

Ontologie et itinéraire spirituel chez maître Eckhart

In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 96, N°2, 1998. pp. 254-280.

Abstract

The thought of Meister Eckhart brings closely together spiritual itinerary and ontology. Man is invited to go through the stages of servant, friend and son. Each of these stages has an implicit corresponding ontology capable of development as such. The notion of ground, often emphasized by analysts of the thought of Eckhart, ensures the continuity of the process, provides its point of departure and assigns its ultimate goal. Often the ground of the soul is placed exclusively on the side of the intelligence. In this article an attempt is made to think it also in connection with the memory. (Transl. by J. Dudley).

Résumé

La pensée de maître Eckhart unit d'une façon très étroite itinéraire spirituel et ontologie. L'homme est invité à passer par les stades du serviteur, de l'ami et du fils. A chacune de ces étapes correspond une ontologie implicite, susceptible d'être développée comme telle. La notion de fond, souvent mise en évidence chez les analystes de la pensée d'Eckhart, assure la continuité du processus, lui donne son point de départ et lui assigne son but ultime. Souvent on place le fond de l'âme exclusivement du côté de l'intelligence. L'article s'efforce de le penser aussi en lien avec la mémoire.

Citer ce document / Cite this document :

Counet Jean-Michel. Ontologie et itinéraire spirituel chez maître Eckhart. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 96, N°2, 1998. pp. 254-280.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1998_num_96_2_7084

Ontologie et itinéraire spirituel chez maître Eckhart

La pensée de maître Eckhart retient aujourd'hui l'attention de cercles toujours plus larges. La condamnation d'une série de thèses attribuées à Eckhart en 1329, faute d'une publication officielle dans l'archevêché de Cologne, avait jeté le discrédit sur l'œuvre entière, tant dans son volet latin et scolastique que dans sa composante allemande. Au cours des siècles, la pensée du grand Thuringien ne rencontrera qu'une poignée d'admirateurs, parmi lesquels on retiendra Suso, Tauler, Nicolas de Cuse et beaucoup plus tardivement Hegel, qui louera chez lui le souci d'unir pensée religieuse et pensée spéculative. Grâce aux efforts déployés depuis la moitié du XIX^e siècle, l'œuvre est matériellement beaucoup mieux connue et sa véritable portée philosophique et théologique émerge avec une clarté plus grande: le soi-disant panthéisme d'Eckhart s'est révélé être inexistant et les formules extrêmes que nous rencontrons dans les sermons ne peuvent dissimuler la foncière orthodoxie du propos, une fois qu'elles sont replacées dans leur contexte rhétorique et homilétique.

Celui qui pénètre l'œuvre eckhartienne ne peut manquer d'être frappé par la richesse de la personnalité dont la voix se fait entendre: c'est à la fois un mystique, un métaphysicien, un prédicateur, un professeur et un homme d'action qui nous adressent la parole. Et cette parole ne se perd pas dans la multitude des facettes qu'elle présente: elle est véritablement une. La réflexion qui s'y déploie — et avec quelle exigence — s'appuie de toute évidence sur une expérience personnelle. On est avec lui loin de cette rationalité du réel et fermée sur elle-même qui est une menace constante pour la vie de l'esprit.

L'intérêt pour le grand penseur rhénan s'explique non seulement par les qualités intrinsèques de son œuvre, mais aussi bien sûr par le contexte philosophique et théologique actuel. Citons à ce propos une série de questions actuelles où Eckhart est discuté et considéré comme un interlocuteur pertinent que nous donne la tradition:

- Les affinités entre la pensée d'Eckhart et la philosophie orientale¹ ont été soulignées depuis pas mal d'années déjà: les thèmes du néant et de la vacuité, l'éthique du détachement et de la présence aux choses par un recentrement de son être, la naissance de Dieu en soi qui apparaît comme un pendant de ce que les Orientaux appellent le nirvana ou la réalisation peuvent nourrir un dialogue entre Orient et Occident qui sera sans doute l'enjeu spirituel et théologique majeur du XXI^e siècle.
- Heidegger dans sa philosophie qui se veut essentiellement une méditation non systématique de la vérité de l'être, a repris nombre de thèmes eckhartiens comme la *Gelassenheit*, le fondement, etc. Ce point est suffisamment connu pour ne pas devoir être développé ici.
- Michel Henry, dans *l'Essence de la Manifestation*², s'efforce de frayer les voies d'une véritable phénoménologie, plus attentive à la phénoménalité et à la phénoménalisation des phénomènes que celle de Husserl trop centrée sur le contenu (les essences) de ceux-ci. Il reconnaît en Eckhart un penseur qui a eu le souci de penser la vie comme auto-attestation, auto-phénoménalisation et qui donne par là à penser à tous ceux qui voient dans la vie le fondement obligé d'une phénoménologie authentique.
- Eckhart est vu par un certain nombre de spécialistes allemands de la philosophie médiévale, comme Flasch, Mojsich³, comme un des pères de la modernité. Pour être plus précis, ces chercheurs voient dans la postérité intellectuelle d'Albert le Grand à Cologne, notamment chez Dietrich von Freiberg, Ulrich de Strasbourg, Berthold de Moosburg (un peu plus tardif), un thème majeur de la philosophie moderne:

¹ S. Ueda, «*Das Nichts und das Selbst im buddhistischen Denken. Zum West-Oestlichen Vergleich des Selbstverständnisses des Menschen*», in *Studia philosophica* 24 (1974), pp. 144-161; Suzuki D.T., *Die grosse Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus*, Fischer Taschenbücher, Hamburg, 1975; id., *Mysticism, Christian and Buddhist*, Allen and Unwin, Londres, 1970.

² M. Henry, *L'essence de la manifestation*, t. 1, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

³ K. Flasch, «*Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denken?*», in *Kant-Studien* 63 (1972), pp. 182-206; «*Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter. Neue Texte und Perspektiven*», in *Philosophisches Jahrbuch* 85 (1978), pp. 1-18; B. Mojsich, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg* (Beihefte zu Dietrich von Freiberg Opera Omnia, Beih. 1), Meiner, Hamburg, 1977.

l'équivalence entre l'être et l'intellection, le fait que l'intellect humain s'appréhende lui-même comme être, autrement dit la constitution du moi comme pure pensée de soi. Or Eckhart, qui développe, c'est un fait, des idées proches de celles de Dietrich — sans que l'on puisse établir avec certitude une influence effective de l'un sur l'autre — rentrerait dans ce cadre, avec son thème célèbre de la naissance de Dieu en l'homme, c'est-à-dire de l'advenue comme immanent à l'homme du Logos divin. Parmi les historiens de la philosophie de langue française, des gens comme A. de Libera, E. Weber, E. Zum Brunn se situent peu ou prou dans ce courant d'interprétation⁴.

- Enfin, dans la foulée de Cassirer et des thèses qu'il a développées dans *Substance et fonction*⁵ et dans *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, un phénoménologue allemand, H. Rombach⁶, a vu chez Nicolas de Cuse celui qui inaugure l'ontologie moderne, c'est-à-dire l'ontologie des sciences de la nature. Il y a à ses yeux dans la science moderne une véritable ontologie (les sciences pensent, contrairement à ce qu'ont dit certains!), qui est en rupture avec l'ontologie traditionnelle de la substance mais qu'on ne remarque guère car elle continue la plupart de temps, faute de mieux, à s'exprimer dans le vocabulaire et les catégories de l'ancienne. Cette nouvelle ontologie, qui va se déployer pleinement chez Descartes, Pascal, Spinoza, Kant, etc. est une ontologie de la fonction, de la relation comme constitutive de l'être même des choses. (Nous reviendrons sur ce point dans la suite). Or il est clair que Nicolas de Cuse développe sur ce point des conceptions qui sont formellement ou virtuellement déjà présentes chez Eckhart. Il apparaît également par cet autre biais comme un jalon important dans l'émergence d'une pré-modernité.

Nous voudrions présenter l'œuvre d'Eckhart, tant dans sa partie allemande que dans sa partie latine, comme nous décrivant essentiellement

⁴ A. de Libera, *Introduction à la mystique rhénane. D'Albert le Grand à maître Eckhart*, O.E.I.L., Paris, 1984.

⁵ E. Cassirer, *Substance et fonction. Eléments pour une théorie du concept*, trad. Caussat, Ed. de Minuit, Paris, 1977. (1ère éd. allemande, Bruno Cassirer, Berlin, 1910); *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, trad. P. Quillet, Ed. de Minuit, Paris, 1983. (1ère éd. allemande Teubner, Leipzig, 1923).

⁶ H. Rombach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und das philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Alber, Freiburg-München, 1966, Bd. 1, p. 150.

l'itinéraire d'une conscience religieuse et des conditions de possibilité ontologiques de celui-ci. Cet itinéraire est proposé à tout homme qui est candidat à l'accomplissement de son humanité. La portée foncièrement religieuse de l'itinéraire n'en limite absolument pas la portée aux seules relations entre l'homme et Dieu. Au travers de cet itinéraire, on vise aussi les relations de l'homme avec le monde, avec autrui et avec lui-même.

Cet itinéraire comporte, nous semble-t-il, trois étapes marquantes:

- le stade du serviteur: je suis en situation d'extériorité, d'infériorité et de dépendance vis-à-vis de Dieu. J'agis et je m'agite hors de moi-même en recherchant des réalités extérieures
- le stade de l'ami: Dieu m'introduit dans une situation de fondamentale égalité avec lui: il agit et opère en moi. J'entre dans une communauté d'opération avec lui. Je me laisse façonner par lui. Je «souffre» (je tolère, je subis quelque chose que Dieu seul peut réaliser)
- le stade du fils: Je ne fais plus qu'un avec lui, Dieu engendre son fils en moi comme moi je suis engendré en Dieu. Je suis Parole de Dieu. J'engendre Dieu en moi, je contribue au fait que Dieu est Dieu.

... nous ne devons non plus rien désirer de Dieu comme d'un étranger. Notre-Seigneur dit à ses disciples: «Je ne vous ai pas appelés serviteurs, mais amis.» Ce qui désire quelque chose de l'autre est un «serviteur» et ce qui récompense est «maître». Je me demandais récemment si je voulais recevoir ou désirer quelque chose de Dieu. Je vais bien y réfléchir car si je recevais quelque chose de Dieu, je serais au-dessous de Dieu comme un serviteur et lui comme un maître. Nous ne devons pas être ainsi dans la vie éternelle.⁷

On pourrait décrire cet itinéraire comme l'entrée progressive dans un ordre symbolique où je suis introduit par un Autre (et qui le restera toujours) et où j'émerge comme sujet capable d'entrer en relation, d'être façonné par l'Autre et de le façonner en retour, de dire «Je». Ce «Je» est cependant tout à fait paradoxal en ce sens qu'il ne surgit qu'au terme d'un détachement vis-à-vis de tout le créé: ce n'est pas du tout un Moi donné dans une expérience immédiate, psychologique ou même métaphysique, c'est «Dieu en Moi» ou «Moi en Dieu».

Ce thème d'un itinéraire de la conscience religieuse est profondément traditionnel, mais il est orchestré par Eckhart d'une façon originale

⁷ Sermon 6, trad. Ancelet-Hustache, Seuil, Paris, 1979, t. 1, p. 86.

car profondément métaphysique. En fait à chacune des grandes figures de la conscience ainsi dégagées correspondent des traits ontologiques caractéristiques. Elles comportent toutes une façon d'appréhender le réel dans sa totalité d'une façon cohérente: le monde, l'homme, l'étant en général. Ces traits ontologiques différents, tout en se différenciant les uns des autres, ne se contredisent pas. Ils s'inscrivent dans une visée commune qui est celle de l'unité absolue, qu'on approche progressivement, qu'on devient sans se résorber en elle

Dans leur ouvrage *Métaphysique du Verbe et théologie négative*⁸, A. de Libera et E. Zum Brunn distinguent la métaphysique de l'Exode et la métaphysique du Verbe: dans la première (développée notamment dans le Commentaire sur l'Exode), la créature est vue comme manque, privation, néant tandis que dans la seconde, le fini, par son lien organique avec l'infini, est perçu comme quelque chose de positif et d'accompli dans son ordre (c'est surtout dans le Commentaire sur Jean que cette perspective serait présente). La métaphysique de l'Exode correspond dans la distinction que nous avons introduite au stade du serviteur, la métaphysique du Verbe regroupant à notre sens les deux suivants, celui de l'ami et celui du fils: en effet c'est là qu'une parole de Dieu m'est adressée, qui fait son chemin en moi, au point de m'engendrer à elle et de me faire sa propre origine. Notre contribution à l'interprétation de la pensée eckhartienne consiste donc à intercaler entre les stades du serviteur et du fils, bien connus des interprètes, un stade intermédiaire, celui de l'ami, qui nous semble posséder une consistance propre, en dépit des apparences qui inciteraient régulièrement à l'adjoindre tantôt au stade du serviteur, tantôt au stade du fils. Le fait qu'on estime pouvoir attribuer les considérations liées au stade de l'ami au stade initial et au stade final suivant les cas plaide du reste pour la reconnaissance d'un stade intermédiaire possédant son identité propre.

Dans ce processus que trace Eckhart et qu'il propose à notre reprise, la notion de fond du réel joue un rôle important. Nous traduisons ici par fond le terme «*grunt*» du vieil allemand, qu'Eckhart rend par «*principium*» dans son œuvre latine. On pense ici bien entendu aux Commentaires sur la Genèse (*In principio creavit deus caelum et terram*) et au Commentaire de l'Evangile de Jean (*In principio erat Verbum*). Ces deux exergues montrent déjà qu'on est en présence d'un thème essentiel, puisque notre auteur s'est donné la peine de commenter

⁸ E. Zum Brunn - A. de Libera, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Beauchesne, Paris, 1984.

abondamment ces deux livres de l'Écriture. Quand on parcourt l'œuvre allemande, on trouve aussi continuellement mention de ce terme, appliqué à Dieu, à l'âme, occasionnellement aux choses. Bref, il semble que ce soit une détermination de l'étant comme tel que d'avoir un fond ou d'être en relation avec un tel fond.

Le «fond» est effectivement une notion-clé chez Eckhart, en ce qu'elle assure une condition de continuité entre les différentes étapes du processus; l'homme, faisant retour au fond qui est le sien, y trouve Dieu dont le fond ne fait qu'un avec le sien et s'identifie à lui. Le «fond» permet aux traits ontologiques des différents stades de se déployer dans leur ordre sans contradiction. En fait le fond est le nom de la pensée eckhartienne de l'être.

Nous allons d'abord présenter sommairement ces trois «ontologies», qui correspondent aux trois stades mentionnés plus haut. Ensuite nous nous efforcerons de montrer comment le *grunt* permet à Eckhart de les articuler métaphysiquement d'une façon satisfaisante.

Nous tenons à préciser que cette lecture de maître Eckhart qui va être proposée ici s'effectue à la lumière des conceptions de Nicolas de Cuse, un des seuls penseurs médiévaux à avoir compris Eckhart, à en louer la doctrine, tout en reconnaissant qu'elle ne doit pas être répandue sans discernement dans le public à cause de son caractère parfois déconcertant ou choquant⁹. Le Cusain a du reste repris la perspective eckhartienne, en la développant notablement, par exemple en ce qui concerne la cosmologie, et en lui donnant bien entendu son accent propre. Ce qui aura trait à la deuxième «ontologie», celle de l'univers, doit beaucoup aux développements du Cusain.

⁹ L'extrait suivant de l'*Apologia* est très révélateur: «n'acceptant pas de laisser sans explication ce que l'adversaire avait allégué au sujet de maître Eckhart, j'interrogeai le maître (Nicolas de Cuse) afin de savoir s'il avait entendu dire quelque chose sur lui. Il me répondit qu'il avait vu dans les bibliothèques de nombreux commentaires de ce dernier sur la plupart des livres de la Bible et un grand nombre de sermons ainsi que maintes Questions disputées, et qu'il avait aussi lu plusieurs articles extraits de son Commentaire sur Jean, annotés et réfutés par d'autres théologiens. Il avait en outre aperçu à Mayence chez Maître Jean Guldenschaft un court texte de maître Eckhart où celui-ci réplique à ceux qui ont essayé de le censurer, en s'expliquant et en démontrant que ces censeurs ne l'ont point compris. Le maître affirma cependant n'avoir jamais lu qu'Eckhart eût estimé la créature identique au Créateur, louant au contraire son génie et son zèle. Mais il exprima néanmoins le souhait que ses livres fussent retirés des endroits publics, parce que le vulgaire est incapable de comprendre ce qu'Eckhart y insère souvent de contraire à la routine des autres docteurs, quoique les connaisseurs puissent y découvrir maintes suggestions subtiles et utiles.» *Apologie de la Docte Ignorance*, trad. F. Bertin, in *Trois Traités sur la coïncidence des opposés* (Sagesses Chrétiennes, 4) Cerf, Paris, 1991, p. 66.

A. Le serviteur et l'ontologie du cosmos ou de la différence

Correspondant à ce que nous avons désigné comme étant le stade du serviteur, nous avons une ontologie selon laquelle le réel est composé d'un ensemble d'entités substantielles, existant par soi, extérieures les unes aux autres, qui sont reliées entre elles par des relations qui n'ont que le statut d'accident. Or chez Eckhart l'accident n'a vraiment aucun être qui lui soit propre, il est une pure détermination, modalité de la substance. Les relations intersubstantielles ne contribuent donc aucunement à l'être même des réalités finies.

L'ensemble ainsi constitué est ce que l'on appelle le cosmos ou le monde: c'est un agrégat qualitativement différencié: il y un haut, le ciel et un bas, la terre, et hiérarchisé: les choses qui en sont les composants entretiennent en elles des rapports de supériorité et d'infériorité. Dieu lui-même est partie prenante de cet ordre caractéristique du réel:

«Le supérieur est toujours antérieur et par conséquent riche par soi. L'inférieur en tant qu'inférieur est pauvre, nu et mendiant et toujours tout ce qu'il est et ce qu'il a, il l'a par son supérieur. Voilà pourquoi Dieu dit à Moïse: «Monte vers moi sur la montagne et tiens-toi là». Il parle ainsi soit parce que Dieu est dans les hauteurs — là il est, là il écoute, là il enseigne, là il opère — soit parce que Dieu ne peut descendre et qu'il faut que nous montions vers lui. En effet s'il descendait de quelque manière, il ne serait plus Dieu, il descendrait de la déité. Ce qui se trouverait supérieur à lui qui descend, quoi que fût ce supérieur, c'est lui qui serait Dieu.»¹⁰

Ces relations de supériorité et d'infériorité sont notamment fondées sur les liens de causalité. Quand Eckhart parle de relation de cause à effet, il sous-entend que l'effet est extérieur à la cause: «effectus» vient de «ex factus»: ce qui est fait hors de, et représente généralement une perte d'unité et de perfection par rapport à ce que la cause représente.

«Ce qui demeure dans l'un par ce fait même et par lui seul est un. Donc ce qui descend de l'un et procède en dehors de l'un, comme divisé et distinct de l'un n'est déjà plus un. Par conséquent, tout ce que l'un produit comme effet, en tant que fait en dehors, nécessairement déchoit de l'un à titre de produit et tombe dans le nombre, dans la division; par contre tout ce que l'un produit mais pas à titre d'effet ou de réalité posée hors de, cela est nécessairement un, en tant que demeurant en l'un, car cela n'est pas effectué ou posé au dehors... C'est ce qui est dit ici de façon significative: par les mots: «Dieu créa le ciel et la terre», deux réalités, divisées et nombrées parce que créées¹¹.

¹⁰ In Exodum, n° 24, LW II, p. 212.

¹¹ Liber parabolarum Genesis, I, 2, LW II, p. 482.

Cette extériorité des réalités cosmiques les unes par rapport aux autres s'accompagne d'une division des choses en elles-mêmes: elles sont composées de matière et de forme, la forme donne l'être au composé et la matière dépend d'elle: elle n'ajoute aucun être à celui apporté par la forme.

Dieu lui-même est compris comme la cause première qui pose extérieurement à lui la création, celle-ci étant comprise à l'opposé de l'unité divine comme fondamentalement marquée par la multiplicité.

*«Douzième explication: le ciel, c'est-à-dire le supérieur et la terre, c'est-à-dire l'inférieur. L'inférieur en effet est toujours désert et imparfait, le supérieur jamais. J'ai noté cela dans le traité **De la nature du supérieur et de l'inférieur**.*

Enfin il faut remarquer qu'il est dit «Dieu a créé au commencement le ciel et la terre» deux réalités et non davantage, par exemple trois, quatre et ainsi de suite et on ne dit pas qu'il a créé l'un. La raison en est que par le fait même que quelque chose est créé et est une créature, il déchoit de l'unité et de la simplicité. En effet il est propre à Dieu et c'est sa propriété d'être unité et simplicité, comme je l'ai noté amplement à propos de ce verset: «Dieu est l'Unique»¹².

Il est l'être même en plénitude, l'esse, alors que les réalités créées n'ont qu'un être déterminé, limité (*hoc esse, hoc ens* = l'être comme ceci) qui explique leur fondamentale diversité.

En fait, dans cette perspective, les choses finies sont et en même temps ne sont pas. En tant que réalités extérieures à Dieu, considérées du point de vue de celui-ci, elles sont extérieures à l'être et donc néant.

«Toute réalité en-deçà de Dieu, en tant qu'elle est en-deçà de l'être et étant et non-étant et quelque être est nié d'elle puisqu'elle est sous l'être et en-deçà de l'être et par conséquent la négation lui revient. De l'être même par contre on ne nie aucun être, exactement comme à l'animal on ne dénie pas cet animal, par exemple le lion. Il n'y a donc pas de négation, rien de négatif qui revienne à Dieu sinon la négation de la négation, qui signifie l'un négativement énoncé: Dieu est un (unique).»¹³

D'ailleurs leur identité consiste à ne pas être ce que sont les autres, elle repose donc sur le non-être, autrement dit sur le néant. Bien entendu les choses sont créées par Dieu, il y a bien des étants qui ont été produits par Dieu, mais précisément leur être est en définitive en Dieu, il leur reste extérieur et donc en ce sens elles sont véritablement néant.

¹² In *Genesisim*, n° 25, LW I, pp. 204-205.

¹³ In *Exodum*, n° 74, LW II, p. 77.

Mais réciproquement, du point de vue des créatures, c'est Dieu lui-même qui apparaît comme néant. Sa plénitude d'être transcende toute détermination et par conséquent il ne peut apparaître à l'intelligence d'une créature, qui est elle-même détermination et donc ne peut comprendre que ce qui relève de la modalité de l'être fini, que comme néant. Ces deux aspects sont présents, dans l'interprétation étonnante qu'Eckhart donne de la conversion de saint Paul sur le chemin de Damas.

«Paul se releva de terre et, les yeux ouverts, il vit le néant. Il vit Dieu en qui toutes les créatures sont néant car Dieu a en lui l'être de toutes les créatures. Il est un être qui a en lui la totalité de l'être...»

Quatrième raison pour laquelle il vit le néant: la lumière qu'est Dieu est sans mélange. Aucun mélange n'y accède. C'était un signe qu'il voyait la vraie lumière qui est Néant. Par «lumière» il ne veut rien dire d'autre sinon que, les yeux ouverts, il voyait le néant. Ne voyant rien il voyait le néant humain»¹⁴.

A ce qui est Un, toute autre chose est enlevée: bien plus: ce qui est enlevé est identique à ce qui est ajouté, du fait que cela implique une mutabilité. Et si Dieu n'est ni bonté, ni être, ni vérité, ni Un, qu'est-il donc? Il est Néant, il n'est ni ceci ni cela.¹⁵.

B. L'ami et l'ontologie de l'univers

Alors que le serviteur se trouve fondamentalement dans un réseau de relations hiérarchiques, qui ne le concernent que dans son extériorité, l'ami, qui constitue le deuxième stade, se trouve lui dans une situation d'égalité, avec Dieu et avec toute la réalité qui l'entoure.

C'est dans l'univers que l'homme vit son égalité avec le réel. A la différence du cosmos, l'univers est une totalité organique, d'une unité essentielle et non plus seulement d'une unité d'ordre où les parties n'existent qu'en lien les unes avec les autres et en lien avec le tout. Ici les relations sont essentielles, constitutives de l'essence même des éléments.

Eckhart développe cette conception de l'univers comme constituant un tout organique pour répondre aux objections d'Avicenne concernant la création de toute chose par Dieu. Le penseur arabe prétendait que Dieu, qui est d'une simplicité absolue, ne pouvait produire qu'un effet à

¹⁴ Sermon 71, trad. Ancelet-Hustache, t. III, p. 78

¹⁵ Sermon 23, trad. Ancelet-Hustache, t. I, p. 201

son image, c'est-à-dire lui-même foncièrement un. D'où l'idée d'affirmer que Dieu ne crée que la première Intelligence, celle-ci se chargeant ensuite de relayer hors d'elle-même le flux divin et de continuer la création.

Il reste à voir comment de l'un simple, à savoir de Dieu, pourraient être ou être produits immédiatement des réalités multiples distinctes et différentes, à savoir le ciel, la terre et autres choses semblables. (Moïse dit) en effet: au commencement Dieu créa le ciel et la terre...

Il est exact que de l'un qui se possède uniformément procède toujours immédiatement l'un. Mais cet un est l'univers lui-même dans son entièreté, qui procède de Dieu, qui est un en dépit des ses multiples parties., comme Dieu lui-même qui produit est un ou une unité simple d'être, de vie, de pensée et d'opération alors qu'il est pluriel en raisons idéales. Universellement en effet la nature considère et vise d'abord et par soi immédiatement le tout¹⁶.

Il y a donc bien un effet un qui émane du Dieu unique, mais c'est l'univers et non une Intelligence particulière. En réalité Dieu donne simultanément l'être à l'univers et à chacune de ses parties, immédiatement, sans intermédiaire. Et dans l'univers toutes choses sont égales. En effet elles reçoivent toutes leur être de Dieu sans médiation. Aucune n'a de priorité ou de préséance sur les autres. Cette égalité des réalités dans le temps est elle-même un reflet de celle que possédaient les choses en Dieu lui-même, dans l'éternité:

Dieu donne autant à toutes choses et lorsqu'elles fluent de Dieu, elles sont égales; oui, anges et hommes et toutes les créatures fluent de Dieu, égaux en leur première diffusion. Qui prendrait les choses dans leur première diffusion prendrait toutes choses comme égales. Si déjà elles sont égales dans le temps, elles sont beaucoup plus égales en Dieu dans l'éternité.¹⁷

On peut donc voir dans l'univers un stade intermédiaire entre l'unité proprement divine et la multiplicité des réalités phénoménales qui ne s'assemblent plus qu'en une unité d'ordre. Dans la mesure où le tout est posé dans l'être simultanément à ses composants, il vaudrait mieux parler de médiation conceptuelle à laquelle l'esprit doit avoir recours pour passer de l'unité absolue à la multiplicité cosmique et de la multiplicité cosmique à l'unité transcendante de Dieu. L'univers est ainsi conçu comme une unité dans la multiplicité des réalités phénoménales, une

¹⁶ *In Genesim*, n° 10-13, LW I, pp. 193-197.

¹⁷ Sermon 12, trad. Ancelet-Hustache, t. I, p. 123.

égalité dans l'inégalité foncière des choses les unes vis-à-vis des autres et comme un optimum au sein de réalités dont certaines sont meilleures, plus parfaites que d'autres.

Il faut noter d'abord que, comme tout agent par soi vise toujours le tout lui-même, ainsi l'ouvrier vise la maison, et les parties seulement en vue du tout et dans le tout, ainsi l'agent premier, Dieu, a produit par soi et en premier lieu, et créé un univers contenant tout, et les choses singulières, comme les parties de l'univers et les parties de toutes choses seulement en vue de l'univers et dans l'univers. Et ainsi disparaissent la question et la difficulté, pénible à beaucoup jusqu'aujourd'hui, de savoir comment peuvent exister immédiatement une multiplicité d'entités à partir de l'un tout à fait simple. Il y en a qui pensent, comme Avicenne et ses disciples que l'intelligence est créée d'abord et immédiatement par le premier principe et ensuite les autres par cette dernière. Il faut dire en effet que l'univers entier comme unité totale, ainsi que le nom lui-même l'indique, qui est dit univers en tant qu'il est un, est par l'un simple, un issu de l'un, en priorité et immédiatement.

Disparaît aussi la question de la cause de l'inégalité des choses. Il est clair en effet à partir de ce qui a été dit que, de même que l'intention première et le but de la création sont l'univers parfait, dont néanmoins la perfection et l'unité consistent en la multiplicité et la diversité des parties, ainsi l'égalité consécutive de l'unité est la première fin de la création, que suit néanmoins l'inégalité des choses, sans laquelle l'une ne serait pas meilleure qu'une autre et sans laquelle toutes les réalités ne seraient pas. Si donc Dieu est cause et de l'un et de l'égalité et du meilleur en priorité et par soi, lesquels sont trois néanmoins, à savoir l'unité, l'égalité et le meilleur, la multiplicité s'en suit en deuxième instance en lien avec la première (l'unité), l'inégalité en lien avec la deuxième (l'égalité) et le bien et le fait que ceci est meilleur que cela, en lien avec le troisième.¹⁸

Chaque entité peut être considérée comme constituée essentiellement par la concrétion en un point de l'espace et du temps d'interactions, d'influences, de relations de causalités venant du réel entier. Tout est en tout, les éléments cosmiques sont ici non seulement extérieurs mais aussi intérieurs les uns aux autres. Les «choses» sont ainsi comme les nœuds d'un réseau relationnel qui les fait être autant qu'elles ne lui donnent l'existence et qui doit être considéré comme recevant l'être simultanément aux choses elles-mêmes. Plus de centre, plus de périphérie, chaque chose peut être considérée comme ce vers quoi converge le dynamisme de l'univers, comme ce en quoi se concrétisent les virtualités d'un tout à l'extension indéfinie. «Le centre est partout et la circon-

¹⁸ *In Sapientiam*, n° 36-37, LW II, pp. 356-358.

férence nulle part» comme le dira Nicolas de Cuse, qui sera le premier à appliquer cet adage (tiré d'une œuvre mystérieuse, ce livre anonyme intitulé *Le livre des XXIV philosophes*) à l'univers et non plus seulement à Dieu comme le faisait constamment Eckhart¹⁹ et qui tirera pour la première fois les conséquences cosmologiques de cette ontologie de l'égalité.

Dans cette perspective de l'univers, les choses sont et ne sont pas, comme dans le stade précédent mais pour de tout autres raisons, ici dans la mesure où leur être peut être qualifié d'être-dans-un-autre, à l'instar de ce qui se passait pour Dieu, avec la différence importante toutefois qu'ici les réalités en relation contribuent à leurs constitution mutuelle.

Eckhart ne néglige pas cette dimension cosmologique de l'égalité qui sera privilégiée par Cuse et où Rombach a vu, non sans acuité, l'ontologie des sciences de la nature que celles-ci présupposent continuellement sans l'expliciter, sinon exceptionnellement, pour elles-mêmes. Il insiste toutefois bien davantage sur l'attitude éthique et spirituelle qui, en l'homme, doit susciter et accompagner cette accession à la sphère de l'égalité. C'est le thème très important chez lui du détachement, par lequel l'âme renonce à toutes ses particularités, lâche prise en quittant toute volonté d'accaparement et de puissance, accepte de considérer toutes choses pouvant lui survenir (joie et peine, succès et échecs, plaisirs et souffrances) précisément comme égales:

*«L'homme établi dans la volonté de Dieu ne veut rien d'autre que ce qu'est Dieu et ce qu'est la volonté de Dieu. S'il était malade, il ne voudrait pas être bien portant. Toute peine lui est une joie, toute multiplicité est pour lui une simplicité et une unité. Oui, si même un tourment d'enfer y était attaché, ce lui serait une joie et une béatitude. Il est affranchi et sorti de lui-même et il lui faut s'affranchir de tout ce qu'il doit recevoir.»*²⁰

L'homme s'efforce à l'amour de l'autre comme soi-même. Ainsi dans le commentaire au commandement du Décalogue: tu ne convoiteras pas les biens de ton prochain, Eckhart expose l'intimation qui nous est donnée de considérer l'autre en lui-même et non pour les biens qu'il nous procure. L'homme délaisse les images; en effet, il y a des images des objets du monde, mais pas de l'univers en tant que tel; l'homme accède dans l'ignorance et le tâtonnement à sa propre unité intérieure.

¹⁹ Cf. D. Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*, Niemeyer Verlag, Halle, 1937, pp. 145-159 pour Eckhart et pp. 77-108 pour Nicolas de Cuse.

²⁰ Sermon 12, trad. Ancelet-Hustache, t. I, p.122

Ce mouvement de détachement, cette attitude d'indifférence, n'est pas un renoncement au réel: c'est un renoncement à l'enfermement des choses en elles-mêmes. Renoncer fait voir l'univers, fait accéder à la vérité des choses qui précisément existent dans ce jeu des relations mutuelles, qui sont et ne sont pas tout à la fois. Se renoncer, c'est laisser advenir les choses à elles-mêmes par le décentrement vis-à-vis son propre point de vue, c'est s'ouvrir à l'espace d'une égalité et d'une réciprocité possibles. L'être de la chose se déploie chez celui qui la perçoit, dans l'identité ontologique qui caractérise ce qui voit et ce qui est vu.

«Si mon œil doit voir la couleur, il doit être dégagé de toute couleur. Si je vois une couleur bleue ou blanche, la vision de mon œil qui voit la couleur, cela même qui voit est identique à ce qui est vu par l'œil. L'œil dans lequel je vois Dieu est l'œil même dans lequel Dieu me voit: mon œil et l'œil de Dieu ne sont qu'un œil et une vision, et une connaissance et un amour.»²¹

Au niveau de l'univers, le voir implique l'être-vu, le connaître implique l'être-connu. Comment ne pas évoquer ici le thème de l'omnivoyant²² si cher à Nicolas de Cuse? Dieu est comparable à ce visage d'une peinture de Roger Van der Weyden, qui semble toujours regarder celui qui le regarde: à quelque endroit que l'observateur se place, le regard le fixe; s'il se déplace le regard le suit. Interrogeant les autres spectateurs situés en d'autres points de la pièce ou se déplaçant dans d'autres directions que lui, l'homme se rend compte que ce qu'il croyait être vécu par lui seul est en fait le lot de tous et que le regard du portrait à la fois immobile et en mouvement, embrasse chacun dans sa vision proprement universelle, lui renvoyant son propre regard et créant ainsi entre les spectateurs un espace proprement commun de fraternité où chacun est l'égal de l'autre. Chez le Cusain c'est une métaphore pour dire comment Dieu, en s'égalisant par le regard²³ à tout ce qui n'est pas lui, est source d'un univers où chacun voit dans la mesure où il peut être vu, bref un univers, comme je l'ai dit, où le centre est partout et nulle part tout à la fois.

«L'homme qui est ainsi établi dans l'amour de Dieu doit être mort à lui-même et à toutes choses créées, en sorte qu'il ne prête pas plus attention à lui-même qu'à celui qui est à plus de mille lieues. Cet homme demeure dans l'égalité, il demeure dans l'unité et demeure totalement égal.; il n'y

²¹ Sermon 12, trad. Ancelet-Hustache, t. I, pp 123-124.

²² *De Visione Dei*, trad. E. Vansteenbergh, Museum Lessianum, Louvain, 1925; trad. A. Minnazoli, Cerf, Paris, 1986.

²³ Le regard de Dieu est en même temps son acte de connaître, d'aimer, de créer l'objet auquel il se réfère.

a en lui aucune inégalité. Cet homme doit s'être renoncé lui-même et avoir renoncé à tout ce monde. S'il existait un homme à qui appartienne ce monde tout entier et s'il y renonçait pour Dieu aussi intact qu'il le reçut, Notre-Seigneur lui rendrait ce monde tout entier et de plus la vie éternelle. Et si un autre homme, n'ayant rien qu'une bonne volonté, pensait: «Seigneur, si ce monde était à moi et que j'aie encore un monde différent et encore un autre — c'en seraient trois — et si cet homme avait ce désir «Seigneur, je veux y renoncer ainsi qu'à moi-même, aussi intacts que je les ai reçus de toi», Dieu donnerait à cet homme autant que s'il avait donné tout de sa main...A qui renoncerait absolument rien qu'un instant, tout serait donné.»²⁴

Dieu, dans cette figure de l'ontologie, est saisi comme l'être de toutes choses, qui est à la fois transcendant et immanent au monde, qui s'égale à l'univers entier et à chacune de ses parties mais qui en demeure radicalement extérieur dans la mesure où précisément Dieu s'identifie à l'univers (Dieu est l'être même, aussi le monde ne peut-il exister, comme toute chose, que si Dieu s'identifie à lui) et est l'univers, alors que l'univers ne fait que devenir Dieu mais ne peut lui être considéré comme identique. En d'autres mots, l'extériorité caractéristique de la métaphysique de l'Exode est ici surmontée et conservée par une relation asymétrique d'identité entre Dieu et le monde. Eckhart et Nicolas de Cuse reprennent ici l'idée forte de Jean Scot Erigène de Dieu forme de toutes choses, selon laquelle la création est Dieu lui-même sous la modalité de l'être-fait.²⁵

La relation entre l'âme et Dieu ne prend plus concrètement la figure du manque, du besoin, mais du désir: l'âme reçoit de Dieu ce qu'elle désire en en étant privée et en «souffrant», en acceptant dans l'égalité d'âme cette privation, en se conformant à la volonté de Dieu et par là, en recevant avec l'univers même qui advient pour elle, la présence même de l'objet de son désir sous la modalité de son absence même²⁶.

²⁴ Sermon 12, trad. Ancelet-Hustache, t. I, p.124.

²⁵ «Je pensais que Dieu seul est anarchos, c'est-à-dire sans commencement car il est le commencement et la fin qui ne surgissent d'aucun commencement et qui n'ont de terme en aucune fin, alors que toutes les autres choses commencent et tendent chacune à leur propre fin, et donc elles ne sont pas éternelles mais faites. Incomparablement plus profonde et plus merveilleuses que tout me semble être l'assertion que tu as faite avec l'autorité de Denys l'Aréopagite, à savoir que Dieu lui-même est l'auteur de toutes choses et qu'il est fait en toutes choses, car cela n'a jamais été entendu ou connu auparavant, que ce soit par moi, ou par beaucoup ou par presque tous. Si c'est le cas, qui ne va pas s'arrêter et s'exclamer à ces mots: Dieu est-il toutes choses et toutes choses sont-elles Dieu?» Jean Scot Erigène, *De Divisione Naturae*, III, 650C-D; voir aussi III, 646C; 681C-D.

²⁶ Tout est présent dans tout, sous la modalité propre du récipient; l'objet désiré est présent dans tous ceux qui sont à portée, selon les modalités propres de ceux-ci.

Cette identification de Dieu à l'univers, qui conduit celui-ci à prendre la figure de l'égalité, trouve son expression concrète dans le Christ. Celui-ci vient accomplir et couronner le créé, il manifeste de façon claire et explicite ce que Dieu réalise de façon cachée dans le fond de ses créatures. C'est pourquoi Eckhart voit ce renoncement de l'homme à ses particularités comme la démarche nécessaire pour accéder à la nudité de la nature humaine universelle, celle qu'assuma le Christ: celui-ci n'a pas assumé une nature particulière, mais la nature humaine universelle sans aucune limitation particulière.

«Dieu assuma la nature humaine essentiellement et non un être humain. C'est pourquoi, si tu veux être le même Christ et être Dieu, détache-toi de tout ce que le Verbe éternel n' a pas assumé en toi... Le Verbe éternel n'a pas assumé en soi un être humain; c'est pourquoi détache-toi de ce qui est homme en toi et de ce que tu es, et assume-toi seulement selon la nature humaine.»²⁷

Apparemment le Christ vient rétablir un centre (et donc une périphérie), une suprématie (et donc une hiérarchie) au sein des êtres humains: sa figure semble liée au cosmos et non à l'univers. En réalité il n'en est rien. Le Christ est centre précisément dans la mesure où il entend donner aux autres hommes d'être centres à leur tour, en permettant à tous les hommes et par là à tout le créé de vivre l'égalité, l'amitié avec Dieu, préparant ainsi les créatures à vivre ce qu'il vit lui-même: la naissance en Dieu.

C. Le fils et l'ontologie de l'identité

Cette strate ontologique correspond à la condition de fils. L'homme s'accomplit pour Eckhart dans la divinisation, qu'il appelle la Naissance de Dieu dans l'âme. Cette divinisation prend place lorsque Dieu lui-même se substitue à l'intellect agent et informe lui-même l'intellect patient. Dans cet acte de Dieu, par lequel il engendre son Verbe dans l'âme et l'identifie par conséquent à celui-ci, l'âme est essentiellement réceptive. C'est un don qui lui est fait, par lequel elle devient Dieu: c'est le don de la totale réciprocité avec Dieu et donc de l'unité d'être avec lui (elle devient Dieu aussi vrai que Dieu s'engendre en elle). L'âme est par nature capable d'une telle naissance. Dieu lui a assigné cette dignité

²⁷ Sermon 24, trad. Ancelet-Hustache, t. I, p. 207.

depuis sa création et c'est par l'Incarnation historique du Christ que cette vocation a la possibilité réelle de se réaliser: le Christ a assumé la nature humaine sans aucun particularisme et cette nature existe en moi également: si je sors de mes déterminations particulières, je peux moi aussi vivre par grâce ce que le Christ a vécu par nature.

Cette naissance de Dieu en l'homme prend place dans la partie la plus haute et la plus noble de l'âme, qu'Eckhart désigne par différents termes: le château, l'étincelle, mais aussi le fond de l'âme. Elle donne accès au fond même de Dieu, à la déité, là où la diversité des personnes divines est unité absolue.

Elle fait accéder l'âme à une connaissance sans intermédiaire, sans image de Dieu: l'acte de l'âme et l'acte de Dieu forment une seule opération: c'est l'Un qui est Deux et le Deux qui est Un. L'œil qui voit Dieu est l'œil par lequel Dieu me voit. Il n'y a plus de vide, de néant, de temps, mais l'unité absolument simple de l'acte, qui est totalement mien comme il est totalement sien. J'engendre Dieu et je crée le monde comme je suis engendré et créé par lui.

«Quand la volonté est ainsi unie, en sorte que ce soit un unique un, le Père du Royaume céleste engendre en soi son Fils unique en moi. Pourquoi en soi en moi? Parce que je suis un avec lui, il ne peut pas m'exclure, et dans cette opération l'Esprit Saint reçoit son être et son devenir de moi comme de Dieu. Pourquoi? Parce que je suis en Dieu. S'il ne le reçoit pas de moi il ne le reçoit pas non plus de Dieu.»²⁸

Cet acte en lequel les deux fonds, celui de l'âme et celui de Dieu, n'en sont qu'un seul n'est pas distinct de ce qui est saisi. L'âme n'a en cet acte aucune conscience de contempler Dieu; elle doit redescendre au niveau de l'égalité pour prendre conscience de cette connaissance.

Cette Naissance de Dieu en moi et de moi en Dieu est interprétée par Eckhart comme la réintégration par l'homme de son exemplaire éternel et incréé, là je suis Dieu et Dieu est moi.

«Lorsque je me tenais dans ma cause première, je n'avais pas de Dieu et j'étais alors cause de moi-même; alors je ne voulais rien ni ne désirais rien, car j'étais un être dépris et me connaissais moi-même selon la vérité dont je jouissais. Alors je me voulais moi-même et ne voulais aucune autre chose; ce que je voulais je l'étais et ce que j'étais je le voulais et je le tenais ici dépris de Dieu et de toute chose.»²⁹

²⁸ Sermon 25, trad. Ancelet-Hustache, t. I, p. 213.

²⁹ Sermon 52, trad. Ancelet-Hustache, t. II, p. 56.

«...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 pur.»

L'âme ne peut toutefois pas rester constamment au niveau de cette union à la déité: dans cette vie elle reste liée au corps, au temps et à la multiplicité. Une fois cette naissance réalisée, l'âme est Parole et Action de Dieu; elle est appelée à déployer son activité dans le monde, à exprimer ainsi Dieu qui reste uni à son fond tout en créant le monde et en y agissant sans cesse. Sa présence accorde aux œuvres de l'âme fécondité et plénitude. Dieu est le véritable agent de ce que l'âme réalise: celle-ci reste une avec Dieu au sein d'une multiplicité d'activités, et elle voit Dieu en toute créature. C'est dans l'interprétation de l'épisode évangélique de Marthe et Marie³⁰, sur lequel il revient à plusieurs reprises, que maître Eckhart développe de la façon la plus expressive cette union à Dieu dans et à travers les œuvres.

L'événement de la naissance est approché fréquemment par Eckhart à l'aide de deux métaphores, l'une qui ressortit à la philosophie de la nature et l'autre à la philosophie morale: celle de la génération substantielle et celle de l'acquisition des vertus.

Lors d'une génération substantielle, une forme est remplacée instantanément une autre, après une étape préliminaire durant laquelle une cause extérieure opère sur les accidents de la substance antérieure. Il n'y a jamais superposition de formes, mais remplacement d'une forme substantielle par une autre, quitte à ce que la nouvelle reprenne toutes les fonctions assumées par l'ancienne. (Eckhart reprend la fameuse thèse thomiste de l'unicité de la forme substantielle.) Tous les préliminaires laborieux de l'altération³¹, qui se déroulent sous l'influence d'une cause extérieure sont l'image du temps, de l'extériorité, de la souffrance de l'âme, bref des préalables à la Naissance où l'âme touche à l'éternité, ce qui est signifié par le changement instantané de forme substantielle.

³⁰ Cfr entre autres le Sermon 86.

³¹ *In Sapientiam* n° 31, LW II, p. 351; *In Genesim* n° 246, LW I, p. 389.

De la même manière, avant l'acquisition d'une vertu, les actes bons sont pénibles, requièrent des efforts, occasionnent même de la tristesse chez ceux qui les produisent mais une fois la vertu acquise, ils sont aisés et jaillissent du moi vivant lui-même³².

L'ontologie correspondante à ce stade du fils peut être qualifiée d'ontologie de l'identité. Dans le stade de l'égalité, les réalités étaient à la fois extérieures et intérieures les unes aux autres, en ce sens que les relations contribuaient à l'essence intrinsèque des entités. Ici toute extériorité disparaît, les réalités sont totalement immanentes les unes aux autres, et immanentes en Dieu où elles sont Dieu lui-même, là où la multiplicité des Idées est l'unité et où l'unité est multiplicité.

«Si l'on considère une mouche en Dieu, elle est beaucoup plus parfaite en Dieu que l'ange le plus élevé ne l'est en lui-même. Donc toutes choses sont égales en Dieu et sont Dieu lui-même. Dieu éprouve tant de joie dans cette égalité qu'il répand complètement sa nature et son être dans cette égalité en lui-même. Il en éprouve de la joie de la même manière que celui qui fait courir un cheval de bataille dans une verte campagne totalement plate et unie: la nature du cheval serait de se dépenser totalement avec toute sa force en bondissant dans la campagne; ce serait pour lui une joie et ce serait sa nature.»³³

Dans cette perspective, une réalité déterminée est l'être même, car comment Dieu, qui est d'une simplicité absolue, pourrait-il se partager ou se diviser? Si Dieu est l'être et que la chose est elle aussi, elle ne peut que s'identifier totalement à l'être en plénitude. C'est ce qu'exprime la thèse métaphysique de l'identité en Dieu de l'Idée d'une chose et de l'essence divine. Or une chose EST en définitive son Idée en Dieu. «Dieu est tout entier en tout ce qui est de lui». Cet adage du livre des XXIV philosophes est repris fréquemment par Eckhart en ce sens.

«Lorsque je fluai de Dieu, toutes choses dirent: Dieu est, et cela ne peut me rendre heureux car par là je me reconnais créature. Mais dans la percée où je suis libéré de ma propre volonté et de celle de Dieu et de toutes ses œuvres et de Dieu lui-même, je suis au-dessus de toutes les créatures et je 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'élever au-dessus des anges. Dans cette impulsion je reçois une richesse telle que Dieu ne peut pas me suffire selon qu'il est Dieu et selon toutes

³² In Iohannem n° 668, LW III, p. 581.

³³ Sermon 12, trad. Ancelet-Hustache, t. I, p. 123.

ses œuvres divines. 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 jamais.»³⁴

D. Ontologies ou stades psychologiques?

Ce devenir de la conscience religieuse que développe Eckhart grâce à une grille ontologique que nous avons très sommairement exposée ne doit-il pas être compris comme une simple succession de stades psychologiques, qui devraient être parcourus pour enfin découvrir, une fois les illusions dissipées, une réalité telle qu'elle est vraiment et telle qu'elle n'a jamais cessé d'être? La pensée d'Eckhart serait dans ce cas assimilable à celle de Parménide, à une sorte d'avatar occidental de la philosophie de l'advaita (non-dualité), selon laquelle la diversité des choses n'est qu'une illusion causée par notre ignorance, celle-ci nous masquant le caractère fondamentalement Un, Eternel, Infini du Soi, c'est-à-dire de l'Être divin.

C'est là une question difficile, qui dépasse de loin, par son ampleur, le cadre de cet article. Nous nous en tiendrons ici aux remarques suivantes:

- 1) Lorsque l'on passe d'une étape à une autre, l'étape antérieure n'est pas rejetée. Elle garde sa valeur, mais celle-ci trouve place dans une perspective plus vaste. Elle se transforme en niveau de compréhension du réel qui s'articule à un autre niveau, plus profond, de compréhension.

L'itinéraire vers la Naissance proposé ici pourrait se comparer comme nous l'avons déjà souligné dans l'introduction, à celui de l'apprentissage d'une langue étrangère:

- Je commence par entendre des sons, agencés d'une façon déroutante et étrangère pour moi. Je ne peux en réalité que subir ce qui se passe.
- Dans un deuxième stade, je perçois cette langue comme une autre langue que la mienne, avec son vocabulaire, sa grammaire et je peux

³⁴ Sermon 52, trad. Ancelet-Hustache, t. II, p. 149.

comprendre la signification des phrases que l'on m'adresse. Je fais l'expérience d'un univers commun qui m'est accessible

- Je suis enfin capable moi-même de former dans cette nouvelle langue des phrases que je n'ai jamais entendues et même à penser intérieurement dans le cadre de ses catégories.

En réalité lorsque quelqu'un tient devant moi une conférence en cette langue étrangère, ces trois niveaux sont là, ensemble, unis dans une unité synthétique qui est la vie même de la langue. Le fait pour moi de maîtriser la langue ne supprime pas pour moi le niveau phonétique, même si celui-ci est devenu pour moi transparent vis-à-vis des niveaux sémantique et pragmatique qui seuls comptent réellement pour moi.

L'accession au troisième niveau demande de ma part un effort considérable; l'entreprise requiert des conditions favorables qui ne dépendent pas de moi seul: il faut notamment que d'autres gens me parlent en cette langue sinon je n'accéderai jamais d'une façon valable à l'ordre symbolique qu'il représente.

- 2) Parler d'illusion, c'est évoquer l'idée d'un enfermement égarant et aliénant de la conscience dans lequel celle-ci a tout loisir de s'installer à demeure. Cette possibilité existe effectivement pour Eckhart; il n'empêche que chaque étape mène objectivement à la suivante et qu'il n'y a pas de passage brutal et immédiat de l'erreur à la vérité: dans le passage de la métaphysique de l'Exode à la métaphysique de la Naisance, il y a une médiation qui est celle d'une philosophie de l'univers, d'une philosophie du temps. Le temps n'est pas le contraire de l'éternité, il doit être compris comme le passage de la non-éternité à l'éternité: il débouche objectivement sur son propre accomplissement.

Serviteur	Ami	Fils
Cosmos	Univers	Dieu
Multiplicité	Uni-Multiplicité	Immanence réciproque
Extériorité	Ext-intériorité	
Etant qui est néant (car séparé de l'être=Dieu)	Etant (séparé et uni à son être= <i>esse ad</i>)	Etant qui est son être
Non-Eternité	Temps	Eternité

- 3) Remarquons que cette division ternaire que nous proposons entend donner un cadre interprétatif à l'existence humaine individuelle,

mais elle paraît aussi susceptible également d'une interprétation collective. On peut relier dans cette hypothèse la question du passage d'une «ontologie» à une autre à la problématique du destin de la métaphysique occidentale et en particulier de la métaphysique chrétienne, depuis Thomas d'Aquin³⁵. On notera en particulier que la différence ontologique qui joue un rôle majeur dans les deux premières étapes n'est plus pertinente dans la dernière.

Cette hypothèse justifierait le recours au terme fort d'ontologie pour les stades à parcourir si du moins l'idée d'une histoire de l'être qui se manifesterait en une diversité d'époques est digne d'être prise en considération.

La thèse développée par H. Pasqua³⁶, selon laquelle nous nous trouverions chez Eckhart devant un oubli de l'être, au profit de l'intellect et de l'Un néoplatonicien, nous paraît dès lors pour le moins curieuse. Eckhart est au contraire fasciné intellectuellement par l'identité ontologique existant entre la pensée et son objet: dans l'acte par lequel le connaissant dépasse l'extériorité ontique du connu et ne fait qu'un au niveau de l'être avec lui, se trouve selon lui la clé de toute la philosophie, de toute la théologie et de toute la signification de l'existence humaine³⁷. Les doctrines des questions parisiennes où Eckhart, dans la mouvance de Denys et de Proclus, semble verser dans une hénologie radicale où l'être est dépassé, doivent être mises en regard avec des textes plus tardifs où l'identité de Dieu et de l'être est clairement affirmée et où la doctrine de la convertibilité des transcendants est manifestement acceptée. Com-

³⁵ Comme l'a montré H. Rombach dans l'ouvrage précité, l'ontologie de la substance corrélatrice du premier stade correspond à la scolastique nominaliste. Thomas d'Aquin ne connaît pas ces substances qui pourraient continuer à subsister seules, lorsque le reste du cosmos qui les entoure est néantisé.

³⁶ H. Pasqua, «*Maître Eckhart: l'oubli de l'être et l'avènement de l'intellect*», in *Revue philosophique de Louvain* 91 (1993), pp. 535-547.

³⁷ «En venant ici aujourd'hui, j'ai réfléchi à la façon dont je pourrais prêcher de façon intelligible pour que vous me compreniez bien et j'ai pensé à une comparaison. Si vous pouviez la comprendre, alors vous comprendriez ce que je veux dire et le fond de toute mon intention, ce que j'ai toujours prêché. Il s'agit de la comparaison de mon œil avec le bois (...) Maintenant faites bien attention. S'il arrive que mon œil soit un et simple en lui-même et soit ouvert et que son regard soit jeté sur le bois, alors chacun d'eux demeure ce qu'il est et pourtant dans la réalité du regard ils deviennent tellement un que l'on peut dire «œil-bois» et que le bois devient mon œil. Mais si le bois était sans matière et complètement spirituel, et aussi la vision de mon œil, alors on pourrait dire en toute vérité que, dans la réalité de ma vision, le bois et mon œil constituent un seul être. Si cela est vrai des choses corporelles, c'est encore bien plus vrai des choses spirituelles.» Sermon 48, trad. Ancelet-Hustache. t. 2, p. 113

ment d'ailleurs parler d'oubli là où se manifeste une volonté aussi explicite d'aller plus loin? Non seulement on est avec Eckhart aux antipodes de toute réduction onto-théologique au sens de Heidegger, mais on décèle clairement chez lui la volonté de conserver l'acquis métaphysique du thomisme. La métaphysique de l'Aquinate est résolument ascendante: elle part de l'expérience concrète des créatures, des étants intramondains tels qu'ils nous sont concrètement donnés. Notre intelligence remonte à partir de là, par la médiation de l'être, jusqu'à Dieu, plénitude de l'actualité et de l'être que nous rencontrons sous la modalité de la participation dans les choses. L'*Ipsum esse subsistens* est centre, source, et fin de tout, ce que Thomas s'efforce d'intégrer dans l'architecture de la Somme théologique qui reproduit le schéma néoplatonicien de l'*exitus* et du *reditus*, comme Chenu l'a bien montré.

Eckhart prenant, nous semble-t-il, extrêmement au sérieux les résultats de la démarche métaphysique de Thomas, s'efforce de penser ontologiquement et pas seulement dynamiquement l'émanation des créatures à partir de Dieu et de construire une métaphysique descendante, plus ambitieuse sans doute et plus périlleuse aussi que la démarche thomiste, mais que celle-ci appelait comme un complément indispensable. Si Dieu est réellement source et principe de tout, il doit être possible de saisir les créatures en vérité à partir de lui et non seulement Dieu à partir de ses effets. D'où l'importance de l'*intelligere*, car l'émanation des créatures à partir de leur principe ne peut être pensée que comme une émanation intellectuelle et de l'unité puisque Dieu ne peut que se donner lui-même. Mais cet *intelligere* est précisément l'*esse* plénier que la pensée de l'Aquinate n'avait cessé de viser, mais considéré maintenant à titre de principe et non plus de cause finale. Les véritables disciples de Thomas ne sont pas ceux qui reproduisent à la lettre ses doctrines mais ceux qui en font le support de leur propre activité de penseur.

E. La problématique du fond du réel

Le présupposé à la succession des trois stades, qui les constitue en un véritable itinéraire en conférant à celle-ci la continuité indispensable, est la notion de fond³⁸ (*grunt* ou principe). Le fond, ou principe, à

³⁸ Cfr à ce propos E. Waldschütz, *Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts*, Herder, Wien- Freiburg-Basel, 1989.

l'opposé de la cause qui extériorise toujours ses effets, maintient en lui la multiplicité qui en émane. Ainsi le Verbe se maintient-il immanent à son principe, qui est le Père. Ainsi les facultés de l'âme demeurent-elles unies organiquement à leur fond qui est l'essence même de l'âme dans son unité pure. De même l'unité est principe de tous les nombres qui émanent d'elle en ce sens que le nombre cent est aussi un en définitive que les nombres trois et quatre.

Le concept de fond chez Eckhart s'enracine dans l'expérience humaine la plus simple; le *grunt* désigne au premier sens le sol sur lequel on vit, on agit, on marche et Dieu sait le nombre de kilomètres qu'Eckhart aura parcourus à pied lors de ses pérégrinations dans les provinces allemandes de l'Ordre.

Eckhart évoque également le *grunt* comme sol à propos des corps graves: une pierre tend par nature à rejoindre son lieu naturel, le sol, qui est son principe, son *grunt*. Elle en provient; pour une raison quelconque, elle en a été séparée (mouvement violent, contre nature) elle tend maintenant à s'unir de nouveau au fond qui est le sien. Son mouvement naturel vers lui témoigne concrètement qu'elle n'en a jamais été complètement séparée sur le plan ontologique. Eckhart parle d'amour de la pierre pour son principe et il ne s'agit pas là pour lui d'un sens secondaire ou équivoque du terme. De la même façon, dira-t-il, toute chose (et l'âme en particulier) tend vers Dieu comme vers son fond ultime.

D'autre part, dans les profondeurs de la terre, en son fond, se fait sentir avec une acuité particulière l'action des réalités célestes les plus hautes: les astres, les étoiles opèrent de façon cachée dans les profondeurs de la terre pour assimiler la terre, dans la mesure de ses possibilités, à leur propre nature: le résultat en est l'or le plus pur. De la même façon, dans le fond de l'âme, Dieu agit de manière à pouvoir y engendrer son propre Fils dans l'événement de la naissance.

Le sens plus technique et abstrait du terme a déjà été évoqué: le fond désigne l'essence d'un étant, dans la mesure où de cette essence émane une pluralité de déterminations, de facultés, de personnes (cfr. la Trinité en Dieu) que l'essence continue à envelopper de son unité: ce sont les facultés, les déterminations d'une essence une, qui gardent avec elle une unité d'être en dépit d'une éventuelle extériorité spatiale. Pour les créatures, c'est dans le fond que Dieu est immédiatement présent et donne l'être et l'unité qui en résulte à la chose. Si une pierre avait conscience de la présence de Dieu en elle, en son fond elle serait dans une béatitude aussi grande que celle de l'ange le plus haut.

Le fond est aussi ce qui constitue le pourquoi d'une réalité quelconque, sa raison. L'homme qui vit et agit en dehors de son propre fondement, recourt à toutes sortes de justifications extérieures, mais celui qui demeure en son fondement produit des actes qui n'ont pas d'autres justifications qu'eux-mêmes.

Si on demandait à la vie pendant mille ans: «Pourquoi vis-tu?», si elle devait du tout répondre, elle dirait seulement: «Je vis pour vivre!» Cela vient du fait que la vie vit de son propre fond, jaillit de ce qui lui est propre; c'est pourquoi elle vit sans pourquoi; elle se vit seulement elle-même! Et quand on demandait à un homme véridique, un qui agit de son propre fond: «Pourquoi accomplis-tu tes œuvres?» s'il répondait bien il devrait aussi seulement dire: «J'accomplis pour accomplir!».³⁹

Un autre nom pour l'accès à son propre fond est pour l'homme la liberté: capacité d'être source de ses propres déterminations, décrispation face aux choses que l'âme possède en elle, selon la simplicité qui est la sienne, et desquelles elle peut véritablement se détacher dans leur modalité phénoménale. Cette liberté s'exerce même (et surtout) vis-à-vis de Dieu; forte de son enracinement dans son propre fondement, l'âme peut lâcher toutes les formes et viser le Dieu sans forme tel qu'il est véritablement.

Aussi longtemps que tu accomplis tes œuvres pour le royaume du ciel, pour Dieu ou pour ta béatitude, donc de l'extérieur, tu n'es pas réellement sur la bonne voie. On peut bien sans doute le tolérer de ta part, mais ce n'est pas le mieux.

Qui cherche Dieu sous des formes particulières, il saisit bien cette forme, mais Dieu, qui est caché en elle, lui échappe. Seul celui qui ne cherche Dieu sous aucune forme le saisit comme il est en lui-même. Un tel homme vit avec le Fils, il est lui-même la vie.⁴⁰

La question du fond se pose dans la métaphysique de l'Exode en termes d'extériorité: les choses sont extérieures par rapport à leur fond: elles sont en quelque sorte hors d'elles-mêmes; en d'autres termes le fond se manifeste comme cause, avec toute l'extériorité que ce terme implique, c'est-à-dire comme non-fond puisque le fond implique l'idée d'une unité avec ce qui procède de lui. Cette extériorité du fondement entraîne celle de Dieu.

Si nous nous centrons sur l'homme, qui est l'étant créé auquel Eckhart s'intéresse plus particulièrement, on voit que notre auteur reprend la

³⁹ *Du Fils*, trad. P. Petit, p. 84.

⁴⁰ *Du Fils*, trad. P. Petit, p. 84.

conception augustinienne de l'âme: celle-ci en ses profondeurs se connaît elle-même et connaît Dieu sans autre intermédiaire qu'elle-même: l'âme est mémoire d'elle-même, intelligence d'elle-même et amour d'elle-même et par là mémoire, intelligence et désir de Dieu, et cela effectivement et non seulement en puissance. Néanmoins cette intériorité de l'âme est recouverte par toute l'agitation de la connaissance du monde et des objets extérieurs. L'âme est habituellement⁴¹ comme exilée d'elle-même bien qu'elle possède en elle, de façon cachée, tous les éléments pour revenir à soi et à Dieu en un acte de récollection de soi-même et rendre de nouveau consciente cette vie d'intimité avec soi et avec Dieu qui n'a cessé de s'écouler en elle telle une rivière souterraine.

Cette connaissance du fond de l'âme et de Dieu est sans images: en effet les images sont formées par les facultés à partir de ce qu'elles saisissent d'entités extérieures, mais lorsque l'âme renonce et revient sur soi, elle se connaît dans l'ignorance, sans image car on est en-deçà de la multiplicité des puissances et de leur intentionnalité tournée vers l'extérieur. Dans son essence originelle, l'âme peut être représentée par le point: réalité une, sans parties à proprement parler, le point est signe de l'unité absolue qu'est Dieu et ne peut être percé à jour par les figures géométriques: au contraire, ce sont les figures géométriques qui doivent être comprises par le point.

Eckhart reprend cette conception avec quelques aménagements substantiels; ainsi l'état d'aliénation de l'âme par rapport à elle-même correspond dans une large mesure au stade du serviteur, et le recentrement sur soi ainsi que la visée consciente de Dieu qui l'accompagne, au stade de l'ami. Mais dans la naissance, la *mens* dépasse le niveau de Dieu lui-même où s'achevait pour Augustin l'itinéraire de l'âme pour s'unir à la simplicité absolue de la déité. La pointe de l'intellect, la *scintilla animae*, cette puissance ascendante qu'Eckhart emprunte à Proclus et au pseudo-Denys, réalise ce qu'il appelle la percée, la saisie de l'essence divine dans le désert de son fond.

De plus, par rapport à Augustin, la mémoire connaît une éclipse apparente tout à fait étonnante. Lorsqu'Eckhart cite les puissances de l'âme, il cite fréquemment l'intelligence, la volonté, la partie irascible, mais très rarement la mémoire. Il y a là, nous semble-t-il, un point qui n'a pas suffisamment retenu l'attention des interprètes. Le Thuringien

⁴¹ Augustin désigne comme on le sait par «*cogitatio*» cette modalité de l'activité de l'âme.

connaît bien entendu la conception augustinienne sur l'image de Dieu en l'homme et il la reprend à l'occasion⁴², mais son intérêt se déplace vers l'intelligence ou plutôt la pointe de l'intelligence assimilée au fond. Mais cette éclipse de la mémoire n'est peut-être qu'apparente. Il y a lieu de se demander si la *scintilla animae* n'entretient pas au contraire les rapports les plus étroits avec la *memoria* augustinienne. Dans la déité en effet, qui est le principe de la multiplicité intradivine, le Père engendre le Fils comme dans l'âme la mémoire donne naissance à l'intelligence. Il est frappant de voir qu'Eckhart fait souvent référence à la théorie platonicienne de la réminiscence, lorsqu'il est question de naissance de Dieu en l'âme. C'est le signe que le fond de l'âme est essentiellement mémoire de l'âme incréée, de l'âme telle qu'elle existe en Dieu. La mémoire est souvenir de Dieu en l'âme et de l'âme en Dieu, du temps et de l'éternité. Elle possède à ce titre en elle les raisons séminales de toutes les raisons éternelles des créatures⁴³. La connaissance effective de l'esprit ne sera que le déploiement, à l'occasion de l'expérience, de contenus intelligibles qu'il possède déjà en lui depuis toujours. En un instant, l'âme peut d'ailleurs se souvenir d'elle-même, revenir à son centre, réaliser la percée et récupérer ainsi tout le temps perdu dans l'aliénation par rapport à soi.

Déjà chez Anselme de Canterbury la mémoire était la faculté qui saisit l'être comme tel, l'intelligence saisissant la grandeur de l'être et la volonté sa bonté. Ici elle est la faculté qui rend possible la percée en indiquant à l'intelligence le pays perdu, que, grâce à elle, l'homme n'a jamais déserté complètement, et qui préside à la réintégration par l'âme de son être. Elle est la faculté qui assure la continuité entre les différents stades spirituels, la faculté qui rend possible l'itinéraire et le constitue comme tel. Le fond devrait, nous semble-t-il, être conçu aussi bien comme tréfond de la mémoire que comme sommet de l'intellect.

Le renoncement, par lequel l'âme réintègre son propre fond, s'opère grâce à la causalité divine. Dieu opère en l'âme par sa causalité pour venir à bout de la causalité de la créature, faire revenir celle-ci au statut de fond et de ce qui en émerge dans une unité immanente et vitale, où l'âme se retrouve elle-même. Dieu est ainsi l'ami en combattant, par la causalité qui est la sienne, mes tendances à la dispersion.

⁴² Sermon 83, DW III, p. 446.

⁴³ Cfr à ce sujet V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez maître Eckhart*, 2e éd., Vrin, Paris, pp. 232-242.

Ces deux causalités conspirant à leur mutuelle neutralisation, ne restent que deux fonds qui s'identifient l'un à l'autre dans l'unique opération de la naissance, laquelle elle-même, comme fond du réel, est dépourvue de tout fond. Cette naissance vers laquelle tout converge,

«tout métal signifie l'or et toute naissance l'homme. C'est pourquoi un maître dit: C'est à peine si on trouve un animal qui ne soit en quelque manière une image de l'homme»⁴⁴

et qui constitue en quelque sorte la raison de toute chose, est à elle-même sa propre justification. Le sens de l'être ne peut en définitive être trouvé que dans la spontanéité d'un acte qui se pose lui-même et dont le nom, si tant est qu'il soit possible de lui en donner un, est liberté.

avenue G. Bovesse, 18/4
B-5100 Jambes

Jean-Michel COUNET.

RÉSUMÉ. — La pensée de maître Eckhart unit d'une façon très étroite itinéraire spirituel et ontologie. L'homme est invité à passer par les stades du serviteur, de l'ami et du fils. A chacune de ces étapes correspond une ontologie implicite, susceptible d'être développée comme telle. La notion de fond, souvent mise en évidence chez les analystes de la pensée d'Eckhart, assure la continuité du processus, lui donne son point de départ et lui assigne son but ultime. Souvent on place le fond de l'âme exclusivement du côté de l'intelligence. L'article s'efforce de le penser aussi en lien avec la mémoire.

ABSTRACT. — The thought of Meister Eckhart brings closely together spiritual itinerary and ontology. Man is invited to go through the stages of servant, friend and son. Each of these stages has an implicit corresponding ontology capable of development as such. The notion of ground, often emphasized by analysts of the thought of Eckhart, ensures the continuity of the process, provides its point of departure and assigns its ultimate goal. Often the ground of the soul is placed exclusively on the side of the intelligence. In this article an attempt is made to think it also in connection with the memory. (Transl. by J. Dudley).

⁴⁴ *De l'accomplissement*, trad. P. Petit, p. 13.