Nous en citerons ici deux. Le *Sermon 27*, par exemple, nous dit :

« Quand il dit « que vous aimiez », qu'entend-il par là? Il veut dire, notez-le bien : l'amour est si pur, si dépouillé, si détaché en lui-même, que les meilleurs maîtres disent que l'amour avec lequel nous aimons est l'Esprit saint. Certains ont voulu contredire, mais c'est toujours vrai : en tout mouvement par lequel nous sommes mus vers l'amour, rien d'autre que l'Esprit saint ne nous meut. L'amour, en ce qu'il a de plus pur, de plus détaché, n'est en lui-même rien d'autre que Dieu. Les maîtres disent que la fin de l'amour, en vue de quoi l'amour accomplit toutes ses œuvres, est la bonté, et la bonté de Dieu. Pas plus que mon œil ne peut parler et ma langue reconnaître la couleur, l'amour ne peut s'incliner vers autre chose que vers la bonté et vers Dieu. Or faites attention! Que veut-il dire quand il prend tellement au sérieux que nous aimions? Il veut dire que l'amour dont nous aimons doit être si pur, si dépouillé, si détaché, qu'il ne doit s'incliner ni vers moi, ni vers mon ami, ni vers ce qui est proche. Les maîtres disent que l'on ne peut nommer œuvre bonne aucune œuvre bonne, ni vertu aucune vertu si elle ne s'exerce pas dans l'amour. La vertu est si noble, si détachée, si pure, si dépouillée en elle-même qu'elle ne connaît rien de mieux qu'elle-même et Dieu¹¹⁶. »

Ce passage peut être éclairé à la lumière du tout début de la première section du *Livre de la consolation divine*, lequel affirme l'identité du juste et de la Justice, du bon et de la Bonté, du vrai et de la Vérité, ne les distinguant que dans la relation d'engendrement qui les unit en les

¹¹⁶ „Waz wil er sprechen, daz er sprichet: „daz ir minnet“? Er will sprechen ein wörtelîn, daz merket: minne diu ist alsô lûter, alsô blôz, alsô abegcheiden in ir selber, daz die besten meister sprechent, daz diu minne, mit der wir minnen, ist der heilige geist. Etlîche wâren, die wolten ez widersprechen. Daz ist iemer wâr: alle die bewegede, dâ wir bewegt werden ze minne, dâ bewegt und niht anders wan der heilige geist. Minne in dem lûtersten, in dem abegcheidensten, in ir selber enist niht anders dan got. Die meister sprechent, daz daz ende der minne, ûf daz minne alliu ir werk wûrket, ist gûete, und diu gûete ist got. Als lützel mîn ouge kann sprechen und mîn zunge varwe erkennen, als lützel enmac sich minne ûf anders iht geneigen dan ûf gûete und ûf got. Nû merket! Waz will er hie sprechen, daz im alsô ernst ist, daz wir minnen? Er will sprechen, daz diu minne, mit der wir minnen, diu sol sîn alsô lûter, alsô blôz, alsô abegcheiden, daz si niht ensol geneiget sîn weder ûf mich noch ûf mînen vriunt noch neben sich. Due meister sprechent, daz man enkein guot werk ein guot werk geheizen mac nich enkein tugent tugent, ez enbeschehe denne in der minne. Tugent diu ist alsô edel, alsô abegcheiden, alsô lûter, alsô blôz in ir selber, daz si niht bezzers enbekennet dan sich und got.“ Maître Eckhart, *Sermon 27* in *Les sermons I : 1-30*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1974, page 225 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke II : Predigten zweiter Band*, hrsg von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1971, pages 41-44

démarquant les uns des autres¹¹⁷. Il ne nous semble pas exagéré de postuler que l'amour ne prend pas ici Dieu comme un simple *quelque chose* qui est bon – ce qui est soutenu par l'affirmation que l'amour ne doit pas s'incliner vers ce qui est proche; il le prend plutôt comme *la Bonté*, c'est-à-dire une suessentialité pour laquelle le fait d'être bon engage la totalité de son existence, par opposition aux choses bonnes qui font l'objet de la volonté tournée vers le créé, lesquelles ne sont pas *essentiellement* bonnes. Il ne s'agit là bien entendu que d'une hypothèse; cependant, nous la croyons également soutenue par un extrait du *Sermon 83*, affirmant :

« La troisième puissance se nomme volonté, *voluntas*. On compare cette puissance au Saint-Esprit. Pour elle tu dois avoir un anneau d'or : c'est l'amour dont tu dois aimer Dieu. Tu dois aimer Dieu sans attrait d'amour, ce qui veut dire : non pas parce qu'il est aimable, car Dieu n'est pas aimable, il est au-dessus de tout amour et de tout attrait d'amour. Comment donc dois-je aimer Dieu? – Tu dois aimer Dieu non pas intellectuellement, c'est-à-dire que ton âme doit être non intellectuelle et dépouillée de toute intellectualité, car tant qu'elle a des images, elle a des intermédiaires; tant qu'elle a des intermédiaires, elle n'a ni unité ni simplicité. Tant qu'elle n'a pas la simplicité, elle n'a jamais vraiment aimé Dieu, car le véritable amour réside dans la simplicité. C'est pourquoi ton âme doit être non intellectuelle, dépouillée de toute intellectualité, demeurer sans intellect, car si tu aimes Dieu en tant qu'il est Dieu, en tant qu'il est intellect, en tant qu'il est Personne, en tant qu'il est image – tout cela doit disparaître. – Comment donc dois-je l'aimer? – Tu dois l'aimer en tant qu'il est un Non-Dieu, un Non-Intellect, un Non-Personne, un Non-Image. Plus encore : en tant qu'il est un Un pur, clair, limpide, séparé de toute dualité. Et dans cet Un nous devons éternellement nous abîmer : du Quelque chose au Néant¹¹⁸. »

¹¹⁷ Maître Eckhart, *Le livre de la consolation divine* in *Les traités*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1971, pages 113-115 : nous citerons et analyserons ce passage dans sa totalité plus loin, au chapitre III de la présente étude.

¹¹⁸ „Die dirte craft heiset wille, *Voluntas*. Diese craftglicheit man dem heiligen geiste. An dirre solt du han ein guldin vingerlin, do ist: du minne, das du got minnen solt. Du solt got minnen sunder minneklicheit, do ist: nut dar umbe, do er minneklich si, wand got ist unminneklich; Er ist uber alle minne und minneklicheit. „Wie sol ich dan got minnen?“ – Du solt got minnen nichgeistliche, do ist: do din sel sol nichgeistig sin und entplozet aller geistekeite; wand die wile din sel geistformig ist, so hat si bilde; die wile si bilde hat, so so hat si mittel; die wile si mittel hat, so hat si nit einikeit noch einberkeit; die wile si einberkeit nit enthat, so geminnete si got nie rechte; wand recht minnen lit an einberkeit. Har umbe sol din sel nichtgeistig sin von allen geisten und sol stan geistloz; wan minnestu got, alse er got ist, als er geist ist, als er person ist und als er bilde ist, - es mus alles abel!“ Wie sil ich in denne minnen?“ – Du solt in minnen, als er ist Ein nit-got, Ein nit-geist, Ein nit-persone, Ein nit-bide, Mer: als er ein luter pur clar Ein ist, gesundert von aller zweitheite, und in dem einem sulen wir ewiklich versinken von nite zu nite. “ Maître Eckhart, *Sermon 83* in *Les sermons III : 60-86*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, 1979, pages 153-154 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke III : Predigten dritter Band*, hrsg von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1973, pages 447-448 (pour le texte original)

Ces deux passages nous donnent accès à une conception de l'amour de Dieu comme étant le fait d'une volonté qui a su se détourner des réalités déterminées, créées pour s'abîmer en ce dernier. Il nous semble, au demeurant, pouvoir affirmer que ce que nous apprennent ces passages – extraits des sermons 5a, 27 et 83 – est la profonde proximité du détachement et de l'amour, le vrai amour de Dieu prenant place dans la volonté pleinement détachée de la même manière dont la vraie connaissance de Dieu prend place dans l'intellect pleinement détaché; nous pourrions affirmer qu'il y a lieu en définitive de parler de l'amour comme d'un *medium* approprié pour parvenir à la vraie béatitude dans le même sens qu'il y a lieu de parler, dans l'état d'union, d'une *connaissance* de Dieu – c'est-à-dire de manière analogique.

Eckhart établit par la suite la supériorité du détachement sur l'humilité, vertu également vantée par les maîtres chrétiens. Il peut être souligné au passage la similitude existant entre le vocabulaire du traité, à cet endroit, et celui employé par le bien connu *Sermon 86* où est défendue la supériorité de Marie sur Marthe. On retrouve en effet dans le *Sermon 86* comme dans le traité *Du détachement* l'évocation, pour appuyer les développements sur l'état de détachement, du passage suivant issu de l'Évangile selon Luc :

« Comme ils étaient en route, il entra dans un village et une femme du nom de Marthe le reçut dans sa maison. Elle avait une sœur nommée Marie qui, s'étant assise aux pieds du Seigneur, écoutait sa parole. Marthe s'affairait à un service compliqué. Elle survint et dit : « Seigneur, cela ne te fait rien que ma sœur m'ait laissée seule à faire le service? Dis-lui donc de m'aider. » Le Seigneur lui répondit : « Marthe, Marthe, tu t'inquiètes et t'agites pour bien des choses. Une seule est nécessaire. C'est bien Marie qui a choisi la meilleure part; elle ne lui sera pas enlevée¹¹⁹. »

Cette unique chose nécessaire annoncée par le Christ est pour Maître Eckhart uniquement accessible à la vie spirituelle, contemplative, tandis que la vie active exemplifiée par la personne de Marthe, toute noble soit-elle, demeure dissipée dans la multiplicité et se ferme ainsi malgré la grande vertu dont elle fait preuve dans les affaires terrestres, à la vraie béatitude qui s'atteint par le retournement contemplatif sur soi, lequel détache l'âme de sa considération pour le temporel. C'est dans cette optique qu'Eckhart affirme :

« Il en était ainsi de la chère Marthe. C'est pourquoi il (le Christ) lui dit : « une chose est nécessaire », non pas deux. Moi et toi, une fois enveloppés dans la

¹¹⁹ Luc 10, 38-42, Traduction Œcuménique de la Bible

lumière éternelle, c'est un. Et « deux-un » est un esprit ardent situé au-dessus de toutes choses et au-dessous de Dieu, au pourtour de l'éternité. Celui-là est deux parce qu'il ne voit pas Dieu sans intermédiaire. Sa connaissance et son être, sa connaissance et l'image de sa connaissance ne deviendront jamais un. Ceux-là ne voient pas Dieu parce que Dieu est vu spirituellement, dégagé de toutes les images. Un devient deux, deux est un : lumière et esprit, ces deux sont un, enveloppés de lumière éternelle. »¹²⁰

Par ailleurs, l'humilité est décrite par le traité *Du détachement* comme une vertu qui place l'âme dans un état présentant une certaine perfection mais demeurant attaché à la réalité terrestre, créée et donc multiple – ce dont l'on se convaincra à l'aide de passages tels que celui-ci :

« Or tu dois savoir que l'aimable humilité fit que Dieu se pencha vers la nature humaine, alors que le détachement demeurait immobile en soi lorsque Dieu se fit homme, ainsi qu'il se comporta quand Dieu créa le ciel et la terre, comme je te l'expliquerai ensuite. Et parce que Notre-Seigneur, quand il voulut se faire homme, demeurait immobile en son détachement, Notre-Dame savait bien qu'il désirait d'elle la même chose et que, en cette circonstance, il considérait son humilité et non son détachement. C'est pourquoi elle demeurait immobile en son détachement et se loua de son humilité, non de son détachement. Et si elle avait mentionné même d'un mot son détachement, si elle avait dit : Il a considéré mon détachement, le détachement aurait été troublé et n'aurait pas été si total ni aussi parfait, car par là il serait sorti de lui-même. Or aucune sortie, si petite qu'elle soit, ne peut rester sans dommage pour le détachement¹²¹. »

¹²⁰ „Alsô stuont diu liebe Marthâ. Dâ von sprache er ze ir: „des einem ist nôt“, niht zwei. Ich und dû, einstunt umbevangen mit ewigem liehte, ist einez, und zwei-einez ist ein brinnender geist, der dâ stât ob allen dingen und under goten an dem umberinge der ewicheit. Der ist zwei, wan er âne mittel got niht ensiht. Sîn bekennen und sîn wesen oder sîn bekennen und ouch des bekantnisses bilde diu enwerdent niemer ein. Sie ensehent got, wan, dâ wirt got geistic gesehen, vrî von allen bilden. Einez wirt zwei, zwei ist ein; lieht und geist, diu zwei ist ein in dem umbevange ewiges liehtes.“ Maître Eckhart, *Sermon 86 in Les sermons III : 60-86*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1979, pages 174-175 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke III : Predigten dritter Band*, hrsg von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1973, page 486 (pour le texte original)

¹²¹ „Nû solt dû wizen, daz diu minnebare dêmüeticheit got dâ zuo brâhte, daz er sich neigete in menschliche natûre, und stuont abegescheidenheit unbeweglich in ir selber, dô er mensche wart, als si tete, dô er himelrîche und ertrîche beschuof, als ich dir her nâch sagen will. Und wan unser herre, dô er mensche werden wollte, unbeweglich stuont an sîner abegescheidenheit, dô weste unser vrouwe wol, daz er des selben ouch von ir begerte und daz er in der sache anesach ir dêmüeticheit und niht ir abegescheidenheit. Dâ von stuont si unbeweglich in ir abegescheidenheit und ruome sich ir dêmüeticheit und niht ir abegescheidenheit. Und haete si niuwan gedâht mit einem worte ir abegescheidenheit, daz si gesprochen haete: er sach ane mîne abegescheidenheit, dâ mite waere diu abegescheidenheit betrüebet worden und waere niht ganz noch volkomen gewesen, wan dâ waere ein ûzganc geschehen. Sô enmac kein ûzganc sô kleine gesîn, in dem diu abegescheidenheit müge âne mâsen blîben.“ Maître Eckhart, *Du détachement in Les traités*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1971, page 179; Meister Eckhart, *Die deutschen Werke V: Traktate*, Herausgegeben und übersetzt von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, pages 407-409 (pour le texte original)

Ressort au demeurant de cet extrait un point important pour les considérations qui occupent la présente étude. Il nous faut en effet constater – ce qui reviendra aussi lorsque nous nous attarderons à l’analyse du traité *De l’homme noble* – la nature non réflexive du détachement, qui est affirmée lorsque Eckhart soutient que tout dédoublement, toute distance même sous la forme d’une auto-description suffit à briser l’état de parfait détachement; celui-ci doit donc à tout prix demeurer pure adéquation non réflexive de soi à Dieu ou - ce qui revient au même en vertu des principes ontologiques énoncés dans le premier chapitre de la présente étude – pure adéquation non réflexive au soi le plus intime, le plus propre, le soi qui existe en Dieu avant l’extériorisation de ce dernier en créateur trinitaire

Le Thuringien déploie par ailleurs son argument en deux volets, invoquant deux raisons faisant du détachement une vertu qui surpasse en noblesse l’humilité. Dans un premier temps, nous dit-il, le détachement constitue un degré suprême de négation de toute multiplicité (y compris de la multiplicité associée à sa propre nature en tant qu’elle est créée), un degré de négation si élevé, donc, qu’il surpasse en proximité avec le néant - et donc avec l’indéterminité suessentielle qui caractérise l’être divin – toute autre vertu y compris l’humilité, elle-même décrite comme « un anéantissement de soi-même¹²² ». Le détachement, par ailleurs ne saurait selon Eckhart exister sans une parfaite humilité dans la mesure où il exalte le mouvement, présent en elle, d’anéantissement de l’individualité. On peut constater ici une fois de plus le lien à tisser entre la conceptualité ontologique analysée plus haut et le discours davantage éthique déployé ici : en effet, cette description du détachement comme contenant en lui-même sur un mode plus parfait, plus exalté ce qui donne à l’humilité son caractère de vertu rappelle la description retrouvée dans la *Quaestio utrum in Deo sit idem esse et intelligere* et trouvant en Dieu la *puritas essendi*, pureté de l’être, simplicité radicalement transcendante, suessentielle qui inclut en elle-même sur un mode suréminent la perfection ontologique de tout être créé. Le détachement apparaît à ce titre la vertu déiforme par excellence dans la mesure où l’âme qui aura su se détacher complètement de l’être déterminé propre à la nature créée aura en elle la volonté la plus droite, la plus vertueuse, incluant dans son opération toutes les vertus terrestres puisque trouvant dans son état d’union

¹²² Maître Eckhart, *Du détachement* in *Les traités*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1971, page 178

immédiate à l'essence divine une parfaite conformité à la volonté de Dieu, qui opère par elle; sera également présente en elle, comme nous l'avons souligné précédemment, la connaissance la plus parfaite de toutes choses – à savoir la connaissance de ce qu'elles sont en Dieu, dans l'unité la plus immatérielle qui soit, une unité qui ne se laisse pas connaître par une image, comme se rendent accessibles au connaître humain les réalités terrestres. Nous nous pencherons plus longuement sur cet aspect de la pensée eckhartienne dans le troisième chapitre de la présente étude.

On constate par ailleurs également une proximité entre le traitement du détachement qui est fait ici et celui qui se retrouve dans le *Sermon 86*, ce dernier abordant également l'aspect suréminent du détachement en tant que vertu par des passages tels que le suivant :

« Or le Christ dit : « Tu es troublée par beaucoup de soucis. » Marthe était si accomplie que son action ne l'entravait pas; son œuvre et son action la conduisaient à la béatitude éternelle. Elle avait certes quelques intermédiaires, mais une nature noble, une constante application et les vertus que nous avons précédemment indiquées sont bénéfiques. Marie fut d'abord Marthe avant de devenir Marie, car lorsqu'elle était assise aux pieds de Notre-Seigneur, elle n'était pas Marie; elle l'était selon son nom, mais non pas dans son être, car lorsqu'elle était assise dans la joie et la douceur, elle était tout d'abord à l'école et apprenait à vivre. Mais Marthe était tout à fait accomplie, c'est pourquoi elle dit : « Seigneur, commande-lui de se lever. » Comme si elle disait : « Seigneur, je voudrais bien qu'elle ne soit pas assise pour la joie; je voudrais qu'elle apprenne la vie afin qu'elle possède celle-ci essentiellement. Commande-lui de se lever afin qu'elle devienne parfaite. » Elle ne s'appelait pas Marie lorsqu'elle était assise aux pieds du Christ. Je nomme Marie un corps bien exercé obéissant à une âme sage. Voilà ce que je nomme obéissance : quoi que le jugement ordonne, que la volonté l'accomplisse¹²³. »

¹²³ Nû sprichet Kristus : « umbe vil sorge wirst dû betrüebet«. Marthat was sô weselich, daz sie ir gewerp niht enhinderte; werk und gewerp leitete sie ze êwiger saelde. Si wart wol etwaz gemittelt: ez stiuret wol edeliu natûre und staeter vlîz und genante tugende. Mariâ was ê Marthâ, ê si Marthâ würde; wan, dô si saz bî den vûezen unsers herren, dô enwas si niht Mariâ: si was ez wol an dem namen, si enwas ez aber niht an dem wesene; wan si saz bî luste und bî sùeze und was allererst ze schuole gesetzt und lernet leben. Aber Marthâ stuont sù weselîche, dâ von sprach si: „Herre, ich wölte gerne, daz si dâ niht ensaeze durch lust; ich wölte, daz si lernet leben, daz si ez weselîche besaeze. „Heiz sie ûfstan“, daz si durnehte werde“. Si enhiez niht Mariâ, dô si bî Kristî vûezen saz. Ich heize daz Mariâ: ein wol geübeter lîp, gehôrsam einer wîsen sêle. Daz heize ich gehôrsam: swaz bescheidenheit gebiutet, daz des der wille genuoc sî.“ Maître Eckhart, *Sermon 86* in *Les sermons III: 60-86*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, 1979, pages 178-179; Meister Eckhart, *Die deutschen Werke III : Predigten dritter Band*, hrsg von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1973, page 491 (pour le texte original)

Si cet extrait semble par moments embarrassé et si la signification de certaines des formulations qu'il emploie ne semble pas *a priori* claire, il nous semble néanmoins véhiculer une conception du détachement comme incluant nécessairement en lui les vertus terrestres, sur un mode plus parfait. Une formulation telle que « Marie fut d'abord Marthe » nous semble indiquer la nécessité pour l'âme, avant qu'elle ne puisse parvenir à une vie de contemplation de l'être divin telle que celle qui découle du parfait détachement, de s'exercer dans la pratique des vertus, qui sont elles-mêmes nécessaires et présentes au plus haut degré dans l'union à Dieu.

Le second point soulevé par Eckhart pour établir la supériorité du détachement sur l'humilité consiste à soutenir que la perfection suprême du détachement réside en ce qu'il permet à l'homme - plus que l'humilité et que toute autre vertu – de ne plus être contraint à un quelconque rapport aux autres créatures, demeurant parfaitement en lui-même, de manière impassible, immuable. Là où, nous dit Eckhart, l'humilité consiste en l'abaissement de soi « au-dessous de toutes les créatures¹²⁴ », le détachement consiste en un retour complet sur soi de l'âme qui s'anéantit autant en tant que volonté qu'en tant qu'intellect – ou plutôt en tant que lieu de la connaissance par image – pour ne plus chercher que la pure adéquation à soi et à son principe, qu'il trouve au plus profond de soi. Dans une formule qui rappelle la dialectique de l'être et du néant décrite au chapitre précédent, Eckhart dit ainsi au sujet du détachement que « il veut être et rien d'autre », de même que « le détachement ne veut être rien », le caractérisant ainsi par la négation de toute intentionnalité et la recherche du pur repos en soi – un soi conçu comme unité immédiate avec le fond suressentiel de Dieu.

Finalement, le traité *Du détachement* compare l'état de détachement de l'âme à la vertu chrétienne de miséricorde. Dans un argument rapidement énoncé et qui rappelle le second argument invoqué pour distinguer le détachement de l'humilité, Eckhart présente la vertu de miséricorde comme étant une sortie de soi vers l'autre, sortie qui garde l'âme dans une multiplicité qu'ignore l'état de détachement par lequel elle rentre en elle-même, comme il a déjà été mentionné plus haut.

¹²⁴ Maître Eckhart, *Du détachement* in *Les traités*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1971, page 178

La considération de ces arguments distinguant le détachement de vertus chrétiennes canoniques dresse un portrait de cet état de l'âme comme étant un état dans lequel elle repose en elle-même et dans la pure contemplation de Dieu, qui vient en elle. Nous reste cependant à examiner les modalités de cette venue de Dieu en l'âme et de la naissance du Verbe qu'elle permet. Par la grâce, l'âme qui vit le détachement en vient à établir, selon les termes du traité *Du détachement*, une ressemblance entre elle et Dieu - ressemblance qui, après qu'elle soit passée « à la pureté, de la pureté à la simplicité [et] de la simplicité à l'immutabilité ¹²⁵ », la laisse dans un état d'« immuable détachement ¹²⁶ » dans lequel il n'y a plus en elle que Dieu seul, qui opère par sa volonté pure à travers l'âme toujours incarnée, laquelle est ainsi devenue le pur et absolu véhicule de l'amour divin, désindividualisée mais toujours incarnée - en un mot sursumée -, et assume la nature humaine à l'instar du Christ. Nous reviendrons, par ailleurs, plus loin au cours du présent chapitre sur l'assimilation de l'individu détaché au Christ lorsque nous aborderons la notion de naissance du Verbe dans l'âme telle qu'elle se retrouve dans le *Sermon 101*. Il nous faut pour l'instant tourner notre attention vers le traité-sermon *De l'homme noble*, lequel fournit à notre analyse de précieuses indications sur la nature du détachement et sur les étapes par lesquelles l'âme se retourne progressivement vers son principe.

Le traité-sermon De l'homme noble

Seconde partie du *Liber Benedictus*, le traité *De l'homme noble*¹²⁷ aborde, dans une perspective complémentaire à celle du traité *Du détachement*, la *conversio* à laquelle doit se livrer l'âme qui veut parvenir à la béatitude. Commentant Luc 19, 12 (« Un homme noble

¹²⁵ Maître Eckhart, *Du détachement*, in *Les traités*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1971, page 181

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Si cette œuvre est aujourd'hui publiée, dans toutes les éditions de l'œuvre allemande d'Eckhart, avec les autres traités que sont les *Instructions spirituelles*, le *Livre de la consolation divine* et *Du détachement*, il n'en demeure pas moins qu'elle se rapproche dans sa forme des sermons, se construisant autour du commentaire d'un passage choisi de l'Évangile (en l'occurrence un passage de Luc 19, 12). Consulter à ce sujet l'introduction de Jeanne Ancelet-Hustache à cet opuscule d'Eckhart, parue dans sa traduction des *Traité*s (Éditions du Seuil, 1971, pages 157-160)

partit pour un pays lointain afin d'y obtenir un royaume et il revint ensuite¹²⁸. »), le traité entreprend d'exposer en détail en quoi consiste la noblesse de cet homme noble dont il y est question, recensant même les étapes menant progressivement l'homme à l'état d'union avec son principe. Il sera question pour nous ici de détailler ces étapes en les replaçant dans le contexte de leur énonciation, c'est-à-dire celui du *De vera religione* d'Augustin, auquel Eckhart emprunte l'esprit et la formulation générale des degrés de progression dans le détachement – ou plutôt, pour employer un vocabulaire plus conforme au traité en question, les degrés de progression vers l'homme intérieur ou l'homme noble.

Le *De vera religione* d'Augustin présente sept degrés ou « âges spirituels¹²⁹ » de l'homme intérieur – l'homme nouveau ou céleste, qui s'oppose à l'homme « extérieur », vieux et terrestre, celui « qui vit selon le corps et se laisse lier par la convoitise des objets temporels¹³⁰ » -, lesquels s'ordonnent selon un degré croissant de détachement vis-à-vis de l'existence extérieure et terrestre. Cette progression s'énonce ainsi :

« Voilà l'homme nouveau, l'homme intérieur, l'homme céleste. Il a, lui aussi, ses âges spirituels, que l'on distingue non pas en années mais en progrès. Dans le premier, l'histoire, en bonne nourrice, le nourrit d'exemples. Au second, il commence à oublier l'humain pour tendre au divin; il n'est plus tenu dans les bras d'une autorité humaine, mais, par les démarches de sa raison, s'avance vers la loi souveraine et immuable. Au troisième, déjà bien assuré, il marie la convoitise de sa chair à la force de sa raison et, son âme s'unissant à son esprit et se voilant de retenue, il jouit intérieurement d'une douceur quasi conjugale et ne fait plus le bien par contrainte, mais, quand même toute licence lui serait donnée, n'aurait aucun plaisir à pécher. Au quatrième, il poursuit, en l'intensifiant et en le réglant, ce même effort, s'épanouit en homme parfait, prêt et disposé à affronter toutes persécutions, tempêtes et tourbillons de ce monde et à en triompher. Au cinquième, âge de l'apaisement et de la tranquillité complète, il vit dans les richesses et l'abondance du royaume immuable de la sagesse ineffable et souveraine. Au sixième, âge de la transformation totale en la vie éternelle, il oublie complètement la vie temporelle et passe à la forme achevée, faite à l'image

¹²⁸ Maître Eckhart, *De l'homme noble* in *Les traités*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1971, page 161

¹²⁹ Augustin, *De vera religione* in *La foi chrétienne*, BA 8, Traduction par J. Pegon, Desclée de Brouwer, 1982, page 93

¹³⁰ « Haec est vita hominis viventis ex corpore, et cupiditatibus rerum temporalium colligati. » *Op.cit.*, pages 90 (pour le texte original) et 91 (pour la traduction)

et à la ressemblance de Dieu. Quant au septième, c'est le repos éternel, la béatitude où l'on ne distingue plus d'âges¹³¹. »

Cette description sera reprise et élaborée par Eckhart de manière à se raccorder à sa doctrine du détachement et de l'union; cette reprise respecte, comme il est possible de s'en convaincre à la lecture du passage suivant, la formulation initiale et son contexte augustinien :

« Le premier degré de l'homme intérieur, de l'homme nouveau, dit saint Augustin, c'est quand l'homme vit selon le modèle de personnes bonnes et saintes, mais il s'appuie encore sur des chaises, reste près des murs et se nourrit de lait. Le second degré, c'est quand désormais il ne regarde plus seulement les modèles extérieurs ni les personnes de bien, mais court en hâte vers l'enseignement et le conseil de Dieu et de la sagesse divine, tourne le dos à l'humanité et son visage vers Dieu, échappe aux genoux de sa mère et sourit au Père céleste. Le troisième degré, c'est quand l'homme échappe de plus en plus à sa mère, s'éloigne toujours davantage de ses genoux, fuit le souci, rejette la peur, si bien que, même pouvant agir mal et injustement sans scandaliser personne, il n'en a cependant pas le désir; car il est uni à Dieu par l'amour et le bon zèle, jusqu'à ce que Dieu le mène et l'introduise à la joie, la douceur et la félicité où il ne peut supporter ce qui est dissemblable et étranger à Dieu. Le quatrième degré, c'est quand il croît et s'enracine de plus en plus dans l'amour et en Dieu, de telle sorte qu'il est prêt à accepter tout ce qui est contrariété, tentation, adversité, et à supporter de souffrir de bon gré et volontiers, avec désir et joie. Le cinquième degré, c'est quand il vit enfermé de toutes parts en lui-même, reposant paisiblement dans la richesse et la surabondance de la suprême et inexprimable Sagesse. Le sixième degré, c'est quand l'homme est détaché des images et transformé au-dessus de lui-même par l'éternité de Dieu, quand il est parvenu à l'oubli total et parfait de la vie éphémère et temporelle, transformé en une image divine, devenu enfant de Dieu. Il n'existe pas au-delà de degré plus haut, là sont le repos et la félicité éternels, car la fin de l'homme intérieur et de l'homme nouveau est la vie éternelle¹³². »

¹³¹ « Iste dicitur novus homo, et interior, et caelestis, habens et ipse proportione, non annis, sed pro vectibus distinctas quasdam spirituales aetates suas. Primam in ueribus utilis historiae, quae nutrit exemplis. Secundam jam obliuiscentem humana, et ad divina tendentem, in qua non auctoritatis humanae sinu continetur, sed ad summam et incommutabilem legem passibus rationis innititur. Tertiam jam fidentiolem, et carnalem appetitum rationis robore maritatem, gaudentemque intrinsecus in quadam dulcedine conjugali, cum anima menti copulatur, et velamento pudores obnubitur, ut jam recete vivere non libeat. Quartam jam id ipsum multo firmiter ordinatiusque facientem et emicantem in virum perfectum, atque aptam et idoneam omnibus et persecutionibus, et mundi hujus tempestatibus ac fluctibus sustinendis atque fragendis. Quintam pacatam atque ex omni parte tranquillam, viventem in opibus et abundantia incommutabilis regni summae atque ineffabilis sapientiae. Sextam omnimodae mutationis in aeternam vitam, et usque ad totam oblivionem vitae temporalis transeuntem in perfectam formam, quae facta est ad imaginem et similitudinem Dei. Septima enim jam quies aeterna est, et nullis aetatibus distinguenda beatitudo perpetua. » *Op.cit.*, pages 92 (pour le texte original) et 93 (pour la traduction)

¹³² „Der erste grad des innern und des niuwen menschen, sprichet sant Augustinus, ist, sô der mensche lebet nâch dem bilde guoter und heiliger liute und aber noch gât an den stüelen und heltet sich nâhe bî den wenden, labet sich noch mit milche. Der ander grât ist, sô er ezent anesihet niht aleine die ûzerlîchen bilde, ouch guote liute, sunder er lœufet und îlet ze lère und ze râte gotes und götlicher wîsheit, kêret den rücke der menscheit und daz

La comparaison de ces deux extraits très semblables nous permet de faire deux observations particulièrement pertinentes, dans le contexte de notre propos. Dans un premier temps, on ne peut s'empêcher de souligner l'élosion par Eckhart du septième degré ou septième « âge » mentionné par le texte d'Augustin. Il ne semble pas exagéré de trouver la raison de ce retrait du stade final recensé par Augustin dans la nature même de la béatitude dont Eckhart cherche à peindre le portrait à cet endroit, celle-ci constituant, comme nous l'avons déjà mentionné¹³³, un état accessible à l'homme *in via* (c'est-à-dire l'homme tel qu'il existe ici-bas, dans sa vie terrestre). Si la nature même de son âme ou plutôt de la *mens* permet à la créature humaine d'atteindre par la négation de toute détermination une conformité suressentielle avec l'être de la déité, cette union n'a lieu dans l'éternité que dans la mesure où par elle, l'homme uni à Dieu prend part à son éternité; chez Eckhart, il n'est donc pas question de considérer la béatitude humaine comme une finalité située au-delà de la destruction de l'être corporel, mais bien plutôt d'une assomption de l'âme, à l'issue du cheminement décrit plus haut, par la nature divine – assomption comparable à celle de la nature humaine par le Christ. Il nous apparaît pour cette raison naturel de voir chez Eckhart supprimé le dernier stade de la progression de l'homme intérieur dans la mesure où ce septième stade envisagé par l'évêque d'Hippone correspond à une béatitude située dans cette *quies aeterna*, ce repos éternel qui ne peut venir qu'après la destruction de l'homme corporel, la séparation du corps et de l'âme. Ainsi, la béatitude suprême correspond pour Eckhart à ce sixième stade de détachement, celui qui voit la *mens* entièrement dépouillée de toute image – et donc de toute

antlitzte ze gote, kriuchet der muotes ûz der schôz und lachet den himelschen vater ane. Der dritte grâte ist, sô der mensche mê und mê sich der muoter enziuhet und er ir schôz verrer und verrer ist, entvliuhet der sorge, wirfet abe die vorhte, als, ob er möhte sunder ergerunge aller liute übel und unreht tuon, es enluste in doch niht; wan er ist mit minne gebunden alsô mit guotem vlize mit gote, unz er in gesetzt und in gewîset in vrüode und in süecheit und saelicheit, dâ im unmaere ist allez daz, daz dem unglîch ist und vremde. Der vierde grât ist, sô er mê und mê zuonimet und gewurzelt wirt in der minne und in gote, alsô daz et bereit ist ze enpfâhenne alle anevhtunge, bekorunge, widermüete und leit lîden williclîche und gerne, begirlîche und vroelîche. Der fünfte grât ist, sô er lebet allenthalben sîn selbes in vride, stille ruowende in rîcheit und in übernütze der obersten unsprechelîcher wîsheit. Der sehste grât ist, sô der mensche ist entbildet und überbildet von gotes êwicheit und komen ist in ganze volkomen vergezzenlicheit zergancliches und zîtliches lebens und gezogen ist und übergewandelt in ein götlich bilde, gotes kint worden ist. Vûrbaz noch hoeher enist enkein grât, und dâ ist êwigiu ruowe und saelicheit, wan daz ende des innern menschen und des niuwen menschen ist êwig leben.“ Maître Eckhart, *De l'homme noble* in *Les traités*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1971, pages 163-164 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke : Traktate*, hrsg von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1987, pages 111-112 (pour le texte original)

¹³³ Voir l'introduction au premier chapitre de la présente étude.

finitude, toute détermination liant son être à la nature créée -, disposée à l'union avec Dieu par le fond de l'intellect.

Dans un second temps, la comparaison des deux extraits rapportés plus haut nous permet de faire ressortir l'importance toute particulière réservée par Eckhart à la notion d'image et au dépouillement progressif qu'expérimente l'âme. En effet, la connaissance par images - que l'on pourrait qualifier de rationnelle ou d'aristotélicienne dans la mesure où la critique que fait Eckhart de ce mode de connaissance semble convenir tout particulièrement à la description aristotélisante du savoir comme connaissance d'un universel abstrait à partir de l'« éclaircissement » (l'*aphairesis* d'Aristote, qui deviendra l'*abstractio* des latins¹³⁴) par l'intellect agent d'un phantasme – ce type de connaissance, donc, n'est pas, pour Eckhart, « éthiquement neutre » en ce qu'il postule une certaine dépendance de l'intellect vis-à-vis de la matérialité, une dépendance qui ne fait pas de l'intellect lui-même le lieu d'une opération « matérielle » mais qui demeure essentielle à son fonctionnement; cette dépendance crée selon Eckhart un attachement de l'intellect à la finitude du créé, qu'il lie intimement à l'existence malheureuse. On peut citer, comme défenseurs d'une telle compréhension du processus noétique menant à la connaissance rationnelle, les cas d'Averroès et de Thomas d'Aquin, qui tous deux soutiennent une position héritière de leur lecture d'Aristote, quel que soit le degré de médiatisation de cette dernière par les différents néoplatonismes auxquels ils ont eu accès :

« [...] il [= Averroès] propose une nouvelle théorie de l'abstraction. Cette théorie est nouvelle parce qu'elle ne présente pas l'abstraction comme une induction abstractive : l'intelligible n'est pas tiré de la perception de ressemblances entre les images, c'est le produit du « dépouillement » d'une image singulière. Je n'ai pas

¹³⁴ On consultera à ce sujet *L'art des généralités* d'Alain de Libera, qui expose adroitement l'évolution de ce que son auteur qualifie d'« épistémé alexandrinienne » à travers ses différentes réceptions – latines et arabes –, de l'époque d'Alexandre lui-même en passant par Porphyre et Boèce, à Pierre Abélard et Ibn Sina. Se trouve traitée dans cet ouvrage la question de la théorie de l'abstraction de Boèce, laquelle se construit majoritairement sur le modèle de la pensée alexandrinienne en ce qui a trait à une certaine conception mathématisée de la notion d'abstraction – notion qui par ailleurs n'est pas intégralement absente chez Aristote lui-même, qui conçoit les réalités mathématiques comme n'étant pas ontologiquement séparées des réalités physiques mais se trouvent conçues comme telles par une opération intellectuelle, l'*aphairesis*, laquelle dégage des réalités physiques les propriétés non quantitatives pour concevoir l'être quantitatif comme subsistant d'une certaine manière. (« Par suite, si on pose comme séparés certains des coïncidents et si on les examine en tant que tels, par ce moyen, on ne commettra aucune erreur, non plus que quand on tire un trait sur le sol et qu'on déclare longue d'un pied la ligne qui n'a pas un pied de long, car l'erreur n'est pas dans les prémisses. Ainsi on étudiera au mieux chaque chose si on pose le non séparé en le séparant, ce que font précisément l'arithméticien et le géomètre. » (Aristote, *Métaphysique* M 1078a15-25, Traduction Jaulin et Duminiel, Paris, GF-Flammarion, 2008))

le concept d'homme en l'abstrayant d'une pluralité d'images d'hommes singuliers, mais en retirant à une image singulière tout ce qui la fait singulière¹³⁵. »

Également :

« Dans son analyse de l'acte d'intellection, Thomas reprend l'analogie de la pensée avec la sensation, en l'inscrivant dans le cadre général du processus menant de la connaissance sensible à la connaissance intelligible. Le processus aboutissant à la formation de l'image devient ainsi le modèle structurel du processus allant de l'image au concept. La tradition interprétative arabe d'Aristote avait insisté sur la distinction entre la sensation proprement dite, l'information ou « immutation » de l'appareil sensoriel par la forme du sensible (*species sensibilis*), et la formation, c'est-à-dire l'opération de l'imagination entendue comme exercice d'une *vis formativa*, d'une capacité de former une « idole » de la chose, de la produire ou de la re-produire en l'absence de tout stimulus direct. Ces deux éléments sont repris analogiquement par Thomas dans l'analyse de l'intellection comme les deux moments, les deux faces d'un même acte. Telle que la comprend Thomas, l'intellection des simples suppose deux éléments : (a) l'information de l'intellect possible par une espèce intelligible (résultant de l'abstraction opérée par l'intellect agent; (b) la formation sur cette base de ce que, détournant une expression d'Augustin, il appelle « verbe mental » ou « concept » ou « verbe conçu »¹³⁶. »

Si l'association de ce type de connaissance et de l'attachement sur le plan « éthique » aux réalités créées constitue une idée profondément platonicienne¹³⁷ déjà présente chez Augustin¹³⁸, elle constitue aussi un point tournant de la doctrine eckhartienne de la béatitude et se trouve à ce titre souvent réaffirmée sous diverses formes par l'œuvre allemande; on peut

¹³⁵ Alain de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, pages 206-207

¹³⁶ *Ibid.*, page 273

¹³⁷ On peut notamment songer à ce sujet à la célèbre critique que fait *La République* de toute forme de représentation. La réalité matérielle constituant déjà une image, un pâle reflet ontologiquement dépendant de son modèle idéal, les niveaux subséquents de représentation sont conçus par Platon comme autant de degrés supplémentaires de dégradation ontologique. Dans cette optique, la possibilité même d'une science physique apparaît à la lumière de l'analogie de la ligne comme peu souhaitable sur le seul plan éthique – au-delà de sa simple possibilité, déjà problématique en elle-même pour Platon – dans la mesure où tout bien découle de la connaissance du bien suprême dont il dépend ontologiquement : une connaissance fondée dans la représentation par image des réalités physiques, si elle était possible serait donc pour cette raison à rejeter, pour Platon, selon qui seule l'abstraction progressive que permet l'éducation centrée sur l'apprentissage des cinq disciplines mathématiques (à savoir l'arithmétique, la géométrie, la stéréométrie, l'astronomie et l'harmonie sous la forme corrigée qu'elles revêtent au livre VII de *La République*) et de la dialectique, peut mener à la connaissance de la forme intelligible du Bien.

¹³⁸ On consultera à ce sujet le très instructif chapitre d'Olivier Boulnois, intitulé « Le nœud augustinien », dans son ouvrage de 2008, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge : V^e-XVII^e siècle* (Des travaux/Seuil, pages 25-53)

à cet égard citer ici un extrait du *Sermon 101* qui nous permettra de rapidement nous en convaincre :

« Car, quand les puissances de l'âme touchent les créatures, elles prennent et créent image et ressemblance à partir des créatures et les attirent en elles. Et par ce moyen, elles connaissent alors les créatures. Et les créatures ne peuvent s'approcher davantage dans l'âme, et l'âme ne s'est encore jamais approchée d'une créature dont elle n'a pas d'abord reçu en elle l'image. À travers les images présentes, elle s'approche des créatures – car l'image est une chose que l'âme crée avec les puissances à partir des choses, comme une pierre, une rose, un homme ou quoi que ce soit qu'elle veut connaître : elle se représente alors l'image qu'elle a d'abord enfermée, et peut ainsi s'unir avec elle¹³⁹. »

Par ailleurs, l'affirmation du rejet progressif de toute représentation déterminée, du refus croissant en l'homme qui se convertit de se modeler d'après tout modèle autre que celui de l'être absolu de Dieu, se retrouve, notamment, dans le passage du premier au second degré de retournement sur soi dépeint par l'extrait cité plus haut - passage voyant l'abandon par l'homme de ce qu'Augustin appelait dans le texte cité du *De vera religione* les enseignement de l'histoire, et qu'Eckhart assimile à la formation de l'âme d'après le modèle de « personnes bonnes et saintes¹⁴⁰ ». Au demeurant, ce refus de toute image, tout modèle terrestre peut être conçu comme le refus de toute médiatisation du rapport à Dieu : pour parvenir à son accomplissement suprême, l'homme ne peut chercher à trouver Dieu nulle part ailleurs qu'en lui-même, où il le trouve sur le mode le plus parfait, un mode sans mode – ce que le *Sermon 5b* exprime en ces termes :

« Car celui qui cherche Dieu selon un mode prend le mode et laisse Dieu qui est caché dans le mode. Mais celui qui cherche Dieu sans mode le prend tel qu'il est en lui-même, et cet homme vit avec le Fils et il est la vie même [...] Où prend fin la créature, Dieu commence à être. Or Dieu n'exige pas plus de toi que de sortir de toi-même selon ton mode d'être de créature et de laisser Dieu être Dieu en toi.

¹³⁹ „Wan swenne die krefte der sêle rüerent die crêatûren, sô nement sie und schepfent bilde und glîchnisse von den crêatûren und ziehent die in sich. Und von dem sô bekennt sie die crêatûren. Niht naeher enmac diu crêatûre komen in die sêle, noch niemer engenachete diu sêle keiner crêatûre, si enhaete des êrsten willicliche ir bilde in sich enpfangen. Von den gegenwertigen bilden sô nâhet si sich den crêatûren – wan bildeist ein dinc, daz diu sêle schepfêt mit den kreften von den dinge, ez sî ein stein, eine rôse, eine mensche oder swaz ez sî, daz sî bekennen will -, sô nimet si daz bilde her vür, daz si vor ingezogen hât, und alsô mac si sich mit in verinen.“ Maître Eckhart, *Sermon 101* in *Le silence et le Verbe. Sermons 87-105*, Traduction Mangin, Paris, Éditions du Seuil, 2012, pages 133-134; Meister Eckhart, *Die deutschen Werke IV : Predigten vierter Band*, hrsg von G. Steer, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 2003, pages (pour le texte original)

¹⁴⁰ Maître Eckhart, *De l'homme noble* in *Les traités*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1971, page 163

La moindre image créée qui se forme en toi est aussi grande que Dieu est grand¹⁴¹. »

On ne peut ici s'empêcher de soulever la grande proximité entre les termes employés dans le traité *De l'homme noble* pour décrire les six étapes du retournement de l'âme sur l'homme intérieur, et ceux, rapportés plus haut, qui sont employés par le traité *Du détachement* pour décrire la fin visée par ce retournement – à savoir ce « quelque chose d'intellectuel sans image¹⁴² » - ainsi que pour établir la dichotomie entre l'homme extérieur, l'homme sensible ou plutôt terrestre qui « a affaire » au corps, et l'homme spirituel, céleste, l'homme intérieur qui ne prend aucune part à l'existence matérielle et se lie, en son fond, à l'être divin.

Outre l'énonciation de ces six étapes qui nous en apprennent davantage sur les modalités de ce retournement sur soi de la partie supérieure de l'âme s'effectuant dans le détachement, le traité *De l'homme noble* développe deux éléments doctrinaux qui sont d'une grande pertinence pour les développements ultérieurs de notre argument. Dans un premier temps, en effet, on y trouve exprimé rapidement le théorème de la naissance du Fils dans l'âme, dont l'explicitation constituera, comme nous avons déjà annoncé, la dernière partie du présent chapitre. Dans un second temps, se trouvent énoncés d'importants éléments doctrinaux ayant trait à la nature de la connaissance dont dispose l'âme unie à son principe – éléments dont certains ont déjà été abordés par notre analyse du *Sermon 71*. En effet, on retrouve dans le traité *De l'homme noble* l'affirmation que l'homme parfaitement uni à Dieu par le retournement sur son principe ne connaît plus les choses telles qu'elles existent dans la réalité créée et déterminée mais telles qu'elles sont en Dieu. Se retrouve ici, sous-jacente à cette affirmation, la doctrine augustinienne des Idées divines, énoncée notamment dans la *quaestio 46 De diversis quaestionibus octoginta tribus*, intitulée *De ideis* :

¹⁴¹ „Wan swer got suochet in wîse, der nimet die wîse und lât got, der in der wîse verborgen ist. Aber swer got suochet âne wîse, der nimet in, als er in im selber ist; und der mensche lebet mit dem sune, und er ist daz leben selbe [...] Dâ diu créatûre endet, dâ beginnet got ze sîne. Nû begert got niht mê von dir, wan daz dû dîn selbes ûzgangest in créatûrlicher wîse und lâzest got got in dir sîn. Daz minneste créatûrliche bilde, daz sich iemer in dir erbildet, daz ist als grôz, als got grôz ist.“ Maître Eckhart, *Sermon 5b* in *Les sermons I : 1-30*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1974, page 78 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke I : Predigten erster Band*, hrsg von J. Quint, W. Kohlhammer, 1958, pages 91-93 (pour le texte original)

¹⁴² Maître Eckhart, *Du détachement* in *Les traités*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, page 184

« Les Idées sont en effet des formes radicales ou des expressions essentielles des choses, fixes et immuables, non pas informées elles-mêmes, et par là éternelles et permanentes dans leur mode d'être, subjectivées qu'elles sont dans l'intelligence divine. Et n'admettant elles-mêmes ni origine ni extinction, on définit toutefois comme formé d'après elles tout ce qui naît et s'éteint¹⁴³. »

De même, s'y retrouve l'affirmation aux accents proclio-dionysiens - aussi présente chez Thierry de Freiberg¹⁴⁴ - de la présence dans la cause de ses effets sur un mode plus parfait parce que plus unitaire. Ainsi, l'âme unie à Dieu de manière immédiate bénéficie d'un accès également immédiat à l'infinité de l'existant qui se trouve en Dieu sur le mode déjà exposé plus haut¹⁴⁵ de la *puritas essendi*, connaissant chaque chose sous sa forme unitaire et surtout détachée de toute multiplicité. C'est ce qu'exprime le passage suivant :

« On doit savoir en effet que ceux qui connaissent Dieu sans voile connaissent les créatures en même temps que lui, car la connaissance est une lumière de l'âme et, par nature, tous les hommes aspirent à la connaissance, car même la connaissance des choses mauvaises est bonne. Or les maîtres disent : Lorsqu'on connaît la créature en elle-même, c'est une connaissance « vespérale », car ainsi on voit les créatures par images avec de multiples distinctions, mais lorsqu'on connaît les créatures en Dieu, cette connaissance se nomme et est une connaissance « matutinale » et ainsi on contemple les créatures sans distinction, désappropriées de toute image et dégagées de toute ressemblance dans l'Un que Dieu est lui-même¹⁴⁶. »

Au demeurant, se retrouve selon nous rapidement évoquée par ce passage la distinction, exposée plus haut dans le présent chapitre, entre les notions d'image et de ressemblance –

¹⁴³ « Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriuntur neque intereant; secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. » Augustin, *83 questions différentes in Mélanges doctrinaux*, BA 10, Traduction Bardy, Beckaert et Boutet, Paris, Desclée de Brouwer et cie, 1952, pages 124 (pour le texte original) et 125 (pour la traduction). On consultera par ailleurs avec profit, au sujet de la doctrine augustinienne des Idées divines et pour obtenir le détail des lieux textuels où celle-ci se trouve abordée par l'évêque d'Hippone, le second chapitre de la troisième partie de *l'Introduction à l'étude de saint Augustin*, d'Étienne Gilson (Paris, Vrin, 1949, pages 257 à 274)

¹⁴⁴ Voir, A. de Libera, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, pages 173-176

¹⁴⁵ Voir le premier chapitre de la présente étude

¹⁴⁶ „Man sol ouch wizzen, daz, die got blöz bekennen, die bekennen ouch mit im die crêatûre; wan bekantnisse, wan joch boeser dinge bekantnisse ist guot. Nû sprechent die meister, daz, sô man bekennet die crêatûre in ir selber, daz heizet ein âbentbekantnisse, und dâ sihet man die crêatûre in got bekennet, daz heizet und ist ein morgenbekantnisse, und alsô shouwet man die crêatûre âne alle underscheide und aller bilde entbildet und aller glîcheit entglîchet in dem einen, daz got selber ist.“ Maître Eckhart, *De l'homme noble in Les traités*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1971, page 167 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke : Traktate*, hrsg von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1987, page 116 (pour le texte original)

distinction introduite notamment par l'*Expositio in libri Genesis* de Maître Eckhart. Le fait, pour les réalités faisant l'objet d'une connaissance par l'âme, d'être « désappropriées de toute image et dégagées de toute ressemblance », peut en effet s'éclairer, à la lumière du passage suivant :

« À présent il faut savoir que la créature rationnelle ou intellectuelle diffère de toute autre créature qui lui est inférieure en ce que l'inférieur est produit à la ressemblance de Dieu et n'a de correspondant en Dieu que cette Idée d'après laquelle il est dit être créé. Une Idée (de ce type) est spécifiquement déterminée et est relative à la réalité créée (infra-intellectuelle) comme à une essence spécifiquement distincte. Tandis que chaque nature intellectuelle a, comme telle, plutôt pour modèle Dieu lui-même et non pas simplement une Idée divine. La raison en est que l'intellect, comme tel, est « ce grâce à quoi (le sujet connaissant) devient toutes choses » et n'est pas (simplement) tel ou tel être spécifiquement déterminé. En effet, l'intellect, d'après Aristote, « est d'une certaine façon toutes choses », et l'être en sa totalité¹⁴⁷. »

Cet extrait du commentaire eckhartien à la *Genèse* permet de voir dans le passage du traité *De l'homme noble* qui nous occupe une affirmation de ce qu'en Dieu, toute réalité devient à la fois dépouillée autant de sa nature physique (laquelle, comme nous l'apprend l'extrait rapporté du *Commentaire au livre de la Genèse*, est formée à la ressemblance de Dieu) que du type d'universalité qui appartient à l'image faisant l'objet de la connaissance rationnelle, une universalité qui demeure dans le domaine de la représentation déterminée (représentation constituant, précisément en vertu de sa nature déterminée, une négation de l'indéterminité divine).

Par ailleurs, le traité *De l'homme noble* aborde en fin de compte la délicate question de l'aspect réflexif de la connaissance de l'âme béate. En effet, Eckhart pose à cet endroit comme ailleurs la question de savoir si l'âme unie à Dieu a ou non conscience de ce qu'elle est dans cet état. Cette difficile question sera plus abondamment traitée dans le prochain

¹⁴⁷ « Quantum ad nunc autem sciendum quod creatura rationalis sive intellectualis in hoc differt ad omnib creaturae quae citra est, quod ea quae citra sunt producta sunt ad similitudinem eius quod in deo est et habent ideas sibi proprias in deo, ad quas facta dicuntur, sed rationes determinatas ad species distinctas ab invicem in natura, natura vero intellectualis ut sic potius habet ipsum deum similitudinem quam aliquid quod in deo sit ideale. Ratio huius est quod « intellectus ut sic est, quo est Omnia fieri », non hoc aut hoc determinatum ad speciem. Unde secundum philosophum « est quodammodo omnia » et totum ens. » Maître Eckhart, *Le commentaire de la Genèse in L'œuvre latine de Maître Eckhart : premier volume*, Traduction par F. Brunner, A de Libera, E. Wéber, E. Zum Brunn, Paris, Éditions du Cerf, 1984, pages 382et 384 pour le texte original; 383 et 385 pour la traduction.

chapitre (en raison du lien intime qu'entretient la problématique de la connaissance de soi et de l'adéquation à soi avec la question du sujet et de l'agir, telle que nous cherchons à la poser); qu'il nous soit permis de ne souligner pour l'instant que l'apparente duplicité soulevée par la connaissance de soi de l'âme unie. En effet, Eckhart semble poser une distinction entre la connaissance qu'a la créature d'elle-même en tant qu'incrée – c'est-à-dire la connaissance de soi qu'elle acquiert en même temps qu'elle prend connaissance de l'être unitaire et *pur* de toutes les autres créatures tel qu'il existe en Dieu -, et la connaissance réflexive ou plutôt la *conscience* de soi qu'acquiert l'âme lorsque, retombant dans une certaine multiplicité et sortant de l'état d'union avec Dieu, elle sait qu'elle connaissait préalablement Dieu de manière immédiate, dans toute sa pureté transcendante. Affirmant que toute béatitude s'accompagne nécessairement d'une conscience par l'âme de ce qu'elle se trouve dans cet état, Eckhart semble en définitive reconnaître comme une conséquence nécessaire de la béatitude cette prise de conscience - laquelle ne semble cependant pas en être une composante essentielle, apparaissant plutôt comme un épiphénomène de la vision béatifique. Nous reviendrons plus loin, comme il a été annoncé, sur le sens qu'il convient de donner à cette distinction entre la connaissance de soi dans l'union et la conscience de soi appartenant à l'âme sortie de l'état d'union qui, ne serait-ce que par ce regard sur elle-même, est déjà retombée dans une certaine multiplicité et n'est plus dans l'état de parfaite annihilation de soi qui permet l'union. Il nous faut désormais nous détourner du traité-sermon *De l'homme-noble* pour porter notre attention sur le *Sermon 101*, extrait du « cycle des sermons sur la naissance » qui nous permettra de donner une description exhaustive de la notion de naissance du Verbe dans l'âme, conséquence du détachement et de l'union à Dieu; il nous permettra également de peindre un meilleur portrait de la métaphysique du Verbe esquissée plus haut, dans l'introduction au présent chapitre.

Le cycle des sermons sur la naissance : le Sermon 101

Le *Sermon 101* se déploie en trois sections cherchant à répondre à trois questions posées en tout début de sermon par Maître Eckhart, concernant la naissance du Verbe dans l'âme, ce que le *Sermon 1* décrivait lorsqu'il affirmait :

« Voyez, sachez-le en vérité! si quelqu'un d'autre que Jésus seul veut parler dans le temps, c'est-à-dire dans l'âme, Jésus se tait comme s'il n'était pas chez lui, et il n'est pas non plus chez lui dans l'âme, car elle a des hôtes étrangers avec lesquels elle parle. Mais si Jésus doit parler dans l'âme, il faut qu'elle soit seule et qu'elle se taise elle-même si elle doit entendre parler Jésus. Ah! Et alors il entre et commence à parler. Que dit le Seigneur Jésus? Il dit ce qu'il est. Qu'est-il donc? Il est le Verbe du Père. Dans ce même Verbe, le Père s'exprime lui-même et toute la nature divine, et tout ce que Dieu est, et tel qu'il le connaît, et il le connaît tel qu'il est¹⁴⁸. »

Il s'agit donc pour le *Sermon 101* de revenir sur trois aspects fondamentaux de cette naissance. Dans un premier temps il y est question de déterminer le lieu par lequel peut s'effectuer cette naissance, où peut être dit le Verbe dans l'âme; il s'agit au demeurant pour Eckhart de résoudre cette question en usant de « propositions naturelles¹⁴⁹ ». Ce passage rappelle naturellement le passage bien connu du commentaire à l'Évangile selon Jean où est exposée l'intention directrice d'Eckhart, laquelle consiste en une lecture concordiste de la philosophie naturelle et de la révélation :

« En expliquant ces paroles et les autres qui suivent, l'auteur se propose, comme dans tous ses écrits, d'expliquer par les raisons naturelles des philosophes les affirmations de la sainte foi chrétienne et de l'Écriture des deux Testaments [...] En outre l'intention de cette œuvre est de montrer comment les vérités des principes, des conclusions et des propriétés des choses de la nature sont clairement indiquées – entende qui a des oreilles pour entendre! – dans ces mêmes mots de

¹⁴⁸ „Sehet, daz wizzet vr wâr : „wil ieman anders reden in dem tempel, da zist in der sêle, dan Jêsus aleine, sô swîget Jêsus, ales er dâ heime niht ensî, und er ist ouch dâ heime niht in der sêle, wan si aleine sîn und muoz selber swîgen, sol si Jêsum hoeren reden. Eyâ, sô gât er in und beginnet ze sprechene. Waz sprichet her Jêsus? Er sprichet, daz er ist. Wa zist er denne? Er ist ein wort des vaters. In dem selben worte sprichet der vater sich selber und alle götliche natûre und allez daz got ist, alsô als er ez bekennet, und er bekennet ez, als ez ist.“ Maître Eckhart, *Sermon 1* in *Les sermons I : 1-30*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1974, page 48(pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke I : Predigten erster Band*, hrsg von J. Quint, W. Kohlhammer, 1958, pages 15-16 (pour le texte original)

¹⁴⁹ Maître Eckhart, *Sermon 101* in *Le silence et le Verbe. Sermons 87 à 101*, Traduction Mangin, Paris, Éditions du Seuil, 2012, page 131

l'Écriture sainte que l'on interprète au moyen de ces réalités naturelles. On insérera aussi, çà et là, quelques interprétations d'ordre moral¹⁵⁰. »

Dans un second temps, Eckhart se propose de livrer une description de l'état dans lequel doit se trouver l'âme qui cherche à laisser prononcer en elle cette parole divine; dans un troisième et dernier temps, il est question de l'« utilité » de cet état dans lequel est plongée l'âme en qui est prononcé le Verbe. Ce qu'il sera question pour nous d'aborder au premier plan sera la description livrée par Eckhart du lieu dans lequel le Père prononce sa parole, ainsi que de la manière dont son Verbe naît dans l'âme – description que nous mettrons en parallèle avec les analyses, livrées au précédent chapitre, du pendant « ontologique » de cette union.

La parole de Dieu, nous dit d'emblée Eckhart, reconduisant un thème déjà constaté ailleurs (notamment dans les traités *Du détachement* et *De l'homme noble*), ne peut être prononcée que dans ce que l'âme possède de plus pur et de plus élevé, à savoir ce fond par lequel son être se confond avec celui de Dieu – ou plutôt avec le fond de l'être divin, cette déité, essence de la trinité qui ne s'est pas encore extériorisée en Père, Fils et Esprit saint. C'est donc dans le lieu le plus pur qu'a lieu la naissance, l'énonciation de la parole divine, dans ce qu'Eckhart appelle aussi « l'être de l'âme¹⁵¹ » - dans la mesure où ce fond, s'assimilant au Père, est ce par quoi sont les puissances supérieures (l'intellect et la volonté), de la même manière dont il est dit que du Père découlent le Fils et l'Esprit saint. L'âme qui, au demeurant, de la manière que l'on a vue exposée dans les traités *Du détachement* et *De l'homme noble*, s'est convertie en cette partie la plus simple et plus noble d'elle-même, annihilant ainsi toute médiation possible qui la distancierait de son créateur – cette âme, donc, devient par la grâce de Dieu ce qu'est le Fils par nature, c'est-à-dire l'expression de tout ce qu'est Dieu en lui-même : elle devient l'extension de la connaissance et de la volonté divines, situées au plus profond de l'être divin avec lequel son propre être se confond, en tant qu'elle en est l'image. Bien qu'il nous faille

¹⁵⁰ In cuius verbi expositione et aliorum quae sequuntur, intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum [...] Rursus intentio operis est ostendere, quomodo veritates principiorum et conclusionum et proprietatum naturalium innuuntur luculenter – « qui habet aures audiendi! » - in ipsis verbis sacrae scripturae, quae per illa naturalia exponuntur. Interdum etiam ponuntur expositiones aliquae morales. » Maître Eckhart, *Commentaire sur le saint évangile selon Jean*, Traduction de Libera, Wéber et Zum Brunn, Paris, Éditions du Cerf, 2007, pages 26 et 28 (pour le texte original) et 27 et 29 (pour la traduction)

¹⁵¹ Maître Eckhart, *Sermon 101 in Le silence et le Verbe. Sermons 87-101*, Traduction Mangin, Paris, Éditions du Seuil, 2012, page 132

revenir sur ce point central de la compréhension eckhartienne du rapport de l'âme unie à Dieu dans le prochain chapitre afin de déterminer quel type d'individualité appartient à cette dernière dans cet état « universalisé », qu'il nous suffise pour l'instant de souligner l'insistance avec laquelle Eckhart soutient l'équivalence ontologique de l'âme béate et de la figure christique, qui est image du Père au sens mélioratif. L'âme retournée sur elle-même et unie à la déité de la manière que nous avons décrite s'est donc départie de son statut d'image inadéquate de l'essence divine pour en devenir l'image adéquate, et exprimer de manière parfaite tout ce que contient la déité : opérant par la seule et pure volonté de Dieu et connaissant toute chose selon la perfection qui est la sienne au sein de l'être un et pur, elle devient le véhicule terrestre de la perfection divine. C'est là le sens qu'il convient de donner à cette notion de naissance, à savoir que par le détachement et la négation de la finitude, est possible sur le plan éthique de même que sur le plan ontologique l'élévation de l'âme humaine par-delà tout *hic et nunc* - élévation qui doit être comprise comme « le retour à la nature humaine originelle qui est, identiquement, naissance dans le Fils¹⁵². » C'est aussi ce qui est exprimé par ce passage explicite, tiré du *Sermon 6* :

« Le Père engendre le Fils dans l'éternité semblable à lui-même. « Le Verbe était près de Dieu et Dieu était le Verbe » : il était identique à lui dans la même nature. Je dis plus encore : il l'a engendré dans mon âme. Non seulement elle est près de lui et de même il est près d'elle, lui étant semblable, mais il est en elle et le Père engendre son Fils dans l'âme de la même manière qu'il l'engendre dans l'éternité et non autrement. Il lui faut le faire, qu'il en ait joie ou peine. Le Père engendre sans cesse son Fils et je dis plus encore : il m'engendre en tant que son Fils et le même Fils. Je dis davantage : il m'engendre non seulement en tant que son Fils, il m'engendre en tant que moi, et moi en tant que son être et sa nature. Dans la source la plus intérieure, je sourds dans le Saint-Esprit; c'est là une vie, un être, une opération¹⁵³. »

¹⁵² E. Zum Brunn et A. de Libera, *Maître Eckhart : Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984, page 69

¹⁵³ „Der vater gebirt sînen sun in der êwicheit im selber glîch. „Daz wort was bî gote, und got was daz wort“: ez was daz selbe in der selben natûre. Noch spriche ich mêr: er hât in geborn in mîner sêle. Niht aleine ist si bî im noch er bî ir glîch, sunder er ist in ir, und gebirt der vater sînen sun in der sêle in der selbel wîse, als er in in der êwicheit gebirt, und niht anders. Ez muoz ez tuon, ez sî im liep oder leit. Der vater gebirt sînen sun âne underlâz, und ich spriche mêr: er er gebirt mich sînen sun, mêr: er gebirt mich sich und sich mich und mich sîn wesen und sîn natûre. In dem innersten quelle dâ quille ich ûz in dem heiligen geiste, dâ ist ein leben und ein wesen und ein werk.“ Maître Eckhart, *Sermon 6* in *Les sermons I : 1-30*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1974, page 85 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke I : Predigten erster Band*, hrsg von J. Quint, W. Kohlhammer, 1958, page 109 (pour le texte original)

Bilan

Demeure en suspens à l'issue de ces analyses la question de déterminer si l'état de béatitude qu'accompagne la naissance du Verbe dans l'âme constitue un état permanent ou si l'âme toujours incarnée se voit condamnée à en sortir et y rentrer de manière intermittente. Le traitement rapidement mentionné plus haut, que fait le traité-sermon *De l'homme noble* de l'aspect réflexif de la béatitude nous donne quelques indications à ce sujet :

« Or il a semblé à certains et il paraît aussi très vraisemblable que la fleur et le noyau de la béatitude se situent dans la connaissance par laquelle l'esprit connaît qu'il connaît Dieu, car si je possédais toutes les délices sans en rien savoir, que m'importerait, et quelles délices serait-ce pour moi? Pourtant je dis avec assurance qu'il n'en est pas ainsi. S'il est vrai que, sans cela, l'âme ne serait pas bienheureuse, la béatitude ne se situe pourtant pas là, car le premier élément de la béatitude, c'est que l'âme contemple Dieu sans voile [...] Mais quand elle sait et reconnaît qu'elle contemple, connaît et aime Dieu, c'est une sortie de cet état et un retour à l'état premier selon l'ordre naturel¹⁵⁴. »

Cet extrait nous semble présenter certaines tensions avec ce qu'affirment à ce propos les sermons 1 et 52, dans la mesure où il associe – par ailleurs, d'une manière qui nous semble cohérente avec les principes ontologiques déployés par Eckhart dans les textes analysés et dans plusieurs autres textes de son corpus allemand – dans la mesure où il associe, donc, de manière nécessaire la béatitude et cette prise de conscience qui en constitue la sortie. En effet, *De l'homme noble* semble catégorique quant au fait que la prise de conscience de soi en tant que béate de la part de l'âme rompt l'état de pure unité adéquate qui constitue sa béatitude; il semble par ailleurs cohérent d'affirmer avec Eckhart l'incompatibilité profonde de cette conscience de soi avec l'état d'anéantissement de son individualité que prescrit le détachement. On retrouve à l'opposé dans les sermons 1 et 52 des affirmations qui semblent

¹⁵⁴ „Nû hât gedunket etliche luite und schînet gar gelouplich, daz bluome und kerne der saelicheit lige in bekantnisse, dâ der geist bekennet, daz er got bekennet; wan, daz ich alle wunne haete und ich des niht enwiste, waz hülfe mich daz und waz wunne waere mir daz? Doch entspriche ich sicherliche des niht. Aleine ist daz wâr, daz diu sêle âne daz doch niht saelic waere, doch enliget diu saelicheit dar ane niht; wan daz êrste, dâ saelicheit ane geliget, daz ist, sô diu sêle shouwet got blôz. Dâ nimet si allez ir wesen und ir leben und schepfet allez, daz si ist, von dem grunde gotes und enweiz von wizenne niht noch von minne noch von nihte alzemâle. Si gestillet ganze und aleine in dem wesene gotes, si enweiz niht dan wesen, dâ und got. Sô si aber weiz und bekennet, daz si got schouwet, bekennet und minnet, daz ist ein ûzslac und ein widerslac û daz êrste nâch natiurlîcher ordenunge.“ Maître Eckhart, *De l'homme noble* in *Les traités*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1971, page 168(pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke : Traktate*, hrsg von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1987, pages 116-117 (pour le texte original)

plutôt soutenir l'aspect pérenne de l'état d'union accompli par l'âme ayant expérimenté la venue en elle du Fils. On retrouve notamment à la fin du *Sermon 1* le passage suivant :

« Jésus se révèle aussi avec une douceur et une plénitude infinie qui jaillit de la force de l'Esprit saint et déborde et s'écoule avec une plénitude et une douceur riche et surabondante dans tous les cœurs réceptifs. Quand Jésus se révèle avec cette plénitude et cette douceur et s'unit à l'âme, l'âme reflue avec cette plénitude et cette douceur en elle-même et hors d'elle-même et au-dessus d'elle-même et au-dessus de toutes choses par la grâce, avec puissance et sans intermédiaire, dans sa première origine. Alors l'homme extérieur obéit à l'homme intérieur jusqu'à sa mort et il est alors en tout temps dans une paix constante au service de Dieu¹⁵⁵. »

Et dans le *Sermon 52* :

« En effet, le don que je reçois dans cette percée, c'est que moi et Dieu, nous sommes un. Alors je suis ce que j'étais et là je ne grandis ni ne diminue, car je suis là un moteur immobile qui meut toutes choses. Alors Dieu ne trouve pas de lieu dans l'homme, car par cette pauvreté, l'homme acquiert ce qu'il a été éternellement et ce qu'il demeurera à jamais¹⁵⁶. »

Cette tension entre les extraits rapportés nous semble hautement problématique et apparaît poser pour Eckhart lui-même un problème doctrinal sérieux, auquel une réponse finale ne semble pas pouvoir être apportée. En revanche, éclairée à la lumière du sermon 104a, c'est plutôt la pensée des sermons 1 et 52 qui nous apparaît idiosyncratique dans la mesure où est défendue dans celui-ci l'idée - très compatible avec la notion exprimée par le traité *De l'homme noble* selon laquelle l'âme de l'homme *in via* prend toujours conscience de ce qu'elle se trouve dans un état de béatitude, mettant ainsi fin à ce dernier – l'idée, donc, selon laquelle l'âme toujours incarnée, étant forme d'un corps, ne peut demeurer de manière

¹⁵⁵ „Jesûs der offenbâret sich ouch mit einer unmaezigen suezikeit und rîcheit ûz des heiligen geistes kraft ûzquellende und überquellende und învliezende mit übervlûzziger voller rîcheit und suezikeit in alliu enpfenclîchiu herzen. Swenne sich Jêsus mit dirre rîcheit und mit dirre suezikeit offenbâret und einiget mit der sêle, mit dirre rîcheit und mit dirre suezikeit sô vliuzet diu sêle in sich selber und ûz sich selber und über sich selber und über alliu dinc von gnâden mit gewalte âne mittel wider in ir êrste begin. Denne ist der ûzer mensche gehôrsam sînem innerm menschen unz an sînem tôt und ist denne in staetem vride in dem dienste gottes alle zît.“ Maître Eckhart, *Sermon 1* in *Les sermons I : 1-30*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1974, page 49 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke I : Predigten erster Band*, hrsg von J. Quint, W. Kohlhammer, 1958, page (pour le texte original)

¹⁵⁶ „[...] wan ich enpfâhe in disem durchbrechen, daz ich und got einz sîn. Dâ bin ich, daz ich was, und dâ nome ich weder abe noch zuo, wan ich bin dâ ein unbewegelfichiu sache, diu alliu dinc beweget. Alhie envindet got keine stat in dem menschen, wan der mensche erkrieget mit dirre armuot, daz er êwicliche ist gewesen und iemermê blîben sol.“ Maître Eckhart, *Sermon 52* in *Les sermons II : 31-59*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1978, page 149 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke II : Predigten zweiter Band*, hrsg von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1971, page 505 (pour le texte original)

constante dans l'état de béatitude qu'est l'union immédiate à Dieu¹⁵⁷. Si cette interprétation comporte aussi son lot de difficultés – notamment celle de confronter ce passage à d'autres, issus de la prédication allemande et affirmant la suprématie de l'union au principe réalisée ici-bas -, elle présente l'avantage de s'inscrire de façon cohérente en continuité avec l'extrait cité du traité *De l'homme noble*, tout en ne contredisant pas entièrement le passage du sermon 1 dans la mesure où celui-ci, défendant la soumission de l'homme extérieur à l'homme intérieur « jusqu'à sa mort », ne semble pas autant se prononcer sur l'union de l'âme à Dieu que sur la manière dont existe dans le monde l'homme qui a connu la béatitude – ce qui semble laisser place à une lecture permettant de concevoir une certaine intermittence de cette dernière. Plus problématique demeure la cohérence de l'extrait du *Sermon 104a* avec celui du *Sermon 52*, lequel affirme sans détour l'abîmement pérenne de l'âme unie à Dieu dans l'éternité. En définitive, cet aspect demeure l'un des nombreux éléments doctrinaux obscurs propres au *Sermon 52* qui, s'ils ne semblent pas d'emblée incompatibles avec d'autres lieux textuels des sermons allemands, demeurent largement problématiques.

À présent qu'ont été éclairées les notions de détachement et de naissance du Verbe dans l'âme, de sorte à mettre en relief la nature de l'état de béatitude accessible à l'homme ici-bas selon Eckhart – un état dans lequel il se trouve (comme nous l'avons constaté au cours des analyses déployées lors du précédent chapitre) uni à ce qui constitue, au degré le plus élevé, son être propre – à présent, donc qu'ont été éclairées ces notions, il importe d'aborder le volet « anthropologique » de notre étude, annoncé plus haut¹⁵⁸. Il est désormais clair au-delà de tout doute pour nous, à l'issue de ces nouvelles analyses, que toute individuation « empirique » - c'est-à-dire liée au contenu volitif ou épistémique de l'âme *in via* - constitue plutôt la négation de ce dernier et doit à ce titre être rejetée pour que soit possible l'assomption de l'âme par la nature divine, que la grâce lui confère. Se dégage donc pour nous ici la possibilité d'un constat, que nous exposerons plus en détails au début du prochain chapitre - un constat quant à la nature de l'état de béatitude de l'âme : celui-ci constitue pour l'âme non seulement son accomplissement mais son seul être réel. La transformation recherchée de l'image en Image

¹⁵⁷ Maître Eckhart, *Sermon 104a in le silence et le Verbe. Sermons 87-105*, Traduction Mangin, Paris, Éditions du Seuil, 2012, page 172

¹⁵⁸ Voir l'introduction générale à la présente étude

par le détachement et la naissance du Verbe qu'il permet, cette transformation – et sa nécessité, laquelle se fonde dans le constat du malheur humain - nous autorise à parler de l'homme uni à Dieu comme du seul « vrai » homme et, pour reprendre les termes d'Eckhart lui-même, du seul « Je ». Nous pourrons, donc, au cours du prochain chapitre, déterminer de quelle manière ce « Je », dans son absolue adéquation à soi – autant sur le plan de la volonté que sur le plan de la connaissance –, constitue un certain « sujet agent » au sens que nous avons donné à cette notion dans l'introduction générale à la présente étude.

Chapitre III

La question qui doit guider le développement de cette troisième et dernière partie de notre argument est celle annoncée plus haut déjà et dont les deux précédents chapitres ont jeté les bases – la question, donc, de déterminer s’il y a présence dans la conception eckhartienne de la béatitude de motifs appartenant en propre à ce que l’on pourrait nommer la « question du sujet ». Cette épineuse question, nous tenterons – comme mentionné plus haut¹⁵⁹ - d’y répondre en invoquant certains concepts et certaines définitions qui se trouvent dans *l’Archéologie du sujet*; ou du moins dans les deux tomes à ce jour publiés¹⁶⁰ de cette massive et érudite étude en huit volumes projetés, qui se propose de comprendre ce qui a pu rendre « historiquement nécessaire » l’émergence de la notion de sujet telle que la comprend une certaine modernité associée par Heidegger au moment cartésien de l’histoire de la métaphysique. Quelle signification convient-il d’accorder à cette idée de nécessité historique? Qu’il suffise ici d’en citer rapidement les origines foucaaldiennes. C’est en effet l’idée d’« *a priori* historique » qui inspire la méthode guidant les recherches déployées dans *l’Archéologie du sujet*. Dans cette perspective, il ne nous semble pas abusif d’étendre au projet de *l’Archéologie du sujet* ces mots issus de la préface de *Les mots et les choses* et employés par Foucault pour décrire le projet archéologique qui s’y déploie :

« Dans l’étude que voici, c’est cette expérience [= « l’expérience nue de l’ordre et de ses modes d’être »] qu’on voudrait analyser. Il s’agit de montrer ce qu’elle a pu devenir, depuis le XVI^e siècle, au milieu d’une culture comme la nôtre : de quelle manière, en remontant, comme à contre-courant, le langage tel qu’il était parlé, les êtres naturels tels qu’ils étaient perçus et rassemblés, les échanges tels qu’ils étaient pratiqués, notre culture a manifesté qu’il y avait de l’ordre, et qu’aux modalités de cet ordre les échanges devaient leurs lois, les êtres vivants leur régularité, les mots leur enchaînement et leur valeur représentative; quelles modalités de l’ordre ont été reconnues, posées, nouées avec l’espace et le temps, pour former le socle positif des connaissances telles qu’elles se déploient dans la grammaire et la philologie, dans l’histoire naturelle et dans la biologie, dans l’étude des richesses et dans l’économie politique. Une telle analyse, on le voit, ne relève pas de l’histoire des idées ou des sciences : c’est plutôt une étude qui

¹⁵⁹ Voir l’introduction générale à la présente étude.

¹⁶⁰ Il s’agit de *La naissance du sujet*, premier volume paru chez Vrin en 2007, ainsi que de *La quête de l’identité*, second tome paru quant à lui chez Vrin en 2008.

s'efforce de retrouver à partir de quoi connaissances et théories ont été possibles; selon quel espace d'ordre s'est constitué le savoir; sur fond de quel *a priori* historique et dans l'élément de quelle positivité des idées ont pu apparaître, des sciences se constituer, des expériences se réfléchir dans des philosophies, des rationalités se former, pour, peut-être, se dénouer et s'évanouir bientôt. Il ne sera donc pas question de connaissances décrites dans leur progrès vers une objectivité dans laquelle notre science d'aujourd'hui pourrait enfin se reconnaître; ce qu'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'*épistémè* où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leur condition de possibilité; en ce récit, ce qui doit apparaître, ce sont, dans l'espace du savoir, les configurations qui ont donné lieu aux formes diverses de la connaissance empirique. Plutôt que d'une histoire au sens traditionnel du mot, il s'agit d'une « archéologie »¹⁶¹. »

S'inscrivant directement en héritier de Foucault dans sa reprise de cette notion d'*a priori* historique – notion que doit tenir pour acquise le travail d'archéologie, comme le révèle le passage ici rapporté de *Les mots et les choses* -, Libera cherche à déterminer quelles sont les « conditions de possibilités » ayant rendu possible ou plutôt nécessaire l'émergence moderne du sujet-agent, du sujet qui est aussi principe constitutif autant de soi que de son rapport au monde et de la validité épistémique de celui-ci. Il se propose donc de chercher les origines de la notion de sujet-agent dans les développements connus tout au long de l'Antiquité tardive et

¹⁶¹ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, page 13. On consultera, pour un aperçu plus général de la notion d'*a priori* historique, *L'archéologie du savoir*, et plus précisément la section III, V, intitulée « L'*a priori* historique et l'archive » (Paris, Gallimard, 1969, pages 173-180) : « Ainsi la positivité joue-t-elle le rôle de ce qu'on pourrait appeler un *a priori* historique. Juxtaposés, ces deux mots font un effet un peu criant; j'entends désigner par là un *a priori* qui serait non pas condition de validité des jugements, mais condition de réalité pour des énoncés. Il ne s'agit pas de retrouver ce qui pourrait rendre légitime une assertion, mais d'isoler les conditions d'émergence des énoncés, la loi de leur coexistence avec d'autres, la forme spécifique de leur mode d'être, les principes selon lesquels ils subsistent, se transforment et disparaissent. *A priori*, non de vérités qui pourraient n'être jamais dites, ni réellement données à l'expérience; mais d'une histoire qui est donnée, puisque c'est celle des choses effectivement dites. La raison pour utiliser ce terme un peu barbare, c'est que cet *a priori* doit rendre compte des énoncés dans leur dispersion, dans toutes les failles ouvertes par leur non-cohérence, dans leur chevauchement et leur remplacement réciproque, dans leur simultanéité qui n'est pas unifiable et dans leur succession qui n'est pas déductible; bref il a à rendre compte du fait que le discours n'a pas seulement un sens ou une vérité, mais une histoire, et une histoire spécifique qui ne le ramène pas aux lois d'un devenir étranger [...] De plus cet *a priori* n'échappe pas à l'historicité : il ne constitue pas, au-dessus des événements, et dans un ciel qui ne bougerait pas, une structure intemporelle; il se définit comme l'ensemble des règles qui caractérisent une pratique discursive : or ces règles ne s'imposent pas de l'extérieur aux éléments qu'elles mettent en relation; elles sont engagées dans cela même qu'elles relient; et si elles ne se modifient pas avec le moindre d'entre eux, elles les modifient, et se transforment avec eux en certains seuils décisifs. L'*a priori* des positivités n'est pas seulement le système d'une dispersion temporelle; il est lui-même un ensemble transformable. » (*Ibid.*, pages 174-175)

du Moyen âge, de motifs situés au carrefour de la gnoséologie ainsi que de la psychologie et de l'anthropologie philosophiques; à ce titre, et en ses propres termes, le projet de l'*Archéologie du sujet* consiste en « une lecture archéologique postfoucauldienne de la thèse de Heidegger sur l'invention de la subjectivité¹⁶² ». Nous serons – ici comme ailleurs – tributaire des positions défendues par Alain de Libera, tâchant d'inscrire nos analyses de la conceptualité eckhartienne dans ce que nous voudrions appeler l'« esprit » de l'*Archéologie du sujet*. C'est à ce titre que nous reprenons ici comme fil conducteur de ce dernier chapitre la définition du sujet-agent énoncée plus haut¹⁶³ et faisant de ce dernier un construit se fondant sur les deux caractéristiques essentielles que sont l'autonomie (c'est-à-dire la spontanéité dans l'agir) et la connaissance de soi. En des termes plus adaptés à la conceptualité augustinienne à travers laquelle Eckhart approche les questions d'anthropologie et de psychologie, il sera question de démontrer la présence chez lui d'une pure adéquation à soi sur le plan autant de l'*intellect* que de la *volonté*. Une autre façon, peut-être plus claire, de formuler cette même idée serait d'affirmer que ce que nous chercherons par nos analyses à démontrer est la présence dans la prédication allemande de Maître Eckhart de motifs faisant de l'individu en état d'union à Dieu un être qui a de lui-même une connaissance « objective », se connaissant de la même manière dont il connaît le monde extérieur, et trouvant en lui-même le principe de son action et de sa volonté.

Nous inspirant des outils conceptuels forgés par Alain de Libera dans sa tentative de « poser les conditions historiques majeures de la naissance du sujet¹⁶⁴ », nous chercherons donc à faire ressortir des éléments déjà esquissés dans les deux précédents chapitres – lesquels seront ici poussés à leur accomplissement – comme des éléments conceptuels appartenant au réseau de questions dont l'interaction marque l'émergence progressive du sujet-agent à travers le développement du philosophe médiéval. Ces questions – au nombre de quatre – s'énoncent ainsi¹⁶⁵ :

1. Qui pense?
2. Qui sommes-nous?

¹⁶² Alain de Libera, *Archéologie du sujet I. La naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007, page 25

¹⁶³ Voir l'introduction générale à la présente étude

¹⁶⁴ *Ibid.*, page 16

¹⁶⁵ *Ibid.*, page 82

3. Quel est le sujet de la pensée?
4. Qu'est-ce que l'homme?

Ces quatre questions, auxquelles la pensée postcartésienne répondra par la construction d'une compréhension dualiste de l'homme (= de la *mens*) comme *chose* pensante en laquelle, précisément, la pensée s'accomplit de manière spontanée – ces quatre questions, donc, se posent adéquatement à la pensée eckhartienne ou du moins au portrait qu'elle dresse de l'état de béatitude dans lequel se trouve l'âme unie à son principe. En effet, émergent des positions exposées au cours des deux chapitres précédents deux conclusions qui constituent également les prémisses de l'argument qui sera ici déployé. Dans un premier temps, les analyses ontologiques présentées au premier chapitre ont montré que la créature n'*est*, ne prend contact avec sa nature véritable – et donc en définitive n'est adéquate à elle-même – que lorsque, ayant nié tout rapport à une quelconque nature déterminée, elle est parfaitement unie à Dieu qui seul la (sup)porte dans l'être. Dans un second temps, les analyses du second chapitre ont révélé que l'âme unie bénéficie d'une connaissance parfaite de toute réalité, à même titre qu'elle possède une volonté parfaitement bonne dans la mesure où celle-ci n'est autre que la parfaite volonté de Dieu qui accomplit à travers elle son opération. Demeure à établir, donc, la parfaite immédiateté de l'âme à cette volonté et cette connaissance, et en quel sens l'âme béate devient « un sujet qui serait en même temps principe opérateur¹⁶⁶ »; plus précisément, nous exposerons de quelle manière, chez Eckhart, il y a lieu de défendre la présence d'une « revendication » par le « je » ou le « moi » du titre exclusif du « sujet »¹⁶⁷. Pour mener à bien cette démonstration, il nous faudra d'abord aborder le sens que prend, précisément, la notion de « je », effectivement présente dans la prédication allemande eckhartienne. Ayant exposé le sens qu'il convient de donner à cette affirmation de l'individualité de l'âme unie à Dieu à travers une lecture, principalement, des *Sermons 52* et *77*, nous chercherons à montrer de quelle manière se croisent dans l'homme ayant assumé la nature christique (avec laquelle, comme nous l'avons vu, se confond par ailleurs la sienne propre) les notions de subjectivité et de subjectité. Cette distinction heideggérienne fait de la *Subjektivität* le sujet entendu en son acception originale aristotélicienne comme *hupokeimenon* (terme grec que traduit littéralement

¹⁶⁶ *Ibid.*, page 53

¹⁶⁷ *Ibid.*, page 58

le latin *subiectum*), support ontologique ou suppôt de propriétés qui leur est toujours sous-jacent - tandis qu'elle fait de la *Subjectivität* la *subjectivité* prise dans la compréhension postcartésienne qui l'apparente à l'individu trouvant en lui-même le principe de son action et de sa pensée; du moins, c'est là la thèse de Heidegger :

« Le terme de subjectivité doit mettre l'accent sur ce que l'Être est déterminé sans doute à partir d'un *subjectum*, mais non pas nécessairement par un *ego*. En outre le terme contient une référence à l'*hupokeimenon* et ainsi au début de la métaphysique, mais aussi une pré-signification de la marche poursuivie par la métaphysique des Temps modernes, laquelle en effet requiert l'« égoïté » et avant tout l'individualité de l'esprit en tant que trait essentiel de la véritable réalité. Dès que l'on entend par subjectivité ceci, à savoir que l'essence de la réalité est en vérité – c'est-à-dire pour la certitude de soi – *mens sive animus, ratio*, raison, esprit, alors la « subjectivité » apparaît en tant qu'un mode de la subjectivité. Celle-ci ne façonne pas nécessairement l'Être à partir de l'*actualitas* de l'appétition représentante, car subjectivité énonce également : l'étant est *subjectum* au sens de l'*ens actu*, que celui-ci soit l'*actus purus* ou le *mundus* en tant que l'*ens creatum*. En fin de compte subjectivité signifie : l'étant est *subjectum* au sens de l'*hupokeimenon*, lequel en tant que *protè ousia* a sa marque distinctive dans l'être-présent de ce qui est à chaque moment. L'être au cours de son histoire en tant que métaphysique est continûment subjectivité. Mais là où la subjectivité devient subjectivité, là le *subjectum* distingué depuis Descartes, l'*ego*, a une primauté à divers sens. D'abord l'*ego* est l'étant le plus vrai, dans sa certitude le plus accessible. Ensuite et consécutivement à cela, il est cet étant eu égard auquel d'une manière générale, pour autant que nous pensons, nous pensons l'Être et la substance, le simple et le composé (*Monadologie*, § 30, Gerh., VI, 612). Finalement l'esprit, *mens*, occupe le premier degré dans la gradation de l'étant monadique. « Et Mentium maxima habetur ratio, quia per ipsas quam maxima varietas in quam minimo spatio obtinetur. » (« Les vingt-quatre propositions », n°21). Dans les *mentes* un re-présenter et une appétition insignes sont possibles et ainsi l'effectuation d'une présence insigne. « Et dici potest Mentis esse promatias Mundi unitates. » (n°22)¹⁶⁸. »

Ces deux compréhensions de l'être-sujet se croisent en effet chez Eckhart à l'occasion de ce que nous appellerions une « saturation du sujet » multipliant les acceptions selon lesquelles il faut entendre dans ce contexte le concept de subjectivité. Une fois établi ce croisement, nous aborderons finalement - et parce qu'il nous apparaît difficile de concevoir un sujet-agent sans lui ménager une certaine individualité malgré l'anéantissement de soi nécessaire au détachement qui guide l'âme au sein de son union à Dieu – nous aborderons donc la notion de

¹⁶⁸ Martin Heidegger, *La métaphysique en tant qu'histoire de l'être* in *Nietzsche II*, Traduction Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, pages 361-362

personnalité qui convient à l'âme unie; celle-ci - s'insérant par la naissance du Fils en elle dans le schéma trinitaire - conserve en effet une certaine individualité qui peut être pensée comme relation dans la mesure où elle ne se distingue plus du Père et de l'Esprit saint que de la manière dont s'en distingue le Fils, c'est-à-dire en tant qu'engendrée – ce dont nous nous convaincrions par l'analyse de la première partie du *Livre de la consolation divine*.

Le dire de Dieu : la place du « je » dans la pensée eckhartienne

La première considération qu'il nous faut développer dans cette dernière étape de notre argument est celle de la notion problématique de « je », qui se retrouve chez Maître Eckhart. En effet, s'il s'est écrit une quantité appréciable d'études sur de possibles origines médiévales – augustiniennes¹⁶⁹ ou même parfois avicenniennes¹⁷⁰ – du *cogito* et du recentrement des principes de la connaissance dans le « je », le lien demeure largement à tisser entre l'emploi fait par Eckhart du pronom de la première personne du singulier (*ich*) et celui que sous-tend la conceptualisation de la subjectivité au sens moderne. En effet, bien que l'emploi du « je » par Eckhart se retrouve en plus d'un lieu textuel à l'occasion de la description de l'état d'union à la déité qui est celui de l'âme béate, il ne semble pas *a priori* évident au lecteur des traités et des sermons que son usage constitue effectivement autre chose qu'une figure rhétorique pour en appeler plus directement à son auditoire en s'engageant – et en engageant par le fait même ce dernier – plus directement par la personnalisation de l'expérience décrite. C'est donc là ce qu'il nous faudra d'abord établir avant de nous plonger plus avant dans la caractérisation de ce « je ». Plus précisément, il nous faudra établir que l'usage de l'*ego* par Eckhart ne constitue pas un simple motif argumentatif; nous en appellerons pour établir adéquatement cette affirmation aux sermons 52 et 77 - mais aussi à des extraits des sermons 28 et 83 - que nous

¹⁶⁹ Voir à ce sujet notamment : Emmanuel Bermon, *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 2001; de même que : Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, 1930

¹⁷⁰ Voir à ce sujet notamment : Étienne Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, Paris, Vrin, 1981 (plus précisément les pages 39 à 53, où est expliquée l'expérience de pensée dit de « l'homme volant », laquelle reconduit l'essence de l'homme à son intellect en imaginant un homme dépourvu de toute sensation corporelle, lequel ne peut tout de même pas nier sa propre existence); de même que : Robert Wisnovsky, « Avicenna and the Avicennian Tradition », in P. Adamson and R.C. Taylor (ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, CUP, 2005, pp. 92-136

rapprocherons du commentaire rédigé par Eckhart au verset d'Exode 3, 14 rapporté plus haut¹⁷¹

On peut déjà, rapidement et avant toute analyse approfondie des sermons susmentionnés, se persuader de la charge conceptuelle – plutôt que simplement rhétorique – de l'emploi eckhartien du « je » en s'attardant sur ce court extrait du *Sermon 28* :

« Or Platon, le grand clerc, aborde de grandes choses et veut en parler. Il parle d'une pureté qui n'est pas dans le monde ni hors du monde; elle n'est ni dans le temps ni dans l'éternité; elle n'a ni extérieur ni intérieur. C'est à partir d'elle que Dieu, le Père éternel, diffuse la plénitude et l'abîme de toute sa Dèité. Il engendre ici dans son Fils unique et pour que nous soyons le même Fils. Et engendrer est pour lui demeurer en lui-même. Tout demeure l'Un qui jaillit en lui-même. « Ego », le mot « Je » n'appartient en propre à personne, sinon à Dieu seul dans son unité. « Vos », ce mot veut dire « vous », c'est-à-dire : que vous soyez un dans l'unité; « ego » et « vos », « moi » et « vous », cela indique l'unité¹⁷². »

Ce passage constitue la fin d'un sermon élaborant sur un extrait de l'Évangile selon Jean¹⁷³ - lequel porte sur l'amour prescrit aux hommes par le Christ. Concevant dans ce sermon comme par ailleurs¹⁷⁴ l'amour vrai comme un laisser-être, Maître Eckhart défend l'idée - récurrente chez lui - de la nécessaire dépossession de soi, idée poussée à son paroxysme dans l'union. Ces notions ont déjà été abordées à propos d'autres opuscules du corpus allemand; cependant, comme l'extrait cité plus haut le laisse adéquatement voir, la nouveauté du *Sermon 28* par

¹⁷¹ Voir le premier chapitre de la présente étude.

¹⁷² „Nû sprichet Plâtô, der grôze pfaffe, der vaehet ane und will sprechen von grôzen dingen. Er sprichet von einer lûterkeit, diu enist in der werlt niht; si enist niht in der werlt noch ûzer der werlt, ez enist weder in zît noch in êwicheit, ez enhât ûzerlich noch innerlich. Her ûz drûcket im got, der êwige vater, die vûllede und den abgrunt aller sîner gotheit. Daz gebirt er hie in sînem eingebornen sune und daz wir der selbe sun sîn, un sîn gebern daz ist sîn inneblîben, und sîn inneblîben ist sîn ûzgebern. Ez blîbet allez daz eine, daz in im selben quyellende ist. „Ego“, daz wort „ich“, einist nieman eigen dan gote aleine in seiner einicheit. „Vos“, daz wort daz sprichet als vil als „ir“, daz ir ein sît in der einicheit, daz ist: daz wort „ego“ und „vos“, „ich“ und „ir“, daz meinet die einicheit.“ Maître Eckhart, *Sermon 28* in *Les sermons*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1974, page 236 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke II : Predigten zweiter Band*, hrsg von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1988, pages 67-69 (pour le texte original)

¹⁷³ « Je vous ai dit cela pour que ma joie soit en vous et que votre joie soit parfaite. Voici mon commandement : aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés. Nul n'a d'amour plus grand que celui qui se dessaisit de sa vie pour ceux qu'il aime. Vous êtes mes amis si vous faites ce que je vous commande. Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur reste dans l'ignorance de ce que fait son maître; je vous appelle amis parce que tout ce que j'ai entendu auprès de mon Père, je vous l'ai fait connaître. Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, c'est moi qui vous ai choisis et institués pour que vous alliez, pour que vous portiez mon fruit et que votre fruit demeure : si bien que tout ce que vous demanderez au Père en mon nom, il vous l'accordera. Ce que je vous commande, c'est de vous aimer les uns les autres. » Traduction Œcuménique de la Bible, Jean 15, 11-17

¹⁷⁴ On retrouve notamment l'élaboration de ce motif dans le *Sermon 5a* déjà abordé plus haut (voir le second chapitre de la présente étude)

rapport aux passages abordés précédemment réside en cette description de la « personnalité » de Dieu. Celui-ci, nous dit l'extrait, est au sens plein, au sens maximal le « je », - « je » qui peut affirmer son existence, certes, mais aussi « je » *sujet* au sens moderne comme au sens grammatical, c'est-à-dire la *personne* de qui est prédiquée l'action, l'origine *autonome* de l'action ainsi qu'origine *spontanée* de sa pensée, sa connaissance. La charge conceptuelle de cet usage du *ich* par Eckhart apparaît ici clairement; néanmoins, elle devient *a fortiori* perceptible lorsque l'on établit un parallèle entre le passage ici rapporté et Exode 3, 14 – entre la caractérisation de Dieu comme seul « je » et l'affirmation faite par Dieu lui-même à Moïse : « je suis celui qui suis » (*ego sum qui sum*). Ce passage est en effet abondamment commenté dans l'*Expositio libri Exodi* de Maître Eckhart, long commentaire littéral du livre de l'Exode appartenant à l'*Opus expositionum*, ensemble constituant l'une des trois parties de l'inachevé *Opus tripartitum* et réservant au verset 3, 14 deux chapitres, offrant une analyse approfondie de la signification de cette célèbre parole jouant un rôle fondamental au sein de nombreuses ontologies¹⁷⁵. L'*Expositio libri Exodi* argumente en effet dans le même sens que ce que nous avons déjà relevé dans le *Sermon 28* de la manière suivante :

« **14.** Quatre choses sont à noter. Premièrement, que ces trois [mots] *ego, sum, qui* conviennent de la manière la plus appropriée à Dieu [seulement]. Le pronom *ego* est [celui] de la première personne. Ce pronom distinctif désigne la substance pure; pure [substance], dis-je, sans aucun accident, sans aucune altérité, [pure] substance sans qualité, sans forme telle ou telle, sans ceci ou cela. Or, ces [caractéristiques ontologiques] conviennent à Dieu et à lui seul, qui est au-delà des accidents, de l'espèce, du genre. Lui-même, dis-je, [lui] seul. En ce sens [va], ce que dit le Psaume : « je suis le seul et unique je ». Or, le nom *qui* est infini. Par ailleurs, l'être infini et immense ne convient qu'à Dieu. **15.** Maintenant : le verbe *sum* est [ici] un substantif. Verbe : « Dieu était verbe », [comme il est dit en] Jean 1; substantif : « [sup]portant toutes choses par le verbe de sa puissance », Hebr. 1. En second il faut noter que le *sum* est ici le prédicat de la proposition, comme [le] dit : *ego sum*, et est second adjacent. Cela [se] produit chaque fois qu'il signifie dans le sujet et du sujet l'être pur et l'être nu, et l'être-sujet lui-même, c'est-à-dire l'essence du sujet [;] à savoir que l'être et l'essence sont identiques, ce qui convient uniquement à Dieu, dont la quiddité est son existence comme le dit Avicenne : il n'a pas de quiddité au-delà de la seule existence, que « être » signifie¹⁷⁶. »

¹⁷⁵ Voir à ce sujet : Alain de Libera et Émilie Zum Brunn (éd.), *Celui qui est : interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3-14*, Paris, Éditions du Cerf, 1986

¹⁷⁶ « **14.** Notanda sunt hic quatuor. Primo quod haec tria *ego, sum, qui* propriissime deo conveniunt. Li *ego* pronomen est primae personae. Discretivum pronomen meram substantiam significat; meram, inquam, sine omni accidente, sine omni alieno, substantiam sine qualitate, sine forma hac aut illa, sine hoc aut illo. Haec autem

La lecture de ce passage nous enseigne deux choses dont la considération est importante pour le déploiement à venir de notre argument. Dans un premier temps, on constatera la proximité du vocabulaire employé par le commentaire à l'Exode et le *Sermon 28*, ces deux textes affirmant dans un premier temps l'emploi du « je » comme étant une prérogative de l'être divin, laquelle est intimement liée à la plénitude maximale caractérisant son être, celui-ci étant décrit dans le commentaire comme indéterminité (*anitas*) et dans le sermon comme unité – ces deux caractérisations ayant par ailleurs en commun de s'opposer à la finitude de l'être créé et quidditatif. On constate par ailleurs dans un second temps le lien intrinsèque tissé par l'extrait cité plus haut, entre la primauté *personnelle* de Dieu – c'est-à-dire le fait que, seul, il constitue le « je » - et sa primauté ontologique. L'extrait de l'Épître aux Hébreux¹⁷⁷ rapporté au paragraphe 15 du commentaire soutient en effet l'affirmation selon laquelle le verbe *sum*, appliqué à Dieu joue le rôle d'un substantif en ce sens que l'être de Dieu est ce qui « supporte » l'être créé. Apparaît ainsi que l'usage eckhartien du « je » lie intimement la plénitude ontologique et l'adéquation pure à soi-même dans une unité suressentielle, en Dieu. Qu'il soit au demeurant permis de dire pour supporter cette lecture et pour clore notre rapide analyse du *Commentaire au livre de l'Exode* que nous retrouvons également des échos de cette affirmation plus loin au cours du paragraphe 15, lorsqu'est analysé l'emploi du *sum* dans la formule *ego sum qui sum*. En effet, Eckhart nous dit alors que cet usage du verbe être – lequel est fait, nous le rappelons, à la première personne du singulier – cet usage du verbe être, donc, renvoie directement à ce qui, en Dieu, constitue la plénitude d'être qui le caractérise, ce qui tisse une fois de plus un lien entre egoïté et suprématie

deo et ipsi soli congruunt, qui est super accidens, super speciem, super genus. Ipsi, inquam, soli. Propter quod in Psalmo ait : « singulariter sum ego ». Rursus li *qui* nomen est infinitum. Infinitum autem esse et immensum soli deo convenit. **15.** Adhuc li *sum* verbum est substantivum. Verbum: “deus erat verbum”, Ioh. 1; substantivum: „portans omnia verbo virtutis suae“, Hebr. 1. Secundo notandum quod li *sum* est hic praedicatum propositionis, cum ait: *ego sum*, et est secundum adiacens. Quod quotiens fit, purum esse et nudum esse significat in subiecto et de subiecto et ipsum esse subiectum, id est essentiam subiecti, idem scilicet essentiam et esse, quod soli deo convenit, cuius quiditas est sua anitas, ut ait Avicenna, nec habet quiditatem praeter solam anitatem, quam esse significat. » Meister Eckhart, *Die lateinischen Werke, zweiten Band: Expositio libri Exodi 14-15*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1992 pages 20-21 (pour le texte latin); la traduction est de nous

¹⁷⁷ « Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé autrefois aux pères dans les prophètes, Dieu, en la période finale où nous sommes, nous a parlé à nous en un Fils qu'il a établi héritier de tout, par qui aussi il a créé les mondes. Ce Fils est resplendissement de sa gloire et expression de son être et il porte l'univers par la puissance de sa parole. Après avoir accompli la purification des péchés, il s'est assis à la droite de la Majesté dans les hauteurs, devenu d'autant supérieur aux anges qu'il a hérité d'un nom bien différent du leur. » Traduction Œcuménique de la Bible, Hébreux 1, 1-4

ontologique. Nous reviendrons plus loin sur cette affirmation, l'étayant par l'analyse annoncée d'extraits des sermons 52 et 77.

Que l'on nous permette, avant de continuer plus avant, une digression au sujet de la traduction du terme *anitas*, que nous avons ici décidé de rendre par « existence ». Il faut en effet savoir que le terme *anitas* constitue un néologisme médiéval apparu après la traduction latine du corpus avicennien et ayant été forgé de manière à rendre le terme arabe « *anniyya* » présent chez Avicenne, que cite - on l'aura remarqué - Eckhart à l'occasion de ce passage. Ce terme sert à désigner ce qui en l'être divin marque la pure existence, le pur fait d'exister, indépendamment de toute autre détermination. Le latin *anitas*, forgé à partir de la question *an sit* et du suffixe abstrait *-itas*, veut désigner le simple fait d'être, pour une chose – fait d'être qui se distingue du fait d'être-tel désigné par la *quidditas*; en ce sens, *anitas* pourrait se comprendre comme un synonyme de *quodditas*¹⁷⁸, le « que c'est » s'opposant au « ce que c'est » de la quiddité. Le terme latin conserve par ailleurs la grande complexité du terme arabe originel « dérivé sans doute de la conjonction 'an ou 'ann, que, *quod*¹⁷⁹ » - terme lui-même forgé pour traduire le grec *to ôti* désignant déjà chez Aristote l'existence de la chose, prise dans sa simple présence ou non présence :

Les choses que l'on cherche sont en nombre égal à celles dont on a un savoir scientifique. Or on cherche quatre choses : le fait (*to ôti*), le pourquoi (*to dioti*), si c'est (*ei esti*) et ce que c'est (*ti estin*). En effet, quand, posant les termes en nombre, nous cherchons si c'est ceci ou cela qui est le cas, par exemple si le Soleil subit une éclipse ou non, nous cherchons le fait. Un signe en est que, quand nous avons trouvé qu'il y a une éclipse, nous nous arrêtons. Et si nous savons dès le début qu'il y a une éclipse, nous ne cherchons pas si c'est le cas. Mais quand nous connaissons le fait, nous cherchons le pourquoi de l'éclipse ou pourquoi elle se meut. Voilà donc les cas de la première manière, mais il y a des cas où nous menons notre recherche d'une autre manière, par exemple en cherchant si un centaure ou un dieu est ou n'est pas. J'entends « s'il est ou n'est pas » au sens absolu, et non pas si c'est blanc ou non. Et quand nous avons pris connaissance

¹⁷⁸ On consultera au sujet de cette difficile question : Marie-Thérèse d'Alverny, « *Anniyya-Anitas* » in *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Paris/Toronto, Pontifical institute of medieval studies/Vrin, 1959, pages 59-91; de même que : Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1998, pages 99 à 104

¹⁷⁹ Marie-Thérèse d'Alverny, *Op.cit.*, page 62

que la chose est, nous cherchons ce qu'elle est, par exemple : qu'est-ce donc qu'un Dieu, ou qu'est-ce qu'un homme^{180?} »

Ces considérations étymologiques peuvent sembler *a priori* n'être pas directement liées à notre propos, mais elles permettent ultimement de faire ressortir une fois de plus la nature radicalement indéterminée de l'être divin tel que le conçoit Eckhart, dans la mesure où l'emploi du terme *anitas* pour désigner l'être divin distingue celui-ci de la *quidditas*, c'est-à-dire l'essence, le « ce que c'est » propre à l'être des choses créées – « ce que c'est » qui ne peut convenir à qualifier un être qui, à l'instar de l'être divin, demeure impossible à circonscrire, à définir, constituant un être marqué par la pureté et l'indétermination et se distinguant par-là radicalement de tout étant créé, comme nous l'avons par ailleurs vu plus haut en commentant la première des *Quaestiones parisienses*. L'*anitas* de l'être divin désigne l'infinité de son être, infinité qui, présente aussi dans le fond de l'âme humaine les unit l'un à l'autre par-delà la nature.

Encore un mot de mise en contexte sur la *personnalité* avant de nous livrer à l'analyse du traitement qu'en font les sermons 52 et 77. Outre ces deux sermons et la *Pr.* 28 déjà citée, la mention du « je » - ou plutôt de la question de l'expression de l'identité tissée entre l'image adéquate qu'est l'âme et son être – cette question, donc, se trouve abordée par la prédication allemande à l'occasion, notamment, de la *Pr.* 83. Ce sermon pose sans détour la question de la *mienneté* de l'union en faisant ressortir la dualité constitutive de l'identité personnelle de l'homme en tant qu'il se trouve au point de rencontre de la nature et de la surnature – au point de rencontre de l'intellect, suressentialité indéterminée, et de l'être déterminé, naturel. C'est ce qu'expriment des extraits comme le suivant :

« Tu dois totalement échapper à ton être-toi et te fondre dans son être-Lui et ton être-toi et son être-Lui doivent si totalement devenir un « mien » que tu comprennes éternellement avec lui son être originaire incréé et son Néant innommé [...] Si je dois connaître ainsi Dieu sans intermédiaire, il faut absolument que je devienne lui et qu'il devienne moi. Je dis davantage : Dieu doit absolument devenir moi, et moi absolument devenir Dieu, si totalement un que ce « lui » et ce « moi » deviennent et soient un « est », et opèrent éternellement une

¹⁸⁰ Aristote, *Organon IV : Seconds analytiques* II, 1, Traduction Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2005, page 243 pour la traduction (et page 242 pour le texte grec, publié en vis-à-vis).

seule œuvre, dans l'être-Lui, car ce « lui » et ce « moi », Dieu et l'âme, sont très féconds¹⁸¹. »

Apparaît à la lumière de cet extrait le lien entre la doctrine de l'union et l'identification de l'être divin à celui du *sujet* ou de la *personne* au sens premier. Ce qui nous est ici révélé et qui sera étayé dans notre lecture des sermons annoncés plus haut est la participation de l'âme humaine à ce « je » - participation qui est rendue possible par la conversion, laquelle s'effectue selon les modalités mentionnées au chapitre précédent. Ainsi, ce qu'acquiert l'âme qui a su se dépouiller adéquatement de son individualité créée ou, pour employer des termes contemporains, de tout contenu psychologique – ce qu'acquiert cette âme, donc, c'est le droit de dire « je » de la même manière que le dit Dieu, ou plutôt de laisser Dieu dire « je » à travers elle. Nous avons déjà abordé ce motif : c'est en vertu d'une même cohérence doctrinale que l'on peut dire en des termes « ontologiques » que l'analogie dialectisée est surmontée dans une univocité suessentielle, et que l'on peut dire en termes « existentiels » que le Fils, le Verbe naît dans l'âme et s'y « révèle lui-même, ainsi que tout ce que le Père a exprimé en lui » - révélation qui s'associe au « je » qui nous occupe ici. Si le Verbe naît dans l'âme, alors ce qu'il exprime – l'essence divine – est dit dans l'âme ou, pour reprendre le champ lexical de la parole, l'âme devient le lieu où Dieu *se dit* et ainsi elle dit « je » par lui mais aussi avec lui. C'est ce que nous nous apprêtons à aborder dans notre lecture des sermons 52 et 77.

Le Sermon 52 : beati pauperes spiritu

Le *Sermon 52* – dont nous avons déjà rapidement évoqué certains passages plus haut¹⁸² - constitue un moment important du corpus eckhartien de par le radicalisme des thèses qu'il avance, notamment celle de la nécessité pour l'âme de se départir de Dieu lui-même; nécessité, au demeurant, qui n'est pas étrangère au reste du corpus allemand mais qui trouve dans le sermon en question une formulation particulièrement radicale.

¹⁸¹ „Du solt alzamal entzinken diner dinisheit und solt zer fliesen in sine sinisheit und sol din din *und* sin *sin* ein min werden als genzlich, das du mit ime verstandest ewiklich sin ungewordene istikeit und sein ungenanten nitheit.“ Maître Eckhart, *Sermon 83* in *Les sermons III : 60-86*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1979, pages 152-153 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke III : Predigten dritter Band*, hrsg. von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1973, pages 443 (pour le texte original)

¹⁸² Voir le premier chapitre de la présente étude.

Reprenant dès le tout début le thème récurrent du statut de quasi-néant propre à l'étant créé, le sermon cherche à établir comme voie d'accès à la béatitude la vraie pauvreté, affirmant la nécessité de rechercher le dépouillement le plus absolu afin de parvenir à l'union avec Dieu. Rapportant d'abord les propos d'Albert le Grand sur le sujet de la pauvreté – à savoir qu'elle constitue l'état de l'homme « qui ne peut se contenter de toutes les choses créées par Dieu¹⁸³ », Eckhart cherche par la suite à développer plus avant cette définition qu'il endosse partiellement et ne cherche pas à réfuter. Il affirme donc la nécessité de rechercher une pauvreté plus profonde que celle propre au simple rejet du créé; à ce titre, le sermon recense trois critères nécessaires à l'atteinte de la vraie et pure pauvreté et l'état qu'elle rend accessible à l'âme. L'homme qui cherche à ne posséder réellement rien doit donc ne rien vouloir, ne rien savoir et ne rien avoir; le développement ultérieur du sermon, par ailleurs, constitue l'élaboration de cette triple caractérisation de la vraie pauvreté. Exposée rapidement – puisqu'on y trouvera un recoupement important avec les points abordés lors des deux précédents chapitres – la doctrine du *Sermon 52* consiste en ceci : une explicitation des étapes de la conversion de l'âme qui, se détournant de son attachement à l'objet des deux premières facultés supérieures de l'âme (la volonté et l'intellect, qui ont pour objet le bien et le vrai), en vient à vivre en Dieu uniquement, là où le plus intime (le fond de l'âme) et le plus étranger (le fond de Dieu) se confondent en un « je » - nous reviendrons sur cet élément. Ainsi, dans un premier temps, Eckhart demande à son auditoire de renoncer à toute volonté, et de renoncer même à désirer ce que désire Dieu :

« Si on me demandait ce qu'est un homme pauvre, qui ne veut rien, je répondrais : tout le temps que l'homme est tel que c'est sa volonté de vouloir accomplir la toute chère volonté de Dieu – cet homme n'a pas la pauvreté dont nous voulons parler, car cet homme a une volonté par laquelle il veut satisfaire à la volonté de Dieu et ce n'est pas la vraie pauvreté. Car si l'homme doit être véritablement pauvre, il doit être aussi dépris de sa volonté créée qu'il l'était quand il n'était pas. Car je vous dis par l'éternelle vérité : tout le temps que vous avez la volonté d'accomplir la volonté de Dieu, vous n'êtes pas pauvres, car seul est un homme pauvre celui qui ne veut rien et ne désire rien¹⁸⁴. »

¹⁸³ Maître Eckhart, *Sermon 52* in *Les sermons II : 31-59*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1078, page 145

¹⁸⁴ „Der mich nû vrâgete, waz denne ein arm mensche sî, der niht enwil, dar zuo antwûrte ich und spriche alsô: als lange als der mensche daz hât, daz daz sîn wille ist, daz er will ervûllen den allerliebsten willen gotes, der mensche enhât niht armuot, von der wir sprechen wellen; wand irre mensche hât einen willen, mit dem er genuoc

On retrouve dans cet extrait le souci eckhartien de ne pas prendre Dieu sous l'angle d'une détermination quelle qu'elle soit : le fait de ne pas même désirer accomplir la volonté de Dieu, c'est refuser de limiter le rapport entre l'âme et Dieu au « vêtement de la bonté¹⁸⁵ » duquel la volonté recouvre ce dernier. La percée vers le fond de l'essence divine s'effectue par l'intellect dépouillé de tout attachement aux images. Ainsi, l'âme qui souhaite parvenir à la vraie union avec Dieu doit annihiler sa volonté propre : plutôt que de désirer ce que désire Dieu en demeurant en elle-même, l'âme doit chercher à renoncer à toute volonté de sorte qu'il ne soit plus question de sa volonté ni par ailleurs de celle de Dieu lui-même, mais seulement de l'opération faite par Dieu à travers elle.

L'homme réellement pauvre, nous dit aussi Eckhart, ne doit rien savoir – c'est-à-dire qu'il ne doit pas chercher à connaître l'étant déterminé ou l'*être* dans la mesure où celui-ci est autre que la parfaite unité de l'essence divine :

« Or nous disons : Dieu n'est ni être ni doué d'intellect et il ne connaît ni ceci ni cela. Ainsi donc, Dieu est libéré de toutes choses et c'est pourquoi il est toutes choses. Celui-là donc qui doit être pauvre en esprit doit être pauvre de tout son propre savoir, en sorte qu'il ne sache rien d'aucune chose, ni de Dieu, ni de la créature, ni de lui-même. Il est donc nécessaire que l'homme désire ne rien pouvoir savoir ni connaître des œuvres de Dieu. De cette manière l'homme peut être pauvre de son propre savoir¹⁸⁶. »

Une fois de plus se trouve ici évoquée la nécessité de rejeter les images, dont l'être déterminé ne peut être connu par l'intellect sans que ne s'ensuive un attachement sur le plan

will sîn dem willen gotes, und daz enist niht rehtiu armuot. Wan, sol der mensche armuot haben gewaerliche, sô sol er sînes geschaffenen willen alsô ledic stân, als er tete, dô er niht enwas. Wan ich sage iu bî der êwigen wârheit: als lange als ir willen hât, ze ervûllenne den willen gotes, und begerunge hât der êwicheit und gotes, als lange ensît ir niht arm; wan daz ist ein arm mensche, der niht enwil und niht enbegert.“ *Ibid.*, pages 145-146 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke II : Predigten zweiter Band*, hrsg von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1988, pages 491-492 (pour le texte original)

¹⁸⁵ Maître Eckhart, *Sermon 9 in Les sermons I : 1-30*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1974, page 103

¹⁸⁶ „Sô sprechen wir: got enist niht wesen noch vernünftic noch enbekennet niht diz noch daz. Her umbe ist got ledic aller dinge, und her umber ist er alliu dinc. Der nû arm sol sîn des geistes, der muoz arm sîn allez sînes eigenen wizzennes, daz er niht enwizze dehein dinc, weder got noch crêatûre noch sich selben. Her umbe sô ist ez nôt, daz der mensche begernde sî, daz er niht enmûge wizen noch bekennen diu werk gotes. In dirre wîse sô mac der mensche arm sîn sînes eigenen wizzennes.“ Maître Eckhart, *Sermons 52 in Les sermons II : 31-59*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1978, page 147 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke II : Predigten zweiter Band*, hrsg von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1988, pages 497-498 (pour le texte original)

éthique de la part de la volonté – attachement qui détourne l’âme du vrai bien et de la béatitude à laquelle elle est promise. La seule connaissance que doit rechercher l’âme est celle – déjà évoquée dans nos analyses du *Sermon 71*¹⁸⁷ - qui lui est accessible à travers l’union à Dieu, c’est-à-dire une connaissance sursentielle de ce que sont toutes choses dans la pureté de l’être, en Dieu : une connaissance qui n’est pas fondée dans la production d’images déterminées et qui n’est pas médiatisée mais qui constitue un savoir immédiat et intemporel de l’être en ce qu’il a de plus parfait.

Finalement, Eckhart aborde la question du dépouillement, c’est-à-dire ce qu’il entend lorsqu’il affirme que l’âme qui cherche la béatitude ne doit rien posséder. Ne rien posséder, selon le Thuringien, c’est s’être départi si radicalement de tout rapport au créé que l’on s’est détourné de Dieu lui-même dans la mesure où il demeure créateur et où en vis-à-vis de ce créateur se positionne un quelconque *créé* qui l’astreint par cette relation à une forme de multiplicité. Ce radicalisme cherche à élever l’âme à un niveau tel d’immédiateté avec l’être divin que celui-ci – comme nous l’avons déjà vu, par ailleurs, lors de nos analyses du traité *Du détachement* – opère directement en elle, occupant en elle tout l’espace qu’il y trouve. L’affirmation de la nécessité de se départir de tout rapport à Dieu peut paraître de prime abord choquante mais elle s’inscrit néanmoins de manière cohérente au sein du « système » eckhartien. En effet, dans la mesure où l’union de l’âme se fait directement à ce qu’il y a de plus simple en Dieu et où celle-ci accueille en elle le Verbe divin – devenant ainsi comme nous l’avons déjà mentionné par la Grâce ce que le Fils est par sa nature divine -, le schéma trinitaire qui a été annihilé au moment de la négation de Dieu (négation qui s’effectue en tant que celui-ci est le créateur s’étant extériorisé en trois personnes) est reproduit, mais l’âme y trouve cette fois sa place, jouant le rôle du Fils. En définitive, Eckhart est autorisé à affirmer qu’il est nécessaire pour l’âme de se départir de Dieu dans la mesure où le Fils lui-même *n’a* pas de Dieu : si l’homme peut espérer s’assimiler au Fils et devenir comme lui une image adéquate du Père, il doit entretenir avec celui-ci le même rapport qui l’unit au Fils. Ce rapport, au demeurant, est marqué par la *relation*, modalité particulière de l’individualité au sein de l’unité d’essence qu’implique la trinité des personnes. Nous reviendrons sur ce point.

¹⁸⁷ Voir le premier chapitre de la présente étude.

Le sermon présente également un intérêt certain – c’est par ailleurs l’intérêt premier qu’il présente pour notre étude - dans la mesure où il met en relief la nouvelle « identité personnelle » produite par l’union et dont jouit l’individu humain. Cette dernière apparaît en effet non comme une union que l’on pourrait dire « contemplative » et qui ravirait en quelque sorte l’homme au monde, mais plutôt comme un état dans lequel l’âme, après s’être dépouillée de son identité terrestre, a gagné une identité nouvelle, éternelle et dématérialisée bien que toujours explicitement *consciente d’elle-même* en tant que formant une seule et même individualité avec Dieu, et demeurant incarnée. Cette identité est celle du « je » en question, lequel constitue – c’est du moins la position que nous défendrons ici à ce sujet – l’expression de la parole divine qui se dit dans l’âme par son union à l’homme ayant assumé la nature christique. C’est par ailleurs l’une des conséquences de l’affirmation, tirée de l’extrait cité plus haut, selon laquelle « le mot « Je » n’appartient en propre à personne, sinon à Dieu seul dans son unité » dans la mesure où, cela étant donné, l’homme ne peut plus à proprement dire « je » s’il se trouve en dehors de cet état d’union. C’est, au demeurant, l’unité suessentielle déjà décrite plus haut¹⁸⁸ de l’être divin qui en fait à tous les niveaux la « première personne », l’Un étant essentiellement *individu* et se connaissant lui-même dans son opération propre, celle exécutée à travers l’âme qui s’est convertie en lui. À titre d’image adéquate, l’âme unie participe au plus haut degré de cette *personnalité* suprême qui n’est nulle autre que celle de l’être compris comme unité de l’intérieur et de l’extérieur, du même et de l’autre – l’être, en un mot, compris comme *puritas essendi* où n’existe plus de distinction autre que celle qui existe dans la relation unissant l’Un à lui-même. Il serait intéressant de revenir ailleurs sur les parallèles – lesquelles furent d’ailleurs fort bien décrits par Alain de Libera¹⁸⁹ - à tisser entre l’emploi du « je » répertorié par les sermons et la refonte eckhartienne de la « métaphysique de l’Exode » déjà abordée rapidement¹⁹⁰. Qu’il nous suffise pour l’instant, avant de nous pencher plus avant sur les passages du *Sermon 52* qui permettent le mieux de caractériser ce en quoi consiste le « je » lorsqu’il est pris du côté de l’âme cherchant l’union à Dieu – qu’il nous suffise, donc, de mentionner une certaine ressemblance entre le vocabulaire du sermon

¹⁸⁸ Voir le premier chapitre de la présente étude.

¹⁸⁹ Alain de Libera, « Maître Eckhart » in *La mystique rhénane. D’Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, pages 238-247

¹⁹⁰ Voir le premier chapitre de la présente étude.

en question et celui employé pour traiter de l'*ego sum qui sum* dans l'œuvre latine, notamment dans les passages déjà cités de la première *Question parisienne* et du *Commentaire au livre de l'Exode*. En effet, on doit constater, à la lecture du *Sermon 52*, que l'emploi du « je » est intimement lié à l'affirmation de la plénitude d'être; comme nous l'avons remarqué plus haut au sujet des paragraphes 14 et 15 du commentaire à Exode 3, 14, l'affirmation de l'individualité n'est pas dissociable dans le sermon 52 du dépouillement de toute finitude : c'est l'affirmation de la pure adéquation ontologique à soi, une propriété qui n'appartient qu'au Dieu infini et à l'âme humaine en sa nature intellectuelle, comme l'affirme le passage suivant :

« [...] mon être essentiel est au-dessus de « Dieu » en tant que nous saisissons Dieu comme principe des créatures. Dans ce même être de Dieu où Dieu est au-dessus de l'être et au-dessus de la distinction, j'étais moi-même, je me voulais moi-même, je me connaissais moi-même pour faire cet homme que je suis. C'est pourquoi je suis cause de moi-même selon mon être qui est éternel, et non pas selon mon devenir qui est temporel. C'est pourquoi je suis non-né (*ungeboren*) et selon mon mode non-né je ne puis jamais mourir. Selon mon mode non-né, j'ai été éternellement et je suis maintenant et je dois demeurer éternellement [...] Dans ma naissance éternelle, toutes choses naquirent et je fus cause de moi-même et de toutes choses, et si je ne l'avais pas voulu, je ne serais pas, et toutes choses ne seraient pas, et si je n'étais pas, « Dieu » ne serait pas non plus. Que Dieu soit « Dieu », j'en suis une cause; si je n'étais pas, Dieu ne serait pas « Dieu »¹⁹¹. »

Cet extrait nous permet déjà d'anticiper la caractéristique la plus fondamentale développée par le *Sermon 52* au sujet du « je », à savoir que contrairement à ce que disait le *Commentaire au livre de l'Exode*, la première personne n'est pas réservée exclusivement à Dieu pris en sa pureté, à la *déité* qui « précède » (de manière non temporelle, cela va sans dire) la trinité, mais convient plutôt de manière indissociable à celle-ci et à l'âme parvenue à surmonter toute

¹⁹¹ „[...] mîn wesenlich wesen ist obe gote, alsô als wir got nehmen begin der créâtûren; wan in dem selben wesene gotes, dâ got ist obe wesene und ob underscheide, dâ was ich selbe, dâ wollte ich mich selben und bekante mich selben ze machenne disen menschen. Her umbe sô bin ich mîn selbes sache nâch mînem wesene, daz êwic ist, und niht nâch mînem gewerdene, daz zîtlich ist. Und her umbe sô bin ich ungeboren, und nâch mîner ungeborenen wîse sô enmac ich niemer ersterben. Nâch mîner ungeborenen wîse sô bin ich êwicliche gewesen und bin nû und sol êwicliche blîben. Daz ich bin nâch gebornheit, daz sol sterben und ze nihte werden, wan ez ist toetlich; her umbe sô muoz ez mit der zît verderben. In minner geburt, dâ wurden alliu dinc geborn, und ich was sache mîn selbes und aller dinge; und haete ich gewolt, ich enwaere niht, noch alliu dinc enwaeren niht; und enwaere ich niht, sô enwaere ouch „got“ niht. Daz „got“ ist, des bin ich ein sache; enwaere ich niht, sô enwaere got niht „got“.“ Maître Eckhart, *Sermon 52 in Les sermons II : 31-59*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1978, pages 148-149 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke II : Predigten zweiter Band*, hrsg von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1988, pages 502-504 (pour le texte original)

individuation déterminée et à se fondre dans l'individuation suprême, celle du tout. Cette perspective n'est cependant peut-être pas incompatible avec celle du *Commentaire à l'Exode* mais plutôt complémentaire avec cette dernière dans la mesure où le Dieu qui se nomme par la répétition de « sum » et désigne ainsi – comme il est dit, rappelons-le, dans la première *Question parisienne*¹⁹² - la pureté suessentielle de son *anitas* (pour reprendre le vocabulaire du commentaire à l'Exode), ce Dieu-là, donc, n'est jamais distinct, comme l'est le Dieu créateur, de la totalité de l'être qui se trouve en lui sur le mode de l'unité la plus simple. Le « je » est donc le pronom de la pure simplicité appartenant à l'être *par soi*, l'être *libre* et *autonome*, en pure adéquation à soi et qui est *être* au sens premier. D'autres passages du *Sermon 52* supportent par ailleurs cette affirmation, insistant également sur le caractère *personnel* de l'unité qui caractérise la béatitude accessible à l'âme humaine. Ainsi, le dernier paragraphe du sermon affirme :

« Mais dans la percée où je suis libéré de ma propre volonté et de la volonté de Dieu et de toutes ses œuvres et de Dieu lui-même, je suis au-dessus de toutes les créatures et ne suis ni « Dieu » ni créature, mais je suis plutôt ce que j'étais et ce que je dois rester maintenant et à jamais. Là je reçois une impulsion qui doit m'emporter au-dessus de tous les anges. Dans cette impulsion, je reçois une richesse telle que Dieu ne peut pas me suffire selon tout ce qu'il est « Dieu » et selon toutes ses œuvres divines. En effet, le don que je reçois dans cette percée, c'est que moi et Dieu, nous sommes un. Alors Dieu ne trouve pas de lieu dans l'homme, car par cette pauvreté, l'homme acquiert ce qu'il a été éternellement et ce qu'il demeurera à jamais. Alors Dieu est un avec l'esprit, et c'est la suprême pauvreté que l'on puisse trouver¹⁹³. »

Un mot, ici, sur l'affirmation par Eckhart de ce que Dieu ne doit pas trouver en l'âme un quelconque « lieu » par lequel il puisse opérer. Cette affirmation peut sembler contredire

¹⁹² Maître Eckhart, *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*, Traduction Zum Brunn in *Maître Eckhart à Paris : une critique médiévale de l'ontothéologie. Études, textes et introductions par É. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, P. Vignaux, E. Wéber*, Paris, PUF, 1984, page 184 (paragraphe 9)

¹⁹³ „Mêr : in dem durchbrechen, dâ ich ledic stân mîn selbes willen und des willen gotes und aller sîner werke und gotes selben, sô bin ich ob allen créatûren und enbin weder got noch créatûre, mêr: ich bin, daz ich was und daz ich blîben sol nû und iemermê. Dâ enpfâhe ich einen îndruck, der mich bringen sol über alle engel. In disem îndrucke enpfâhe ich gôgetâne rîcheit, daz mir niht genuoc enmac gesîn got nâch allem dem, daz er „got“ ist, und nâch allen sînen götlichen werken; wan ich enpfâhe in disem durchbrechen, daz ich und got einz sîn. Dâ bin ich, daz ich was, und dâ nime ich weder abe noch zuo, wan ich bin dâ ein unbeweglichiu sache, diu alliu dinc beweget. Alhie envindet got keine stat in dem menschen, wan der mensche erkrieget mit dirre armuot, daz er êwiclîche ist gewesen und iemermê blîben sol. Alhie ist got einz mit dem geiste, und daz ist diu naehste armuote, die man vinden mac.“ Maître Eckhart, *Sermon 52* in *Les sermons II : 31-59*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1978, page 149 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke II : Predigten zweiter Band*, hrsg von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1988, pages 504-505 (pour le texte original)

l'affirmation récurrente chez Eckhart de ce que Dieu opère par l'âme qui, par le détachement s'est convertie en lui, laquelle est présente autant dans l'œuvre allemande que, par exemple, dans le *Commentaire à l'Évangile de Jean*, dont de nombreux passages des chapitres 14 et 15 sont réservés à l'analyse de ce que signifie l'affirmation de l'opération divine en l'âme. Qu'il nous suffise de citer ici dans un premier temps un extrait du *Sermon 102*, pour établir l'importance de cette notion chez Eckhart :

« Étant donné que Dieu est présent de façon intellectuelle en toutes choses et qu'il est plus intérieur aux choses que les choses ne le sont à elles-mêmes, et de façon plus naturelle – et là où il est, Dieu doit opérer, se connaître lui-même et exprimer sa parole -, avec quel attachement propre l'âme possède-t-elle avec cette opération divine plus que n'importe quelle autres créatures intellectuelles, dans lesquelles Dieu est aussi présent? Notez cette distinction! Dieu est en toutes choses par l'être, l'opération et la puissance, mais c'est uniquement dans l'âme qu'il peut naître. Toutes les créatures sont une trace de Dieu (Si 50, 31), alors que l'âme est naturellement formée à l'image de Dieu (Gn 1, 26). Cette image doit être ornée et accomplie avec cette naissance. Cette opération, ou cette naissance, n'est reçue par aucune créature, mais par l'âme seule [...] Dans cette naissance, Dieu se répand dans l'âme avec une lumière telle qu'elle grandit dans l'être et dans le fond de l'âme, qu'elle se projette et surabonde dans les puissances mais aussi dans l'homme extérieur¹⁹⁴. »

Et, en second temps et dans le même esprit, un extrait du *Commentaire à l'Évangile de Jean* :

« **647.** Il faut savoir en effet que le fruit de toute notre œuvre et sa bonté tire son origine d'un ordonnancement et d'une relation de l'œuvre à une fin qui est Dieu. Or, il y a une règle de théologie selon laquelle toute relation entre créature et créateur est en Dieu selon l'être-dit et, d'autre part, en la créature selon l'être; et ainsi demeure le fruit et notre avantage. Et c'est ce que dit Augustin, que : « Dieu nous emploie pour son bien et notre avantage »; et dans le *De vera innocentia*, dans la première proposition, Augustin dit la même chose ainsi : « Dieu n'ordonne rien qui lui est utile, mais <utile> à celui à qui il ordonne ». Et en Is. 26, il est dit :

¹⁹⁴ „[...] sît daz got in allen dingen ist vernünfftliche und den dingen mê inne ist, dan diu dinc in selber sint, und natiurlîcher – und wâ got ist, dâ muoz er wûrken und sich selben bekennen und sîn wort sprechen -, waz eigenereigenschaft diu sêle habe ze disem wûrkenne gotes vûr andern vernünftigen crêatûren, in den got ouch ist. Diz underscheit daz merket! Got ist in allen dingen wesenliche, wûrklîche und gewalticliche, mêr: er ist alerine geberne in der sêle. Wan alle crêatûren sint ein vuozstaphe gotes, mêr: diu sêle ist natiurlîche nâch gote gebildet. Diz bilde mouz gezieret und volbrâht werden mit dirre geburt. Dises werkes noch dirre geburt enist kein crêatûre enpfenlich dan diu sêle aleine [...] In dirre geburt ergiuzeit sich got in die sêle mit liehte alsô, daz daz lieht alsô grôz wirt in dem wesene und un dem grunde der sêle, daz ez sich ûzwirfet und ûberliuzet in die krefte und ouch in den ûzern menschen.“ Maître Eckhart, *Sermon 102* in *Le Silence et le Verbe. Sermons 87-105*, Traduction Mangin, Paris, Éditions du Seuil, 2012, pages 145-147; Meister Eckhart, *Die deutschen Werke IV : Predigten vierter Band*, hrsg von G. Steer, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 2003, pages 408- (pour le texte original)

« tu as opéré en nous toutes nos oeuvres ». Où il faut savoir que <cela> dit trois choses, à savoir notre être et nos œuvres, et néanmoins que Dieu les opère, et troisièmement qu'il les opère en nous. Dieu les opère certes, parce que, comme il a été dit, la première racine de la bonté est dans la relation et l'ordonnement à Dieu. Elles sont aussi nôtres parce que la relation elle-même entre nous et Dieu a deux termes, nous et Dieu. Il est dit par ailleurs « en nous » parce que comme il est dit plus haut, la relation entre nous et Dieu est en Dieu selon l'être-dit et en nous selon l'être. D'où <il vient que> quelques livres donnent cette formulation : « tu as opéré en nous ». Et c'est aussi ce qui est inféré du Psaume : « ma parole sera convertie en mon sein »; « sera convertie », dit-il, c'est-à-dire sera retournée. D'abord, en effet, elle est tournée et portée en Dieu, et y ayant puisé et reçu la bonté, elle revient et est retournée en notre sein; Is, 12 : « vous puiserez l'eau dans la joie de la fontaine du sauveur »¹⁹⁵. »

Le motif de l'opération divine en l'âme, donc, apparaît marqué d'une certaine importance pour Maître Eckhart, ce qui confère au passage cité plus haut du *Sermon 52* un certain caractère problématique voire toute simplement contradictoire. Or, il nous semble que l'affirmation de ce que l'âme béate ne doit pas laisser un quelconque lieu en elle-même pour l'opération divine ne pose pas problème de la même manière si on la prend en un sens littéral : il ne faut en effet pas que se trouve en elle un lieu *déterminé*, distinct des autres et réservé à Dieu – par opposition à d'autres *lieux* de l'âme où il n'opérerait pas. L'opération de Dieu doit impliquer la totalité de son être, prenant place dans la totalité de l'âme, sans quoi celle-ci n'aura pas accès à la véritable béatitude qui lui est promise.

En définitive, le « je » apparaît dans le contexte du *Sermon 52* comme la propriété de cet être se trouvant au-delà de toute détermination ontologique, cet être qui ne connaît que la pure

¹⁹⁵ « 647 Notandum est enim quod fructus omnis operis nostri et bonitas oritur ex ordine et relatione operis in finem qui deus est. Est autem regula theologiae quod omnis relatio inter creaturam et creatorem est in deo secundum dici, in creatura autem secundum esse; et sic manet fructus et utilitas nostra. Et hoc est quod Augustinus dicit quod « deus utitur nobis propter suam bonitatem et nostram utilitatem »; et De vera innocentia in prima propositione dicit ibidem Augustinus sic : « nihil iubet deus quod sibi prodest, sed illi cui iubet ». Et Is. 26 dicitur : « omnia opera nostra operatus es nobis ». Ubi notandum quod tria dicit, scilicet opera et esse nostra, et nihilominus ipsa deum operari, et tertio ipsum operari nobis. Operatur quidem deus ipsa, quia, ut dictum est, prima radix bonitatis est in relatione et ordine in deum. Sunt et nostra, quia relatio ipsa inter nos et deum habet duos terminos, deum et nos. Dicitur autem « nobis », quia ut dictum est superius, relatio inter nos et deum in deo est secundum dici, in nobis autem secundum esse. Unde libri nonnulli habent : « operatus es in nobis ». Et hoc est etiam quod ex Psalmo inductum est : « oratio mea in sinu meo convertetur »; « convertetur », inquit, id est revertetur. Primo enim vertitur et fertur in deum et ibi accepta et hausta bonitate redit et revertitur in sinum nostrum, Is, 12 : « haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris ». » Maître Eckhart, *Die lateinischen Werke II : Expositio sancti evangelii secundum Johannem*, Herausgegeben von A. Zimmermann und L. Sturlese, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1994, page 562-563 pour le texte original; la traduction est de nous

essence unitaire de toutes choses qui est en lui – se connaissant lui-même, par ailleurs, sur ce même mode – et ne désire que le pur bien qu’inclut en elle son existence pure et indivise.

C’est ce que cherche à illustrer Eckhart lorsqu’il soutient, au début du sermon, que :

« Lorsque j’étais dans ma cause première, je n’avais pas de Dieu et j’étais cause de moi-même; alors je ne voulais rien, je ne désirais rien car j’étais un être libre, je me connaissais moi-même, jouissant de la vérité. Je me voulais moi-même et ne voulais rien d’autre; ce que je voulais, je l’étais, et ce que j’étais, je le voulais et là j’étais dépris de Dieu et de toutes choses, mais lorsque, par ma libre volonté, je sortis et reçus mon être créé, j’eus un Dieu, car avant que fussent les créatures, Dieu n’était pas « Dieu » mais il était ce qu’il était¹⁹⁶. Mais lorsque furent les créatures et qu’elles reçurent leur être créé, Dieu n’était pas « Dieu » en lui-même, il était « Dieu » dans les créatures¹⁹⁷. »

Et de même, est affirmé plus loin – dans un passage cité plus haut - au sujet de la connaissance de l’âme unie :

« [l’homme] doit être tellement dépris de tout savoir qu’il ne sait ni ne reconnaît ni ne ressent que Dieu vit en lui; plus encore, il doit être dépris de toute connaissance vivant en lui, car lorsque l’homme se tenait dans l’être éternel de Dieu, rien d’autre ne vivait en lui et ce qui vivait là, c’était lui-même [...] Or nous disons : Dieu n’est ni être ni doué d’intellect et il ne connaît ni ceci ni cela. Ainsi donc, Dieu est libéré de toutes choses et c’est pourquoi il est toutes choses. Celui-là donc qui doit être pauvre en esprit doit être pauvre de tout son propre savoir, en sorte qu’il ne sache rien d’aucune chose, ni de Dieu, ni de la créature, ni de lui-même¹⁹⁸. »

¹⁹⁶ Cette formulation nous semble constituer une évocation de plus d’Exode 3, 14 et de l’exégèse de l’*ego sum qui sum* comme étant une affirmation de l’identité divine comme *puritas essendi*.

¹⁹⁷ „Dô ich stuont in mîner êrsten sache, dô en thâte ich keinen got, und dô was ich sache mîn selbes; dô entwolte ich niht, noch enbegerte ich niht, wan ich was ein ledic sîn und ein bekennner mîn selbes nâch gebrûchlicher wârheit. Dô wollte ich mich selben und enwolte kein ander dinc; daz ich wollte, daz was ich, und daz ich was, daz wollte ich, und hie stuont ich ledic gotes und aller dinge. Aber dô ich ûzgienc von mînem vrîen willen und ich enpfienc mîn geschaffen wesen, dô hâte ich einen got; wan ê die crêatûren wâren, dô enwas got niht „got“, mêr: er was, daz et was. Aber dô die crêatûren gewurden und sie enpfiengen ir geschaffen wesen, dô enwas got niht „got“ in im selben, mêr: er was „got“ in den crêatûren.“ Maître Eckhart, *Sermon 52 in Les sermons II : 31-59*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1978 page 146 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke II : Predigten zweiter Band*, hrsg von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1988, pages 492-493 (pour le texte original)

¹⁹⁸ „[...] er sol alsô ledic sîn alles wizzennes, daz er niht enwizze noch enbekenne noch enbevînde, daz got in im lebe; mêr: er sol ledic sîn alles des bekennennes, daz in im lebende ist. Wan dô der mensche stuont in der êwigen art gotes, dô enlebete in im niht ein anderz; mêr: waz dâ lebete, daz was er selber [...] Sô sprechen wir: got enist niht wesen noch vernûnftic noch enbekennet niht diz noch daz. Her umbe ist got ledic aller dinge, und her umber ist er alliu dinc. Der nû arm sol sîn des geistes, der muoz arm sîn allez sînes eigenen wizzennes, daz er niht enwizze dehein dinc, weder got noch crêatûre noch sich selben. Her umbe sô ist ez nôt, daz der mensche begernde sî, daz er niht enmûge wizen noch bekennen diu werk gotes. In dirre wîse sô mac der mensche arm sîn sînes eigenen wizzennes.“ *Op.cit.*, pages 146-147 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke II : Predigten zweiter Band*, hrsg von J. Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1988, pages 494-495 (pour le texte original)

Ressort clairement de ces extraits comme des analyses précédentes que le « je » d'Eckhart est caractérisé – du moins dans le *Sermon 52* – par une pure autonomie sur le plan de la volonté, trouvant le principe de sa volonté et de son agir en lui-même (bien que la notion de soi-même soit le résultat d'une dialectique du même et de l'autre assimilant par la Grâce les deux pôles ontologiques que sont l'homme et Dieu), et aussi caractérisé par une connaissance de soi qui est absolument adéquate dans la mesure où l'homme uni à Dieu ne se connaît pas selon son devenir, selon son aspect créé mais selon son être le plus vrai, celui qui se trouve en Dieu.

Le Sermon 77 : ecce mitto angelum meum

Le *Sermon 77*, qui se penche lui aussi sur la notion de subjectivité dans une continuité avec les analyses faites dans le *Sermon 52*, constitue un commentaire d'un passage tiré du livre de Malachie 3, 1 :

« Voici, j'envoie mon messager. Il aplanira le chemin devant moi. Subitement, il entrera dans son Temple, le maître que vous cherchez, l'Ange de l'alliance que vous désirez; le voici qui vient, dit le Seigneur tout puissant¹⁹⁹. »

Débutant par une analyse de « ce qu'est un ange²⁰⁰ », le sermon déploie par la suite une analyse du passage de l'Ancien Testament cité plus haut (en latin : *ecce ego mitto angelum meum*) – analyse construite sur la base des divergences entre celui-ci et un passage parallèle issu de Luc 7, 27²⁰¹, lequel retranche l'*ego* de la formulation (*ecce mitto angelum meum*); c'est le constat de ce retrait de la mention du pronom de la première personne qui alimente à cet endroit l'analyse d'Eckhart. Le Thuringien commence d'abord par détailler trois significations de l'omission du « je » par Luc. La première et la deuxième de ces

¹⁹⁹ Traduction Œcuménique de la Bible, Malachie 3, 1

²⁰⁰ Maître Eckhart, *Sermon 77* in *Les sermons III : 60-86*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1978, page 117

²⁰¹ « Quand les envoyés de Jean furent partis, Jésus se mit à parler de lui aux foules : « Qu'êtes-vous allés regarder au désert? Un roseau agité par le vent? Alors, qu'êtes-vous allés voir? Un homme vêtu d'habits élégants? Mais ceux qui sont vêtus d'habits somptueux et qui vivent dans le luxe se trouvent dans les palais des rois. Alors qu'êtes-vous allés voir? Un prophète? Oui, je vous le déclare, et plus qu'un prophète. C'est celui dont il est écrit : Voici, j'envoie mon messager en avant de toi. Je vous le déclare, parmi ceux qui sont nés d'une femme, aucun n'est plus grand que Jean; et cependant le plus petit dans le Royaume de Dieu est plus grand que lui. » Traduction Œcuménique de la Bible, Luc 26-28

significations sont que dans un premier temps Dieu et l'âme, pris en leur fond le plus abscons, sont tous deux indicibles et donc ne peuvent être exprimés adéquatement par un pronom qui tenterait de les caractériser, d'exprimer leur nature. La troisième signification de cette omission est quant à elle à chercher dans l'identité suessentielle unissant l'âme et Dieu – identité que l'on peut déjà deviner du simple fait que tous deux sont essentiellement indicibles. En effet, pour Eckhart, le fait d'élider *ego* de *ecce mitto angelum meum* est une manière d'accentuer l'importance de l'unité existant entre l'âme et Dieu, l'usage du pronom étant ici considéré comme une manière de les distancier. Le *Sermon 77* semble à ce sujet ici prendre le contre-pied de ce qui a déjà été observé au sujet du *Sermon 52* et du commentaire à Exode 3, 14 dans la mesure où dans ces deux cas – de même que dans le cas des sermons 28 et 83 –, l'usage du « je » marque l'unité : qu'il s'agisse de l'unité de l'âme et de Dieu ou de l'unité qui appartient à la plénitude ontologique de l'être divin (à laquelle, en définitive, participe l'âme convertie), le « je » appartient en propre à ce qui surmonte toute détermination finie pour s'élever à la *subjectivité* suprême, à l'adéquation suprême avec l'être au sens plein. Ce contre-pied n'est cependant qu'apparent ou disons méthodologique dans la mesure où la position observée ailleurs sur la question de la « subjectivité » est également présente dans le *Sermon 77*. Dans cette perspective, la première approche apparaît surtout comme une manière de mettre en relief les lieux communs eckhartiens que nous venons d'énoncer, entourant l'indicibilité du fond de Dieu et du fond de l'âme.

Une fois énoncées ces trois significations de l'éliision du pronom *ego* faite par le texte de Luc 7, 27, Maître Eckhart cherche à déterminer ce que peut signifier son usage par Malachie 3, 1, détaillant cette fois quatre manières d'entendre l'usage du « je » pour désigner Dieu lui-même. Ici, l'analyse du *Sermon 77* rejoint davantage ce que nous avons trouvé énoncé dans les autres lieux textuels traités : la première signification du « je », nous y dit Eckhart, est d'affirmer l'être divin en sa pureté, son existence radicalement transcendante, indéterminée et infinie – mais surtout, l'usage du « je » désigne la plénitude d'être déjà mentionné et ce que Alain de Libera a appelé le « solipsisme ontologique²⁰² » eckhartien, à savoir le fait que sans le support ontologique procuré par l'existence divine – en laquelle, nous l'avons vu, tout être

²⁰² Alain de Libera, « Maître Eckhart » in *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, page 239

est – sans ce support ontologique, donc, aucune réalité ne pourrait *être*. En ce sens, le « je » de l'être divin est l'affirmation de la connaissance de soi de la totalité, de la conscience de sa suprématie ontologique, ce qu'Eckhart exprime en disant que « le mot « je » désigne l'être-Lui de la vérité divine, car c'est l'attestation d'un Il-est. C'est la preuve que seul il est²⁰³. » La seconde signification relevée, de l'usage du « je », exprime la dialectique déjà mentionnée plus haut²⁰⁴, dialectique de l'être et du néant fondatrice de la pensée eckhartienne, et qui se traduit aussi en une dialectique du même et de l'autre et une dialectique de l'intérieur et de l'extérieur. Si Dieu peut dire « je », affirme Eckhart, c'est parce que toute autre chose, dans la mesure où elle retrouve en elle ce que Dieu y a mis de lui-même, n'est selon cette part rien d'autre que lui; c'est-à-dire que toute chose n'étant que dans la mesure où elle est en Dieu, et fuyant vers le néant lorsque prise en elle-même, Dieu n'est autre que la personnalisation de la totalité – personnalisation qu'exprime, comme nous l'avons déjà dit, l'usage du « je ». La troisième signification du « je » énoncée par le *Sermon 77* consiste quant à elle à en faire l'expression d'un inexprimable; Dieu ne pouvant être exprimé de manière adéquate par un nom qui saisirait son existence (cette *anitas* dont il était question plus haut) comme une définition exprime une quiddité, le « je » - affirmation de cette existence - demeure la seule manière de désigner l'existant suprême. C'est ce à quoi s'attache aussi la quatrième signification de cet emploi du « je », laquelle désigne Dieu en la pureté de son être, cette pureté qui se trouve en son fond où il n'est plus conçu par aucune de ses propriétés essentielles mais par son simple et pur être; le parallèle à tisser ici avec les différentes lectures eckhartiennes d'Exode 3, 14 abordées précédemment est aisément concevable, puisque le « je » apparaît ici une fois de plus comme la désignation de l'incrée, de ce qu'il y a de purement transcendant et libre en Dieu – la déité, la *puritas essendi*.

La considération des sermons ici abordés ainsi que des extraits des commentaires à l'Exode et à l'Évangile selon Jean occasionnellement cités nous ont appris que l'emploi du « je » par Maître Eckhart désigne de manière indissociable l'identité de Dieu et l'âme lorsqu'ils sont en état d'union, l'âme ayant su se dépouiller de son attachement aux

²⁰³ Maître Eckhart, *Sermon 77* in *Les sermons III : 60-86*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1979, page 119

²⁰⁴ Voir le premier chapitre de la présente étude

déterminations particulières qui caractérisent l'être créé. Plus encore, le « je » apparaît comme étant l'affirmation de la suprématie ontologique de l'être qui a su se départir de Dieu pour se fondre en lui dans une indétermination infinie de son propre être. L'être qui dit « je » apparaît donc de manière indubitable comme ontologiquement *souverain* : il est le lieu de l'accomplissement du vrai et trouve en lui-même le fondement de sa connaissance et de son agir. Il semble donc être *sujet* à plusieurs égards : il est sans équivoque le sujet de la pensée au double sens de son *lieu d'accomplissement* et de la *personne* qui connaît, de même qu'il est sujet agent dans la mesure où ce « je » agit incontestablement d'une volonté unique qui est bien la sienne et n'est conditionnée par rien d'extérieur. Il nous semble difficile à contester, au vu des extraits analysés plus haut, que – pour paraphraser Heidegger – le « sujet » eckhartien qui dit « je » associe à cette parole une supériorité ontologique : le « je » est hors de tout doute pour Eckhart l'être en tant qu'être, l'être au sens premier.

Identité et relation : entre le *Livre de la consolation divine* et le *De trinitate*

Le développement de notre argument touchant ici à sa fin, il ne nous reste pour clore la discussion des motifs appartenant à la notion de sujet chez Maître Eckhart, qu'à aborder la question de l'identité personnelle dans l'âme béate, unie à son principe. Comme nous l'avons détaillé plus haut, celle-ci se trouve dans un état tel que, s'étant entièrement dépouillée de ce que l'on pourrait appeler son « contenu psychologique », elle n'est plus que le lieu de l'accomplissement de l'opération divine qui flue en elle. Or, malgré cet anéantissement de toute particularité individuelle et malgré l'ambiguïté découlant à ce sujet d'une certaine incohérence du corpus eckhartien en ce qui a trait à la connaissance de soi – ambiguïté et incohérence observées plus haut²⁰⁵ - malgré cela, donc, la conceptualité eckhartienne ménage une place à la discussion de la manière dont se distinguent dans l'union l'âme et Dieu. Il nous faut, pour comprendre adéquatement cette distinction dans l'union, renvoyer à un concept fondateur de la théologie trinitaire augustinienne, à savoir celui de *relation*. En effet, Augustin cherchant à penser, dans son *De trinitate*, une manière dont la substance divine peut admettre

²⁰⁵ Voir le second chapitre de la présente étude.

en elle une multiplicité au sein de son unité inaliénable – multiplicité des noms et des personnes -, il lui importe de forger un mode d'inhérence qui ne soit pas celui qui marque le rapport de la substance à l'accident, l'être divin n'admettant en lui rien qui puisse être considéré accidentel : la relation est donc le mode d'inhérence qui doit permettre « de formuler des assertions sur Dieu qui ne sont pas relatives à son essence, mais qui ne sont pas non plus relatives à des choses qui lui « arrivent »²⁰⁶. » C'est dans cette perspective qu'est refondue par Augustin aux livres V et VII du *De trinitate* la catégorie de relation, qui s'énonçait chez Aristote ainsi :

« Se disent *relativement* à quelque chose les termes de cette sorte : tous ceux dont on dit qu'ils sont cela qu'ils sont « ...*d'autre chose* », ou qui se rapportent de quelque façon à autre chose [...] Et tous les termes relatifs se disent par rapport à des termes qui ont avec eux une relation réciproque²⁰⁷. »

Chez Augustin, si la relation a toujours à voir avec la prédication, elle éclipse la dichotomie entre le substantiel et l'accidentel pour forger le rapport du substantiel au relatif, de manière à éviter des problèmes liés à la distinction des personnes qui chercheraient à distinguer l'un de l'autre le Père et le Fils à un point tel qu'ils ne pourraient plus être dits de manière cohérente partager une essence commune. Dans cette optique, on nous dit en *De trinitate* VII, II, 3 :

« Le Père et le Fils sont donc ensemble une seule essence, une seule grandeur, une seule vérité, une seule sagesse. Cependant le Père et le Fils ne sont pas tous les deux ensemble un seul Verbe, parce qu'ils ne sont pas tous les deux ensemble un seul Fils [...] Ce n'est donc pas parce que le Père n'est pas le Fils, ni le Fils le Père, non plus parce que celui-ci est inengendré, celui-là engendré, qu'ils ne sont pas une seule essence, puisque ces termes ne désignent que leurs relations. Mais tous les deux ensemble ne sont qu'une seule sagesse, une seule essence, du fait qu'être, c'est être sage. Néanmoins ils ne sont pas tous deux à la fois Verbe ou Fils parce que être n'est pas être Verbe ou Fils²⁰⁸ [...] »

²⁰⁶ Emmanuel Bremon, « Analyse du « De trinitate » de Saint Augustin » in M. Caron (dir.), *Saint Augustin*, Paris, Éditions du Cerf, 2009, page 63

²⁰⁷ Aristote, *Catégories* in *Catégories, De l'interprétation*, Traduction Crubellier, Dalimier et Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2007, pages 143-145 (pour la traduction) et 142-144 (pour le texte original). Pour un détail plus exhaustif de la conception aristotélicienne du prédicat de relation, on consultera la totalité du livre VII des *Catégories*, qui s'emploie à décrire l'être-relatif de manière complète.

²⁰⁸ « Pater igitur et Filius simul una essentia, et una magnitudo, et una veritas, et una sapientia. Sed non Pater et Filius simul ambo unum Verbum, quia non simul ambo unus Filius [...] Quapropter, non quia Pater non est Filius, et Filius non est Pater, aut ille ingenitus, ille autem genitus, ideo non una essentia : quia his nominibus relativa eorum ostenduntur. Uterque autem simul una sapientia, et una essentia, ubi hoc est esse quod sapere; non autem simul uterque Verbum aut Filius, quia non hoc est esse quod Verbum aut Filium esse [...] » Augustin, *De trinitate*, BA 15, pages 514 et 516 pour le texte original ; pages 515 et 517 pour la traduction

Dans un passage du début du *Livre de la consolation divine* dont le vocabulaire n'est pas étranger à la conceptualité déployée par le *De trinitate*, Maître Eckhart exprime clairement les rapports unissant l'un à l'autre l'âme en ce qu'elle a d'éternel et la divinité :

« Il faut d'abord savoir que le sage et la Sagesse, l'homme vrai et la Vérité, le juste et la Justice, l'homme bon et la Bonté se rapportent l'un à l'autre et se comportent ainsi à l'égard l'un de l'autre : la Bonté n'est ni créée, ni faite, ni engendrée; cependant elle est génératrice et engendre l'homme bon, et l'homme bon, dans la mesure où il est bon, n'est ni fait, ni créé, et cependant il est un enfant, un fils engendré par la Bonté. Dans l'homme bon, la Bonté s'engendre elle-même avec tout ce qu'elle est : être, savoir, amour et opération, du cœur et de l'intérieur de la Bonté et d'elle seule. L'homme bon et la Bonté ne sont rien qu'une seule bonté, absolument une, avec la différence que l'une engendre et que l'autre est engendré; cependant, l'opération de la Bonté qui engendre et le fait pour l'homme bon d'être engendré ne constituent absolument qu'un être et une vie. Tout ce qui appartient à l'homme bon, il le reçoit de la Bonté, dans la Bonté. C'est là qu'il est, qu'il vit, qu'il demeure. C'est là qu'il se connaît lui-même, ainsi que tout ce qu'il connaît, là qu'il aime tout ce qu'il aime, et il opère avec la Bonté et dans la Bonté, et la Bonté opère toutes ses œuvres avec lui et en lui selon qu'il est écrit. Le Fils dit : « Le Père qui demeure en moi accomplit lui-même toutes les œuvres. » « Mon Père agit jusqu'à présent et j'agis aussi. » « Tout ce qui est au Père m'appartient, et tout ce qui m'appartient appartient à mon Père, à lui qui donne et à moi qui reçois²⁰⁹. »

Outre l'incontestable présence de motifs déjà observés en de nombreux autres lieux textuels, ce passage revêt une grande importance doctrinale en ce qui a trait à ce qui nous occupe ici, à savoir la détermination du statut qu'il convient de concéder à l'âme unie. En effet, c'est sans équivoque qu'Eckhart nous dit comment il convient de considérer le rapport

²⁰⁹ „Von dem êrsten sol man wizzen, daz wîse und wîsheit, wâre und wârheit, gerehte und gerehticheit, guote und güete sich einander ansehent und alsô ze einander haltent: diu güete enist noch geschaffen noch gemachet noch geborn; mêr si ist gebernde und gebirt den guoten, und der guote, als verre sô er guot ist, ist ungemachet und ungeschaffen und doch geborn kint und sun der güete. Die güete gebirt sich und allez, daz si ist, in dem guoten: wesen, wizzen, minnen und wûrken giuzet si alzemâle in den guoten, und der guote nimet allez sîn wesen, wizzen, minnen und wûrken von dem herzen und innigesten der güete und von ir aleine. Guot und güete ensint niht wan ein güete al ein in allem sunder gebern und geborn-werden; doch daz gebern der güete und geborn-werden in dem guoten ist al ein wesen, ein leben. Allez, daz er bekennet, und minnet allez, daz er minnet, und wûrket mit der güete in der güete und diu güete mit im und in im alliu ir werk nâch dem, als geschriben ist und sprichet der sun: „der vater in mir inneblîbende und wonende wûrket diu werk“. „Der vater wûrket biz nû, und ich wûrke“. Allez, daz des vaters ist, daz ist mîn, und allez, daz mîn und mînes ist, daz ist mînes vaters: sîn gebende und mîn nemende.“ Maître Eckhart, *Le livre de la consolation divine* in *Les traités*, Traduction Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1971, pages 113-114 (pour la traduction); Meister Eckhart, *Die deutschen Werke V : Traktate*, hrsg von J. Quin, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1963, pages 9-10 (pour le texte original)

ontologique de l'âme à Dieu dans l'union : le même rapport qui, dans leur communauté d'essence unit le Père au Fils tout en leur préservant des attributs personnels propres – ce même rapport donc unit l'homme bon à la Bonté (et il en va de même pour le Vrai et le Juste ainsi que l'homme qui présente ces caractéristiques), se fondant dans la relation d'engendrement qui est instaurée entre eux par la Grâce d'adoption dont jouit l'âme humaine. Ainsi l'âme unie, à l'issue de la conversion en Dieu qu'elle opère par le détachement progressif vis-à-vis du créé, l'âme unie donc n'est plus créée mais, étant née en Dieu elle est un être engendré qui à l'instar du Fils prend part à l'essence unique du Dieu trine et ne se distingue plus du Père que par ce rapport d'engendrement, par le simple fait que c'est de lui qu'elle tient ce qui la caractérise. Dans l'union, donc, dans le « dire je », est donc préservée une place à l'individualité de l'âme; cette individualité, cependant, ne se laisse pas penser comme une individualité comparable à celle qui revenait à l'âme avant qu'elle ne se dépouille entièrement de son « contenu psychologique » : c'est une individualité fondée dans ce qu'elle opère en elle Dieu, et dans le Verbe divin qui s'exprime en elle. Si, en définitive, l'âme unie peut être dite préserver une certaine individualité, c'est qu'elle jouit de la même individualité que celle qui appartient au Fils : c'est l'individualité qui découle de l'unité, de la dématérialisation et de l'universalisation, une individualité qui n'a plus à voir avec l'individuation des contenus de la volonté ou de l'intellect mais plutôt avec le fait de ne former qu'un avec la totalité de l'existant, laquelle flue et opère à travers l'âme devenue vide. En définitive, que l'âme ne se distingue de Dieu que par la relation d'engendrement atteste de ce qu'ensemble ils ne constituent qu'un seul être – une seule essence, pour reprendre le vocabulaire du *De trinitate* – et qu'à ce titre ils forment ensemble *le seul être*, le « je » qui est parfaitement adéquat à lui-même.

Bilan

Les considérations développées ici nous apprennent de quelle manière les thèses ontologiques et éthiques – existentielles – abordées lors des deux premiers chapitres de la présente étude culminent en une anthropologie de l'image qui définit l'homme en fonction de son rapport à la *totalité*. En effet, l'homme dans son état « naturel », étant marqué par la

duplicité de sa nature, se situe à mi-chemin entre le divin où l'appelle la Grâce et le créé vers lequel le tire l'attachement de sa volonté et son intellect aux choses du monde. La destinée de l'homme se définit par la négation de l'une de ces deux natures – négation qui est rendue nécessaire par la double présence en lui de l'*autre* : constituant un moyen terme entre le divin qui contient en lui tout être et le créé qui est un néant, l'homme est par nature doublement étranger à lui-même. Cette double étrangeté ne peut au demeurant être réellement enrayée que par la négation complète de la nature, par laquelle il parvient à s'assimiler à *son* être, la source de tout être, le support ontologique suprême de tout existant, le « je » qui est suprême indéterminité, suprême liberté pureté de l'être. S'assimilant à ce « je » par la conversion, l'homme prend part à ce « vrai lui » qui n'est plus intérieur ni extérieur mais forme une unité indissoluble du même et de l'autre, de l'être et du néant, de l'intérieur et de l'extérieur, du savoir et de l'inconnaissance. Une fois unie à la pureté de l'être, l'âme jouit d'une adéquation maximale à elle-même, son rapport à son être ainsi qu'à la véritable connaissance et à la véritable bonté n'étant plus médiatisé par aucune forme de multiplicité. À ce titre, le « je » que prononce l'âme unie à Dieu – ou que dit Dieu dans l'âme lorsqu'il y parle – constitue une monade et, pour reprendre dans un autre contexte les mots de Leibniz, est en quelque sorte « un miroir vivant, doué d'action interne, représentatif de l'univers, suivant son point de vue, et aussi réglé que l'univers lui-même²¹⁰. »

Peut-on, à l'issue de ces analyses, répondre aux quatre questions héritées d'Alain de Libera et posées en introduction au présent chapitre? Nous le croyons. D'abord, à la lumière des analyses qui ont précédé, il nous semble que la réponse à la question « qui pense? » puisse être en quelque sorte considérée comme héritée d'Averroès dans la mesure où la pensée nous semble s'effectuer en l'homme, mais que son objet est étranger à l'homme si celui-ci doit être saisi selon son être naturel. En second lieu, « qui sommes-nous? » a pour réponse que notre être réel est à trouver dans cette partie absconse de l'âme, ce fond immatériel et increé où elle se confond avec Dieu et où elle ne se distingue plus de lui que par la relation d'engendrement qui les distingue malgré leur communauté d'essence. Le sujet de la pensée, quant à lui, est à trouver dans l'âme humaine, dans la mesure où c'est en elle que la connaissance de la pureté

²¹⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, Traduction Frémont, Paris, GF-Flammarion, 1996, page 224

de l'être présente en Dieu s'effectue : la vraie connaissance, celle de ce qui est connu au sens premier s'effectue en Dieu et donc en l'âme dans la mesure où elle s'unit à lui. On pourrait dire, pour abuser de la conceptualité averroïste et pour insister sur la filiation – que nous avons tue par souci de concision au cours des analyses qui ont pris place ici – nous pourrions dire, donc, pour abuser de cette conceptualité, que la pensée a pour Maître Eckhart *deux sujets* au sens où la connaissance dont nous avons parlé s'accomplit en deux « lieux » immatériels. Finalement, la question « qu'est-ce que l'homme? » trouve sa réponse dans ce que nous avons mentionné plus haut, à savoir en cette double nature analogue à la double nature christique et qui invite l'homme à nier le créé pour se fondre dans son être vrai qui est à trouver du côté de l'intellect (et donc du divin). En définitive, il nous semble que ces questions ont trouvé ici des réponses adéquates, réponses qui nous permettent de conclure à la présence d'une forme de sujet-agent chez Maître Eckhart, laquelle est attestée par la pure adéquation à soi constatée dans l'âme unie à son créateur – adéquation au niveau de la volonté (de l'agir moral, pour parler en termes modernes) et de l'intellect (de la connaissance), lequel se connaît dans l'âme béate sur un mode « objectif » c'est-à-dire de la même manière qu'il connaît le monde. Au final, il nous apparaît approprié de rappeler ici le diagnostic heideggérien sur l'émergence moderne – cartésienne – du « je » conçu comme *subiectum*, comme ce qui est toujours-déjà présent et ce qui est *consistant*; ce diagnostic, que nous acceptons dans une certaine mesure contient en définitive au moins cela d'inexact qu'il exclut la possibilité d'une émergence médiévale d'une perspective dont nous croyons, pour les raisons énoncées, avoir efficacement établi la présence chez Eckhart.

Conclusion

Il nous semble approprié de revenir ici en guise de conclusion non pas sur les arguments et thèses avancées au cours des trois chapitres qui ont vu le déploiement de notre argument, mais plutôt sur les limites de la perspective qui a ici été la nôtre, ainsi que sur les possibilités qui demeurent à explorer, à l'issue de ces considérations. Dans un premier temps, il nous semble adéquat de mentionner ici quelques pistes de recherches appartenant au corpus eckhartien lui-même, et que nous n'avons pas pu aborder ici pour des raisons évidentes liées aux contraintes spatiales s'imposant au présent exercice. Au premier rang de ces pistes de recherche, nous mentionnerons celles qu'aurait pu nous procurer une considération plus exhaustive du corpus textuel de l'*Opus tripartitum*. On trouve en effet dans celui-ci de nombreux lieux textuels abordant des questions qui présentent un intérêt certain pour notre thèse; on peut penser notamment à ce sujet, aux commentaires de Maître Eckhart à la Genèse, à l'Exode et à l'Évangile selon Jean – commentaires dont des extraits clés ont été abordés superficiellement de manière ponctuelle par cette étude, mais qui offrent parfois de riches analyses de la nature divine (c'est le cas du commentaire à Exode 3, 14, lequel présente une analyse plus détaillée de l'*ego sum qui sum* que celle que nous avons rapidement esquissée ici) ou encore de la notion d'opération (à laquelle est notamment réservée l'intégralité des chapitres 14 et 15 du commentaire à l'Évangile de Jean). L'*Opus tripartitum* présente en lui-même un grand intérêt pour la question du sujet, de même, d'ailleurs, que certains lieux textuels du corpus allemand que nous n'avons pas abordés et qui présentent un intérêt pour les analyses déployées au second chapitre, abordant l'aspect existentiel de la conception eckhartienne de la béatitude; à cet égard, les *Entretiens spirituels* d'Eckhart – l'une de ses œuvres les plus anciennes – auraient gagné à être pris en compte, eussent les contraintes spatiales s'imposant à nous été moins rigoureuses. Dans un second temps, il nous faut aussi soulever l'importance d'effectuer - pour dresser un portrait plus complet de la compréhension eckhartienne du sujet – un travail de « généalogie », reconduisant à ses nombreuses sources la conceptualité à l'œuvre dans la pensée de Maître Eckhart. Nous pensons, au premier plan, à la filiation qu'entretient cette pensée avec celle d'Augustin – filiation que nous avons tâché d'établir le plus rigoureusement possible mais qui ne se résume pas à ce que nous en avons dit; nous pensons également à

l'influence qu'a pu exercer sur le développement de la perspective de Maître Eckhart la philosophie d'Ibn Rushd. En effet, c'est, nous le croyons, la contribution de la pensée d'Averroès à l'univers conceptuel d'Eckhart qui permet de poser au Thuringien la question du sujet dans la mesure où par cet héritage Eckhart prend ses distances avec ce que nous pourrions appeler un augustinisme pur pour lequel, selon Alain de Libera, la question du sujet ne se pose pas sans faire violence à la lettre comme à l'esprit des textes :

« Augustin était homme. Il n'eût jamais pour autant signé une autofiction intitulée *Sujet Augustin*. Pour une raison simple, que l'on argumentera ici en détail : *il est le premier philosophe à avoir quasiment dénoncé comme « blasphème » (nefas) toute application du terme et de la notion de subiectum à l'âme humaine*²¹¹. »

Notre intention n'est pas – ni ici ni ailleurs – de contredire sur ce point la thèse d'Alain de Libera : en tant qu'il est augustinien, Eckhart ne défend pas une conception de l'âme ou de l'intellect comme support ontologique de propriétés accidentelles. L'intellect est pour Eckhart – comme on a largement eu l'occasion de s'en convaincre à la lecture des arguments déployés ici – une substance à part entière en laquelle le rôle de l'inessentiel est joué par les contenus empiriques qu'il convient d'évacuer par le moyen de la conversion, la pratique du détachement décrit ci-dessus, au second chapitre. Nous croyons en revanche qu'il y a à proprement parler *continuatio* des problèmes qui se posent à l'univers conceptuel du *Grand commentaire au De anima* d'Averroès dans la pensée eckhartienne, et ce dans la mesure où il y a chez Eckhart une ambiguïté sur le statut de l'homme et sur son rôle dans l'agir et la pensée (de même qu'il y avait ambiguïté, chez Averroès, quant au rôle de l'homme dans la pensée) – dans la mesure où il y a, en un mot, dédoublement de l'homme chez Eckhart de même qu'il y a chez Averroès dédoublement du *sujet* de la pensée :

« La pensée, c'est-à-dire l'intelligible en acte, a toujours deux sujets : l'un, l'intellect matériel, qui assure la subsistance réelle de l'intelligible, qui fait de l'intelligible une « forme existante », disons un *être formel*; l'autre, le fantasme, qui en fait un *être objectif*, autrement dit un concept représentatif, aléthique, c'est-à-dire *dévoilant (intellectus verus)*. Toute pensée est pensée de quelque chose, au double sens subjectif et objectif du génitif : subjectif, car il faut un pensant; objectif, car il faut un pensé²¹². »

²¹¹ Alain de Libera, *Archéologie du sujet I: la naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007, page 61

²¹² Alain de Libera, *La querelle des universaux : de Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, page 209

Ce qu'il faudrait établir en d'autres lieux serait en définitive que la question du sujet se pose à Eckhart non seulement de la manière dont nous l'avons abordée, c'est-à-dire en tant que question de la *subjectivité*, à travers une explicitation de la charge conceptuelle sous-jacente à l'emploi du « je » par le Thuringien; mais qu'elle se pose aussi sous l'angle de la généalogie conceptuelle et de la filiation qu'entretient la conceptualité eckhartienne avec l'univers de pensée d'Averroès, qu'elle lit à travers le prisme de l'augustinisme - qu'il soit pur ou qu'il s'agisse de l'augustinisme, par exemple, de Dietrich de Freiberg. En définitive, nous croyons que cet héritage de conceptualité rushdienne²¹³ permet d'appliquer à Eckhart ces paroles, qui ouvrent la voie à une recherche profonde et à une reconsidération non seulement de la place d'Eckhart, mais aussi de celle de l'École dominicaine allemande en général dans l'histoire de la question du sujet :

« Même si l'homme n'est pas, dans la rigueur des termes, sujet-agent de la pensée, le mouvement par lequel il s'approprie la pensée ne se distingue pas de celui par lequel elle se réalise en lui²¹⁴ [...] »

En définitive, il nous semble adéquat de clôturer les considérations ici déployées par un retour critique sur l'aspect probant des arguments invoqués pour soutenir notre thèse. Si nous croyons qu'il convient toujours de maintenir une certaine distance vis-à-vis de ce genre de tentatives – le genre qui cherche en quelque sorte à voir chez un auteur la préfiguration de la pensée d'un autre -, nous demeurons convaincu que sans qu'il soit question de faire d'Eckhart « le Descartes du XIV^e siècle » (de la même manière dont Kurt Flasch a un jour dit que Dietrich de Freiberg est « le Kant du Moyen Âge »), il est approprié de voir en la compréhension eckhartienne de la subjectivité partagée par Dieu et l'âme qui s'y unit une anticipation d'un motif qui émergera au début de l'ère moderne, à savoir celui d'un sujet-agent. Qu'il nous soit permis de répéter une dernière fois qu'à l'instar du sujet qui sera qualifié *a posteriori* de « cartésien », le « je » d'Eckhart se présente comme l'être en tant qu'être, l'être au sens premier, au sens fort, se connaissant de manière parfaitement adéquate (parce que se connaissant selon son

²¹³ Nous préférons employer le qualificatif « rushdien » pour designer ce qui se rapporte à l'univers conceptuel présent dans les textes d'Averroès lui-même, et ce malgré les accents barbares de ce terme, puisqu'il nous paraît plus adéquat de réserver le terme « averroïste » aux philosophies développées par le groupe de penseurs (parmi lesquels figurent, par exemple, Jean de Jandun et Siger de Brabant) ainsi désignés par l'historiographie médiévale.

²¹⁴ Alain de Libera, *Loc. cit.*

être le plus vrai, celui qu'il est en Dieu) et opérant selon la pure autonomie d'une volonté qui ne désire que ce qu'elle désire, sans que l'agir ne soit conditionné par l'intervention d'une quelconque contrainte extérieure.

Bibliographie

Corpus primaire

- Aristote, *Catégories et Sur l'interprétation : Organon I-II*, Traduction Crubelier, Dalimier, Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2007
- , *De l'âme*, Traduction Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 1993
- , *Éthique à Eudème*, Traduction Dalimier, Paris, GF-Flammarion, 2013
- , *Éthique à Nicomaque*, Traduction Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 2004
- , *Métaphysique*, Traduction Jaulin et Duminil, Paris, GF-Flammarion, 2008
- , *Seconds analytiques : Organon IV*, Traduction Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2005
- Augustin, *La foi chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, BA 8, 1982
- , *La trinité*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, BA 15-16, 1997
- , *Mélanges doctrinaux*, Paris, Desclée de Brouwer et cie, BA 10, 1952
- Dietrich de Freiberg, *Treatise on the intellect and the intelligible*, Translated by M.L. Führer, Marquette University Press, Milwaukee, 1992
- , *Œuvres choisies II : La vision béatifique*, Traduction Robin Frabre Paris, Vrin, 2012
- , *Opera Omnia I: Schriften zur Intellekttheorie*, hrsg von B. Mojsisch, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1977
- Maître Eckhart, *L'œuvre latine de Maître Eckhart I : Le commentaire de la Genèse précédé des Prologues*, Traduction Brunner, Libera, Wéber et Zum Brunn, Paris, Éditions du Cerf, 1984
- , *L'œuvre latine de Maître Eckhart VI : Le commentaire à l'Évangile selon Jean, le Prologue (chap.1, 1-18)*, Traduction Libera, Wéber, Zum Brunn, Paris, Éditions du Cerf, 2007

- , *Les sermons tome 1 : 1 à 30*, Introduction et traduction de J. Ancelet-Hustache, Paris, 1974
- , *Les sermons tome 2 : 31 à 59*, Introduction et traduction de J. Ancelet-Hustache, Paris, 1978
- , *Les sermons tome 3 : 60 à 86*, Introduction et traduction par J. Ancelet-Hustache, Paris, 1979
- , *Les sermons*, Traduits et présentés par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Albin Michel, 2009
- , *Le silence et le Verbe. Sermons 87-105*, Présentation, traduction et notes par Éric Mangin, Paris, Éditions du Seuil, 2012
- , *Les traités*, Introduction et traduction par J. Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1971
- , *Les traités et le poème*, Traduits et présentés par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Albin Michel, 2011
- , *Traité et sermons*, Traduction, introduction, notes et index par A. de Libera, Paris, GF-Flammarion, 1993
- Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie. Les Questions Parisiennes n°1 et n°2 d'Eckhart*, Études, textes et traductions par E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, P. Vignaux et E. Weber, Paris, 1984
- Meister Eckhart, *Die deutschen Werke I: Predigten erster Band*, hrsg. von Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1986
- , *Die deutschen Werke II: Predigten zweiter Band*, hrsg. von Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1988
- , *Die deutschen Werke III: Predigten dritter Band*, hrsg. von Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1973
- , *Die deutschen Werke IV: Predigten vierter Band*, hrsg. von Steer, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 2003
- , *Die deutschen Werke V: Traktate*, hrsg. von Quint, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1987

-----, *Die lateinischen Werke II: Expositio libri Exodi, Sermones et lectiones, Super Ecclesiastici cap. 24, Expositio libri Sapientiae, Expositio Cantici canticorum cap. 16*, hrsg. von Fischer, Koch, Weiss, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1992

-----, *Die lateinischen Werke III: Expositio sancti evangeli secundum Iohannem*, hrsg von Christ, Decker, Koch, Fischer, Sturlese, Zimmermann, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1994

Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969

Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Traduction Jarczyk et Labarrière, Paris, Gallimard, 1993

Martin Heidegger, *Être et temps*, Traduction Martineau, Édition numérique hors commerce

-----, *Nietzsche II*, Traduction Klossowski, Paris, Gallimard, 1971

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce, Monadologie et autres textes 1703-1716*, Traduction Frémont, Paris, GF-Flammarion, 1996

Platon, *Phèdre*, Traduction Brisson, Paris, GF-Flammarion, 2004

-----, *République*, Traduction Leroux, Paris, GF-Flammarion, 2004

Voici Maître Eckhart, Textes et études réunis par E. Zum Brunn, Grenoble, Jérôme Million, 1994

Traduction Œcuménique de la Bible, Paris, Le livre de poche, 1996

Corpus secondaire

Peter Adamson and Richard C. Taylor (ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, CUP, 2005

Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Éditions du Seuil, 2000

Emmanuel Bermon, *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 2001

Richard Bodéüs, *Aristote : une philosophie en quête de savoir*, Paris, Vrin, 2002

Olivier Boulnois, *Au-delà de l'image : une archéologie du visuel au Moyen Âge. V^e-XVI^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2008

Olivier Boulnois (éd.), *Généalogie du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007

Maxence Caron (dir.), *Saint Augustin*, Paris, Éditions du Cerf, 2009

Julie Casteigt, *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 2006

Julie Casteigt (dir.), *Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Cerf, 2012

Kurt Flasch, *Maître Eckhart : philosophe du christianisme*, Paris, Vrin, 2011

-----, *Meister Eckhart : die Geburt der „Deutschen Mystik“ aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München, Verlag C.H.Beck, 2006

Kurt Flasch (hrsg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1984

Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, 1930

-----, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1949

-----, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, Paris, Vrin, 1981

Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Albin Michel, 1995

La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg 16-19 mai 1961, Paris, PUF, 1963

Jérôme Laurent et Claude Romano, *Le néant : contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, PUF, 2006

Alain de Libera, *Archéologie du sujet tome I : la naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007

-----, *Archéologie du sujet tome II : la quête de l'identité*, Paris, Vrin, 2008

-----, *Eckhart, Suso, Tauler et la divinisation de l'homme*, Paris, Bayard Éditions, 1996

-----, *L'art des généralités : théories de l'abstraction*, Paris, Aubier, 1999

-----, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Points, 1994

-----, *La querelle des universaux : de Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1996

-----, *Le problème de l'être chez Maître Eckhart : logique et métaphysique de l'analogie* (Cahiers de la revue de Théologie et de Philosophie 4), Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1980

-----, *Raison et foi : Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean Paul II*, Paris, Éditions du Seuil, 2003

Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1998

Éric Mangin, *Maître Eckhart ou la profondeur de l'intime*, Paris, Éditions du Seuil, 2012

Benoît Martel, *La psychologie de Gonsalve d'Espagne*, Montréal/Paris, Institut d'études médiévales/Vrin, 1968

Mélanges offerts à Étienne Gilson, Paris/Toronto, Pontifical institute of medieval studies/Vrin, 1959

Burkhard Mojsisch, *Meister Eckhart : analogy, univocity and unity*, Translated with a preface and an Appendix by Orrin F. Summerell, Philadelphia, B.R. Grüner, 2001

Hervé Pasqua, *Maître Eckhart: le procès de l'Un*, Paris, Éditions du Cerf, 2006

Benoît Patar, *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, Longueuil, Fides, 2006

Alain Renaut, *L'individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Paris, Hatier (Optiques philosophie), 1998

Kurt Ruh, *Initiation à Maître Eckhart : théologien, prédicateur, mystique*, Traduction J. De Bourgknecht et A. Nadeau, Fribourg, Éditions du Cerf, 1997

Kurt Ruh (hrsg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984*, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1986

Heinrich Stirnimann et Ruedi Imbach (hrsg.), *Eckhardus Teutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*, Freiburg, Universitätsverlag Freiburg, 1992

Wolfgang Wackernagel, *Ymagine denudari. Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1991

Émilie Zum Brunn et A. de Libera, *Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984

Émilie Zum Brunn et A. de Libera (éd.), *Celui qui est : interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3 :14*, Paris, Éditions du Cerf, 1986