



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file - Votre référence

Our file - Notre référence

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Canada

Université d'Ottawa
Département de philosophie

MAITRE ECKHART
ET
L'ETHIQUE DU DETACHEMENT

Thèse de maîtrise présentée par: Jean-Pierre Morin
Directeur de thèse: Carlos Bazan



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-85862-1

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier mon épouse pour l'appui sans faille qu'elle m'a manifesté tout au long de ces études. Grand merci également aux professeurs du Département de philosophie de l'Université d'Ottawa qui m'ont enseigné l'art difficile de la pensée philosophique, en particulier M. Carlos Bazan à qui il me suffit de dire que, sans lui, ce travail n'aurait jamais été terminé.

"Mais le désir d'être bon fait-il encore partie des passions des adultes? demanda Ulrich. Non, être bon fait partie de leurs principes! Ils ne sont pas bons, ce'a leur semblerait puéril, ils agissent bien; un homme bon est un homme qui a de bons principes et qui fait de bonnes actions. Que cela ne l'empêche pas d'être un salaud, c'est un secret de polichinelle! (...) Il y a dans ces hommes bons une absurdité paradoxale. D'un état, ils font une exigence, d'une grâce, une règle, d'un être, un but."

Robert Musil, L'homme sans qualités

SOMMAIRE

INTRODUCTION	1
CHAPITRE I. Aperçu de la pensée éthique dans l'Antiquité grecque et au Moyen Age chrétien	6
§1. Ethique grecque	6
1. Socrate et Platon	6
2. Aristote	10
3. Les Stoïciens	16
§2. Ethique médiévale	24
1. Saint Augustin	26
2. Saint Thomas d'Aquin	33
CHAPITRE II. Métaphysique et condition humaine dans la pensée de Maître Eckhart .	39
§1. Dieu et le monde	39
§2. Retour et union à Dieu	56
CHAPITRE III. De la bonne volonté	69
§1. L'être bon	72
§2. Des obstacles à la bonne volonté	75
1. L'homme extérieur et l'homme intérieur	76
2. Des obstacles à l'union	79
§3. Du processus de détachement	83
§4. L'état de détachement	89
CHAPITRE IV. Manifestation de la bonne volonté	94
§1. Que la volonté droite agit	94
1. Maître Eckart et la vie active	95
2. Sermon sur Marthe et Marie	97
§2. De la bonne volonté comme règle de moralité	101
1. Intention et moralité	102
2. Détachement et indifférence des oeuvres	117
§3. La bonne volonté dans son rapport au monde	122
1. Réacquisition du monde	122
2. La bonne volonté dans sa relation à autrui	127
CONCLUSION. Kant et l'éthique du désintéressement	131
BIBLIOGRAPHIE	145

INTRODUCTION

Maître Eckhart. Un nom parvenu jusqu'à nous depuis son lointain Moyen Age et qui évoque dans la mémoire occidentale des images multiples et contradictoires. L'image que nous a rapportée les Instructions spirituelles d'un maître spirituel - *lebemeister* disait de lui Heidegger - qui enseigne au cours d'un repas à ses frères dominicains les voies de la vie heureuse. L'image d'un Scolastique de génie qui occupa par deux fois - insigne honneur académique en son temps - une chaire à l'Université de Paris et qui participa à toutes les grandes controverses théologiques de son époque. L'image aussi d'un grand administrateur qui dut parcourir à pied pendant des années le territoire immense s'étendant des Pays-Bas aux confins de l'Allemagne orientale, dont il avait reçu de son Ordre le gouvernement. L'image enfin d'un très vieil homme qui dut paraître devant un tribunal d'inquisition pour y défendre certains aspects de sa doctrine jugés hérétiques.

Outre ces représentations véhiculées par la tradition, nous ne connaissons que très peu de choses de la vie de Maître Eckhart. Il est né vers 1260 à Hochheim, un village de la Thuringe. Après ses études faites au couvent dominicain d'Erfurt, il complète sa formation au studium generale de Cologne et à la fin du XIIIe siècle, il est envoyé par l'Ordre dominicain à Paris où il obtient bientôt le titre de Maître en théologie. Vers 1303, il doit quitter l'Université alors qu'il est nommé provincial de Saxe puis, un peu plus tard, vicaire général pour la Bohême. Cette charge prend fin en 1311 quand Eckhart est de nouveau envoyé à Paris pour reprendre une chaire à l'Université avec mission de combattre l'hégémonie menaçante de l'augustinisme répandu partout par les disciplines de Duns Scot.

Toute la vie active de Maître Eckhart s'est déroulée dans une époque de grands troubles en Allemagne et en Europe provoqués par la succession chaotique de Frédéric II Staufen et par les luttes menées par Philippe IV et Louis de Bavière contre la papauté. Dans la mouvance des démêlées entre Louis de Bavière et le pape Jean XXII, et à cause également, il faut le dire, des expressions fulgurantes qui caractérisent le style eckhartien, le vieux maître dominicain se voit l'objet d'un procès pour hérésie en 1326. Après plusieurs versions de la liste des propositions incriminées et les défenses successives de Maître Eckhart, la Bulle papale In agro dominico, publiée en 1329 un an après la mort de Maître Eckhart, condamne finalement 26 articles issues de ses oeuvres¹.

A cause du procès et des circonstances historiques où elle a été écrite, l'oeuvre de Maître Eckhart a été presque entièrement oubliée au cours des siècles qui ont suivi sa mort. Sa redécouverte est relativement récente et on peut classer les éditions des textes et les recherches les accompagnant en deux périodes au cours des deux derniers siècles. D'abord une redécouverte de sa pensée en Allemagne par les principaux philosophes et théologiens du XIXe siècle qui fut l'occasion d'une première vague de traductions et d'études réalisées principalement par Franz Pfeiffer et Henri Denifle. Toutefois, ce n'est vraiment qu'entre les deux guerres mondiales qu'une édition systématique des oeuvres de Maître Eckhart a été entreprise. Cette initiative est due à la Société allemande de recherche sous la direction

¹ Pour l'analyse du contexte politique et religieux qui fut à l'origine du procès d'inquisition de Maître Eckhart, voir Ancelet-Hustache, J., Maître Eckhart et la mystique rhénane, Collection Maîtres spirituels, Editions du Seuil, Paris, 1956.

de Joseph Quint. Ce travail immense, qui est toujours en cours, a permis de mettre à jour une oeuvre importante et il est à la source d'un mouvement d'études qui est encore très actif de nos jours.

Le corpus eckhartien peut être divisé en deux groupes, l'oeuvre latine et l'oeuvre allemande. La première, de loin la plus importante, est structurée selon un vaste programme doctrinal constitué de trois grandes parties que Maître Eckhart nomme l'Opus tripartitum. La première est l'Opus propositionum qui devait contenir mille propositions regroupées en quatorze traités. Les analyses contenues dans chacun devaient s'élaborer autour de deux sujets antithétiques tels que l'être et le non-être, l'un et le multiple, l'existence et l'essence selon le modèle de l'Institutio theologica de Proclus. La seconde est l'Opus quaestionum dont le modèle est la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. Finalement, l'Opus expositionum se divise en un sermonnaire et en commentaires des textes bibliques. Dans ce groupe d'oeuvres, selon le modèle augustinien des commentaires des premiers livres de l'Ancien testament, l'auteur, prenant comme point de départ un passage scripturaire, expose sa pensée sur les thèmes canoniques de la philosophie et de la théologie. De cette oeuvre immense, seuls des fragments de l'Opus propositionum et quelques sermons et six commentaires bibliques ont été retrouvés à ce jour.

L'oeuvre allemande est constituée de plusieurs traités dont quatre sont reconnus comme authentiques par la plupart des experts - les Instructions spirituelles, le Livre de la consolation divine, De l'homme noble et Du détachement - et d'une centaine de sermons.

La plupart des études réalisées sur la pensée de Maître Eckhart se sont concentrées sur la dimension métaphysique et mystique de son oeuvre. Dans le cadre du présent travail, nous considérerons la pensée éthique du maître dominicain, en particulier la notion de volonté droite et son rôle en tant que principe de moralité de l'acte humain tels qu'ils apparaissent dans la part de son oeuvre traduite en français et en anglais².

La première partie du travail est constituée d'une analyse historique des sources de la pensée morale de Maître Eckhart. On considère d'abord l'éthique grecque telle que constituée par Socrate, Platon, Aristote et les Stoïciens et une synthèse de leur doctrine est faite dans la perspective particulière du critère de moralité des actes humains, du rôle de la raison et de la volonté dans l'activité humaine et de la relation entre la divinité et l'homme dans la vie morale. Puis on étudie dans la même perspective la synthèse philosophique opérée par les théologiens médiévaux, représentés par saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, dans leur essai de conciliation de l'éthique antique avec les données de la Révélation chrétienne.

La seconde partie expose brièvement certains aspects de la pensée métaphysique et religieuse de Maître Eckhart notamment le problème ontologique de la relation entre l'Etre-créateur de la tradition sémitique et l'humanité et le thème néo-platonicien du retour du monde à sa source.

² La liste des oeuvres de Maître Eckhart considérées pour la réalisation de ce travail est présentée dans la bibliographie.

La dernière partie de la recherche consiste à dégager dans les oeuvres considérées de Maître Eckhart les principaux thèmes de son éthique en orientant l'analyse autour de la question des fondements de la morale et de la notion-clef de volonté droite. Cette analyse est faite en deux sections. D'abord une étude de la nature et de l'importance de la volonté droite dans cette pensée et des conditions d'acquisition de cette volonté. Deuxièmement, on montre de quelle façon la volonté droite est à la source de la moralité des actes et d'un rapport nouveau au monde et à autrui.

Enfin, la conclusion mettra en valeur l'importance de Maître Eckhart dans la pensée philosophique allemande en dressant une brève comparaison entre l'éthique de la volonté droite de Maître Eckhart et celle d'Emmanuel Kant.

CHAPITRE I. Aperçu de la pensée éthique dans l'Antiquité grecque et au Moyen Age Chrétien.

Maître Eckhart est tributaire, comme tous les théologiens du XIV^e siècle, de la longue tradition de la pensée du Moyen âge chrétien et, comme philosophe médiéval, de la philosophie grecque antique.

Ce premier chapitre est consacré à un survol de la pensée éthique de ces deux courants en tant que source des conceptions morales de Maître Eckhart. Ce survol s'oriente autour des thèmes de la moralité des actes, du rôle de la raison et de la volonté dans l'acte moral et de l'influence de la divinité dans la vie morale humaine. On tentera de mettre en évidence les similitudes et les divergences des éthiques issues de ces deux cultures.

§1. Ethique grecque.

1. Socrate et Platon.

A l'instar de la pensée proprement philosophique, il semble que l'origine de l'éthique en Occident, en tant que connaissance réfléchie, doive être située dans l'Antiquité grecque.

La tradition morale grecque véhiculée par les poètes insiste sur le fond tragique de

l'existence humaine. L'homme est naturellement bon et il aspire de tout son être au bonheur. Mais, soumis aux forces aveugles du monde ou aux caprices des dieux, sa vie n'est que malheurs ou craintes de malheurs futurs.

"Il n'est pas un homme qui soit libre. Tous sont esclaves
De l'argent, de la foule, - ou du hasard!"(1)

"Morts terribles, souffrances innombrables,
Rien de tout cela qui ne soit l'oeuvre de Zeus(...)
D'un dieu qui, tranquille, contemple les souffrances
[de l'homme."(2)

Le sens général de l'effort de la pensée éthique grecque est de contrer en partie ce pessimisme profond en situant le bonheur humain dans l'intériorité de la vie morale plutôt que dans la jouissance des biens extérieurs.

Socrate le premier, par son enseignement et, surtout, par l'exemple de sa vie, va indiquer la voie à suivre. La fin de la vie est pour l'homme de devenir pleinement homme et cette démarche doit s'effectuer sous la direction de la raison.

L'idée maîtresse de la pensée morale de Socrate est celle du bien. Pour l'homme, le bien est de bien agir. Et bien agir, c'est agir selon les exigences de la nature humaine telles que la raison les révèle à l'homme.

(1) Euripide, Hécube, 863-864

(2) Sophocle, Trachiniennes, 1269-1278. Sur ce sujet, on peut consulter l'introduction de l'article de R.A. Gauthier Trois commentaires sur l'Ethique à Nicomaque, Archives H.D.L.M.A., Tome XVI, 1948, pp. 187-336.

Le rôle spécifique de la raison dans la vie morale est double. La raison fonde d'abord l'éthique elle-même par l'analyse des concepts fondamentaux tels que le bien, la vertu, le bonheur, la nature et l'acte humain. Elle guide aussi l'agir humain concret dans la recherche du bien et, par là, la raison pour Socrate est à la fois source et norme de l'acte bon. L'aphorisme socratique dit: "nul n'est méchant de son plein gré et avec intention, on ne le devient que par ignorance". Il y a dans cette pensée un rapport immédiat entre la raison et l'action. Bien agir est équivalent à penser vrai. C'est ce qu'on a appelé l'intellectualisme grec(3).

Platon va conserver dans son éthique le rôle majeur que joue la raison dans la doctrine de son prédécesseur(4) mais les notions de bien et de bonheur vont acquérir un sens nouveau dans le cadre particulier de sa métaphysique.

Pour Platon, le Bien existe en soi, il transcende, explique et ordonne le monde des idées(5). Les Idées sont des biens finis qui participent au Bien en reflétant un aspect

(3) Dans la problématique morale grecque, l'introduction de la raison comme puissance directrice s'effectue en opposition à la tyrannie des passions alors admise. Encore ici, on retrouve les traces de ces conceptions dans les oeuvres des poètes, par exemple dans les vers suivants de Médée d'Euripide:

"Je suis vaincu par le mal!

Je comprends bien l'énormité du mal que je vais faire

Mais la colère est plus forte que mes réflexions."

Voir aussi sur ce point Platon, Protagoras, 352b et suivantes.

(4) Voir entre autres Protagoras 352b et 345d et Lois 731c-d et 734d.

(5) Voir République, 509b

particulier de sa richesse infinie. Par ailleurs, chaque chose appartenant au monde physique participe d'une Idée qui lui sert d'archétype.

Dans ce contexte, la tâche de l'homme est de se conformer le plus près possible à l'Idée parfaite de l'homme que lui révèle son intelligence, concordance qui s'établit par une purification fondée sur l'harmonisation de son être et de son activité selon l'ordre hiérarchique du cosmos, qui lui-même est fondé sur l'ordre intrinsèque au Bien.

Par cela même, le Bien constitue le modèle ultime de toute vie morale⁽⁶⁾. Toute action bonne est donc bonne de sa convenance avec l'Idée de l'homme révélée par la raison et bonne, surtout, par la participation de cette Idée au Bien.

Il est à remarquer également que, bien davantage que dans la pensée de Socrate, l'acte bon a ici une valeur en soi (*bonum honestum*), une plénitude intrinsèque indépendamment de toute fin, de par sa participation au Bien. La bonté morale acquiert ainsi la valeur esthétique qui caractérise pour une bonne part la pensée éthique grecque. Platon propose plusieurs modèles dans la République sur lesquels doit s'ordonner et s'harmoniser l'activité humaine. De plus, dans l'éthique platonicienne, le bonheur ne résulte pas de la vie morale elle-même mais il consiste plutôt en une saisie (partielle) du Bien dans la contemplation, saisie dont la vie morale est la condition. Cette ouverture intellectuelle de la vie morale vers le transcendant constituera la base de tout un courant de l'éthique grecque, chez les Stoïciens et les Néo-platoniciens en particulier, et le sol le plus fertile de son assimilation par la pensée chrétienne.

(6) Voir République, 613 a7-b1 et Théétète, 176 a5 et b1-3

Mais le terme de la vie éthique ne réside pas uniquement dans la contemplation. L'autre aspect de la contribution de Platon est le lien étroit entre l'éthique et la politique. Dans le cadre de l'intellectualisme, il faut chercher les causes du mal, c'est-à-dire de l'ignorance, hors de l'âme. Elles se résument au fond à la corporéité, de laquelle découlent la possibilité des maladies, d'une mauvaise éducation, de l'influence de l'opinion publique incontrôlée et d'une constitution politiques défectueuses(7). Il faut donc s'appliquer à définir un ordre civil et politique approprié pour que l'homme puisse exercer une vie intellectuelle épanouie. Et c'est justement le rôle, et le devoir, du philosophe de retourner à la Cité pour gouverner les hommes et les obliger à mener une vie vertueuse. C'est la théorie du philosophe-roi que l'on retrouve dans la République et les Lois.

2. Aristote.

On peut dire que l'éthique d'Aristote constitue une naturalisation de la morale transcendante de Platon qui conserve, et approfondit, les intuitions fondamentales de la morale socratique.

Le fondement de la morale aristotélicienne est à chercher en partie dans sa physique. Pour Aristote, les êtres de nature sont, mais ils ne sont pas pleinement. Ils sont tous constitués de deux principes corrélatifs, la matière et la forme, reliés comme la puissance et l'acte. La forme, élément logiquement commun à tous les êtres de nature appartenant

(7) Timée 86b et suivantes

à une même espèce, et qui constitue pour chacun leur perfection propre, leur détermination essentielle, s'actualise à des degrés divers dans chaque individu. Du fait de l'élément actif intrinsèque à la forme et de l'élément potentiel qui réside dans le composé résulte le mouvement qui est le mode d'être de tous les êtres de nature(8). Il y a plusieurs espèces de mouvements qui correspondent à chacune des catégories. En particulier, il y a le changement substantiel, la génération et la corruption, où il y a changement de forme dans le sujet, et le changement accidentel où le sujet conserve sa forme mais acquiert des formes accidentelles compatibles avec elle. Par exemple, l'homme grandit ou devient instruit.

Les êtres vivants ont une forme particulière qu'Aristote nomme l'âme. Elle est le principe, selon l'espèce, des fonctions qui caractérisent le vivant: nutrition, sensation, locomotion, intellection, etc(9). Le corps est un ensemble d'organes qui correspondent aux fonctions particulières de l'âme. Dans les actes propres aux êtres vivants, Aristote distingue l'acte transitif de l'acte immanent. Le premier n'est pas fait pour lui-même mais toujours pour une fin extérieure à l'acte. Ainsi en est-il pour la fabrication d'un objet ou l'action de se déplacer. L'acte immanent trouve sa fin en lui-même, s'effectue sans intermédiaire et conserve son effet dans l'agent et résulte pour lui en une perfection. Ainsi l'acte de voir ou de penser(10). C'est dans ce type particulier d'actes que réside l'essentiel de la vie morale de l'homme.

(8) Physique, J, 4, 254 b3-256 a4

(9) Sur la définition de l'âme, voir De l'âme, ch. II, partie 1.

(10) Pour la distinction entre l'acte transitif et l'acte immanent, voir Métaphysique, Θ, 6, 1048b18 et s. Moreau, J. Aristote et son école, P.U.F., 1962, p.221. Cette distinction est capitale dans l'éthique de Maître Eckhart.

Aristote, comme ses prédécesseurs, pose le problème de la vie humaine, et de l'éthique en particulier, dans la recherche du bien. Dans les chapitres sur cette question qui inaugurent l'Ethique à Nicomaque, Aristote écarte d'emblée de cette fonction le Bien platonicien. Le Bien, comme l'être, est un terme transcendantal qui doit être spécifié dans les catégories pour avoir un sens. Ainsi, il y a un bien qui convient particulièrement à l'homme et c'est une des fins principales de l'éthique d'en chercher la nature. Au terme de son analyse, Aristote conclut que le bien de l'homme lui est intérieur et réside dans la plus haute activité. Cette activité correspond à ce qu'il y a de spécifique à l'homme, à savoir l'âme rationnelle(11).

"Le bien de l'homme sera une activité de l'âme selon la vertu et, s'il y a plusieurs vertus, selon la meilleure et la plus achevée."(12)

Qu'en est-il de la vertu? Il faut considérer ici les différentes parties de l'âme. Pour Aristote, l'âme rationnelle est constituée d'une partie désirante rationnelle par participation, c'est-à-dire perméable à l'influence de la raison, et d'une partie intellectuelle, rationnelle par essence. Cette dernière a deux fonctions, la raison spéculative qui se consacre à la connaissance et la raison pratique qui commande à la partie désirante(13).

(11) Rappelons qu'au moment d'écrire l'éthique, l'anthropologie d'Aristote était encore marquée par l'hylémorphisme instrumental. Voir sur cette question Nuyens, F.J.C., L'évolution de la psychologie d'Aristote, Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1948, 335p.

(12) Ethique à Nicomaque 1098 a16

(13) Ibid., 1102 b27 et s.

Il faut donc considérer deux aspects de l'activité humaine: la vie pratique et la vie intellectuelle. Dans la première, la raison impose à l'activité de l'âme désirante des règles nommées vertus cardinales. La moralité de l'action réside donc, pour Aristote comme chez Socrate et Platon, dans l'accord entre l'action et la raison(14). Mais contrairement à l'intellectualisme pur de ses devanciers, l'action seule de la raison est insuffisante à générer la vertu. Il faut également que le sujet moral présente certaines dispositions intérieures.

"S'il s'agit de posséder les arts, ces dispositions n'entrent pas en ligne de compte, à l'exception du savoir seul. Mais pour la possession de la vertu, le savoir ne vaut que peu ou pas du tout, tandis que les deux autres dispositions, bien loin de compter pour peu, sont au contraire d'une importance décisive(...)."(15)

La première disposition est un état habituel chez le sujet. L'acte bon doit s'inscrire dans une continuité "car l'hirondelle ne fait pas le printemps"(16). La clef de l'analyse sur ce point est l'introduction dans la psychologie de l'acte humain d'un second agent, l'âme désirante, qui est apte à la raison mais ne s'y réduit pas.

"Il y a encore une autre partie naturelle de l'âme qui a tout l'air d'être sans règle, mais qui, elle, participe en quelque manière à la règle(...). Il saute aux yeux pourtant qu'en elle il y a un autre élément naturel étranger à la règle, qui lutte contre la règle et se raidit contre elle."(17)

(14) Ibid., 1106 b18-22, 1106 b36 à 1107 a1

(15) Ibid., 1105 b31 et s.

(16) Ibid., 1098 a18

(17) Ibid., 1102 b14 et s.

L'âme désirante est comme un intermédiaire entre la Science et la Vertu. L'apprentissage de la vertu exige une longue "domestication" de l'appétit par la raison. La répétition d'actes conformes à la raison crée une tendance dans l'âme désirante qui ne subit plus de désirs violents ou mauvais mais qui est alors infailliblement attirée vers le bien. C'est à ce point que l'acte peut être véritablement qualifié de bon(18). Cette exigence pour la vie vertueuse place très haut l'idéal de la moralité. Et Aristote constate lui-même que la masse des hommes se montre incapable d'accomplir des actes véritablement bons. Ils sont ce qu'Aristote nomme les "avortons de la vertu", divisés en hommes vicieux, qui sont comme l'envers de l'homme vertueux alors que leurs passions ont irrémédiablement vaincu leur raison, et en hommes continents ou incontinents, capables d'actes conformes à la raison mais inconstants dans une telle activité. La vie vertueuse n'est réservée qu'"aux jeunes hommes à l'esprit libéral".

"Si donc l'enseignement théorique suffisait à lui seul à rendre les gens honnêtes (...), il n'y aurait qu'à se le payer. Mais en fait il saute aux yeux, que, s'il a assez de force efficace pour convertir et lancer des jeunes hommes d'esprit libéral (...), il est par ailleurs impuissant à convertir la masse des hommes à la perfection morale; car il n'est pas dans la nature de la masse d'obéir à la pudeur, mais à la crainte, ni s'abstenir des mauvaises actions à cause de la honte qui s'y attache, mais à cause des châtiments qu'elles entraînent. En effet, la masse des hommes, parce qu'ils vivent au gré de la passion, recherchent des plaisirs qui leur sont propres (...); mais de la beauté morale et du plaisir vrai, ils n'ont pas même l'idée, n'y ayant jamais goûté."(19)

(18) *Ibid.*, 1100 b11-20, b34 et s.; 1102 b13-26; 1166 a13 et s.

(19) *Ibid.* 1179 b4 et s. Voir aussi 1099 b19 et 1178 b3 et s. C'est chez Aristote que s'exprime avec le plus de force la morale aristocratique qui hante les différentes métamorphoses de la pensée éthique grecque. C'est un des aspects auquel s'oppose le plus le christianisme même si plusieurs penseurs chrétiens n'ont pas échappé complètement à l'influence grecque (par ex. saint Augustin).

L'autre aspect important des dispositions subjectives du sujet de l'acte bon est la finalité de l'acte. L'acte véritablement bon est effectué pour lui-même "car la beauté même de son acte est la fin même que se propose la vertu"(20). En effet, même si l'homme mauvais peut faire un acte conforme à la raison, il le fera toujours pour une autre fin que la réalisation de l'acte pour lui-même. Ainsi, on n'est pas tempérant parce que l'on mange selon la juste mesure car on peut agir de cette façon par crainte de la maladie, par manque d'argent, par dégoût des plats offerts ou par désir de paraître maître de soi.

Cependant, malgré cet aspect fortement téléologique de la morale d'Aristote, elle ne peut être pour autant apparentée à une morale de l'intention car les conditions extérieures à l'acte demeurent très importantes dans cette éthique. Ainsi

"(...) au libéral, il faudra de l'argent pour faire des libéralités et il en faudra au juste pour faire des paiements (les souhaits intimes, en effet, ne se voient pas, et les injustes font semblant de souhaiter, eux aussi, d'agir justement), le courageux d'un commandement s'il doit accomplir effectivement quelques actes de vertu, et le tempérant d'avoir licence de faire ce qu'il lui plaît; car sans cela comment se révélera-t-il vertueux, lui ou tout autre possesseur de la vertu?"(21)

Finalement, un des aspects le plus remarquable de l'éthique d'Aristote est l'absence d'un rôle direct de la divinité dans la vie morale humaine. L'humanisme d'Aristote apparaît comme un naturalisme intégral.

(20) Ibid. 1115 b13. Voir aussi 1105 a31-32 et 1144 a13. On peut mesurer ici la valeur des critiques de Kant de l'eudémonisme aristotélicien.

(21) Ibid. 1178 a28. On peut noter au passage l'importance accordée par Aristote à l'aspect "social" (au sens d'une vérification extérieure) de la moralité. Cette insistance est le résultat de l'absence dans la doctrine aristotélicienne de tout agent extérieur présent dans l'intériorité de la vie morale.

Toutefois, Dieu va apparaître d'une façon indirecte dans le second volet de l'activité humaine: la vie de contemplation. C'est l'activité immanente par excellence, la plus noble parce que l'intelligence est la faculté la plus haute en nous, que cette activité est la plus continue et la plus autonome et, plus que toute autre, elle est faite pour elle-même(22). Tous les autres actes sont faits en fonction d'elle. Toutes les vertus trouvent leur raison d'être en tant que conditions à la vie de contemplation. Il faut vivre selon l'intelligence afin de vivre par l'intelligence. De plus, la noblesse de la contemplation augmente avec la noblesse de l'objet contemplé. Conséquemment, la contemplation de la première substance constituera véritablement l'activité la plus haute(23). Il y a dans cette contemplation une participation au bonheur parfait de Dieu qui se contemple lui-même immédiatement. Son rôle ici est purement celui d'objet et sa grandeur même lui interdit toute relation avec l'humanité(24).

3. Les Stoïciens.

Dans l'anthropologie stoïcienne, l'âme humaine est une raison dynamique capable de dialectique mais aussi de jugement pratique et de tendance vers le bien. Jugement et tendance sont deux fonctions d'une même faculté et non deux facultés distinctes. Il n'y a pas de distance entre les deux.

(22) Ibid. 1177 b1-20

(23) Ibid. 1179 a12-21 et a28

(24) Voir par exemple Ethique à Eudème, VII, 12, 1245b14-19

L'origine du mal moral n'est donc pas à chercher dans la corporéité comme chez Platon ou dans le conflit entre la partie désirante et la partie rationnelle de l'âme comme chez Aristote. Dans le cadre d'un retour à l'intellectualisme intégral, il est à chercher plutôt dans l'erreur qui fausse le jugement pratique. Tous nous naissons avec une raison naturellement appelée à se développer dans la vérité. Malheureusement, bien que leurs premiers mouvements soient droits, la plupart des hommes verront leur entourage induire inéluctablement leur raison dans l'erreur.

"Sans doute, nous apportons en naissant les germes des vertus, et, s'ils étaient à même de se développer, l'instinct suffirait à nous indiquer le chemin du bonheur; mais en fait, sitôt que nous venons au jour et sommes admis dans nos familles, nous nous trouvons immédiatement dans un milieu entièrement faussé et où la perversion des jugements est complétée..."(25)

Cette mauvaise éducation va obscurcir la raison d'une multitude de jugements faux et incohérents sur le sens et la valeur des représentations qu'elle se forme du monde. Ces jugements erronés sont ce que les Stoïciens nomment les opinions. L'opinion va provoquer simultanément en nous des mouvements injustifiés d'adhésion ou de rejet, les passions. Ainsi, si l'opinion indique un bien présent, l'homme éprouve la joie et si elle indique un bien futur, le désir. Au contraire, si l'opinion distingue un mal présent, l'homme éprouve la tristesse et s'il s'agit d'un mal futur, la crainte. Dans le système stoïcien, toutes les passions sont mauvaises parce qu'elles sont les effets directs de jugements erronés. C'est la tâche de la philosophie de délivrer l'homme de ce monde de velléités et d'oscillations qui, tôt ou tard, le conduira au malheur.

(25) Cicéron, Tusculanes, III, 1-3. La corruption de l'homme par la société et l'éducation est un thème qui sera repris par J.-J. Rousseau au XVIII^e siècle.

"Il n'y a de tranquillité que pour ceux qui se sont acquis une règle de jugement immuable et certaine: les autres perdent pied à tout bout de champ, puis reprennent leur assiette et s'agitent d'une fluctuation continuelle entre le détachement et le désir. Pourquoi cette agitation fiévreuse? C'est qu'il n'y a pas de certitude pour ceux qui s'attachent au moins sûr des guides, l'opinion. Si l'on veut appliquer la volonté toujours aux mêmes choses, il faut vouloir le vrai. Or, on n'arrive pas au vrai sans le secours des principes généraux: ils embrassent toute la vie."(26)

En premier lieu, la raison philosophique montre par la voie de la distanciation la valeur réelle de ce que l'opinion qualifiait de bien (honneur, gloire, richesse, plaisir) ou de mal (maladie, souffrance, pauvreté, mort). Ainsi, la pourpre royale, susceptible de susciter joie, crainte ou envie selon le cas, n'est que "des poils de brebis mouillés du sang d'un coquillage" et les mets que l'on mange "ici un cadavre de poisson, là un cadavre d'oiseau ou de porc"(27).

Mais, surtout, la philosophie montre ce qui est le véritable bien pour l'homme. Le moment capital de la philosophie morale stoïcienne est la prise de conscience de la nécessité du monde et la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous(28).

Ce qui dépend de nous se rapporte aux fonctions de l'âme rationnelle qui est le domaine réel de notre liberté.

(26) Sénèque, Lettres à Lucilius, XCV, 54

(27) Marc Aurèle, Pensées, VI, 13

(28) Par exemple, les premiers livres des Entretiens d'Epictète sont entièrement consacrés à ce problème. Notons aussi que c'est le fondement de la morale provisoire de Descartes.

"Dépendent de nous l'opinion, la tendance, le désir, l'aversion, en un mot toutes nos oeuvres propres; ne dépendent pas de nous le corps, la richesse, les témoignages de considérations, les hautes charges."(29)

Rien ni personne ne peut contraindre ou empêcher ces mouvements de notre âme qui sont sous notre responsabilité stricte. C'est la confusion entre les deux qui entraîne l'homme dans le malheur et les déceptions. Le sage doit concentrer ses efforts dans ce qui est sous sa gouverne et accepter tout le reste(30). Il ne tentera pas un vain combat contre l'ordre cosmique, combat qui dépasse ses forces, mais il travaillera plutôt à faire naître en lui l'assentiment à cet ordre. C'est ce que les Stoïciens nomment vivre selon la nature en fondant en soi l'ordre du monde.

Ces actes libres de notre âme sont naturellement ceux qui sont proprement objet de moralité(31). Comme pour Aristote, l'acte humain se présente sous un aspect objectif et un aspect subjectif. L'acte est d'abord convenable s'il s'accorde avec l'ordre du monde. Mais l'acte est bon principalement s'il résulte d'une intention droite. Cette rectitude dépend d'une juste compréhension des lois qui régissent le monde et de l'adhésion consciente de la tendance à cet ordre. En cette adhésion réside la vertu qui résume toutes les autres.

(29) Epictète, Manuel, I, 1

(30) Epictète, Entretiens, I, 1, 17

(31) Ibid., II, 10, 18

"L'action ne sera pas droite, si la volonté ne l'est pas, puisque l'action procède de la volonté. A son tour, la volonté ne sera pas droite si le fond de l'âme est sans droiture, car de là procède la volonté; et le fond de l'âme ne présentera toute la perfection désirable qu'autant que l'âme aura pénétrée les lois universelles de la vie (...)"(32)

Les Stoïciens insistent beaucoup sur l'importance de la fin de nos actes, parce qu'elle seule dépend de nous, par opposition aux résultats des actes eux-mêmes qui sont soumis aux circonstances indépendantes de notre maîtrise. Celui qu'il faut admirer des deux disciples envoyés à la recherche de Platon, dit Sénèque, est le disciple diligent qui malgré ses efforts ne trouve pas son maître plutôt que le disciple folâtre qui au hasard de sa promenade tombe sur lui. Il y a dans cette vision une intériorisation totale de la moralité associée à une indifférence complète envers l'objet de l'action.

En terminant, ajoutons encore deux notes importantes au sujet du sage stoïcien dans le cadre d'une comparaison avec la morale chrétienne. En premier lieu, il apparaît malgré les difficultés que le philosophe stoïcien est appelé, à la suite de ses propres efforts, à atteindre la sagesse, là où son âme distinguera et désirera infailliblement l'action convenable.

"(...) tu t'achemines avec persévérance vers cette sagesse qu'il serait déraisonnable d'appeler par des vœux alors que tu peux l'obtenir de toi-même."(33)

(32) Sénèque, Lettres à Lucilius, XCV, 54. Le terme volonté ici est évidemment à entendre au sens de la tendance de la raison telle que décrite précédemment.

(33) Ibid., XLI, 1

Le passage de la vie de passion à la vie de raison se fait par et pour le sage. Pour le sage, et c'est le second point, parce que loin de le conduire à une renonciation de soi, la purification de l'âme produit une exaltation quasi-divine de soi.

"Il est doux de séjourner avec soi-même, le plus longtemps possible, quand on s'est rendu digne d'être pour soi-même un objet de jouissance."(34)

Considérons enfin le rôle de la divinité dans la vie morale. Pour les Stoïciens, comme pour tous les Grecs, Dieu est d'abord une raison. Cependant, cette raison est immanente au monde dont le mouvement découle de l'expression même de sa volonté.

"A Jupiter conviennent tous les noms. Veux-tu l'appeler Destin? Tu ne te tromperas pas: c'est de lui que toutes choses dépendent. Il est la cause des causes. Veux-tu le dire Providence? Tu auras raison: c'est par son conseil qu'il est pourvu aux besoins de ce monde, de sorte que, sans heurt, il aille jusqu'au bout et déroule ses activités. Veux-tu l'appeler Nature? Il n'y aura pas de faute: c'est de lui que toutes choses ont pris naissance et c'est son souffle qui nous anime. Veux-tu l'appeler le Monde? Tu n'auras pas tort: il est ce tout que tu vois, qui pénètre chacune de ses parties, et qui se soutient lui-même et tout ce qui est à lui."(35)

Par conséquent, et contrairement à l'aristotélisme, Dieu joue un rôle central dans la morale stoïcienne. Il en est ainsi à cause d'une conception divergente du rapport de Dieu au monde. Pour Aristote, l'ordre du monde est une imitation de la perfection divine alors que dans le stoïcisme, l'ordre du monde est voulu, dans ses moindres aspects, par le Logos universel. A fortiori, l'adhésion à cet ordre ne constitue pas une résignation à la fatalité

(34) *Ibid.*, LVIII, 32

(35) Sénèque, *Quest. Nat.*, II, 45, 1-3

mais le choix, non seulement moralement meilleur, mais aussi ontologiquement meilleur.

"Obéir à Dieu, se plier à tous les événements et les accepter de bon gré, dans la pensée que la meilleure des intelligences les a produits."(36)

La morale stoïcienne est plus qu'aucune autre morale antique une morale de la valeur. L'acte est bon en lui-même de par sa convenance à l'ordre universel. La convenance du moyen à la fin ne joue aucun rôle dans la détermination de la moralité.

En définitive, la moralité de l'acte humain consiste en la soumission consciente de l'âme à la volonté universelle. Et puisque cette soumission est faite de plein gré, elle peut être considérée comme une coopération active à l'oeuvre divine: "Je ne suis pas l'esclave de Dieu, je suis de son avis"(37).

De plus, à cause de son immanence au monde, le Dieu des Stoïciens plus que tout autre réside au coeur même de l'intériorité morale de l'homme, présence révélée par la purification des passions.

"A Dieu rien n'est fermé. Il est à l'intérieur de nos esprits, il intervient au milieu de nos pensées; faut-il dire: il intervient, comme si parfois il s'éloignait."(38)

(36) Epictète, Enchiridion, XXXI, 1

(37) Sénèque, De Providencia, V, 5-6

(38) Sénèque, Lettres à Lucilius, XCV, 54

Cependant, fidèles en cela à l'esprit de la philosophie grecque, cette union des volontés n'est pas un mysticisme car elle ne s'opère pas par l'amour (de là l'importance de la distinction entre volonté fonction de la raison et volonté faculté autonome) mais par l'accord intellectuel des raisons individuelles avec la Raison universelle.

On peut considérer que les derniers Stoïciens ont établi une véritable synthèse entre la morale transcendantale de Platon et la morale humaniste d'Aristote, ce qui permet de comprendre l'influence philosophique considérable que cette éthique a eu sur la pensée chrétienne.

§2. Ethique médiévale.

Le développement de la philosophie morale au Moyen âge s'est opéré suivant une intégration critique de la pensée grecque à l'aune de l'héritage religieux sémitique.

Cet effort d'assimilation se heurtait cependant à plusieurs divergences fondamentales. En ce qui concerne directement l'éthique, il faut mentionner principalement les conceptions de Dieu et de l'homme. S'il y a similarité sur un certain nombre de points concernant le concept de divinité, notamment sur la nature intellectuelle (Premier moteur d'Aristote, Logos universel des Stoïciens) et la transcendance (Bien de Platon, l'Un des Néo-Platoniciens) voire sur la providence (Stoïciens), il reste que la divinité personnelle du christianisme, créatrice du monde par volonté libre et en relation étroite avec l'humanité ne se retrouve nulle part pleinement évoquée dans la philosophie grecque.

Pour ce qui est de l'humanité, l'homme grec est plongé dans la Nature. Il est appelé par sa raison à parvenir à la vie vertueuse et au bonheur - très relatif, il est vrai - par ses propres efforts, au moins en ce qui concerne les meilleurs d'entre eux. La lutte morale grecque est essentiellement un effort de la raison pour dominer la vie et la faute morale est en gros une erreur intellectuelle, un manque de prudence, un aveuglement. La fin de la vie morale est une sublimation du soi, véritable oeuvre d'art intérieure, pure et infrangible, lentement élaborée au prix d'efforts constants.

L'homme chrétien aussi est appelé à la vertu et au bonheur, mais la condition humaine est telle qu'il ne peut, sans intervention divine, espérer atteindre sa fin. La sagesse chrétienne, et avant elle d'un point de vue social la sagesse sémitique dans sa saisie du sens de l'histoire du peuple israélite, limite, voire nie, toute efficacité à l'homme sur ce plan. Ici, c'est un principe transcendant qui se donne, par amour, à l'homme, qui libère l'homme et éclaire son intelligence. La part de l'homme n'est plus de se hausser par ses efforts vers le Bien et le Vrai mais de laisser opérer la grâce, de ne pas contrecarrer et, éventuellement, de participer à la volonté divine qui est une volonté de bonheur pour l'homme.

Le vertueux chrétien est tout sauf le propriétaire grec sûr de soi. L'acte bon n'est pas qu'affaire de raison et la volonté libre lutte contre elle et avec elle au sein de la vie morale et possède son mode d'union propre avec son objet, l'amour. Par ailleurs, il y a une métamorphose profonde dans l'éthique judéo-chrétienne de plusieurs concepts moraux fondamentaux. La notion antique de loi morale apparaît comme un donné de la nature auquel il convient de se conformer si on veut parvenir à la fin de la vie humaine. Dans la pensée sémitique, la Loi est un commandement qui prend sa source dans la Raison et la Volonté de Dieu. Et, par là même, oblige l'homme à une certaine ligne de conduite. L'aspect de la valeur de l'acte humain est posé avec beaucoup de force. D'autre part, l'acte de l'homme antique qui s'éloignait de la loi était une erreur, une faiblesse, un manque au véritable art de vivre. Pour l'homme de la tradition sémitique, cet écart est une révolte, une déviation volontaire à un ordre voulu, un péché c'est-à-dire une offense contre une personne. Enfin, le bien moral de l'éthique grecque est remplacé par un Bien subsistant,

Dieu. Fin ultime absolue, en soi, et fin ultime subjective dans la vision béatifique, ce Bien-personne fait de l'éthique chrétienne - par opposition à l'éthique antique - une éthique non-égotiste, ouverte à l'Autre, et à travers l'Autre, aux autres.

Dans l'exposé de la morale chrétienne, nous nous limiterons à une présentation des pensées, exemplaires croyons-nous, de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin.

1. Saint Augustin.

A l'époque patristique, la pensée chrétienne s'élabore en réaction à la culture gréco-romaine partout dominante. Cette réaction prend plusieurs formes, de la démission intellectuelle de Tertullien (le credo quia absurdum) au combat de saint Augustin dans tous les domaines de la pensée pour tenter d'assurer au christianisme le monopole de la vérité.

Dans l'éthique d'Augustin, la rupture avec la tradition grecque s'opère à plusieurs niveaux: l'émergence de la volonté comme faculté autonome de la raison, la valorisation de l'amour comme voie royale d'appropriation du bien, le recentrage de la vie intellectuelle et morale de l'homme sur Dieu et l'accentuation de la liberté comme source de responsabilité.

Plus que toute autre, la morale augustinienne peut être considérée comme un eudémonisme. Toute la vie intellectuelle de saint Augustin est marquée par la quête d'un bien dont la possession comblerait tout désir et conférerait la paix définitive.

Ce bien visé par l'activité morale est Dieu(39), l'être ultime, transcendant, créateur et provident tel que proposé par la Révélation. Il est aussi le Maître intérieur, auquel toute vie en nous, rationnelle ou morale, est suspendue.

La question est, comme toujours, comment atteindre ce bien? Dans la pensée augustinienne, l'homme est une âme, composée de raison et de volonté, associée en cette vie à un corps(40).

Par la raison, nous acquérons la science et les vérités éternelles qui fondent et structurent la nature. Cependant, toute la science ne se justifie pas par elle-même mais par l'intention qui guide son acquisition. Et l'intention convenable est de connaître afin d'atteindre le véritable bonheur. Cette connaissance est ce que saint Augustin nomme la sagesse. Cette sagesse culmine dans la découverte de l'ordre du monde, à l'origine et à la fin duquel se trouve Dieu, et des lois naturelles qui sont l'expression de la pensée qui gouverne toutes choses.

"Pourquoi dès lors faire un devoir à l'âme de se connaître? C'est, je crois, pour l'inviter à se penser elle-même, à vivre selon sa nature, c'est-à-dire pour lui donner le désir de s'ordonner selon sa nature: au-dessous de celui auquel elle doit se soumettre, au-dessus des êtres auxquels elle doit se préférer; au-dessous de celui par lequel elle doit se laisser gouverner, au-dessus des choses qu'elle doit gouverner."(41)

(39) De Moribus Eccl., I, 11, 18

(40) Ibid., I, 27, 52 et De quantitate animae, 13, 22

(41) De Trinitate, XII, 5, 7

Toutefois, lorsque saint Augustin se pose le problème de l'origine du mal moral, il constate que cette saisie intellectuelle ne peut constituer ni l'essence ni la fin de la vie morale. Dans l'augustinisme, en effet, la connaissance des lois morales ne fait pas véritablement défaut à l'homme puisque Dieu illumine l'intellect et y imprime la vérité à la manière "d'un sceau qui d'une bague passe à la cire, mais sans quitter la bague"(42). L'ignorance ne peut donc être évoquée, comme dans l'intellectualisme grec, pour expliquer le mal moral (tout au contraire se serait plutôt le mal moral qui expliquerait l'ignorance). De plus, l'expérience personnelle d'Augustin lui a montré que, même approfondie, cette connaissance, si nécessaire soit-elle, est loin d'être suffisante à l'homme pour assurer une vie conforme à l'ordre universel. Le problème moral ainsi posé appelle l'identification d'un autre agent dans l'acte humain.

Dans l'anthropologie d'Augustin, il y a en l'homme un manque fondamental qui le pousse à rechercher sans cesse autour de lui les biens qui lui font défaut. Cette tendance est la volonté et son opération propre est l'amour. Elle constitue le moteur véritable de nos actions et le médium proprement humain d'appréhension du bien. Son importance est telle dans la vie humaine qu'Augustin va centrer sur elle toute son éthique

"(...) voilà l'éthique, car une vie bonne et honnête ne consiste en rien d'autre qu'à aimer comme il faut aimer ce que nous devons aimer."(43)

(42) De Trinitate, XV, 14, 21

(43) Epist., CXXXVII, 5, 17

La moralité de l'acte se mesure donc à la qualité de l'amour et cette qualité est directement fonction de la valeur de l'objet révélé par la raison. Dès lors, l'amour de Dieu est le sommet de la vie morale, et la distance est telle entre lui et les autres biens que cet amour doit être sans rival. Sévérinius, un disciple de saint Augustin, résumait cette doctrine par la formule célèbre: "la mesure de l'amour est d'aimer sans mesure"(44).

Il faut donc renoncer à tout autre bien, incluant soi-même, puisque tout autre bien aimé pour lui-même constituerait un obstacle à la plénitude de l'amour justifiable.

"C'est que, ici surtout, le cas est tel que se renoncer est la meilleure manière de se combler; perdre son âme, c'est la sauver (...). Le posséder (le Bien absolu), c'est tout posséder; pour celui qui l'a, inutile par conséquent d'avoir en outre autre chose; et même, cela n'est pas seulement inutile, mais nuisible et en quelque sorte contradictoire; car qui prétendrait posséder le Bien absolu, plus autre chose, il aurait en réalité ce Bien moins ce qu'il prétendait conserver du reste; le bien fini qu'il s'efforçait de garder, en outre, ne serait là que pour l'écarter du Bien et l'empêcher d'y adhérer. Il existe donc un cas, et un seul, où le bonheur de l'âme exige qu'elle s'oublie intégralement elle-même et se renonce: l'amour de Dieu."(45)

Le mal moral réside dans l'amour des choses pour elles-mêmes et, par conséquent, dans le refus du bien suprême. Le mal est donc d'abord et avant tout une privation et il est possible parce que l'amour humain est l'expression de son libre arbitre.

(44) Epist., CIX, 2. Cette doctrine constitue la source de toute la mystique chrétienne. L'amour a une puissance telle qu'aimer Dieu est le posséder absolument au point d'une déification véritable de l'âme.

(45) Sermo, 34, IV

"Reste donc que ce soit par un mouvement propre qu'il détourne sa volonté de jouissance du Créateur vers les créatures. Si on déclare ce mouvement coupable (...) il n'est certes pas naturel, mais volontaire; il est semblable au mouvement par lequel la pierre se porte vers le bas, en tant que celui-ci est le mouvement propre de la pierre et celui-là le mouvement propre de l'âme, mais il en est dissemblable, parce que la pierre n'a pas le pouvoir d'empêcher le mouvement qui le porte plus bas, tandis que l'âme, si elle ne le veut pas, n'est pas entraînée à abandonner les biens supérieurs et à aimer les inférieurs. (...)En revanche nous accusons l'âme de péché, quand nous la confondons pour avoir abandonné les biens supérieurs et préféré les inférieurs comme objets de jouissance"(46)

La volonté dans l'anthropologie de saint Augustin est maîtresse d'elle-même, cause d'elle-même. Si l'amour est l'acte de la volonté, il est aussi un acte délibéré qui puise sa forme dans le sujet même. Elle peut s'attacher au souverain bien mais cela n'est pas nécessaire. C'est l'existence du libre-arbitre qui explique dans la pensée augustinienne l'origine du mal moral et la possibilité de la rédemption.

Notons cependant que l'amour de Dieu ne suppose pas, pour saint Augustin, la haine des créatures. Au contraire, l'homme doit aimer la création parce qu'elle aussi est bonne puisque issue de Dieu. Mais, précisément, elle doit être aimée parce qu'elle est issue de Dieu et non pour elle-même. Cet amour de tout en vue de Dieu est ce qu'Augustin nomme la charité. Elle est à la fois source d'activité, car l'homme charitable peut toujours acquérir davantage le Bien infini, et principe de moralité, car toute action bonne est équivalente à une action charitable. C'est dans ce contexte que doit être compris le principe augustinien "aime, et fait tout ce que tu voudras" qui exprime, mieux que tout autre, le caractère fondamentalement intentionnel de cette morale.

(46) De Lib. arb., III, 1, 2

Le paysage éthique de l'augustinisme repose donc sur une tension entre une volonté libre de porter son amour sur le bien de son choix - liberté prérequis à tout amour authentique - et une volonté divine, perçue par l'intelligence, qui constitue une source d'obligation pour l'agir humain. Le mal moral n'est plus dans ce contexte un échec suivant des critères esthétiques, sociaux ou prudents (au sens d'une efficacité) comme chez les Grecs. Toute dérogation consciente prend ici la force d'une révolte dont l'homme est pleinement responsable puisqu'elle prend sa source au fond même de son intériorité.

Evoquons en terminant un autre aspect capital de l'éthique augustinienne: l'efficacité de la volonté dans la quête du bien. On a vu que la volonté libre, comme agent de l'acte, permet d'expliquer le mal moral. Cependant, ce même agent est-il, en contrepartie, responsable du bien moral?

Dans l'anthropologie augustinienne, la nature humaine est déchue. Augustin, influencé encore ici par sa propre expérience morale(47), en conclut que le fossé entre la volonté de l'homme et son bien propre est insurmontable. L'homme connaît le bien mais il ne peut pas l'accomplir par lui-même. Toute la vie morale est donc fondée sur l'intervention directe de Dieu: la grâce. Il y a dans la vie morale un illuminisme comme il y en a un dans la vie intellectuelle(48). La grâce, dans la pensée augustinienne, consiste pour Dieu à faire

(47) Voir entre autres De Natura boni, IV et VI et Confessions, III, 7, 12.

(48) Voir à ce sujet Expos. quarundam prop. epist. ad Rom. 44, De spit. et litt., XIX, 34, Lettres, CXLV, 3, 4, et De quaest. ad Simpl., I, 2, 2.

qu'effectivement la volonté de l'homme va choisir dans une circonstance donnée le bien moral qui convient à sa nature. Cette solution préserve, en un sens restreint, le libre-arbitre humain car le choix est toujours fait par l'homme lui-même. Seulement, Dieu, dans sa science infinie, connaît les circonstances qui feront qu'un libre-arbitre donné optera pour le bien souhaité par Dieu.

Sur ce point, Augustin a tiré vers Dieu tout la vie morale de l'homme s'éloignant ainsi le plus possible de l'humanisme grec. De plus, la doctrine de saint Augustin met à jour un écueil considérable pour la pensée chrétienne. En effet, l'expérience montre que la majorité ne vit pas selon cet idéal moral. Force est donc de conclure à la prédestination, à l'élection des âmes, à savoir que pour certains Dieu utilise la grâce suffisante pour leur faire choisir le bien et non pour les autres. La réponse d'Augustin est qu'il n'y a pas de réponse et qu'il faut y voir un effet de la Justice divine qui ne nous est pas accessible par la raison(49).

(49) Sur cette question difficile, voir le chapitre III de Introduction à l'étude de saint Augustin d'Etienne Gilson. Les embarras de la pensée augustinienne sur cette question seront à l'origine de maintes doctrines excessives, par exemple le Jansénisme, qui véhiculeront dans le christianisme un profond pessimisme moral et un antihumanisme.

2. Saint Thomas d'Aquin.

Les sentiments des théologiens médiévaux du XII^{ème} et XIII^{ème} siècles envers les philosophes de l'Antiquité différaient considérablement de ceux des Pères de l'Eglise. Le christianisme est alors dominant en Europe et, à la faveur d'une redécouverte de la culture grecque occasionnée par plusieurs vagues successives de traductions, les meilleurs penseurs de l'époque, Pierre Abélard le premier, se rendent compte rapidement de la valeur de l'héritage culturel qui leur est offert et des nombreux avantages que constituerait l'intégration de ce savoir à leurs recherches philosophiques et théologiques.

Thomas d'Aquin en particulier, à la suite d'Albert le Grand, va s'attacher à la tâche immense de l'assimilation de la pensée d'Aristote au christianisme(50). Il y mettra d'autant d'ardeur que ce travail s'inscrira dans le cadre d'une polémique violente avec les Averroïstes qui soutenaient l'incompatibilité fondamentale des deux pensées.

La morale thomiste, au contraire de la morale augustinienne, va chercher à se situer dans la problématique de la morale antique en utilisant les catégories aristotéliennes et tentera de montrer, en l'approfondissant, que la vision éthique chrétienne y apporte un couronnement, une réponse inespérée au désenchantement final de l'éthique grecque.

(50) Mentionnons que l'Ethique à Nicomaque fut introduite dans le Moyen Age latin à la fin du XII^e siècle. Voir l'introduction historique de l'Ethique à Nicomaque, trad. R.-A. Gauthier, Publications universitaires de Louvain, Louvain, 1958, p24 et suiv.

Dans la métaphysique de Thomas, Dieu est à la fois principe et fin de l'immense courant ontologique que constitue la Création. Chaque créature reçoit de lui son essence et son être propre et tend, par sa vertu individuelle, à retourner vers son principe. Ce retour s'opère pour chaque être en dirigeant leurs actes vers leur fin, à savoir l'accomplissement de leur perfection propre qui compose leur part de ressemblance à la divinité.

Dans le cas de l'homme, le retour à la source est effectué selon les modes de l'âme rationnelle par une saisie intellectuelle de l'essence divine, s'accordant en ceci avec Aristote contre le volontarisme des Augustiniens. Cette appréhension n'est qu'imparfaite en ce monde (comme l'avait constaté Aristote lui-même) mais le christianisme a apporté la promesse d'une saisie complète dans l'au-delà: la vision béatifique(51)

Ce retour à sa source n'est pas purement déterminé pour l'homme, contrairement au cas des autres créatures irrationnelles, et constitue en propre la vie morale. En effet, si l'homme est acteur de sa destinée, il en est aussi l'auteur d'une certaine manière. Cette détermination s'effectue au sein des actes que Thomas nomme volontaires.

L'homme partage avec les autres animaux un grand nombre d'actes tels que les mouvements corporels et les passions. Toutefois, il est un acte qui est proprement humain, l'acte volontaire. Un acte est volontaire si son principe est dans le sujet lui-même

(51) Summa Theol., I^{II}^e, qu.3, art.2

et qu'il est effectué en vue d'une fin. Dans la psychologie de saint Thomas, l'acte volontaire constitue un composé, une synthèse à laquelle participent deux facultés de l'âme humaine, la volonté et la raison. Il est un jugement voulu, un acte de la raison auquel adhère la volonté. La volonté en est le principe actif et l'intelligence le principe déterminatif qui recommande à la volonté une fin à son action(52).

L'acte volontaire est entièrement interne à l'homme bien qu'il doive se prolonger naturellement dans les actes externes. Quoique susceptible d'influences extérieures, il ne dépend, en dernière analyse, que du sujet lui-même. De cette intériorité et de cette autonomie résulte la responsabilité du sujet et ce type d'actes seuls fait l'objet de l'éthique(53).

Dans ce contexte, la moralité des actes humains se présente comme suit. Le rôle régulateur de la raison s'élabore par la saisie des premiers principes de l'action. De ces premiers principes, elle tire les règles générales de l'agir humain que Thomas appelle les lois naturelles. Le contenu de ces lois est dérivé des inclinations de la nature humaine selon les différents aspects du Bien qui sont à sa portée, c'est-à-dire rester dans l'être, le transmettre, chercher la vérité, vivre en société, etc.(54). Ainsi, si la raison mesure la

(52) Ibid., I^{II}^{ac}, qu.6, a.1 et s.

(53) Ibid., I^{II}^{ac}, qu.6, a.4. Il est intéressant de noter sur ce point l'opposition avec les Stoïciens au sujet de l'amoralité des passions. Elles deviennent indirectement qualifiables de bonnes ou mauvaises selon la nature de la volonté.

(54) Ibid., I^{II}^{ac}, qu.94, a.2

moralité, elle n'en est pas la source. Elle ne stipule pas les règles selon son vœu mais les découvre par voie d'analyse de la nature humaine.

En un second temps, la raison dérive des lois naturelles les règles particulières de l'action convenant à chaque cas. La raison est alors conscience et la moralité des actes réside toute entière, en dernière analyse, dans l'adhésion de la volonté libre aux prescriptions de la conscience.

"Il est donc évident que la différence du bien et du mal, considérée par rapport à l'objet, se réfère immédiatement à la raison et consiste en ce que l'objet lui convient ou ne lui convient pas, car s'il y a des actes que l'on dit humains ou moraux, c'est en tant qu'ils obéissent à la raison."(55)

Par ailleurs, contrairement sur ce point à Aristote, ces lois naturelles ne sont pas qu'un donné se suffisant à lui-même mais l'expression de la loi éternelle constituée par la détermination de la volonté divine(56). Dans ce cadre, la faute morale est non seulement un manque à la dignité humaine (ce qui constitue le fond de l'acte mauvais dans l'éthique d'Aristote) mais également une transgression de la volonté créatrice, à savoir un péché. C'est en ce sens qu'on peut dire que la volonté droite pour saint Thomas consiste dans la conformité de la volonté humaine avec la volonté créatrice(57).

(55) *Ibid.*, I^{II}^{ac}, qu.18, a.5

(56) *Ibid.*, I^{II}^{ac}, qu.91, a.2

(57) Sur cette question, voir *Sum. theol.*, I^{II}^{ac}, qu.19, a.9. Nous verrons par la suite l'importance primordiale de ce critère dans la pensée éthique de Maître Eckhart. Notons tout de suite que pour Thomas, la conformité est essentiellement analogique - suivant l'ordre universel perçu par la raison droite - alors que pour Eckhart, la conformité est davantage, suivant l'esprit de la mystique, celle de la fusion de deux volontés.

Par ailleurs, la psychologie de saint Thomas distingue un acte particulier de la volonté qui joue un rôle prépondérant dans la réalisation de l'acte moral: l'intention. L'intention est la volonté en tant qu'acte vers une fin. Cet acte particulier est à l'origine d'une distinction, déjà présente en germe dans la pensée aristotélicienne, entre une dimension objective de l'acte bon - la conformité de la maxime particulière de l'acte dégagée par la conscience avec la loi naturelle - et une dimension subjective - la conformité de la fin poursuivie, du motif interne de l'action, avec la fin universelle. De fait, ce second aspect de l'acte volontaire a une importance telle que la moralité dépend nécessairement, et principalement, de la bonté de l'intention(58).

Toutefois, la morale thomiste ne constitue pas pour autant une morale de l'intention car l'acte humain total exige aussi la détermination de moyens dignes et convenables à la fin visée et la réalisation d'actes extérieurs appropriés. Ces autres aspects de l'action humaine sont eux-mêmes soumis aux règles de la raison et susceptibles d'entacher, voire de ruiner, la bonté de l'acte volontaire.

On peut prendre conscience sur ce dernier point de la distance entre cette morale et l'intellectualisme grec. D'une part, on considère la possibilité d'un acte mauvais malgré la conscience claire du bien à réaliser ou des moyens convenable à cette fin. D'autre part, non seulement l'acte soumis à une conscience erronée peut-il néanmoins être bon, de par cette

(58) Voir *Ibid.*, I^{re} II^{me}, q.18, a.8. Ce double aspect de la moralité de l'acte volontaire sera élaboré davantage au chapitre 4 lorsqu'il sera question de la moralité des actes dans l'éthique de Maître Eckhart.

soumission même, mais une volonté rebelle à une conscience erronée produirait nécessairement un acte mauvais. Ces jugements moraux sont rendus possibles par le développement de la notion de volonté libre autonome, notion qui induit une morale de la volonté mais aussi, et surtout, une morale de la conscience individuelle(59).

(59) Voir à ce sujet Quest. de veritate, q.17 et Sum. theol., I^aII^{ae}, q.79, a.12

CHAPITRE II. Métaphysique et condition humaine dans la pensée de Maître Eckhart.

Avant d'aborder notre sujet, il convient de considérer brièvement certains aspects de la pensée métaphysique et religieuse de Maître Eckhart sans lesquels le contenu et le caractère parfois extrême de sa morale resteraient incompréhensibles. L'exposé se concentrera sur le problème ontologique de la relation entre l'humanité et le Dieu-créeur du christianisme et sur le thème néo-platonicien du retour du monde à sa source.

§1. Dieu et le monde.

Dans toute la philosophie scolastique, et particulièrement dans le courant philosophico-théologique auquel appartient Eckhart, la conception de Dieu est paradoxale et l'analyse du divin et du rapport créateur-créature est dans son essence dialectique. La connaissance de Dieu s'acquiert dans la confrontation des attributs contraires qu'on prédique de lui et ultimement dans leur union par delà le principe de contradiction. Dieu est la "coincidentia oppositorum" disait Nicolas de Cuse. Ainsi, Dieu est être et Dieu est néant. Dieu est transcendant et Dieu est immanent. Dieu est un et Dieu est multiple. Dieu est distinct de tout et Dieu est indistinct de tout. Dieu est bon et Dieu n'est pas bon. Le caractère affirmatif ou négatif des attributs apparaît selon que le point de vue spéculatif est Dieu tel qu'en lui-même ou Dieu considéré par rapport au monde. Le paradoxe naît de la simultanéité des perspectives utilisées pour l'analyse des thèmes canoniques de la métaphysique.

Dans la métaphysique de Maître Eckhart, telle qu'elle nous est transmise par ce qui reste de l'Opus tripartitum, l'analyse de la divinité s'effectue principalement sous le mode affirmatif même si, sous certains aspects, les conceptions eckhartiennes sont redevables de la théologie négative comme nous le verrons ultérieurement.

La conception du divin est basée sur les transcendants. Dans la philosophie médiévale, les transcendants sont des attributs qui conviennent, sous divers modes, à toute réalité sans exception. Ils n'appartiennent à aucun genre ou à aucune espèce et, par conséquent, dépassent les catégories d'Aristote. Le nombre et la nature des transcendants varient selon l'Ecole et selon l'auteur. On reconnaît habituellement sous ce vocable l'Un, le Vrai et le Bon auxquels s'ajoute ordinairement l'Etre comme dans la métaphysique de Thomas d'Aquin et de Maître Eckhart. Les transcendants entretiennent entre eux des rapports étroits et constituent autant de miroirs les uns des autres.

Dans la métaphysique d'Eckhart, l'être est le plus abstrait, le plus général des concepts. Dans le même esprit que la pensée thomiste, l'être (esse) n'est pas un substrat ou un état mais un acte, une énergie à la source de l'existence. Les autres transcendants sont subordonnés à l'être, ils constituent des aspects particuliers, des facettes de l'être. Ainsi, le vrai est l'être en tant qu'intelligible. L'un est l'être en tant qu'identique à lui-même négation de la négation, négation du multiple. Le bon est l'être en tant que désirable(60).

(60) La théorie des transcendants de Maître Eckhart est exposée dans le Prologue à l'Oeuvre des propositions, section 8 et suivantes. Voir L'oeuvre latine de Maître Eckhart, tome 1, traduction Brunner et al., Edition du Cerf, Paris 1984

Cette conception des transcendants, grandement tributaire de la rencontre de la philosophie platonicienne avec la Révélation Judéo-Chrétienne, conduit naturellement à élaborer le concept de Dieu à partir des transcendants et, en particulier, celui de l'être. Ainsi, Dieu est l'être infini, à lui convient l'être dans toute sa plénitude, dans toute son extension. Il est l'acte absolu d'être dans sa pure actualité. Dieu est l'Etre, en Dieu et en Dieu seul, l'existence et l'essence sont unes.

"Toutes les fois que c'est le cas, "je suis" signifie l'être pur et l'être un dans le sujet et du sujet, c'est-à-dire l'essence du sujet, et que l'essence et l'être sont identiques. Or, cette identité ne convient qu'à Dieu dont la quiddité est l'unité, comme le dit Avicenne, et qui n'a pas de quiddité en dehors de la seule unité que l'être signifie."(61)

Dans le cadre de la théorie des transcendants, à l'infinité de l'être de Dieu s'ajoute aussi sa perfection, l'achèvement absolu de toute la richesse de l'être en son être propre. De par le caractère unique de son être, toute perfection lui convient en propre.

"Et si c'est l'être plein, c'est aussi, par conséquent, le vivre et le savoir, et ainsi pour toute autre perfection (...). Il ne manque ni de la sagesse ni de la puissance ni de quoi que ce soit de différent ou d'étranger qu'on lui ajouterait, mais inversement toute perfection manque de lui, qui est l'être même, tant parce que chacune de ces perfections en soi et par soi, selon ce qu'elle est, est un mode de l'être, dépend de lui et lui est inhérente, que parce que sans lui, elle ne serait rien, elle ne serait ni sagesse ni quoi que ce soit d'autre, mais le pur néant."(62)

(61) Commentaire de l'Exode, n.15, in Maître Eckhart, F. Brunner, Seghers, 1969, p.113-114.

(62) Idem, n.21, p.118

Notons au passage que cette doctrine a évidemment des conséquences considérables en morale puisque toute attribution du bon, en particulier la moralité des actes, réfère nécessairement à une source transcendante, se définit et se justifie par elle. Nous développerons davantage ce thème au prochain chapitre.

D'autre part, lorsqu'un penseur scolastique tel qu'Eckhart procède à l'analyse ontologique des êtres naturels, il constate partout les manifestations de l'être, mais toujours sur un mode de finitude. C'est ce qu'il nomme l'être-*ceci* ou l'être-*cela*.

"(...) tout ce qui est en deça de Dieu est étant-*ceci* ou *cela*, non pas étant ou être absolument, ce qui appartient au contraire à la seule cause première qui est Dieu."(63)

Chaque être naturel a l'être d'une certaine façon qui constitue une limite à l'extension du concept d'être. Ce qu'est proprement cette limitation, Maître Eckhart et les autres Scolastiques la nomme essence des choses à la suite des philosophes grecs. Tout étant est donc métaphysiquement constitué de deux co-principes, l'être et l'essence. L'essence spécifie l'être qu'ont les choses et, simultanément, l'être que les choses n'ont pas, de sorte que tout être de nature apparaît comme un amalgame d'être et de non-être. Cette limitation de l'être s'accompagne d'une limitation similaire des autres transcendants dans les êtres de nature.

(63) Commentaire de l'Evangile de Saint Jean, n.52, in L'oeuvre latine de Maître Eckhart, tome 6, trad. Brunner et al., Editions du Cerf, Paris, 1988

Dans la pensée antique, surtout dans le courant aristotélicien, cette limitation de l'être n'avait aucune conséquence sur le coefficient ontologique des êtres de nature. Dieu comme les autres êtres de nature appartient au même monde et ils sont tous des substances, des êtres autonomes et véritables, capables de leur acte propre. La diversité des êtres résulte d'une différence essentielle et non existentielle et s'il y a une hiérarchie dans l'univers, il s'agit d'une gradation dans la perfection des essences.

Dans la pensée chrétienne où l'analyse théologico-philosophique de la divinité débouchait sur la notion d'être infini, ce continuum ontologique entre Dieu et les êtres de nature n'était plus possible. L'abîme conceptuel apparaissant entre les deux ordres d'êtres est directement à l'origine de l'analyse dialectique évoquée précédemment. En effet, si Dieu est l'Etre, les autres êtres ne sont pas véritablement des êtres. Le monde apparaît donc, suivant cette optique, comme une réalité seconde, un simulacre par rapport à Dieu. Dans un certain sens, Dieu seul est.

"Dieu est son être-lui, (...) Dieu seul est, car toute chose est en Dieu et par lui; hors de lui et sans lui, rien n'est en vérité, toutes créatures sont chose piteuse et pur néant par rapport à Dieu."(64)

A l'opposé, si on appelle êtres véritables les êtres de nature, l'analyse ontologique conduit, en regard aux exigences de la conception de la divinité, à considérer Dieu comme un non-être, comme au-dessus de l'ordre des êtres.

(64) Sermon 77, Sermons, tome 3, trad. JAH, p.119

"Mais quand j'ai dit que Dieu n'était pas un être et qu'il était au-dessus de l'être, je ne lui ai pas par là contesté l'être, au contraire, je lui ai attribué un être plus élevé."(65)

Cette perspective est proprement celle de la philosophie dionysienne et de la théologie négative qui, elles-mêmes, sont largement redevables du néo-platonisme.

Dans ce contexte, il y a au coeur même de la pensée chrétienne une tendance profonde à résoudre ce problème sémantique en considérant l'être convenant à Dieu et l'être convenant aux êtres de nature comme des termes équivoques.

Cependant, une autre thèse fondamentale de la pensée chrétienne empêchait les Scolastiques d'entériner cette solution (66). Il s'agit de la création de l'univers. Cette notion, déjà présente dans le récit de la Genèse, résultait également de l'analyse métaphysique de Dieu et du monde. Pour les Grecs, les seules caractéristiques des êtres de nature qui exigeaient l'action d'un principe premier étaient la forme et le mouvement, contingence physique des choses qu'a intégré la pensée médiévale. Mais alors que l'aséité appartenait au monde, comme ensemble, dans la cosmologie grecque, elle n'est réservée qu'à Dieu seul dans la cosmologie chrétienne. L'essence de Dieu est l'être. Il n'en est pas ainsi pour les êtres de nature. Leur essence ne justifie pas leur acte premier, leur acte d'être. Il en résulte que tout être de nature est soumis, dans cette pensée, à une

(65) Sermon 9, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.101

(66) Il y a quelques exceptions néanmoins tel Roger Bacon qui favorisait la prédication équivoque de l'être. Voir Summule dialectices, Ed. R. Steele, Oxford, 1940, pp.281-282

contingence existentielle, contingence beaucoup plus profonde que la contingence essentielle de la philosophie grecque. Cette contingence existentielle appelle une extension du concept de causalité comme transmission de l'être lui-même, ce que la pensée chrétienne nomme la création. Il est nécessaire que les êtres réels qui sont dans le monde aient reçu l'existence et, puisque toute cause agit selon ce qu'elle est, Dieu est l'être nécessaire à la source du monde.

Il y a donc une relation profonde entre Dieu et le monde. Et en cela même, l'être des étants ne peut pas être totalement dissemblable de l'être de Dieu. En effet, dans la philosophie scolastique, la notion de causalité, dans son schéma le plus simple, implique le transfert de quelque chose de l'être de la cause vers l'être de l'effet. L'adage dit: "omne agens agit sibi simile".

"(...) les antérieurs et les supérieurs affectent les inférieurs et les postérieurs, descendent en eux avec leurs propriétés et se les rendent semblables, comme la cause, le causé, l'agent, le patient."(67)

Ainsi, dans la causalité rationnelle, l'idée de l'effet se trouve d'abord dans la raison de l'être-cause avant d'être comme effet hors de la cause. Dans le cas particulier de la causalité de l'être, il est donc nécessaire qu'en quelque sorte l'être des êtres de nature ait quelque rapport avec l'être de Dieu puisque l'acte unique et propre à Dieu est, dans cette métaphysique, l'acte d'être.

(67) Prologue général à l'oeuvre tripartite, in Oeuvre latines de Maître Eckhart, tome 1, trad. Brunner et al., n.10, p.52-53. Pour Saint Thomas, voir entre autres Summ. theol. I, q.XIII, a.5

Ce lien entre l'être de Dieu et l'être des créatures est appelé par les Scolastiques la participation⁽⁶⁸⁾. Dieu ne participe pas à l'être, il est l'Etre en soi. Mais les choses en elles-mêmes ne sont pas l'être, bien qu'elles existent, mais elles participent, comme effets de la création, à l'être de Dieu. La thèse générale est que toute perfection qui existent mélangées d'imperfection est une participation actuelle à une source qui la possède par soi et sans mélange. Et c'est dans la relation même de causalité que réside la participation par laquelle l'effet reçoit la perfection que lui communique sa cause.

Pour comprendre l'existence simultanée de l'Etre participé et des êtres participants, sans tomber ni dans le panthéisme, ni dans la négation de la création, les Scolastiques ont élaboré à partir des sources de la pensée antique la doctrine logico-ontologique de l'analogie. Le premier modèle de cette approche dans la pensée chrétienne est contenu dans l'analyse de la divinité effectuée dans le livre des Noms divins du Pseudo-Denys.

Au lieu de la structure hypothético-déductive propre à de vastes domaines de la théologie et de la philosophie médiévales, l'analogie considère en parallèle la réalité de l'Etre en soi et la réalité des êtres de nature et établit entre elles une analyse fondée sur des concepts propres à chaque réalité et qui partage entre eux un rapport sémantique particulier. Ainsi, tout ce qui se dit du créateur se dit de la créature, mais d'une certaine façon. Cette "certaine façon" est représentée par un modèle qui explicite les caractéristiques

(68) Cette notion origine de la théorie platonicienne des Idées esquissée dans le Parménide

essentielles du rapport analogué.

Les modèles utilisés proviennent pour la plupart de la philosophie antique. Nous allons en considérer un en particulier issu de l'oeuvre d'Aristote qui est considéré par Saint Thomas et par Maître Eckhart. Il s'agit de la définition célèbre des catégories de l'être contenu dans la Métaphysique.

"L'être se prend en de multiples acceptions, mais, en chaque acception, toute dénomination se fait par rapport à un principe unique. Telles choses, en effet, sont dites des êtres parce qu'elles sont des substances, telles autres parce qu'elles sont des déterminations de la substance, telles autres parce qu'elles sont un acheminement vers la substance, ou, au contraire, des corruptions de la substance, ou parce qu'elles sont des privations ou des qualités de la substance, ou bien parce qu'elles sont des causes efficientes ou génératrices, soit d'une substance, soit de ce qui est nommé relativement à une substance, ou enfin parce qu'elles sont des négations de quelque une des qualités d'une substance, ou des négations de la substance elle-même."(69)

L'être n'est ni un genre, ni une espèce. L'être est attribué à dix genres premiers, les catégories, qui recouvrent toutes les choses. Cependant, les choses correspondant aux diverses catégories n'ont pas l'être de la même façon. Seule la substance est, à proprement parler, un étant. Les autres catégories (Thomas dira: les accidents) sont réservées à des choses qui sont "de l'étant", qui ont l'être par procuration, de par leur relation à la substance.

(69) Métaphysique, Γ, 2, 1003a32 et sq.

Pour Thomas d'Aquin, comme pour Maître Eckhart, cette distinction entre l'être de la substance et l'être des accidents constitue le modèle de référence pour comprendre l'analogie entre l'être de Dieu et l'être des créatures(70). Cependant, leur interprétation du modèle substance-accident diffère considérablement.

Il y a lieu ici d'introduire la distinction entre l'analogie de proportionnalité et l'analogie d'attribution extrinsèque. Dans l'analogie de proportionnalité, la nature considérée se réalise effectivement dans les analogués mais suivant des modes, des degrés de perfection différents. Ainsi, la vie de la cellule est analogue proportionnellement à la vie de l'intelligence parce que les caractéristiques vitales telles que l'assimilation ou l'activité immanente se réalisent dans l'ordre matériel comme dans l'ordre spirituel.

Dans l'analogie d'attribution extrinsèque, la nature considérée s'applique strictement à l'un des analogués - dit analogué principal - et est attribuée aux autres d'une façon indirecte, en raison d'une relation quelconque avec l'analogué principal. L'exemple type pour ce type d'analogie est celui de la santé. On peut dire "sain" l'animal, le régime et l'urine. Cependant, la santé réside dans l'animal seul alors que le régime et l'urine sont dit "sains" uniquement comme cause et comme signe de la santé.

(70) Pour Thomas, voir Summa contra Gentiles, I, 34 et pour Maître Eckhart, Commentaire du Livre de l'Exode, trad. Gire, n.54, p.41-42

L'interprétation thomiste du modèle aristotélicien s'effectue suivant un mélange des deux types d'analogie. La substance et les autres catégories sont véritablement des étants et ce qui convient à l'un convient à l'autre dans un ordre différent. Mais, de plus, l'être convient d'une façon éminente à la substance seule, alors que l'être des accidents provient de la relation qu'ils entretiennent avec la substance.

Il résulte de l'interprétation thomiste que Dieu et les créatures ont un acte d'être véritable. Ce que l'être de Dieu est pour Dieu, l'être des créatures l'est pour les créatures. Cependant, le premier est dans l'ordre de l'infinité et les seconds dans l'ordre de la finitude. Cette finitude des créatures, leur essence limitée, est la source de leur individualité alors que le principe d'individuation et de la transcendance de Dieu est l'infinité même, infini distinct du monde fini, ce qui rend possible leur existence simultanée. Par ailleurs, de par l'ordre où se situe Dieu, l'être convient d'une façon suprême à Dieu alors qu'il convient aux créatures d'une façon dérivée suivant leur relation de participation à l'être de Dieu.

En cela, l'ontologie de Thomas d'Aquin attribue une certaine consistance ontologique aux créatures tout en réservant l'aséité à Dieu seul. Dans la pensée de Thomas, il y a véritable don d'être dans la création. Il en est de même pour les autres transcendants. Dans le De Veritate par exemple (q.21, a.4), Thomas établit la bonté des créatures sur une bonté intrinsèque qui diffère de la bonté divine selon une structure analogique.

Pour Maître Eckhart, l'interprétation du modèle aristotélicien se confine uniquement à l'analogie d'attribution extrinsèque.

"Il n'y a jamais dix êtres premiers, mais un seul être, à savoir la substance; les autres ne sont pas véritablement des êtres mais, à proprement parler appartiennent à l'être, ce sont seulement des êtres par analogie à l'être-un absolu qui est la substance. Ainsi l'ont dit que l'urine est saine, non pas en tant que la santé lui est formellement inhérente, mais bien par analogie et relativement à la santé elle-même, lui étant extérieure, qui est formellement dans l'animal lui-même, de la manière dont le vin qui est dans le tonneau (de l'enseigne) signifie qu'il y a du vin dans l'auberge. D'où il suit que tous les neuf prédicaments de ce genre ne sont pas des êtres "selon la rectitude" mais par exemple de manières d'être "selon l'oblique".(71)

Cette lecture du rapport analogique être-substance-accident à travers l'exemple type de l'analogie d'attribution extrinsèque a des conséquences considérables sur l'ontologie eckhartienne.

"La seule et même santé qui est dans l'animal, c'est elle et non une autre qui est dans le régime et dans l'urine, de telle sorte qu'il n'y a absolument rien de la santé en tant que santé dans le régime et dans l'urine, pas plus que pour la seule raison qu'elle signifie cette santé, la même en nombre, qui est dans l'animal(...). Or l'être et toute perfection, surtout générale se disent de Dieu et des créatures de la même façon."(72)

(71) Commentaire du Livre de l'Exode, trad. Gire, n.54, p.41-42

(72) Deuxième leçon sur l'Ecclésiastique, in Maître Eckhart, trad. F.Brunner, n.52, p.152.

Dans cette analogie, le bon, l'un, le vrai conviennent à Dieu seul. Le statut de l'être des créatures est celui de signe comme l'urine est signe de la santé, statut qui attribue à la créature le coefficient d'être le plus faible possible. Il n'y a aucun enracinement positif des transcendants dans les étants qui n'existent sous aucun rapport par eux-mêmes mais toujours par, et surtout, dans leur source(73).

La structure analogique est très importante dans la pensée de Maître Eckhart et son oeuvre est pleine d'autres modèles pour caractériser l'être de Dieu par rapport à l'être des étants, notamment celui de la lumière de la source et de la lumière réfractée des choses illuminées(74) et celui, moins remarqué par les commentateurs, de l'intelligibilité de la pensée et celle de la parole. Nous verrons l'importance de cette dernière à la section suivante.

Cette doctrine est à l'origine des expressions d'une rare violence (métaphysique) qui parsèment les sermons allemands d'Eckhart au sujet du néant des créatures. Mentionnons seulement ce passage du 4e sermon qui figure dans la liste des propositions en accusation

(73) Josef Koch dira que l'analogie d'attribution extrinsèque ne confère aucun mode d'être aux créatures, mais un mode de la présence divine dans la créature. Voir Mélanges offerts à Etienne Gilson, Paris, 1959, p.347-350

(74) Voir entre autres, Deuxième leçon sur l'Ecclésiastique, n.46, p. 149 et Livre des Paraboles de la Genèse, n.22, p.127 in Maître Eckhart, trad. F. Brunner

au procès d'inquisition

"Tu agis ainsi: ce que tu cherches en même temps que Dieu est néant, quoi que ce soit, profit ou récompense ou intériorité, ou quoi que ce soit; tu cherches un néant, c'est pourquoi tu trouves aussi un néant. Que tu trouves un néant, la cause en est seulement que tu cherches un néant. Toutes les créatures sont un pur néant. Je ne dis pas qu'elles sont minimales ou sont quelque chose: elles sont un pur néant. Ce qui n'a pas d'être est néant. Toutes les créatures n'ont pas d'être car leur être dépend de la présence de Dieu. Si Dieu se détournait un instant de toutes les créatures, elles deviendraient néant."(75)

Faut-il pour autant conclure au parménidisme de l'ontologie eckhartienne? Cette question est controversée parmi les commentateurs de l'oeuvre de Maître Eckhart(76). Lui-même s'en est défendu avec la plus grande vigueur lors de son procès d'inquisition et on trouve, surtout dans ses oeuvres proprement théologiques, de nombreux passages qui vont contre la thèse du nihilisme ontologique

"(...) l'étant-cesta-ou-cela, l'un-cesta-ou-cela, le vrai-cesta-ou-cela, le bon-cesta-ou-cela, en tant que ceci ou cela, n'ajoutent ni ne confèrent absolument la moindre entité, unité, vérité, bonté, (...) en disant cela, nous n'enlevons pas l'être aux choses ni ne détruisons l'être des choses, mais nous l'établissons."(77)

-
- (75) Sermon 4, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.65. La même vigueur est employée au sujet des autres transcendants. Ainsi, au Sermon 66: "Tout ce qui est créature, dans la mesure où elle s'établit sur elle-même, n'est pas bon. Rien n'est bon que Dieu seul." (Sermons, tome 3, trad. JAH, p.41)
- (76) Voir sur ce sujet Maître Eckhart, F. Brunner, ch. 2 et 3.
- (77) Prologue à l'oeuvre des propositions, 15, n.4, in Oeuvres latines, Brunner et al., p.85

De plus, on peut arguer que dans le paradigme urine-santé, l'urine n'est pas un signe conventionnel mais un signe naturel. L'urine provient directement de l'animal et a aussi quelque chose de l'animal. Par analogie, il est donc attribué aux créatures une réalité à la fois intérieure et extérieure par rapport à Dieu et, en dernière analyse, une réalité tout court(78).

Mais ce qui est certain, c'est que pour Maître Eckhart, l'être des créatures n'est pas établi dans la créature même mais dans sa source ou plus précisément dans l'acte (continu) de sa source: "Dieu a créé le monde de telle manière que sans cesse il le crée encore"(79). L'esse de la créature ne lui est pas naturel, comme pour Dieu, mais lui est donné perpétuellement. Cette indigence absolue de la créature en elle-même introduit un dynamisme ontologique - et éventuellement moral - entre le créateur et la créature.

"Il est donc évident que tous les étants et tout ce qui est du nombre des étants tiennent non pas d'eux-mêmes, mais d'un autre qui leur est supérieur, l'être dont ils ont faim et soif(...). C'est pourquoi l'être ne se fixe pas en eux, ne s'y attache pas et n'y commence pas; il n'y demeure pas en l'absence - même supposée - du principe supérieur. C'est pourquoi l'étant a toujours soif de la présence du principe supérieur dont il dépend et il est plus exact de dire qu'il reçoit l'être continuellement, que de dire qu'il en a possession d'une manière fixe."(80)

(78) Voir Libera, A. de, Le problème de l'être chez Maître Eckhart, p.10-11

(79) Deuxième leçon sur l'Écclésiastique, in Maître Eckhart, trad. F. Brunner, p.143

(80) Ibid., p.148

Et au sein même de l'acte créateur, la pensée d'Eckhart tend à saisir Dieu et le monde en une seule unité ontologique. Toutefois, cette unité n'est pas statique comme l'unité de la substance, ce qui est le panthéisme, mais une unité dynamique, où créateur et créatures co-existent par la nature même de l'acte qui est l'esse. Au fond, ce qui distingue Eckhart de Thomas, c'est essentiellement la perspective. Thomas saisit l'acte créateur dans la concrétude de son effet, la créature. Eckhart saisit cet acte dans sa cause seulement. Ainsi, dans la doctrine d'Eckhart, l'être de la créature n'est jamais qu'un prêt, contrairement à Thomas d'Aquin où l'être est un don. Pour Eckhart, la créature a la richesse du débiteur. Malgré l'usage qu'il peut faire de l'emprunt et la possibilité donnée de manifester une certaine possession, cet usage est en fait strictement sujet à la volonté du prêteur et, par le fait même, la possession comme telle n'est qu'un simulacre.

"Le passif (...) en tout et par tout ce qu'il y a de parfait et de bon, proclame et atteste son indigence et sa misère, tandis qu'il annonce la richesse et la miséricorde du principe qui lui est supérieur. Il indique en effet par sa nature que ce qu'il a, il ne l'a pas de soi comme inhérent à soi, mais qu'il l'a mendié, qu'il l'a reçu comme un prêt, et qu'il le reçoit de l'actif qui lui est supérieur d'une manière continue (...) et qu'ainsi il ne s'appartient pas, mais est par un autre et en un autre."(81)

L'extrémisme de la thèse d'Eckhart vient de ce qu'il se situe à la jonction de la théologie négative du Pseudo-Denys et de Maïmonide et de la théologie de l'Exode de

(81) Livre des paraboles de la Genèse, in Maître Eckhart, trad. F. Brunner, n.25, p.129. Il ne faut cependant pas trop opposer Maître Eckhart à Saint Thomas ici car la doctrine de l'esse de Thomas implique également dans sa pensée une unité dynamique de Dieu au monde. Eckhart, toutefois, dans l'approche qui lui est propre, ne considère que cette perspective.

Thomas. La théologie négative dans une analyse qui prend le monde comme point de départ nie la possibilité de prédiquer de Dieu ce qui se prédique de l'homme. Dans le spectre univocité-équivocité évoqué au début de ce chapitre, cette doctrine pousse toutes les perfections qui se prédisent de Dieu et des êtres de nature vers l'équivocité et privilégie le silence de la raison et la voie contemplative comme mode d'accès à la divinité. On trouve occasionnellement des marques de cette influence dans l'œuvre d'Eckhart lorsqu'il affirme que Dieu est néant, que Dieu n'est pas bon, etc. (82).

Cependant, comme nous le mentionnions précédemment, Eckhart utilise plus fréquemment la voie affirmative lorsqu'il parle de Dieu, ce qui constitue son originalité parmi les penseurs mystiques du Moyen Age européen, et il intègre dans sa philosophie l'identité Etre-Dieu. Il s'ensuit que les manifestations circonstanciées de théologie négative sont supplantées par ce qu'on pourrait appeler une "cosmologie négative" et, en particulier, une "anthropologie négative". Les perfections qui se niaient de Dieu dans la première, sont niées maintenant des créatures dans la seconde où toutes choses sont considérées dans la perspective de leur source.

(82) Voir par exemple les sermons 82 et 83, Sermons, tome 3, trad. JAH

§2. Retour et union à Dieu.

Nous avons dit que l'outrance des thèses métaphysiques de Maître Eckhart s'explique en partie par la conjecture intellectuelle où évolue sa pensée. Cependant, c'est principalement dans l'intention de cette pensée qu'il faut en chercher la clef. Dans son entreprise d'assimilation de la pensée grecque au christianisme - particulièrement l'aspect scientifique de la pensée grecque incarnée par Aristote - Thomas d'Aquin a constitué une métaphysique où la relative autonomie de l'homme permettait l'établissement d'un humanisme, réponse chrétienne à l'humanisme naturel de l'Antiquité. Les visées intellectuelles de Maître Eckhart étaient tout autres.

Les témoignages que nous avons recueillis sur sa vie concourent tous à établir l'importance primordiale qu'ont constamment revêtue les préoccupations mystiques dans son activité intellectuelle et son enseignement. Moins soucieux d'une oeuvre encyclopédique intégrant la philosophie et la culture grecque à la pensée chrétienne, à l'instar de ses grands prédécesseurs dominicains, Eckhart cherche plutôt à extraire de cette philosophie les outils intellectuels - logiques et métaphysiques - qui lui permettront de comprendre et d'expliquer l'expérience mystique qui constitue l'assise de son existence. Dieu est pour Eckhart l'objet réel d'une expérience interne personnelle, bien avant d'être l'objet des spéculations d'un métaphysicien ou d'un théologien.

Nous avons vu dans la section précédente que la situation de l'homme par rapport à Dieu a une double caractéristique qui naît dans l'acte créateur lui-même. D'une part, une proximité, une intimité profonde qui prend sa source dans l'acte d'être qui anime l'homme et, en même temps, une contingence, une fragilité non moins profonde de la créature qui constitue un abîme entre lui et son origine. Et notons ici que l'intensité de la proximité est en rapport direct avec la profondeur de l'abîme, conséquence du rapport dialectique établi entre l'existence du créateur et l'existence de la créature. Cette tension ontologique résulte en une tendance irrépressible de l'homme à retourner à sa source.

Pour expliquer rationnellement ce mouvement, Eckhart a recours à la distinction entre les effets des causes premières et ceux des causes secondes⁽⁸³⁾. La cause seconde est productrice de devenir par la transmission de la détermination. Une fois l'acte achevé, la cause seconde n'agit plus sur l'effet. Réciproquement, l'effet ne recherche pas sa cause. Au contraire, la cause première accorde l'être et une fois l'acte achevé, l'effet ne continue pas moins de dépendre de sa cause première en son être et en son devenir. Cette différence provient de la nature particulière, et unique, de la cause première qui est l'être lui-même, qui seul, de par sa nature, se suffit à lui-même.

"Mais toutes choses ont besoin de lui, parce que en dehors de lui il y a le néant. Or, le néant manque de l'être, comme le malade manque de la santé, est besogneux. La santé ne manque pas du malade. Se passer du malade, ne pas avoir de maladie, c'est la parfaite santé. Donc, ne manquer de rien, c'est la suprême perfection et c'est l'être le plus plein et le plus pur. Et si c'est

(83) Ile leçon sur l'Ecclésiastique, in Maître Eckhart, F. Brunner, n.48, p.150. Cette doctrine est thomiste, voir entre autres Summ. theol., Ia, q.CIV, a.1

l'être plein, c'est aussi, par conséquent, le vivre et c'est le savoir, et ainsi pour toutes les perfections. En effet, comme Dieu est pour lui-même et pour toutes choses, ainsi il se suffit à tout. Il est lui-même sa propre suffisance et celle de toutes choses"(84)

L'immanence et la transcendance simultanées de l'Etre dans l'acte créateur par rapport à la création est donc à l'origine d'une soif inextinguible qui attire l'effet à sa cause première.

"God is inside all things in that he is existence, and thus every being feeds on him. He is also on the outside because he is above all and thus outside all. Therefore, all things feed on him, because he is totally within; they hunger for him, because he is totally without."(85)

Cette attirance se traduit pour l'homme par le désir de l'Etre par la volonté. Ce désir doit être compris dans la théorie thomiste de l'action humaine. Nous avons vu que pour Aristote, l'être concret est tendanciel de par l'inadéquation qui existe entre lui et son idée spécifique. Pour l'homme, cette tendance est le désir qui suscite l'action. L'action résulte en un enrichissement progressif de l'être concret par une actualisation de l'élément potentiel de l'homme dans le cadre de son essence.

La conception thomiste du mouvement intègre cette inadéquation dans l'être concret mais y découvre une inadéquation beaucoup plus profonde encore entre l'essence de la

(84) Commentaire de l'Exode, in Maître Eckhart, F. Brunner, p. 117-8

(85) Sermons and Lectures on Ecclesiasticus, in Meister Eckhart, Teacher and Preacher, trad. McGinn and al. p.179. Voir aussi Commentaires de la Genèse, n.165, in L'oeuvre latine de Maître Eckhart, trad. Brunner et al., p.483

chose et l'esse qui l'actue, l'inadéquation de la limitation spécifique à l'égard des virtualités infinies de son acte d'être(86). A l'actualité plus profonde de l'esse par rapport à l'essence dans la métaphysique de Saint Thomas correspond un dynamisme plus profond que le désir de l'actualisation de soi. Il s'agit plutôt ici du désir d'être, du désir d'existence. Tout désir est désir d'être disait Avicenne(87). Et non seulement désir d'être, mais désir d'être davantage. Cet appétit de toutes choses vers une actualisation de l'être toujours plus grande n'a pas pour fin l'être indéterminé conçu comme expansion abstraite des virtualités de l'esse, la volonté se portant toujours vers un objet concret, mais l'être supplémentaire que le sujet découvre dans les choses et, à travers et par delà elles, l'Etre par soi auquel elles participent dans la création.

Cependant, saint Thomas ne conçoit pas l'activité désirante comme une expansion de l'esse individuel jusqu'à la coïncidence avec l'Etre. Le dynamisme de l'existence, tout comme l'existence elle-même, ne se conçoit que par une essence qui en détermine les modalités(88). L'action vers l'être est une activité spécifique à chaque chose et consiste en l'actualisation de l'essence considérée comme élément passif de la dyade esse-essence.

(86) Summ. theol., Ia, q.LIV, a.3

(87) Métaphysique, L.VIII, Ch.6. Cité par Maître Eckhart dans le Prologue général à l'oeuvre tripartite, in L'oeuvre latine de Maître Eckhart, trad, Brunner et al., p.51

(88) Summ. theol., Ia, q.XLIV, a.4

Le sens profond de l'existence humaine qui résulte de l'acte créateur est donc un parcours réflexif visant une ressemblance toujours plus grande à sa source.

"Toutes (les créatures) requièrent de retourner d'où elles ont flué. Toute leur vie, tout leur être est un appel et une urgence vers ce dont elles sont issues."(89)

Le thème de l'union à Dieu est celui qui revient le plus constamment dans l'oeuvre de Maître Eckhart, objet implicite ou explicite du programme philosophique et théologique de l'oeuvre latine et motif sans cesse renouvelé des sermons en langue vernaculaire. Nous allons, dans les pages qui vont suivre, présenter la possibilité et les modalités de l'union dans le modèle eckhartien.

Le problème métaphysique est posé dans les termes suivants: "il est beaucoup question parmi les maîtres de savoir comment il se peut que cet être, immuable, intangible, séparé, se communique à l'âme, porte ses regards sur l'âme, et ils se préoccupent beaucoup de savoir comment l'âme peut lui être réceptive"(90). La solution du problème nécessite un retour à la notion de création évoquée précédemment et, particulièrement, à la conception que Maître Eckhart s'en fait. A la présence à la fois immanente et transcendante de Dieu par rapport à l'homme répond, dans l'acte créateur, une présence de l'homme hors et dans le créateur.

(89) Sermon 53, Sermons, tome 2, trad. JAH, p.153. Sur la pensée de saint Thomas relative à l'action, voir Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas de J. de Finance.

(90) Sermon 73, Sermons, tome 3, trad. JAH, p.91

Pour décrire cette procession de l'univers hors de sa source dans la création, Maître Eckhart utilise le modèle néo-platonicien adapté au monde chrétien par Augustin et le Pseudo-Denys et qui lui a été transmis par les Dominicains allemands Albert le Grand et Dietrich de Freiberg. La création est une production par surabondance, sans sortie hors de soi (*bullitio*), en vertu de l'action interne de la source qui est "riche en soi" selon l'expression de Proclus. Le principe métaphysique sous-jacent est l'expansivité naturelle, mais non forcée, des perfections et, au plus au point, de l'être. L'être est diffusif et communicatif de soi-même. Et cette communicativité est inscrite dans la définition même de Dieu.

"(...) la répétition qu'il y a dans le *sum* qui *sum* (...) désigne une sorte de bouillonnement ou de parturition de soi (l'Etre) s'échauffant intérieurement, se liquéfiant et bouillonnant en lui-même et vers lui-même, lumière dans la lumière et vers la lumière, se pénétrant entière totalement, réfléchie tout entière sur elle-même totalement renvoyée de toutes parts (...). C'est pourquoi il est dit au premier chapitre de Jean: "En lui est la vie". Car la vie désigne une sorte de jaillissement par lequel une chose s'enfle intérieurement et se répand d'abord en elle-même totalement, toutes ses parties en toutes ses parties, avant de se déverser et de déborder à l'extérieur en bouillonnant."(91)

On voit apparaître dans le commentaire d'Eckhart les trois moments de l'instant de la création, le *sum* que pose l'être comme donnée initiale puis l'émanation, symbole de l'extériorisation de l'être et, finalement, la réflexion qui indique le retour de la création vers sa source.

(91) Commentaire de l'Exode, n.16, in Maître Eckhart, F. Brunner, Seghers, 1969, p.114.

Dans l'extériorisation de l'être, il y a d'une part un mouvement interne de l'être où la vie est déjà présente. Cette première phase réfère à la théorie commune au Moyen âge de la préexistence des essences en Dieu(92). La création s'opère à partir des raisons éternelles des choses dans le créateur. D'autre part, il y a "débordement" hors de la source où les choses existent concrètement dans le monde et dans leur nature propre.

"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 de 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 une image intellectuelle en Dieu."(93)

Dans ce schéma, chaque chose existe de deux manières différentes. Cette ambivalence existentielle de la créature est l'objet d'une analyse dialectique récurrente dans l'oeuvre de Maître Eckhart selon le thème antinomique de la distinction et de l'indistinction du créateur et des créatures(94). L'une en Dieu où chaque chose est, est une, est bonne et est vraie.

(92) Sur le créationisme exemplariste, voir par exemple Saint Augustin, De vera religione, XXII, 42 et De Genesi cont. Manich., I, 8, 13 et Saint Thomas, Summ. theol., Ia, q.47, a.1.

(93) Sermon 30, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.244

(94) Voir par exemple Commentaire du Livre de l'Exode: "Il faut donc savoir qu'il n'y a rien d'aussi dissemblable que Dieu et une créature quelconque. Ensuite, deuxièmement, il n'y a rien d'aussi semblable que Dieu et une créature quelconque." in Maître Eckhart, F.Brunner, n.112, p.138

"De même Dieu a éternellement en lui toutes les images non pas en tant qu'âme ou une autre créature, mais en tant que Dieu; en lui rien n'est nouveau ni image, mais comme je l'ai dit du miroir, en nous il y a du nouveau et de l'éternel ensemble. Quand le corps est prêt, Dieu y transfuse l'âme et il la forme d'après le corps; elle a une ressemblance avec celui-ci et, à cause de cette ressemblance, de l'amour pour lui."(95)

Elle participe à la plénitude divine et manifeste, de par sa détermination particulière, un aspect de la richesse inaltérable de la source.

"Il appartient en effet à la nature du premier et du supérieur d'influencer et d'affecter l'inférieur par ses propriétés au nombre desquelles figurent l'unité et l'indivision. L'inférieur divisé est toujours un et indivisé dans le supérieur. D'où il appert que le supérieur ne se divise nullement dans les inférieurs, mais demeurant indivis, rassemble et réunit tout ce qui est divisé dans les inférieurs."(96)

Dans l'optique de cette intériorité relative, cette diffusion sans division en la source implique une présence divine, une immanence au sein de la création. Dans l'éternité de la création ou du don à chaque instant de l'être au monde, selon le point de vue, l'Etre est "plus intime aux créatures qu'elles ne le sont à elles-mêmes"(97) parce que chaque créature diffère en quelque sorte de son acte premier, l'esse, alors que l'Etre l'atteint directement comme cause efficiente. Cette intimité divine, déjà considérée, nous l'avons vu, chez Platon et les Stoïciens et formulée sous maintes formes dans les sources bibliques, est la pierre angulaire de la théologie mystique médiévale.

(95) Sermon 57, Sermons, tome 2, trad. JAH, L2, p.180. Voir aussi à ce sujet, Sermon on the Feast of the Holy Trinity et Commentary on the Book of the Wisdom, in Meister Eckhart, Teacher and Preacher, p.209-210. p.148

(96) Prologue général à l'oeuvre tripartite, in L'oeuvre latine de Maître Eckhart, tome 1, trad. Brunner et al., n.10, p.51

(97) Sermon 77, Sermons, tome 3, trad. JAH, p.119. Voir aussi Sermon 68, p.54 et Commentary on the Book of Wisdom, in Meister Eckhart, Teacher and Preacher, trad. McGinn et al., p.169

Dans cette manière d'exister de la créature, l'univocité règne pour les termes qui décrivent créateur et créatures. Maître Eckhart analyse l'âme humaine fréquemment de cette manière lorsqu'il évoque la création et, surtout, l'union mystique(98).

L'autre manière d'existence de la créature se situe dans une extériorité relative à sa source. C'est l'existence de l'homme, avec son corps et son âme, dans le cadre de la multiplicité et de la temporalité. C'est dans cette existence aussi que se situe l'activité humaine et, nous l'avons dit, le retour à l'Etre. Ce processus réflexif consiste en la réalisation en l'homme de l'idée qui lui correspond dans la Pensée créatrice. Cette idée n'est donc pas seulement cause exemplaire ayant fonction de donner forme à l'être concret mais constitue également l'idéal, la cause finale de l'activité de l'être concret. Cette idée joue donc un rôle fondamental dans l'existence concrète de l'homme. C'est à ce point qu'intervient un autre thème fondamental de la pensée de Maître Eckhart, celui du fond de l'âme.

En plus de son être, l'homme a quelque chose de divin en lui qui lui est propre et le distingue du néant. Etincelle, château-fort, essence, fond ou tête de l'âme, les commentateurs de Maître Eckhart ont répertorié plus de quarante-sept vocables différents pour le désigner.

(98) Voir par exemple Sermon 52, Sermons, tome 2, trad. JAH, p.148

Il semble que la nature exacte du fond de l'âme a subi une évolution dans la pensée eckhartienne(99). Tantôt une puissance de l'âme, tantôt au-dessus des puissances de l'âme, il est certain qu'initialement, elle est associée à l'intellect: "il y a quelque chose dans l'âme d'incrée et d'incréable. Si l'âme toute entière était ainsi, elle serait incrée et incréable; et c'est l'intellect"(100). Le modèle de l'union, en accord avec la doctrine thomiste, est alors une saisie intellectuelle de la nature divine. Ce modèle est séduisant pour une pensée préoccupée de mystique car l'assimilation réciproque de Dieu et de la pensée résulte dans l'identité du pensé et du pensant suivant la théorie aristotélicienne de l'intellection(101).

Mais l'union intellectuelle, par son imperfection et son éphémérité, ne permet pas la saisie de Dieu en son essence.

"Cette véritable possession de Dieu se situe dans l'esprit, dans l'intention intérieure et spirituelle dirigée vers Dieu, non dans une pensée continue et toujours semblable, car ce serait impossible ou très difficile à la nature et ce ne serait pas non plus le mieux. L'homme ne doit pas se contenter d'un Dieu qu'il pense, car alors lorsque la pensée s'évanouit, Dieu s'évanouit aussi. Bien plutôt, on doit posséder Dieu dans son essence, loin au dessus des pensées de l'homme ou de toute créature. Ce Dieu ne s'évanouit pas à moins que l'homme ne se détourne volontairement de lui"(102).

Ainsi les facultés de l'âme participent selon leur efficace propre à l'union par le biais de la saisie des transcendants, mais l'agent véritable de l'union avec Dieu, avec Dieu tel qu'en lui-même, est à chercher ailleurs.

(99) Voir Métaphysique du verbe et théologie négative, De Libera et Zum Brunn, p.27

(100) Sermon 4, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.46

(101) De l'âme, III, 8, 431b21

(102) Instructions spirituelles, Traités, trad. JAH, p.48

"Au dessus de cette lumière est la grâce; elle ne descend jamais dans l'intellect ni dans la volonté (...). C'est pourquoi un maître a dit: il est on ne sait quoi de très mystérieux qui est au-dessus: c'est la tête de l'âme. Là a lieu la véritable union de Dieu à l'âme."(103)

L'essence ou la tête de l'âme est donc le réceptacle privilégié de la grâce. De fait, elle est la grâce en nous. Elle est l'image de Dieu en nous qui répond à l'image de l'homme en Dieu.

"(...) c'est l'image de la nature divine qui toujours s'oppose à ce qui n'est pas divin; ce n'est pas une puissance de l'âme comme l'on voulu quelques maîtres, et elle est toujours inclinée vers le bien (...)." (104)

La correspondance entre l'image de Dieu en l'homme et l'image de l'homme en Dieu ne constitue pas seulement une relation de réciprocité. Il y a en fait identité entre les deux.

"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 fait certaines particulièrement selon ce qui flue de lui, comme la bonté, la sagesse et ce que l'on dit de lui, 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 tout ce qu'il est, d'après sa nature, d'après son être, d'après son opération fluent de lui et demeurant en lui, et d'après le Fond où il demeure en lui-même..."(105)

C'est cet aspect particulier de l'âme humaine, ce miroir de l'essence divine comme Maître Eckhart la nomme, qui rend possible l'union de l'homme à sa source: "God is fecund in the soul alone, for though every creature is a vestige of God, the soul is the natural image of

(103) Sermon 43, Sermons, tome 2, trad. JAH, p.84-85

(104) Sermon 20a, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.175

(105) Sermon 24, Sermons, tome 1, trad. JAH, L1, p.206

God"(106).

Cette union n'est pas seulement opératoire mais, d'une certaine façon, totale car l'union de choses spirituelles s'effectue sans la division propre à la matière, dans une unité parfaite. L'âme est transformée en Dieu et devient alors, par grâce, ce que Dieu est par nature, Dieu dans sa nudité, différent du Dieu conçu par la métaphysique suivant ses effets. Cette distinction est très forte et fréquemment évoquée dans l'oeuvre d'Eckhart entre le Dieu créateur, trinitaire, provident tel que "perçu" par la création (*got*) et la Déité (*diu gotheit*), Dieu tel qu'en lui-même, abîme sans fond, désert, origine, Un.

"Cet esprit doit franchir tout nombre et faire sa percée à travers toute multiplicité, et Dieu fait en lui sa percée, et de même qu'il fait sa percée en moi, je fais à mon tour ma percée en lui. Dieu conduit cet esprit dans le désert et dans l'unité de lui-même, là où il est l'Un pur et jaillit en lui-même."(107)

Il y a un rapport analogique fondamental dans la pensée d'Eckhart entre Dieu et la Déité et l'homme créé, l'homme extérieur et le fond de l'âme, l'homme intérieur. Ce dernier thème sera développé davantage au chapitre suivant.

(106) Sermon 2, in Meister Eckhart, Sermons and Treatises, trad. O.C. Walshe, 1987, Element Book Ltd, p.15. Cette thèse est augustinienne.

(107) Sermon 29, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.237

L'union implique un mouvement des deux parties, une percée au delà du monde des créatures, de la multiplicité, de la temporalité et de l'extériorisation divine, une percée où la Déité et le fond de l'âme se retrouvent, comme au Commencement.

"Un grand maître dit que sa percée est plus noble que sa diffusion, et c'est vrai. Lorsque je fluai de Dieu, toutes choses dirent: Dieu est, et cela ne peut pas me rendre heureux car par là je me reconnais créature. Mais dans la percée où je suis libéré de ma propre volonté et de la volonté de Dieu et de toutes ses oeuvres 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 oeuvres 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. Alors Dieu est un avec l'esprit, et c'est la suprême pauvreté que l'on puisse trouver."(108)

Si ce mouvement est immédiat et éternel de la part de Dieu, il doit cependant se développer dans le temps et la multiplicité pour l'homme. Ce développement, qui est proprement l'objet de la morale, est le sujet du prochain chapitre.

(108) Sermon 52, Sermons, tome 2, trad. JAH, p.148

CHAPITRE III. De la bonne volonté

Nous l'avons vu, l'union mystique ne s'opère pas directement ni dans l'intelligence, ni dans la volonté, qui ne sont que des facultés, mais dans l'assise même de l'étant que Maître Eckhart nomme l'essence de l'âme. Cependant, cette union dépend fortement de l'action de ces facultés, de la nature de leur relation avec le monde. L'union, en effet, est à faire pour la part de l'homme, et à faire dans les conditions de vie *ut exercita* de l'humanité, c'est-à-dire par l'action des puissances de l'âme en union avec le corps.

Dans le cadre du présent travail, l'étude de l'union mystique dans la pensée de Maître Eckhart se restreindra au plan de la vie morale et nous ne considérerons que l'activité morale de ces deux fonctions de l'âme en vue de l'union qui se rapporte directement à la vie morale, à savoir l'activité téléologique et normative de l'intelligence et, surtout, l'activité motrice et désirante de la volonté. Notons que le même thème pourrait être développé sur le plan dual de la vie intellectuelle où l'intelligence doit atteindre un certain ordre, une "vertu", afin de participer dans la connaissance à l'avènement de l'union(109).

(109) C'est ce que E. Zum Brunn et A. de Libera nomment "la maïeutique du non-savoir". Voir le chapitre 3 de Métaphysique du verbe et théologie négative, p.157 et suivantes.

On retrouve dans le chapitre des Instructions spirituelles intitulé "De l'utilité de l'abandon que l'on doit accomplir intérieurement et extérieurement" un bref résumé des principaux thèmes de l'éthique de Maître Eckhart.

"Tu dois savoir que jamais encore personne ne s'est assez renoncé en cette vie qu'il ne trouve à se renoncer davantage encore. Peu de personnes prennent vraiment cela en considération et s'y maintiennent. C'est une équitable compensation et un juste échange: dans la mesure où tu quittes toutes choses, dans cette même mesure, ni plus ni moins, Dieu pénètre en toi avec tout ce qu'il a, tout comme tu as quitté complètement toutes choses qui sont en toi. Commence par là et paye pour cela autant que tu peux. C'est là que tu trouveras la véritable paix, et nulle part ailleurs.

Les gens ne devraient pas tant penser à ce qu'ils font, ils devraient penser à ce qu'ils sont. Si les gens étaient bons ainsi que leur manière d'être, leurs oeuvres pourraient vivement rayonner. Si tu es juste, tes oeuvres aussi sont justes. Ne pense pas que la sainteté se fonde sur les actes, on doit fonder la sainteté sur l'être, car ce ne sont pas les oeuvres qui sanctifient, c'est nous qui devons sanctifier les oeuvres. Si saintes que soient les oeuvres, elles ne nous sanctifient absolument pas en tant qu'oeuvres, mais dans la mesure où sont saints notre être et notre nature, dans cette mesure nous sanctifions toutes nos oeuvres, que ce soient manger, dormir, veiller ou autre chose. Ceux qui ne sont pas d'une nature élevée, quelles que soient les oeuvres qu'ils accomplissent, elles ne valent rien. Remarque par là tout le zèle qu'il faut apporter à être bon, non pas tant pour ce que l'on fait ou par la nature des oeuvres, mais bien par le fondement des oeuvres."(110)

Dans la pensée de Maître Eckhart, la préséance métaphysique de l'être sur l'agir a des conséquences immédiates sur la moralité des actes qui n'est possible que fondée sur une certaine disposition de l'âme, une certaine manière d'être, une forme de l'agir qui constitue comme une seconde "nature". Cette bonté de la nature n'est pas à acquérir par l'action de

(110) Instructions spirituelles, Traités, trad. JAH, p.45-46.

la volonté vers le bien (moral) mais plutôt à assumer totalement telle qu'elle est déjà présente en l'homme par son être. Le bien n'est pas à acquérir mais à faire. L'acte bon n'est pas recherche mais expression.

Dès lors, la vie morale apparaît comme une montagne à parcourir. L'ubac, la part sombre du trajet, est la vie de transformation de l'âme vers une disposition adéquate à l'union par l'ordonnance de ses facultés à leur fin propre. C'est l'activité vertueuse qui, pour Eckhart, se concentre dans ce qu'il nomme le "renoncement", activité qui conduit au détachement de soi et du monde (*Abesgescheidenheit*). C'est la vie d'efforts ardu et incessants du maintien de la volonté dans l'annihilation du désir.

L'adret, la part lumineuse du trajet, est la vie de la volonté détachée, une vie de recueillement de soi mais aussi, simultanément une vie d'activité intense, d'ouverture à l'autre et de réacquisition du monde. L'activité est libre et bonne en sa source qui est l'essence de l'âme.

Dans le présent chapitre, nous allons traiter des obstacles à l'avènement de l'"être bon", et de sa résultante sur le plan de l'action, la bonne volonté, et de la voie principale de cet avènement qui est le détachement. Au chapitre suivant, nous considérerons les manifestations de la bonne volonté dans son rapport au monde.

§1. L'être bon.

L'extrait cité précédemment des Instructions spirituelles se terminait sur l'importance qu'il faut apporter à "être bon" avant de considérer la réalisation de l'acte bon. Mais que signifie "être bon" pour l'homme dans la pensée eckhartienne? Il y a d'abord une bonté intrinsèque qui appartient à tous en vertu de l'acte créateur.

"La Bonté n'est ni créée, ni faite, ni engendrée; cependant elle est génératrice et engendre l'homme bon (...). Dans l'homme bon, la Bonté s'engendre elle-même avec tout ce qu'elle est: être, savoir, amour et opération, elle répand en même temps tout dans l'homme bon, et l'homme bon reçoit tout son être, savoir, amour et opération du coeur et de l'intériorité de la bonté, et d'elle seule. L'homme bon et la Bonté ne sont qu'une seule bonté, absolument une, avec la différence que l'une engendre et que l'autre est engendrée; cependant l'opération de la Bonté qui engendre et le fait pour l'homme bon d'être engendré ne constituent absolument qu'une vie. Tout ce qui appartient à l'homme bon, il le reçoit de la Bonté, dans la Bonté."(111)

Sous une formulation dionysienne, nous retrouvons la conception du Bon comme transcendantal convenant parfaitement à l'Etre dont il constitue l'un de ses aspects, sa perfection. Par ailleurs, le Bon par la création se manifeste dans le monde dans le bon-eci et le bon-cela propre à l'être des choses. Cette bonté participe au Bon-en-soi et en constitue l'expression particulière, un signe comme nous l'avons vu au chapitre précédent.

(111) Livre de la consolation divine, Traités, trad. JAH, p. 97-98

Cette manifestation du Bon, parfaite isomorphie de la manifestation de l'Être évoquée au chapitre précédent, est cependant doublement limitée dans l'être de nature comme il a été vu au chapitre précédent. Limitée d'abord par la détermination spécifique, l'essence de chaque chose, limitée ensuite par le degré d'actualisation de cette essence en chaque chose.

Ce manque d'actualité dans les choses est à la source du mouvement de la volonté pour l'homme vers une plus grande perfection. Alors apparaît un second aspect du bon qui est la désirabilité de l'être. Dans l'ordre de la finalité, le bon est alors le bien et il constitue ce qui est susceptible d'augmenter la perfection de chaque chose.

"(...) l'être même repose et il est en lui-même silencieux et en repos de façon telle qu'il fait reposer toute chose en lui et ainsi la rend immobile. En effet, aucune chose n'est changeante, si ce n'est en raison de l'être qu'elle n'a pas."(112)

Dans cette métaphysique, le mal est fondamentalement un défaut de la bonté dans une chose. Le mal en soi n'existe pas mais il constitue un écart entre la perfection potentielle d'une chose et sa perfection actuelle(113). A ce mal ontologique correspond un mal moral pour l'homme dont l'actualité est susceptible de perfectionnement par son action propre. Ce mal moral est l'écart entre la fin de l'activité perfective et la perfection qui lui est propre. Nous considérerons ce dernier point plus en détail au prochain chapitre.

(112) Commentaire de la Genèse, n. 165, in L'oeuvre latine de Maître Eckhart, trad. Brunner et al., p.453. Voir aussi n.205, p.519.

(113) Sur la nature du mal, voir en particulier Sermon on the Ninth Sunday after Trinity et Commentary on the Book of the Wisdom, in Meister Eckhart, Teacher and Preacher, trad. McGinn and al., p.196 et p.152.

A la bonté correspond donc deux sortes d'activités. La première est l'expression de la perfection, expression qui naît de l'expansivité naturelle, de la "générosité" de la perfection qui tend toujours à sortir hors de soi et à se donner. On peut donner comme exemple l'exécution d'une oeuvre par un artiste. La seconde est l'acquisition du bien qui est en défaut, un mouvement de la volonté vers plus d'être, plus de bonté, par exemple l'apprentissage de l'artiste par l'étude des maîtres. En l'homme, par son être et par la limitation de cet être, ces deux types d'activités coexistent.

En Dieu, l'activité appartient au premier genre seulement puisque le bien lui convient en propre. La création est une émanation de l'être de Dieu qui prend son origine dans la Bonté et, simultanément, trouve sa fin dans la Bonté considérée comme bien. La création constitue donc, en dernière analyse, un mouvement de retour du monde à sa source.

Cette finalité cosmique, cet ordre intelligible qui prévaut dans la création et qui informe en sa profondeur chaque chose est nommé volonté divine par les Scolastiques et correspond, plus ou moins, au concept de volonté universelle des Stoïciens. Cet ordre induit une conception de la moralité fondée sur l'adéquation entre la volonté individuelle et la volonté divine. Cette norme se retrouve autant, nous l'avons vu, dans la philosophie stoïcienne que chez Augustin(114) ou Thomas d'Aquin(115).

(114) De Lib. arbit., III, 14, 42

(115) Sum. theol., I^{II}^{ae}, q.71. a.2

Cette conception de la bonne volonté est aussi au centre de la morale d'Eckhart.

"Car un homme vraiment bon doit s'être tellement habitué à mourir à lui-même, à s'être désapproprié de lui-même en Dieu et transformé au-dessus de lui-même dans la volonté de Dieu, que toute sa béatitude consiste à (...) ne rien vouloir et à ne pas connaître d'autre volonté que la volonté de Dieu."(116)

Il en est ainsi parce que dans cette pensée la valeur morale absolue est placée en Dieu lui-même

"Ne peut être un homme bon celui qui ne veut pas ce que Dieu veut particulièrement, car il est impossible que Dieu veuille autre chose que le bien, et précisément du fait que Dieu le veut, il faut nécessairement que ce soit bon et ce qu'il y a de meilleur."(117)

Dans l'oeuvre de Maître Eckhart, la notion de volonté droite découle immédiatement de sa métaphysique. L'union comme fin de la vie humaine, comme composante de l'ordre cosmique spécifique à l'homme, passe par cet accord entre la volonté des deux termes de l'union.

§2. Des obstacles à la bonne volonté.

Cependant, pour l'homme, la conformité de sa volonté avec celle de l'Être n'est pas immédiate. De fait, la bonne volonté est précisément cette part de la bonté de l'être de l'homme qui est potentielle par rapport à la bonté issue de l'acte créateur et qui est l'enjeu

(116) Livre de la consolation divine, Traités, trad. JAH, p.106

(117) Livre de la consolation divine, Traités, trad. JAH, p.105

de la vie morale. Et l'actualisation de cette bonté virtuelle dépend d'un certain ordre dans l'activité volontaire.

Pour expliquer la situation morale de l'homme, Maître Eckhart a adopté le modèle augustinien de l'homme intérieur et de l'homme extérieur(118).

1. L'homme extérieur et l'homme intérieur.

En l'homme cohabite le monde matériel et le monde spirituel. Sa place dans la création se situe précisément sur cette frontière. Toute la condition humaine, tout l'expérience de l'homme se joue sur un rapport entre ces deux mondes, rapport le plus souvent conflictuel.

De ce rapport en l'homme résulte une ambivalence dans sa nature, ambivalence qui peut être représentée par la structure duale de l'homme extérieur et de l'homme intérieur.

L'homme extérieur est la part de l'homme qui appartient au monde matériel, à la multiplicité et à la corporalité. L'homme extérieur appartient également à la temporalité, il évolue dans une durée limitée. A l'homme extérieur correspond en propre la vie végétative et la vie animale de l'homme, les fonctions de subsistance, les sensations, les images et les souvenirs. A l'homme extérieur correspond également la vie sociale, l'apparence, les rôles dans la vie privée et dans la vie publique, tout ce qui définit l'individualité de l'extérieur, l'individualité accidentelle.

(118) Voir en particulier De Trinitate, livre XII, ch. 1 et 2.

La vie de l'homme intérieur appartient au monde spirituel, le monde de l'immatérialité, de l'unité et de l'éternité. C'est la vie intellectuelle et la vie volontaire, la vie qui distingue l'homme des autres choses du monde, la vie surtout où l'homme entre en contact avec l'Etre et ses attributs. En l'homme intérieur repose son individualité propre, le soi véritable. Là réside et agit ce que Maître Eckhart appelle l'essence de l'âme.

"Although the inward man and the outward man may be seen together at the same time and place, they are nevertheless further removed from one another than the highest heaven and the centre of the earth. It is just like the difference between heat and the substantial form of fire. Note also that "in the inward man", according to Augustine, "truth dwells", that is to say, God, whose nature it is always and solely to be within and in the inmost parts (...). Thirdly, point out that the inward man is not at all in time or place but is purely and simply in eternity."(119)

L'âme humaine dans la conception de Maître Eckhart dépasse l'âme-forme du corps du naturalisme aristotélicien(120). Elle constitue, en son essence, le pont entre la création et le créateur, le fondement de la voie mystique qui est extérieure à l'intention de la pensée d'Aristote. En cela, l'essence de l'âme est comme un abîme, un réceptacle où éventuellement s'opérera l'union. Cependant, cette dualité marquée entre l'âme et le corps

(119) Sermon on the Ninth Sunday after Trinity, in Meister Eckhart, Teacher and Preacher, p. 201. L'analyse du modèle de l'homme extérieur et de l'homme intérieur est disséminée dans l'oeuvre latine et allemande d'Eckhart mais un bon sommaire est présenté dans le traité De l'homme noble.

(120) Pour Aristote, l'âme et le corps sont des co-principes mais toujours unis l'une à l'autre *in concreto* (voir De l'âme au début du livre II, 412a6 et suivantes). Pour la comparaison entre Aristote et l'Ecole de Cologne sur la nature de l'âme, voir Zum Brunn, E., Maître Eckhart et le nom inconnu de l'âme, Archives de philosophie, 43, 1980, pp. 655-666. Notons toutefois que la question de l'union de toutes les parties de l'âme avec le corps nous semble moins tranchée dans la pensée d'Aristote que ne le laisse entendre l'auteur. A ce sujet, voir De l'âme, 413b25 et surtout 413a3.

ne résulte pas en une schizophrénie existentielle. En effet, dans la tradition augustinienne dont Eckhart a hérité par l'enseignement d'Albert le grand, si l'âme est d'abord et avant tout une substance qui a sa vie et sa finalité propre, elle a aussi comme fonction d'animer le corps par la volonté et l'intelligence, d'être dans la terminologie aristotélicienne sa forme. Par cette fonction, les facultés de l'âme se trouvent tournées vers le monde extérieur, occupées à participer à la vie de l'homme extérieur. Cette double vie de l'âme est caractérisée par ce que Maître Eckhart appelle les deux yeux de l'âme.

"L'oeil intérieur de l'âme est celui qui regarde dans l'être et reçoit son être de Dieu sans aucun intermédiaire: c'est son opération propre. L'oeil extérieur de l'âme est celui qui est tourné vers toutes les créatures et les perçoit selon le mode d'images et le mode d'une puissance."(121)

Cette seconde fonction de l'âme n'est pas fondamentalement un joug. Bien que dans cette pensée l'âme soit une forme par accident, bien que l'âme existe pour être éventuellement séparée du corps, son union dans le temps avec le corps revêt un caractère positif. Eckhart, quoique non thomiste dans son anthropologie, se situe sur ce point particulier plus près de Thomas d'Aquin que d'Augustin.

"L'âme, lorsqu'elle est séparée du corps, n'a ni intellect, ni volonté, elle est seule, elle ne pourrait pas disposer de la force nécessaire pour se tourner vers Dieu; sans doute, elle possède ces puissances en son fond qui est leur racine, mais non dans l'opération. L'âme est purifiée par le corps, afin qu'elle rassemble ce qui est dispersé et porté à l'extérieur."(122)

(121) Sermon 10, Sermons, tome I, trad. JAH, p.109

(122) Sermon 8, Sermons, tome 1, trad. JAH, p. 95-96.

2. Des obstacle à l'union.

Nous avons montré au chapitre précédent que la part de l'homme qui participe à l'union avec Dieu, ou plus justement le "lieu" en l'homme où occure cet union, est le fond de l'âme. Or, de toute éternité, Dieu est là, présent dans l'essence de l'âme. Cette présence n'est pas seulement une métaphore spirituelle, un Dieu pensé ou un Dieu désiré. Suivant la métaphysique eckhartienne, il s'agit d'une présence au sens fort, une présence de l'Etre même et de ses attributs en l'homme qui découle de l'acte créateur.

"Un maître dit que ceci (le fond de l'âme) est tellement présent à Dieu qu'il ne peut jamais se détourner de Dieu et que Dieu lui est constamment présent et intérieur. Je dis que Dieu, éternellement et sans cesse, a été présent et qu'en ceci, l'homme est avec Dieu; point n'est besoin ici de grâce, car la grâce est créée, et rien de créé n'a affaire ici, car dans le fond de l'être divin, l'âme est une selon ce fond. C'est pourquoi, si tu le veux, toutes choses et Dieu sont en toi."(123)

Cette présence divine correspond à la bonté première de toute créature fondée sur son être. Mais il reste à l'homme à contribuer à l'avènement de cette bonté par une disposition adéquate de sa volonté. Maître Eckhart présente dans son oeuvre en langue vernaculaire un grand nombre d'images pour expliquer cette situation. La présence de Dieu en nous est comme la forme de l'oeuvre d'art que l'artiste doit faire apparaître en enlevant ce qui la recouvre(124). Elle est comme la semence que le cultivateur doit faire pousser en éliminant l'ivraie qui l'étouffe(125). Elle est aussi comme la source que recouvre la terre

(123) Sermon 24, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.207

(124) De l'homme noble, Traités, trad. JAH, p.148

(125) Ibid., p.146

"L'image de Dieu est dans le fond de l'âme comme une source vive. Mais si l'on jette sur elle de la terre, c'est-à-dire le désir terrestre, elle est entravée et couverte, en sorte que l'on n'en reconnaît et n'en voit plus rien; cependant, elle reste vivante en elle-même, et quand on enlève la terre, elle réapparaît et on la voit."(126)

Ainsi, Dieu est présent mais des "obstacles" retardent l'avènement de l'union. Ces obstacles ne sont pas pour Maître Eckhart le fait de notre être créé, de notre corps ou de toutes autres dispositions de notre être inhérentes à notre nature. Les obstacles sont de notre fait seulement

"Si nous étions ainsi, ce bien serait manifesté en nous. S'il nous est caché, nous en sommes la seule cause. Nous sommes la cause de tous nos obstacles."(127)

Les obstacles qui sont en nous de par notre volonté peuvent être regroupés sous trois catégories propres aux conditions d'existence du monde: la temporalité, la corporalité et la multiplicité.

"Trois choses sont un obstacle pour l'homme, en sorte qu'il ne peut reconnaître Dieu d'aucune manière. La première est la temporalité; la seconde la corporalité; la troisième est la multiplicité. Tant que ces trois choses sont en moi, Dieu n'est pas en moi et n'opère pas véritablement en moi. Saint Augustin dit: C'est l'avidité de l'âme qui fait qu'elle veut saisir et posséder beaucoup de choses; ainsi, elle cherche à s'emparer de la temporalité, de la corporalité et de la multiplicité; par là, elle perd précisément ce qu'elle possède. Car tout le temps qu'il y a en toi plus et plus encore, Dieu ne peut ni habiter, ni opérer en toi."(128)

(126) Ibid., p.147

(127) Sermon 5, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.73

(128) Sermon 11, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.115. Voir aussi Sermon 10, p.111 et Sermon 12, p.121 ainsi que les Sermons 11 et 38 sur le thème particulier du temps qui est longuement développé dans l'oeuvre d'Eckhart.

La présence de ces obstacles en l'homme origine de l'activité de la volonté qui vise à acquérir le bien qui fait défaut à l'actualité de la forme humaine. A l'occasion de l'exercice des fonctions de l'âme-forme, la volonté prend contact avec les choses et elle est attirée par elles, par la représentation en elle de la perfection et du bien qui résulte directement de leur condition de créatures. Mais prises pour elles-mêmes, et nous avons dit combien la métaphysique eckhartienne est péremptoire sur ce point, les choses ne sont que néant, leur bonté est factice de par leur statut d'être-signé(129). Cette confusion résulte en une recherche incessante par la volonté des biens extérieurs, incessante par l'appétit, ou l'avidité selon l'expression d'Augustin, qui constitue le fond de sa nature et par la raréfaction de l'être dans les choses qui l'empêche de s'y reposer.

"Les gens qui cherchent la paix dans les choses extérieures, lieux ou modes, ou gens ou oeuvres, ou les pays lointains, ou la pauvreté, ou l'abaissement, si grand que ce soit ou quoi que ce soit, cela n'est pourtant rien et ne leur donne pas la paix. Ils cherchent tout à fait mal ceux qui cherchent ainsi: plus ils s'éloignent, moins ils trouvent ce qu'ils cherchent."(130)

Dans cette quête effrénée, la volonté entraîne avec elle l'âme et toutes ses facultés vers le monde où elles se répandent et s'entravent dans la temporalité, la corporalité et la multiplicité. L'activité de l'âme est alors monopolisée dans la vie de l'homme extérieur qui devient alors son soi effectif. C'est ce que Maître Eckhart nomme l'âme sortie d'elle-même.

Il est important de souligner que dans cette pensée, le problème du mal ne vient pas pour l'essentiel de la nature des choses ou de la nature de l'homme mais uniquement d'un

(129) Plus précisément, c'est leur bonté propre qui est factice alors que la bonté en elles est bien réelle.

(130) Instructions spirituelles, Traités, trad. JAH, p.44

désordre dans l'exercice de la volonté, plus exactement dans le mouvement de la volonté qui, considérant les choses en elles-mêmes et pour elles-mêmes, n'est pas adéquat à saisir la bonté présente dans les choses.

"Quand nous pensons que l'homme doit fuir ces choses-ci ou chercher celles-là, ces biens et ces gens et ces manières d'être, cette foule ou ces oeuvres, ce n'est pas pour cela que ce mode d'être ou ces choses t'entravent: c'est toi-même qui t'entraves dans les choses, car tu ne te comportes pas en ces choses comme il convient."(131)

Dans cette activité vers le monde extérieur, la volonté perd alors son affinité naturelle, son désir fondamental du Bien. Comme pour la pensée éthique grecque, en particulier le stoïcisme, l'âme s'éloigne par son activité dérégulée de sa disposition initiale à atteindre la Bonté, à vivre de la Bonté.

"Quoi d'étonnant si le malade ne trouve pas de goût aux aliments et au vin? Il n'a pas le véritable goût du vin et des aliments. La langue a une épaisseur, un revêtement qui mêlent leur goût à celui-là et qui est amer selon la nature de la maladie. Les choses n'ont pas pu parvenir là où elles auraient eu de la saveur; elles semblent amères au malade et il a raison, car l'épaisseur qui recouvre sa langue ne peut que les lui faire paraître amères. Tant que cette épaisseur n'est pas partie, rien n'a sa véritable saveur. Tout le temps que ce qui nous sépare de Dieu n'est pas écarté, nous ne goûtons pas Dieu tel qu'il est en soi et notre vie paraît souvent triste et amère."(132)

Plongée dans la multiplicité, la corporalité et la temporalité, la volonté ne peut plus se conformer aux conditions de sa bonté qui était l'accord entre la volonté humaine et la volonté créatrice. Et non seulement Dieu mais toutes choses ont perdu leur saveur véritable. De la méprise dans la valeur des objets propres à notre appétit découle non seulement un rapport erroné au Bien mais aussi un rapport erroné au monde. Ce point sera considéré plus particulièrement au prochain chapitre.

(131) Ibid., p.44. Voir aussi De l'homme noble, Traités, trad. JAH, p.140

(132) Sermon 11, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.118

§3. Du processus de détachement.

Aucun thème n'est évoqué aussi fréquemment dans l'oeuvre de Maître Eckhart que celui du détachement. Il lui a consacré trois de ses traités en allemand et il revient dans la plupart de ses sermons et de ses commentaires exégétiques. Le concept de détachement recouvre en fait deux réalités, un processus et un état qui résulte du processus. Nous allons exposer ces deux aspects dans les prochaines sections.

Que doit faire l'homme pour sortir de la dérélition décrite précédemment, quels moyens s'offrent à lui pour acquérir la bonne volonté? Maître Eckhart rejette successivement toutes les voies traditionnelles. Ainsi, empêtré dans les choses, l'homme peut être tenté par la voie ascétique, la fuite du monde à l'exemple des anachorètes. Mais

"L'homme ne peut pas l'apprendre dans la fuite, en fuyant les choses et en se détournant de l'extérieur pour pénétrer dans la solitude; il doit bien plutôt apprendre la solitude intérieure, où et proche de qui qu'il soit. Il doit apprendre à faire sa percée à travers les choses, y saisir son Dieu, l'imprimer fortement en soi selon un mode essentiel."(133)

La fuite du monde et la vie en solitaire ne change pas l'homme mais seulement son environnement. S'agit-il alors de se tourner vers une quelconque intériorité, en une vie de cc..templation assidue?

"Car en vérité si quelqu'un s'imagine recevoir de Dieu dans l'intériorité la pitié, la douceur et une grâce particulière plus qu'auprès de son feu ou dans une étable, c'est comme si tu prenais Dieu, lui enroulais un manteau autour de la tête et le poussais sous un banc. Car celui qui cherche Dieu sous un mode prend le mode et laisse Dieu qui est caché dans le mode."(134)

(133) Instructions spirituelles, Traités, trad. JAH, p.49

(134) Sermon 5b, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.78

Pour celui qui veut agir, il reste alors ce qu'on pourrait appeler la voie éthique traditionnelle. Devant rester parmi les choses, ce qui convient est de choisir les oeuvres appropriées pour cumuler les mérites et atteindre ainsi l'état de bonté désiré. Toutefois

"Dieu ne se préoccupe absolument pas et n'a pas besoin de jeûnes, de prières et de toutes les pénitences comparativement au repos. Dieu n'a besoin de rien sinon qu'on lui offre un coeur au repos; il opère alors dans l'âme de telles oeuvres secrètes et divines qu'aucune créature ne peut l'y aider ni les voir(...)"(135)

C'est un caractère propre de cette pensée que la vie éthique ne débute pas - ou ne se termine pas, suivant l'optique qu'on adopte - par une répétition d'actes "bons". En cela, l'éthique de Maître Eckhart n'est pas fondamentalement un éthique de la vertu suivant le modèle aristotélicien(136).

(135) Sermon 60, Sermons, tome 3, trad. JAH, p.11

(136) Toutefois, il convient ici de remarquer que les oeuvres bonnes et les vertus ne sont pas exclues de la vie morale, mais qu'elles n'ont pas valeur de fins mais seulement valeur préparatoire: "The second point is, what must a man contribute by his own actions, in order to procure and deserve the occurrence and the consummation of the birth in himself? Is it better to do something towards this, to imagine and think about God? - or should he keep still and silent in peace and quiet and let God speak and work in him, merely waiting for God act? Now I say, as I said before, that these words and this act are only for the good and perfected people who have so absorbed and assimilated the essence of all virtues that these virtues emanate from them naturally, without their seeking(...). They must know that the very best and noblest attainment in this life is to be silent and let God work and speak within." (Sermon 1, in Meister Eckhart, Sermons and Treatises, trad. O.C. Walshe, p.5. Cette préparation est néanmoins essentielle et c'est dans la pensée de certains de ses commentateurs plutôt que dans celle de Maître Eckhart que l'on trouve un rejet sans condition de la vie vertueuse. Eckhart n'appelle pas à une éradication de la vertu mais à une métamorphose et à une synthèse nécessaires de la vie vertueuse. Voir aussi à ce sujet Sermons 3, trad. Walshe, p.34 et Du détachement, Traités, trad. JAH, p.160

La bonne volonté est consécutive à un certain état que Maître Eckhart nomme le "repos". Et dans la situation habituelle de l'homme actif, le repos est atteint par un processus de soustraction.

"(...) God is not found in the soul by adding anything but by a process of subtraction. Hence he says, "shall be revealed". For He is in the innermost depths of the soul and the activity of the creature can only penetrate there to by dint of purgation and preparation"(137)

Ce processus de soustraction concerne en propre la volonté, la volonté dans son activité désirante. Puisque dans la recherche du Bien par le désir des réalités intérieures ou extérieures la volonté ne devient pas bonne, il faut que cet appétit se taise en l'homme et que la volonté entre en elle-même.

"Ceux qui sont complètement sortis d'eux-mêmes, qui ne cherchent absolument rien qui leur soit propre en aucune chose, quelle qu'elle soit, grande ou petite, qui ne considèrent rien au-dessous d'eux ni au-dessus d'eux, ni à côté d'eux, ni en eux, qui ne visent ni bien, ni honneur, ni agrément, ni plaisir, ni utilité, ni intériorité, ni sainteté, ni récompense, ni royaume céleste, et qui sont sortis de tout cela, de tout ce qui leur est propre: ces gens rendent honneur à Dieu, ils honorent Dieu véritablement et lui donnent ce qui est à lui."(138)

C'est ce que Maître Eckhart nomme le détachement de la volonté. Il consiste en un dépassement de toute chose et un refus de la volonté de se reposer sur quelque objet que ce soit, sans négation ni rejet de ces objets. En outre, le détachement pour Maître Eckhart

(137) Sermon on the Fourth Sunday after Trinity, in Meister Eckhart, Teacher and Preacher, p.194

(138) Sermon 6, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.82. Voir aussi Instructions spirituelles, Traités, trad. JAH, p.79

ne se limite pas seulement au monde, matériel ou spirituel, mais comprend aussi Dieu lui-même en tant qu'objet de la volonté. D'abord évidemment pour ceux qui portent leur désir vers Dieu dans l'intention d'obtenir une richesse extérieure ou une consolation intérieure, car on l'aime alors pour les avantages qu'il donne mais non pour lui-même. Mais également pour la recherche de la volonté de Dieu elle-même. En effet, dans le cadre d'une recherche de conformité de la volonté de l'homme avec celle de Dieu, l'union des deux pourrait résulter du vouloir de la volonté créatrice, du discernement en toutes choses des traces de cette volonté et, consécutivement, de l'adhésion par un mouvement de la volonté. Mais cette voie est également incompatible avec l'objet visé.

"En premier lieu nous disons que celui-là est un homme pauvre qui ne veut rien. Certaines gens ne comprennent pas bien ce sens(...). Ces gens répètent bien qu'un homme pauvre est celui qui ne veut rien, mais ils l'interprètent en ce sens que l'homme doit vivre sans jamais accomplir en rien sa volonté et de plus qu'il doit s'efforcer d'accomplir la toute chère volonté de Dieu. Mais moi je dis dans la vérité divine que ces personnes ne sont pas des personnes pauvres ni pareilles à des personnes pauvres. Elles sont en grande considération aux yeux des gens qui ne savent rien de mieux, mais je dis que ce sont des ânes qui n'entendent rien à la vérité divine."(139)

La difficulté provient ici de l'impossibilité pour l'intelligence de discerner en tout l'ordre voulu par le créateur et, surtout, la répugnance naturelle de l'homme à vouloir certaines choses comme son bien même s'il sait qu'elles figurent dans la volonté divine. Thomas d'Aquin déjà avait analysé ce problème dans la Somme théologique(140). Après avoir posé à l'article 9 l'accord entre la volonté humaine et la volonté divine comme condition de la

(139) Sermon 52, Sermons, tome 2, trad. JAH, p.145

(140) Summa theol., IaIIae, q. XIX, a.9 et 10

bonne volonté, Thomas présente les objections précédentes à l'article 10. Le problème est analysé à partir de l'exemple du juge qui condamne un criminel à la peine capitale. La volonté du juge est bonne parce que conforme à la justice et au bien commun. Cependant, la volonté de l'épouse du criminel qui refuse l'exécution est bonne aussi parce que conforme à son bien particulier et au bien de sa famille. Si on transpose la volonté du juge à celle de Dieu, faut-il conclure que l'accord des volontés est impossible à cause de l'incompatibilité effective dans certains cas entre le bien considéré selon la raison universelle et le bien considéré selon les raisons particulières. Afin de conserver le critère de l'accord des volontés, Thomas propose de distinguer entre la volonté matérielle et la volonté formelle. Bien qu'il soit licite que les biens voulus par les différentes volontés diffèrent suivant le point de vue particulier qu'adopte la raison, la fin dernière visée par les volontés divergentes doit être la même, à savoir la volonté divine.

Cette solution n'est pas retenue par Eckhart. L'incompatibilité du bien matériel et du bien formel de la volonté ne peut pour lui former un équilibre. C'est ce qu'il exprime lorsqu'il écrit qu'il faut que la volonté de l'homme devienne celle de Dieu, mais qu'il vaut mieux que la volonté de Dieu devienne celle de l'homme.

"J'ai eu récemment cette pensée: Si Dieu ne voulait pas comme moi, je voudrais pourtant comme lui. Bien des personnes veulent avoir leur propre volonté en toutes choses; c'est mal, c'est là une faute. Les autres se comportent un peu mieux: ils veulent bien ce que Dieu veut, ils ne veulent rien contre sa volonté, s'ils étaient malades, ils voudraient bien que la volonté de Dieu soit qu'ils se portent bien. Ainsi ces gens voudraient que Dieu veuille selon leur volonté, plutôt que de vouloir selon sa volonté. Il faut l'admettre, mais ce n'est pas bien."(141)

(141) Sermon 6, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.83. Voir aussi Sermon 25, p.213.

La volonté doit être totalement libre de tout désir pour pouvoir accueillir le Bon, libre même du désir de Dieu(142). Ainsi, le processus de détachement pour Maître Eckhart est essentiellement une succession d'actes de non-vouloir qui résulte dans le recueillement absolu de la volonté en son fond, dans ce que l'âme a de plus intérieur, de plus intime et de plus pur(143).

Au fond, l'aspect négatif de la morale de Maître Eckhart provient du fait qu'il pense que la volonté humaine est fondamentalement inadéquate à saisir d'elle-même le Bien comme objet de désir. Lorsque l'homme cherche le bien dans le monde extérieur, il ne le trouve pas parce que Dieu est immanent. Lorsqu'il le cherche en lui, il ne le trouve pas car Dieu est transcendant, car l'homme le découvre alors transcendant à sa volonté.

(142) "Le plus élevé et le plus extrême à quoi l'homme puisse renoncer, c'est de renoncer à Dieu pour Dieu", Sermon 12, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.122

(143) Il est intéressant de noter en rapport à ce que nous disions précédemment à propos des vertus que le détachement partage la structure formelle, à défaut du contenu, de la vertu aristotélicienne. Il est une disposition acquise et durable, qui permet à celui qui la possède d'agir conformément à sa nature. De plus, le détachement n'est pas le résultat d'un seul acte (ou d'un non-acte) ponctuel de la volonté mais le fruit d'un processus constitué de la répétition d'actes similaires: "En vérité, il ne suffit pas que l'esprit de l'homme soit détaché au moment présent lorsque l'on veut s'unir à Dieu; il faut que ce soit un détachement auquel on s'est exercé, qui a précédé et qui suivra: seulement alors on peut obtenir de grandes choses de Dieu, et Dieu dans les choses." Instructions spirituelles, Traités, trad. JAH, p.79. Egalement, le détachement, comme processus, pour être véritablement détachement, doit être fait pour lui-même. Ce dernier point est également un des aspects fondamentaux de la théorie de la moralité de Maître Eckhart qui sera considéré au chapitre suivant.

Pour Maître Eckhart, ce n'est pas la méthode de recherche qui fait problème, mais la recherche elle-même.

"En vérité, tu es le Dieu caché au fond de l'âme, où le fond de Dieu et de fond de l'âme ne font qu'un. Plus on te cherche, moins on te trouve. Tu dois le chercher de telle sorte que tu ne le trouves nulle part. Si tu ne le cherches pas, tu le trouveras."(144)

§4. L'état de détachement.

Considérons maintenant le point d'arrivée du processus de détachement. L'état d'existence de l'homme détaché est similaire au néant: "le détachement est si proche du néant qu'il ne peut rien y avoir entre le parfait détachement et le néant"(145). Mais le détachement n'est pas pur néant, mais néant dans le sens de réceptivité absolue, de disponibilité.

"De même Dieu n'opère pas semblablement dans tous les coeurs; il opère selon la disponibilité et la réceptivité qu'il trouve. Si tel coeur contient ceci ou cela, il peut y avoir en "ceci ou cela" quelque chose qui fait que Dieu ne peut pas agir selon le mode le plus élevé. Pour que le coeur soit disponible au plus élevé, il faut donc qu'il repose sur le pur néant, et c'est là aussi la plus grande possibilité qui puisse être. Comme le coeur détaché se trouve au sommet, il faut qu'il repose sur le néant, car c'est là que se trouve la plus grande réceptivité."(146)

(144) Sermon 15, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.143

(145) Du détachement, Traités, trad. JAH, p.161

(146) Idem, p. 168

Le modèle auquel se réfère Maître Eckhart pour expliquer l'union des volontés est celui de la connaissance sensible et intellectuelle propre à l'épistémologie d'Aristote. Pour que la connaissance survienne, pour qu'il y ait communication effective entre le sujet connaissant et l'objet connu, il est nécessaire que le sujet soit passif sous un certain aspect, qu'il soit entièrement disponible à la connaissance reçue. Ainsi, pour la connaissance sensible, "le réceptacle de la couleur doit être l'incolore, comme celui du son, le silencieux"(147). L'organe de la connaissance sensible doit être dégagé de toutes sensations afin de recevoir la sensation.

De même, l'esprit, pour connaître toutes choses, doit être pur, vide de toutes choses, *tabula rasa*.

"(...) si l'intellect est simple et impassible(...) comment pensera-t-il puisque penser, c'est subir une certaine passion? En effet, c'est en tant qu'une certaine communauté de nature appartient à deux facteurs, que l'un, semble-t-il, agit et que l'autre pâtit. (...) l'intellect est, en puissance, d'une certaine façon, les intelligibles mêmes, mais qu'il n'est, en entéléchie, aucun d'eux, avant d'avoir pensé, et il doit en être comme d'une tablette où il n'y a rien d'écrit en entéléchie(...)"(148)

A l'instar de la réceptivité du sujet connaissant, c'est la nudité de la volonté humaine qui rend possible l'union avec la volonté divine.

"De même que l'oeil est pauvre, vide de toute couleur et réceptif à la couleur(...), de même être dépouillé, pauvre, ne rien avoir, être vide, transforme la nature(...). C'est pourquoi si tu veux avoir et trouver pleine joie et pleine consolation en Dieu, veille à être dépouillé de toutes les créatures, de toute consolation venant des créatures."(149)

(147) De l'âme, II, 7, 418b27

(148) Idem, III, 4, 429b25-30

(149) Livre de la consolation divine, Traités, trad. JAH, p.112

Cette passivité nécessaire à l'union trouve également son modèle dans la théorie aristotélicienne de la matière et de la forme.

"True, perfect and intimate union, however necessarily requires likeness and pure passivity in one or other of the parties concerned. An exemple may be found in the union of soul and body."(150)

L'union ne peut résulter ni de deux passivités, ni de deux activités, si disproportionnées soit l'une part rapport à l'autre. Et dans le cadre de l'ontologie de Maître Eckhart, l'union exige la passivité absolue de l'âme humaine.

Toutefois, toujours par analogie avec le modèle cognitif, la réceptivité n'est pas suffisante et elle doit être complétée par ce qu'Aristote nomme une "communauté de nature" entre les termes de l'union qui, en l'occurrence, ne peut être en dernière analyse que l'être lui-même. Sur le plan de la volonté, cela se traduit par ce que Maître Eckhart appelle "vouloir être".

"Le détachement parfait (...) veut être là de lui-même, il ne veut ni égalité ni inégalité avec quelque créature, il ne veut ni ceci ni cela; il veut être et rien d'autre. Mais vouloir être ceci ou cela, il ne le veut pas, car celui qui veut être ceci ou cela veut être quelque chose, alors que le détachement ne veut rien."(151)

Ici, Maître Eckhart applique la dialectique de l'être et du néant au domaine du vouloir. En

(150) Sermon on the Fourth Sunday after Trinity, in Meister Eckhart, Teacher and Preacher, trad. McGinn and al., p. 193

(151) Du détachement, Traités, trad. JAH, p.161-2

effet, sur le plan ontologique, nous avons vu au chapitre précédent que, d'un point de vue existentiel, Dieu seul est être par rapport aux êtres-*ceci* ou aux êtres-*cela*, alors que, d'un point de vue essentiel, Dieu est néant par rapport aux êtres-*ceci* ou aux êtres-*cela*. De même, ne vouloir ni *ceci*, ni *cela* résulte d'une certaine façon en un "néant", une totale non-volition, mais, dans une autre perspective, en une volition absolue, en une concentration du champs du vouloir à "vouloir ce qu'on est et être ce qu'on veut"(152), en une volition de l'être, au seul acte de la volonté qui se suffit en soi, d'une façon permanente. Car vouloir ce qu'on est, correspond à la fin de l'acte volontaire comme appétit vers ce qui nous manque et, simultanément, à l'émergence définitive de l'acte volontaire comme "frutio", comme repos dans l'objet visé par l'intention.

L'être qui a cette volonté et l'être qui est mû par cette volonté est le fond de l'âme, l'homme intérieur tel qu'en lui-même, tel qu'il constitue le soi véritable. Dans cet être et dans cette volonté, la "communauté de nature" nécessaire à l'union est atteinte.

"(...) que je sois un être humain, un autre humain a cela de commun avec moi; que je voie, entende, mange et boive, l'animal en fait autant, mais que je sois moi, cela n'appartient à aucun autre être humain qu'à moi seul, ni à un autre être humain, ni à l'ange ni à Dieu, sinon dans la mesure où je suis avec lui; c'est une pureté et une unité. Tout ce que Dieu opère, il l'opère dans une semblable à lui-même."(153)

(152) Sermon 52, Sermons, tome 2, trad. JAH, p.146

(153) Sermon 28, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.233

Et cette réceptivité et cette compatibilité qui constituent les conditions nécessaires à l'union des volontés s'en révèlent également les conditions suffisantes.

"Quand l'homme sort de lui-même et se renonce, Dieu est contraint de pénétrer en lui, car si cet homme ne veut rien pour lui-même, Dieu doit vouloir pour cet homme de la même manière que pour lui-même. Lorsque je me suis dépouillé de ma volonté (...) et que je ne veux rien pour moi-même, il faut que Dieu veuille pour moi, et s'il me néglige en cela, il se néglige lui-même."(154)

Il est de la nature de l'Etre et du Bon de s'extérioriser et de se communiquer. Et tout comme dans la cosmologie créationniste l'être est reçu par le néant, l'âme détachée est l'objet dans l'union d'une seconde création, une création dans l'agir, une création morale.

(154) Instructions spirituelles, Traités, trad. JAH, p.41-42. Voir aussi Sermon 48, Sermons, tome 2, trad. JAH, p.113 et Sermon 4, Meister Eckhart, Sermons and Treatises, trad. O.C. Walshe, p.43

CHAPITRE IV. Manifestation de la volonté droite.

Nous avons vu au chapitre précédent que le développement du concept de volonté droite dans la pensée de Maître Eckhart se situe, pour l'essentiel, dans la recherche des conditions de l'union mystique où, par voie du détachement, la volonté humaine parvient à l'acquisition de la bonté. C'est sous cet angle d'analyse particulier que se sont faits la majeure partie des commentaires de l'oeuvre de Maître Eckhart.

Toutefois, la progression de la volonté vers le détachement et, a fortiori, l'avènement même de la volonté détachée a des conséquences capitales sur le plan de l'action humaine. On trouve dans les oeuvres de Maître Eckhart, les oeuvres en langue vernaculaire principalement, une analyse disséminée mais fréquente des modalités d'extériorisation de la volonté droite. Dans le détachement, l'action humaine trouve une source et un sens nouveaux, elle devient totalement spontanée, libre et, surtout, bonne, au sens de la moralité. Dans le détachement apparaît aussi un rapport nouveau au monde et à autrui. C'est dans cette perspective que nous allons considérer la volonté droite dans les pages suivantes.

§1. Que la volonté droite agit.

Il convient en commençant ce chapitre de mettre en question la valeur même de l'action dans la pensée de Maître Eckhart. En effet, la tradition chrétienne renferme un

courant important, sinon dominant, qui accorde la priorité à la vie contemplative au détriment de la vie active. En marge de cette mouvance, certaines doctrines, comme celle des Béghards au Moyen Age et, plus tard, le quiétisme et quelques branches du protestantisme ont nié toute valeur à l'action. Bien que l'orthodoxie ait toujours conservé une certaine importance aux "bonnes oeuvres", il reste que le jeûne, la méditation et l'oraison constituent néanmoins l'essentiel du modèle de la vie chrétienne. D'ailleurs, cette préséance de la vie contemplative était déjà vivante depuis longtemps au coeur de la tradition grecque et fondait, pour Platon et Aristote par exemple, l'idéal de la vie heureuse.

1. Maître Eckhart et la vie active.

Dans ce contexte, il est loisible de penser que, dans une pensée mystique comme celle de Maître Eckhart, la doctrine du détachement débouche sur un état extatique qui exclurait toute nécessité de recours à l'acte extérieur. Du reste, de nombreux passages des sermons se laissent interpréter de cette façon et cette opinion faisait partie du réquisitoire du procès d'inquisition contre Eckhart et certaines des propositions condamnées dans la bulle de Jean XXII s'y réfèrent explicitement.

Mais qu'en est-il réellement? Ici comme ailleurs, mais peut-être particulièrement sur ce sujet, il est important de formuler un jugement à partir de l'ensemble et de l'esprit général de l'oeuvre plutôt qu'à partir de quelques citations extraites de leur contexte.

Et la doctrine qui se dégage alors est, nous semble-t-il, opposée sur plusieurs points à la thèse présentée précédemment.

Cependant, avant de considérer les textes eux-mêmes, il est intéressant d'en considérer l'auteur car on n'a pas suffisamment remarqué que la vie même de Maître Eckhart montre clairement l'erreur de l'interprétation quiétiste de sa pensée. On l'a dit précédemment, Maître Eckhart s'est vu confier pendant plus d'une décennie par l'Ordre des Dominicains le gouvernement d'un territoire énorme qui s'étendait des Pays Bas jusqu'à l'Allemagne orientale. A ces responsabilités administratives et pastorales très lourdes, il faut ajouter une carrière universitaire intense qui l'a amené à occuper à deux reprises une chaire de Maître à l'Université de Paris, une distinction académique insigne à son époque.

Or, Maître Eckhart n'est pas l'homme d'une pensée compartimentée, éloignée de l'expérience vécue. Si sa vie mystique s'est accompagnée d'une pensée qui s'est attachée sans cesse à la scruter et à la comprendre, voire à la transmettre, cette étude s'est effectuée parallèlement à une autre, comme nous allons le voir ici, qui concerne la vie active elle-même. De fait, le coeur de la doctrine consiste en une voie tierce entre l'affairisme qui constitue l'essentiel du modèle courant de la vie active et la vie de contemplation qui peut apparaître comme l'idéal jamais réalisable de la vie mystique.

2. Sermon sur Marthe et Marie.

Comme nous l'avons dit, une lecture attentive des oeuvres de Maître Eckhart révèle de nombreux passages où est marquée la nécessité de l'action. Ainsi,

"Or certaines gens veulent parvenir à être libérés des oeuvres. Je dis: cela ne peut pas être."(155)

Cette citation provient du sermon allemand Intravit Jesus In Quoddam Castellum qui forme un vaste commentaire sur le passage de l'Evangile de Saint Luc (10, 38-42) concernant la visite du Christ à Marthe et Marie. Ce sermon, qui est le plus long que nous ayons gardé de lui et qui date de sa maturité intellectuelle, exprime, mieux que tout autre texte, l'importance qu'apporte Maître Eckhart à l'action dans sa pensée.

Rappelons d'abord les versets en question

"38. Or il arriva, tandis qu'ils étaient en chemin, qu'il entra dans un bourg; et une femme, nommée Marthe, le reçut dans sa maison.

39. Et elle avait une soeur, nommée Marie, qui, assise aux pieds du Seigneur, écoutait sa parole;

40. Mais Marthe s'empressait aux soins multiples du service. Elle s'arrêta, et dit: Seigneur, n'avez-vous aucun soucis de ce que ma soeur me laisse servir seule? Dites-lui donc de m'aider.

41. Le Seigneur, répondant, lui dit: Marthe, Marthe, tu t'inquiètes et tu te troubles pour beaucoup de choses.

42. Or une seule chose est nécessaire, Marie a choisi la meilleure part, qui ne lui sera pas ôtée."

(155) Sermon 86, Sermons, tome 3, trad. JAH, p.179

Ce passage scripturaire est la référence sans cesse citée par les Scolastiques lorsqu'il s'agit de montrer la primauté de Marie sur Marthe, de la vie de contemplation sur la vie active. Au point que l'association "contemplation" et "unique nécessaire" constitue un des lieux communs de l'exégèse et de la spiritualité chrétienne(156).

Or, contre toute attente, Maître Eckhart, un des mystiques les plus importants de la tradition chrétienne, donne dans son commentaire la première place à Marthe.

Considérons les grandes lignes de son analyse du passage cité. A l'instar des autres exégètes, Marie personnifie pour Eckhart l'âme humaine ravie dans la contemplation divine

"Pour trois raisons Marie était assise aux pieds du Christ. L'une était que la bonté de Dieu avait embrassé son âme. La deuxième était un désir inexprimable: elle désirait elle ne savait quoi et voulait sans savoir quoi. La troisième était la douce consolation et la joie qu'elle puisait aux paroles éternelles qui s'écoulaient de la bouche du Christ."(157)

Toutefois, les motivations de Marie évoquées par Maître Eckhart sont révélatrices de l'évaluation qu'il fait de son avancement dans le cadre de sa doctrine du détachement. En effet, la volition et la consolation présentes dans sa volonté manifestent la distance qui sépare Marie de l'état de détachement.

(156) L'exposition des quatre Evangiles de Thomas d'Aquin est révélatrice à ce sujet alors que les commentaires rapportés sur ces versets, dont ceux de saint Augustin et de saint Jean Chrysostome, abondent tous dans le même sens.

(157) Sermon 86, Sermons, tome 3, trad. JAH, p.171

Le commentaire pourrait se terminer ici et se limiter à quelques nuances par rapport à l'interprétation classique, nuances issues de sa propre conception des conditions de l'union mystique. Mais il y a plus. C'est au sujet de la définition de la position de Marthe que Maître Eckhart se démarque totalement de la tradition.

"Trois raisons aussi poussaient Marthe à s'affairer et à servir le Christ. La première était son âge mûr et le fond de son être bien exercé jusqu'au plus extrême; c'est pourquoi il lui semblait que l'activité ne convenait à personne aussi bien qu'à elle. La deuxième raison était un sage jugement qui sait bien accomplir l'oeuvre extérieure jusqu'au plus haut point que l'amour commande. La troisième raison était la grande dignité du cher hôte."(158)

Marthe n'est plus l'aimable tâcheron que les commentateurs traitent avec condescendance, incapable qu'elle est de comprendre la grandeur de l'union qui s'est établie entre son hôte et sa soeur. Pour Maître Eckhart, Marthe représente le modèle même, la femme dont le fond de l'âme est "bien exercé jusqu'au plus extrême", la femme qui a atteint le dernier degré du détachement. Et, le point le plus important, c'est précisément dans cet état et par cet état que "l'activité ne convenait à personne aussi bien qu'à elle". Ainsi, à l'opposé de la tradition, ce qui sépare fondamentalement Marthe de Marie, ce n'est pas l'union mais l'action, et c'est elle qui résume, qui signifie la prééminence de Marthe.

Dès lors, la remarque de Marthe au Christ au sujet de sa soeur n'est pas interprétée par Maître Eckhart comme un reproche mais comme un appel, une prière afin que Marie reçoive la grâce d'atteindre le niveau de perfection où elle-même se trouve.

(158) Ibidem, p.171-2

"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."(159)

Et, dans la même veine, la réponse du Christ à Marthe est un acquiescement à sa demande et, en même temps, une confirmation de l'excellence de la voie entreprise(160).

Il résulte de cette analyse que l'"être bon", et la volonté droite qui est son corrélat, s'extériorisent dans l'action, s'extériorisent nécessairement devrait-on ajouter. L'immobilisme habituellement associé à la contemplation est la conséquence d'une imperfection dans la disposition intérieure.

L'action a donc dans le détachement une valeur morale très importante. Cependant, l'action dont il est question a subi une mutation profonde dans ce détachement même. Essentiellement, l'action n'est plus une quête visant à combler une manque mais l'expression d'une perfection.

"Non pas qu'il faille échapper de son intérieur, ou s'en détacher, ou y renoncer, mais en lui, avec lui et par lui, on doit apprendre à agir en sorte que l'intériorité se manifeste dans l'opération extérieure et que l'on réintroduise l'opération extérieure dans l'intériorité et que l'on s'habitue à agir sans contrainte. Car on doit tourner son regard vers l'opération intérieure et agir à partir de là, que ce soit lire, prier ou, s'il convient, accomplir des oeuvres extérieures."(161)

(159) Ibidem, p.179

(160) Il est certes permis d'émettre quelques doutes sur l'exactitude de l'interprétation proposée par Maître Eckhart. L'intérêt de ce sermon et des expositions des textes bibliques d'Eckhart ne réside pas là. Ils ne constituent jamais une exégèse rigoureuse ou suivie mais sont toujours pour lui l'occasion d'explicitier un thème qui préoccupe sa pensée.

(161) Instructions spirituelles, Traités, trad. JAH, p.83-84

Si, de par son détachement, l'homme actualise l'être en lui, cet être est premièrement, suivant la conception thomiste, un acte. C'est cet aspect actif de l'être que Maître Eckhart nomme la bonté(162). Dans le détachement, l'être se manifeste dans l'essence de l'âme sous la forme de l'activité humaine.

§2. De la bonne volonté comme règle de moralité.

Que l'action constitue une part fondamentale de l'existence de l'homme, cela est manifeste dans la pensée de Maître Eckhart. Toutefois, l'action elle-même n'est rien et elle puise toute sa valeur d'une certaine disposition intérieure. Rappelons un passage du texte que nous avons placé au début du chapitre précédent.

"Si les gens étaient bons ainsi que leur manière d'être, leurs oeuvres pourraient vivement rayonner (...) dans la mesure où sont saints notre être et notre nature, dans cette mesure, nous sanctifions toutes nos oeuvres, que ce soient manger, dormir, veiller ou autre chose. Ceux qui ne sont pas d'une nature élevée, quelles que soient les oeuvres qu'ils accomplissent, elles ne valent rien"(163).

Il a été vu au chapitre précédent que "l'être bon" et la "nature élevée" dont il est question ici résultent d'une démarche particulière de la volonté qu'Eckhart nomme le détachement. Il consiste essentiellement en un apaisement de la volonté dans sa fonction désirante. De cet état surgit l'action "rayonnante", une action avec certaines propriétés qui vont faire l'objet des pages qui vont suivre.

(162) "Qu'est-ce qui est bon? Est bon ce qui se communique." Sermon 9, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.102

(163) Instructions spirituelles, Traités, trad. JAH, p.45-46

Pour l'heure, nous allons considérer l'activité de la volonté détachée dans une perspective éthique et montrer qu'elle constitue, pour Maître Eckhart, la clef du problème de la moralité des oeuvres.

1. Intention et moralité

Il est intéressant de noter quand on lit la part de l'oeuvre de Maître Eckhart consacrée à la nature de l'acte bon l'absence de toute discussion sur le contenu comme tel des lois morales, sur ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire objectivement. Cela résulte, pour une bonne part, de la conjoncture intellectuelle propre à son époque.

Le judéo-christianisme régnant, pierre d'assise de la pensée scolastique, est fondé sur un texte très riche en contenu moral, contenu qui fut grandement analysé et élaboré par les auteurs chrétiens au cours des siècles. Si l'on discutait encore les applications particulières de la loi à des cas concrets, ce qu'il convenait de faire ou de ne pas faire faisait largement objet de consensus pour les Médiévaux. De plus, dans une perspective philosophique, ce consensus était renforcé à l'époque de Maître Eckhart par la conciliation de la loi et de la raison opérée dans les grandes synthèses scotiste et thomiste entre l'essentiel de l'éthique grecque et les prescriptions de la théologie morale chrétienne, la dernière étant considérée comme le couronnement de la première.

Cette synthèse sur le contenu de la morale cachait cependant une divergence profonde sur la question de la moralité des actes humains. Pour l'essentiel, la conformité

entre la fin de l'acte et les exigences de la nature humaine mise en lumière par la raison est suffisante pour que l'acte soit qualifié de "bon" dans le cadre de l'éthique grecque. Par fin de l'acte, il faut entendre ici la fin objective de l'activité, par exemple apporter une aide à quelqu'un ou ne pas dire la vérité. C'est cette fin particulière de l'acte que les Scolastiques nomment la *finis operis*.

Or, dans le fondement même du christianisme, ce critère de la moralité de l'acte humain est fortement remis en question. Les passages des Evangiles sont nombreux où le Christ attaque cette conception légaliste de la morale, personnifiée par les Pharisiens, qui consiste à se satisfaire de suivre scrupuleusement dans les moindres détails les prescriptions de la Loi mosaïque(164). Dieu considère aussi le coeur de l'homme qui agit et son jugement va souvent à l'encontre des apparences.

"Car Dieu ne tient pas compte des oeuvres en soi, mais uniquement de l'amour, de la dévotion et de l'état d'esprit qui les inspire. Nos oeuvres ne comptent pas tant pour lui que notre disposition d'esprit dans les oeuvres."(165)

Ici comme ailleurs, les sources scripturaires devaient servir de stimulant à d'important développement dans la philosophie scolastique. Ces développements eurent lieu simultanément sur le plan de la psychologie et de l'éthique.

(164) Voir par exemple les chapitres V et VI de l'Evangile selon saint Mathieu.

(165) Instructions spirituelles, Traités, trad. JAH, p.65

L'analyse psychologique révéla une nouvelle complexité dans l'acte humain et vit l'émergence de la volonté comme faculté autonome de l'âme. En plus de l'action conjuguée de l'intelligence et de la volonté, la complexité de l'acte humain résidait également en une série d'actes internes qui précédaient la réalisation de l'acte externe, actes relatifs à la fin, aux moyens et à l'exécution de l'acte à accomplir. De la conformité de chacun de ces actes particuliers avec le jugement de la raison pratique dépendait la moralité de l'acte. Mais la distinction fondamentale mise en évidence par cette analyse résidait dans les actes de la volonté et de l'intelligence se rapportant particulièrement à la fin.

En fait, l'analyse psychologique révélait deux ordres de fins proposées par l'intelligence et choisies par la volonté. Le premier ordre comportait la fin objective de l'acte dont il a été question précédemment. Le second ordre, occulté par le légalisme moral, se rapportait aux motifs qui poussent la volonté à agir, à la fin subjective de l'action, ce qu'on nomme l'intention.

Or, l'intention se révélant la plupart du temps la cause déterminante de l'action, l'analyse éthique ne pouvait plus cantonner la moralité de l'acte dans son seul aspect objectif. L'intention acquit alors une place prépondérante dans la détermination de la moralité des actes.

Historiquement, cette conception de la moralité fut le fruit d'un long développement. On voit apparaître l'importance de l'intention à plusieurs reprises dans les oeuvres des

penseurs chrétiens des premiers siècles, en particulier chez saint Augustin à l'occasion de la controverse avec les Pélagiens, mais ce n'est vraiment qu'au XIIe siècle, avec Pierre Abélard, que la question du rôle de l'intention est clairement formulée en terme de moralité de l'acte humain.

Dans le Scito te ipsum, Abélard oppose fortement l'ordre de la justice humaine à celui de la justice divine. Pour la justice humaine, ce qui compte est l'action, le résultat des délibérations des facultés de l'âme, jugée au regard du bien commun et de l'ordre social. Cet ordre est celui du législatif où l'acte humain est jugé légal ou non. Mais la justice divine considère l'action en sa source même, qui est l'intention, et juge des motifs secrets et du moteur véritable de l'acte humain. A la lumière de cette distinction, Abélard définit une morale de l'intention où toute la moralité se concentre sur la valeur de la fin subjective de l'acte. Vouloir dire la vérité et dire la vérité et vouloir tuer et tuer sont la même chose au point de vue de la moralité.

Cette position extrême de la morale d'Abélard ne sera pas retenue ni par l'Eglise (condamnation au Concile de Sens), ni par les Scolastiques qui lui succéderont et l'histoire est longue des éloignements et des rapprochements qui seront formulés à partir de cette position initiale de la moralité(166). Il reste que malgré la recherche d'une doctrine plus

(166) Voir à ce sujet Lottin, O., Psychologie et morale au XIIe et au XIIIe siècles, tome IV, article XXII - L'intention morale de Pierre Abélard à Thomas d'Aquin, J. Duculot Editeur, Gembloux, Belgique, 1954, 486p.

modérée, toute éthique d'inspiration chrétienne, et la morale d'Eckhart ne fait pas exception à cette règle, est fondamentalement une morale de l'intention.

De cette thèse découle naturellement la question relative à la nature de l'intention qui produit l'action bonne, la nature de l'intention droite.

"L'homme qui, dans toutes ses oeuvres, a une intention droite, chez celui-là le principe de son intention est Dieu et l'aboutissement de son intention est Dieu lui-même."(167)

Sur ce point encore, la pensée d'Eckhart est conforme à la doctrine commune au Moyen Age. En effet, Dieu étant l'Etre par excellence, source, dans sa bonté, et fin, dans sa perfection, de l'existence de toutes choses, il est nécessaire que l'intention qui est à l'origine de l'acte bon soit tournée, d'une façon ou d'une autre, vers Dieu.

Cette intention tournée vers Dieu, qui est proprement la *caritas* augustinienne, définit la bonté morale

"Remark at this point that good is whatever is done for the sake of God or for the will of God, evil all that is done in opposition there to."(168)

(167) Sermon 10, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.109

(168) Sermon on the Ninth Sunday after Trinity, Meister Eckhart, Preacher and Teacher, trad. McGinn and al., p. 196. Voir aussi Instructions spirituelles, Traités, trad. JAH, p.46 et Sermon 66, Sermons, tome 3, p.23

Toutefois, l'unanimité des philosophes chrétiens sur l'objet de l'intention droite cache une controverse profonde sur sa nature précise. Le problème provient de la complexité de l'intention humaine. L'analyse psychologique montre qu'une action peut être effectuée pour plusieurs motifs qui peuvent varier suivant la multiplicité de leur objet, par exemple lorsque le juge rend son jugement par amour de la justice, mais aussi par l'horreur qu'il éprouve pour l'inculpé, pour s'assurer de conserver son poste ou pour mériter l'estime de ses confrères et le respect des citoyens. Ils peuvent aussi varier selon les façons différentes de considérer un objet, par exemple lorsque l'enfant fait une chose sous l'influence simultanée de l'affection et de la crainte qu'il éprouve pour ses parents.

Par ailleurs, une intention peut être agissante sur la volonté sans qu'elle ne soit explicitement présente à la conscience au moment de l'action. Ceci peut survenir lorsque l'acte se situe dans un programme d'actes successifs qui est né d'une intention globale. Par exemple, à la suite d'une promesse, on peut accomplir un grand nombre d'actes conformes à cette promesse sans nécessairement l'avoir toujours présente à la conscience.

Dans le cadre particulier de la question de la moralité des actes humains, la complexité de l'acte d'intention est à la source de plusieurs problèmes difficiles et la question est évoquée dans cette perspective parce que nous pensons que l'essentiel de la pensée éthique de Maître Eckhart constitue une critique du rôle de l'intention comme critère de l'acte bon et, surtout, par l'entremise de la doctrine mystique du détachement, une

tentative pour apporter une solution au problème(169).

Le cœur du problème réside dans la signification exacte du critère de l'intention tournée vers Dieu dans la vie morale concrète de l'homme et la mesure du degré de pureté de cette intention. Cette intention est nécessairement conditionnée par la représentation intellectuelle et affective que l'homme a de Dieu, représentation, en tant qu'objet désirable, construite à partir de carences, d'espoirs, de craintes et d'intérêts. Dès lors, l'intention vers Dieu cache en fait, ou du moins risque toujours de cacher, une intention toute personnelle et tout acte humain animé par cet intention peut être considéré sous un certain rapport comme une sollicitation. C'est ce que Maître Eckhart nomme le mercantilisme.

""Un autel, dit-il, tu me dresseras", non pas à vous, pour que vous visiez votre avantage ou quelque chose de votre intérêt. Car tels sont les mercenaires, ils ne servent pas Dieu, mais le vendent pour quelque chose d'autre, pour un but ou une fin. Ils font cela pour leur avantage, ils prennent Dieu pour une autre fin plus élevée, plus antérieure et plus gracieuse que Dieu n'est lui-même, c'est ce qu'ils font de Dieu."(170)

En fait, dans la pensée de Maître Eckhart, l'intention humaine est impropre à atteindre la déité telle qu'en elle-même et elle considérera toujours Dieu tel qu'il est pour nous,

(169) Il est important de remarquer que la contribution d'Eckhart constitue une pièce d'une vaste controverse philosophique et théologique très vivante à l'époque de Maître Eckhart mais qui n'a trouvé sa solution définitive dans la pensée chrétienne que plusieurs siècles plus tard. Ainsi, la question de la nécessité du caractère explicite de l'intention était encore âprement discutée au XVI^e siècle avec Baius, qui en affirmait la nécessité, et se poursuivait au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, malgré la condamnation de Pie V, avec l'Ecole janséniste, Alphonse de Liguori et plusieurs autres moralistes chrétiens.

(170) Commentaire du Livre de l'Exode, trad. Gire, p.105

créateur et provident, c'est-à-dire comme pourvoyeur. L'intention ne peut saisir Dieu comme Bien mais seulement comme source de biens. L'oeuvre est alors véritablement accomplie pour quelque chose et non pour quelqu'un(171). Ces motifs intéressés, plus ou moins dissimulés, qui sont à l'origine de l'acte en ruinent la valeur morale.

"Je le dis en vérité: tout le temps que tu accomplis tes oeuvres pour le royaume céleste ou pour Dieu, ou pour ton éternelle béatitude, c'est-à-dire à partir de l'extérieur, tu n'es pas vraiment ce que tu dois être."(172)

Par conséquent, et paradoxalement, l'intention droite, qui trouve "son origine et son aboutissement en Dieu", consiste justement pour Maître Eckhart à exclure dans la visée de l'acte toute représentation de Dieu.

"Vraiment, et si tu vises l'image de Dieu en toi, quelles que soient les oeuvres que tu entreprennes avec cette intention, elles sont toutes mortes et tu gâches les oeuvres bonnes et non seulement tu gâches les oeuvres bonnes, tu commets aussi un péché car tu fais exactement comme un jardinier qui, devant planter des arbres dans un jardin, arracherait les arbres et réclamerait ensuite un salaire."(173)

La critique de l'intention comme source de la valeur morale de l'acte humain débouche sur la négation de l'intention.

"(...) tout le temps que l'homme cherche dans toutes ses oeuvres quoi que ce soit de tout ce que Dieu peut donner ou veut donner, il est pareil à ces marchands. Si tu veux être totalement dégagé du mercantilisme(...), tu dois être aussi dégagé (des oeuvres) qu'est dégagé le néant qui n'est encore ni ici ni là. Tu ne dois absolument rien désirer en échange."(174)

-
- (171) Nous verrons plus loin que pour Maître Eckhart, cette difficulté de l'oeuvre en relation avec Dieu est généralisée à la relation avec autrui.
 (172) Sermon 5b, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.78
 (173) Sermon 39, Sermons, tome 2, trad. JAH, p.57
 (174) Sermon 1, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.46

L'acte bon est l'acte dégagé de toute intention personnelle, de toute arrière-pensée, l'acte qui est fait pour lui-même. La moralité de l'acte survient à la jonction de la *finis operis* et de la *finis operantis*. En définitive, la critique de l'intention résulte en une redéfinition de la dynamique de l'action. La moralité d'une action dépend essentiellement de son moteur, de sa cause. Tant que ce moteur se situe hors du sujet agissant, l'action ne peut être bonne.

"Ce sont les oeuvres vers lesquelles tu es mû en dehors de toi par des causes étrangères, elles ne sont pas issues de la vie, c'est pourquoi elles sont mortes, car seule vit une chose qui se meut par soi. Si donc les oeuvres de l'homme doivent vivre, il faut qu'elles proviennent de son être propre, non pas de choses étrangères en dehors de lui, mais en lui."(175)

La cause de l'action doit se trouver dans le sujet lui-même, dans ce qu'il a de plus intérieur. C'est dans cette intériorisation du centre de gravité de l'action qu'elle est véritablement libre, faite de plein gré.

"Toute son oeuvre lui devient elle-même nécessairement pesante et amère, étant donné qu'il ne l'accomplit pas de plein gré. En effet, il ne la voudrait pas du tout si elle ne comportait point de récompense; c'est pourquoi, au sens absolu, il l'accomplit contre son gré: son action n'est volontaire que sous un certain rapport, elle est mélangée."(176)

Moralité et liberté sont deux concepts étroitement liés dans l'éthique de Maître Eckhart. Comme pour Saint Augustin, la liberté ne consiste pas dans la possibilité pour l'acte humain d'être mauvais, ce qui est le libre-arbitre, mais plutôt dans un état d'autonomie atteint par

(175) Sermon 46, Sermons, tome 2, trad. JAH, p.103

(176) Commentaire de la Genèse, Oeuvres latines de Maître Eckhart, tome 1, trad. F. Brunner et al., n.261, p.591. Voir aussi n.176, p.469 "Est libre ce qu'on accomplit pour soi(...)".

la volonté(177). Ainsi, s'il est vrai que dans la perspective du libre-arbitre, seul l'acte bon peut être libre, il est vrai surtout que, dans la perspective de la volonté, l'acte libre est bon.

Le modèle de la moralité qui se dégage de cette analyse est celui de la vie elle-même, comme activité immanente, comme manifestation spontanée d'une richesse d'être.

"Celui qui interroge la vie pendant mille ans: "Pourquoi vis-tu?", si elle pouvait répondre, elle ne dirait pas autre chose que ceci: "Je vis parce que je vis". C'est parce que la vie vit de son propre fond et jaillit de son être propre, voilà pourquoi elle vit sans pourquoi parce qu'elle vit pour elle-même. A celui qui demanderait à un homme sincère qui opère de son propre fond: "Pourquoi opères-tu tes oeuvres?" pour répondre justement, il ne devrait pas répondre autre chose que "J'opère pour opérer"."(178)

De fait, plus qu'un modèle, la vie de l'homme bon doit s'identifier à sa vie, c'est-à-dire qu'il doit vivre sans plus, sans raison, sans pourquoi, seulement parce que la vie est désirable en elle-même. Il doit, suivant une métaphore de Maître Eckhart, agir comme le coursier parcourt la plaine en déployant toutes ses forces.

"Mais un homme bon à qui on demanderait "Pourquoi vis-tu?" - "En vérité, je ne sais pas, mais je suis content de vivre."(179)

(177) Il semble que l'origine de cette conception de la liberté est à chercher également dans la pensée grecque. Ainsi, Aristote, dans son analyse du caractère propre de la métaphysique, la nomme seule "discipline libérale" parce qu'elle est à elle-même sa propre fin. Voir Métaphysique, A, 2, 982b25. Nous verrons dans la conclusion l'importance de cette notion dans l'éthique kantienne.

(178) Sermon 5b, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.78

(179) Sermon 26, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.219-220

A ce point-ci, il est utile d'établir la parenté profonde qui existe entre cette notion de la moralité et celle d'Aristote et des Stoïciens et d'en marquer également les divergences. La structure formelle de ces deux conceptions de la moralité est fondamentalement la même. Cette structure se développe autour de la notion clef d'autonomie. Cicéron, par exemple, définit ainsi la moralité

"Or, par le mot honnête, nous entendons ce qui est tel, que faisant abstraction de toute sorte d'utilité, et sans aucune vue d'intérêt, il est de lui-même louable et estimable(...)"(180)

L'acte bon est l'acte autonome, l'acte qui est fait pour lui-même, ou pour sa beauté selon la perspective éthico-esthétique de l'Antiquité, sans idées corrélatives d'utilité et de récompense.

"Un maître païen dit: celui qui pratique la vertu pour quelque chose d'autre que la vertu - cela n'a jamais été la vertu. S'il cherche la louange ou quoi que ce soit d'autre, il vend une vertu. En raison de sa nature, on ne doit abandonner la vertu pour rien au monde. C'est pourquoi un homme bon ne désire point de louange, il désire seulement être digne de louange. Un homme ne doit pas être affligé parce que l'on s'est courroucé contre lui, il doit être affligé de mériter le courroux."(181)

En outre, ces deux conceptions de la moralité ont en commun dans leur aspect structurel un même rapport paradoxal au bien en tant que fin de l'action. En effet, ces morales posent l'acte bon comme moyen pour atteindre le bien qui convient à l'être humain et, par voie de conséquence, le bonheur. Ceci, dans une perspective théorique, font d'elles

(180) De Finibus bonorum et malorum, II,14,45, Oeuvres complètes, tome XXII, Ed. F.-I. Fournier, Paris 1818

(181) Sermon 45, Sermons, tome 2, trad. JAH, p.96. Voir aussi Commentary on the Book of Wisdom, Meister Eckhart, Teacher and Preacher, trad. McGinn and al., p.156

des eudémonismes. Rappelons que pour Kant, la morale aristotélicienne - et, par la bande, toute une conception de la morale chrétienne - était l'archétype même de la morale eudémoniste. Cependant, l'acte vertueux lui-même, dans sa réalisation, est défini par l'absence de rapport avec une fin extérieure, une fin autre que l'acte lui-même, ce qui, dans une perspective pratique, fait de ces morales des morales de l'acte gratuit.

Dans les deux courants éthiques, la solution du paradoxe consiste dans l'intériorisation du bien visé par l'acte humain, intériorisation qui résulte dans l'autonomie du sujet moral. C'est dans la vertu, l'ordre lui-même auquel se conforme l'acte vertueux, que réside le bien - et le bonheur - de l'être humain ou, plus exactement, dans la vie humaine selon cet ordre qui est comme la méthode de la vie la meilleure. En ce sens, il serait juste de dire que dans chaque cas, la vie est le modèle de l'acte vertueux, la vie non comme expression brute et sans conscience des forces vitales primaires, mais comme actualisation optimale et sans conditions des potentialités les plus hautes de la nature humaine.

Toutefois, s'il est vrai que les analogies entre ces deux pensées éthiques sont importantes, elles diffèrent fondamentalement sur le sens de la vie vertueuse et les limites à donner à l'autonomie du sujet.

Dans le cadre de l'humanisme philosophique grec, tel qu'il apparaît dans l'oeuvre d'Aristote par exemple, l'autonomie éthique de l'homme est totale. La vie vertueuse qui constitue en propre le bien moral est entièrement immanente au sujet et suffisante par rapport à toute réalité extérieure.

Dans l'éthique eckhartienne, et cela est vrai en général pour toute éthique chrétienne, l'autonomie du sujet se définit par rapport aux biens extérieurs, sur le plan de l'intention en particulier. Cependant, de la dépendance ontologique radicale issue de la création, il résulte que l'ordre auquel l'intention et l'action se conforme n'est pas un simple donné découlant de la nature humaine telle qu'abstraite par la raison, comme pour les Grecs, mais un ordre voulu par un principe transcendant, un ordre vivant qui est la volonté créatrice elle-même dans son actualité.

"Note consequently, (...) that for virtuous man, virtue stands for God: indeed virtue is just like God and God is virtue for him (...) in consequence of this, God's love and God's commandment, virtue and truth are loved by every virtuous or good and perfect man with all his heart."(182)

C'est dans cette perspective que l'on peut dire que dans une pensée chrétienne, dans la pensée de Maître Eckhart en tout cas, la vie vertueuse est vie divine et que dans cette vie, volonté humaine et volonté divine se confondent. Volonté divine en son aspect formel d'abord parce que l'activité de la volonté humaine, comme celle de la volonté divine, n'est pas (n'est plus) causée par la recherche d'un bien extérieur mais plutôt par la propension du bien possédé à se manifester.

"Voyez, l'homme qui n'a en vue ni lui-même ni quoi que ce soit (...), est véritablement libre et dégagé de tout mercantilisme dans toutes ses oeuvres et ne cherche pas son bien propre, de même que Dieu est dégagé dans toutes ses oeuvres, et libre, et ne cherche pas son bien propre."(183)

(182) Sermon on the Thirteenth Sunday after Trinity, Meister Eckhart, Teacher and Preacher, trad. McGinn and al., p.214

(183) Sermon 1, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.46

Mais volonté divine plus fondamentalement encore parce que le bien qui est propre à l'homme qui vit selon la vertu est Dieu lui-même.

"Or nous pouvons et devons agir en opérant de l'intérieur à partir de ce qui nous est propre. Si donc nous devons vivre en lui et par lui, il faut qu'il soit notre bien propre et que nous opérons par ce bien propre(...). Il est absolument notre bien, et toutes choses sont notre bien en lui."(184)

Dès lors, le sens profond de l'autonomie du sujet moral est ici celui d'une coopération au sens de l'action synergétique de deux sujets agissants. Dans l'acte bon, l'homme est responsable de la forme de l'action alors que Dieu en est, en dernière analyse, l'agent en tant que l'action exprime et se modèle sur l'ordre cosmique.

"(...) il a Dieu seul et que son intention ne va qu'à Dieu seul, et que toutes les oeuvres de cet homme, c'est Dieu uniquement qui les opère. Car l'oeuvre appartient plus véritablement en propre à celui qui en est la cause qu'à celui qui les réalise."(185)

C'est sur ce plan que dans la pensée de Maître Eckhart se rencontre la vie mystique et la vie morale, particulièrement autour de la notion de détachement, et que la bonté de l'acte humain prend tout son sens. L'accoisement de la volonté qui résulte du processus de détachement conduit à l'union avec Dieu et, plus particulièrement, à la divinisation de la

(184) Sermon 5, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.72. Voir aussi Commentaire du livre de la Genèse, Oeuvres latines de Maître Eckhart, tome 1, trad. F. Brunner et al., n.176, p.469 "Enfin, au sens moral, il faut relever ceci: l'affirmation que Dieu se repose en oeuvrant signifie que l'oeuvre divine est en nous quand le fait même d'oeuvrer est en lui-même agréable."

(185) Instructions spirituelles, Traités, trad. JAH, p.47

volonté. Dans cet état, l'acte humain est bon, dans la perspective d'une morale de l'intention, parce que le détachement de la volonté implique le détachement de l'intention qui est sa forme même. Et l'acte humain est bon, surtout, parce que dans le détachement, c'est la Bonté même qui vit et s'extériorise dans l'action.

En outre, dans la pensée de Maître Eckhart, la vie morale constitue un signe de la vie mystique, une image fidèle et parallèle de l'état d'avancement de l'âme vers l'union

"Ainsi, un homme bon doit être tel que, dans toutes ses oeuvres, il ne cherche pas son bien propre (...). Tout le temps que, dans tes oeuvres, tu es encore plus tourné vers toi-même ou vers une personne plus que vers l'autre, la volonté de Dieu n'est pas encore devenue vraiment ta volonté."(186)

(186) Sermon 25, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.213

2. Détachement et indifférence des oeuvres.

De cette théorie de la moralité de l'acte humain, il ressort que le détachement occupe une position centrale dans l'éthique de Maître Eckhart. Tout comme la vie vertueuse exige dans la pensée grecque une longue démarche préparatoire, le détachement est prérequis à la vie active véritable.

"C'est seulement quand l'homme s'est d'abord déshabitué de toutes choses et se les est rendues étrangères qu'il peut désormais s'appliquer à toutes ses oeuvres avec prudence, s'y adonner sans scrupule ou s'en priver sans difficulté. Au contraire, quand l'homme aime quelque chose, y trouve une jouissance à laquelle il cède complaisamment, nourriture ou boisson, ou quoi que ce soit, cela n'est pas sans inconvénient chez un homme non exercé."(187)

A l'homme qui désire faire oeuvre bonne suivant une volonté droite, il est nécessaire que se soient opérées en lui d'abord des transformations profondes dans ses dispositions intérieures, transformations consécutives au processus de détachement

"J'ai dit parfois: à un débutant qui doit entreprendre une vie bonne, je propose une comparaison. Celui qui veut tracer une circonférence pose d'abord le pied et reste en place jusqu'à ce qu'il ait tracé la circonférence; ainsi la circonférence est bien faite. C'est-à-dire qu'il faut que l'homme apprenne d'abord à maintenir son coeur ferme, il sera alors ferme dans toutes ses oeuvres. Quelques grandes choses qu'il fasse, si son coeur est inconstant, il n'aboutira à rien."(188)

(187) Instructions spirituelles, Traités, trad. JAH, p.78. Voir aussi Sermon 86, Sermons, tome 3, trad, JAH, p.179 et suivantes.

(188) Sermon 81, Sermons, tome 3, trad. JAH, p.138

Mais plus qu'une condition nécessaire à l'acte bon, le détachement constitue d'une certaine façon l'acte moral ultime de l'homme, le seul qui importe vraiment.

"De même, rien ne fait véritablement l'homme que le renoncement à sa volonté. En vérité, sans ce renoncement de la volonté en toutes choses, nous n'accomplissons vraiment rien devant Dieu. Bien plus, si nous parvenions à renoncer totalement à notre volonté et que nous osions nous dépouiller pour Dieu de toutes choses, extérieures et intérieures, nous aurions tout accompli, et rien auparavant."(189)

Il en est ainsi parce que Maître Eckhart situe le problème dans le cadre augustinien de l'efficacité de la volonté humaine à réaliser l'acte bon. Saint Augustin, nous l'avons vu, aux termes de son analyse de la destinée humaine, arrive à une remise en question, sinon à une négation, de toute participation véritable de la part de l'homme à son salut(190). Bien que loin de s'opposer au rôle central de Dieu dans la vie morale, Maître Eckhart conçoit le détachement comme l'acte qui relève proprement de l'homme et, par conséquent, le seul qui compte dans l'optique du mérite des oeuvres. Par cela, l'homme est libéré de la prédestination et acquiert sa pleine dimension de sujet moral.

S'il est vrai que la bonne volonté est nécessaire à la réalisation de l'acte bon, la polarisation de la vie morale proprement humaine autour du détachement implique également la suffisance de la bonne volonté par rapport à l'oeuvre. En effet, la volonté droite, du seul fait de son occurrence, contient déjà en soi toutes oeuvres bonnes et toutes vertus.

(189) Instructions spirituelles, Traités, trad. JAH, p.57

(190) Dans la tradition chrétienne, tous les défenseurs de la théorie de l'élection des âmes se sont inspirés, à tort ou à raison, de la pensée augustinienne.

"Mais maintenant je parle à nouveau de la volonté. Si quelqu'un donnait cent marcs d'or pour Dieu, ce serait et paraîtrait être un acte important, mais je dis: si j'ai la volonté de donner cent marcs au cas où je les aurais, pourvu que ma volonté soit parfaite, en vérité, je les ai vraiment offerts à Dieu et il doit m'en tenir compte comme si je lui avait donné un univers entier. Je dis aussi: si le pape était abattu de ma main, sans que ce soit par ma volonté, je m'approcherais de l'autel et dirais néanmoins ma messe."(191)

Ainsi, si l'oeuvre extérieure jaillit naturellement de la volonté droite et en constitue le signe le plus certain, comme il a été dit dans la section précédente, elle n'ajoute néanmoins proprement rien à la bonté de la volonté. Il en est ainsi parce que la réalisation de l'oeuvre ne dépend pas pour l'essentiel de la volonté elle-même mais plus souvent de circonstances fortuites qui peuvent obstruer ou empêcher cette réalisation. Mais plus encore, dans la métaphysique d'Eckhart, l'être d'un effet de l'être ou d'un des aspects de l'être réside davantage dans sa source qu'en lui-même et l'isomorphie est parfaite entre cette structure et celle qui régit les rapports de la volonté droite et des oeuvres qui en découle.

"That is why the work is called holy and blessed (...) but it is not really true, for the work has no being, nor has the time in which it occurred, since it perishes in itself."(192)

Cette plénitude morale de la volonté droite est à la source d'un autre thème constant de l'oeuvre de Maître Eckhart, celui de l'indifférence des oeuvres.

(191) Sermon 25, Sermons, tome 1, trad. JAH, p. 215. Voir aussi Instructions spirituelles, Traités, trad. JAH, p.53

(192) Sermon 15, Meister Eckhart, Sermons and Treatises, trad. Walshe, p.131

Dans les dispositions intérieures propres à la volonté détachée, l'oeuvre comme fin objective de l'acte échappe à toute forme de gradation dans sa valeur morale

"Il en est de même dans cet esprit, alors que toutes les oeuvres deviennent égales, car la plus petite devient comme la plus grande(...)." (193)

Il en est de même des circonstances qui entourent l'acte dans sa réalisation concrète

"This is why a meritorious or divine work which God instigates does not increase or decrease because of the number, size or duration of the exterior work. If it were increased by any exterior thing, this would come about through the power of something else, not its own power. It would not be a moral good, because the morally good is what is drawn by its own power. Furthermore, nothing extrinsic or external, standing on the outside, changes the nature it stands outside of by increasing or decreasing. Such things are related only extrinsically, and consequently do not really affect one another." (194)

Ceci dit, il faut bien entendre la doctrine de Maître Eckhart. Il ne prétend pas qu'à l'aune de la raison, les actes humains *in abstracto* ne soient pas susceptibles de recevoir un ordre. Mais, ici comme ailleurs, le point de vue particulier d'Eckhart est celui de la source, et la bonté qui s'extériorise dans l'oeuvre est fondamentalement la même et tout le reste est du domaine de l'accidentel. Comme il a été dit souvent, dans cette éthique, un acte ne doit pas être recherché plus qu'un autre, car alors l'intention est viciée et l'acte perd sa bonté morale. Ce qui importe, c'est que l'acte soit spontané et convienne ici et maintenant, dans les circonstances concrètes de son accomplissement par le sujet.

(193) Sermon 59, Sermons, tome 2, trad. JAH, p.193

(194) Commentary of the Book of Wisdom, Meister Eckhart, Teacher and Preacher, trad. McGinn and al., p. 164

"Et comme je l'ai dit souvent, quand on parle d'égalité, on n'entend pas qu'il faille apprécier de la même façon toutes les oeuvres, tous les lieux ou toutes les personnes. Ce serait absolument faux, car prier est une oeuvre meilleure que filer, et l'église un lieu plus noble que la rue. Mais tu dois chercher dans les oeuvres une même disposition d'esprit, une même confiance, un même amour pour ton Dieu et le considérer avec le même sérieux."(195)

L'éthique qui ressort de cette théorie de l'acte et de la moralité est, par excellence, une morale du désintéressement et, aussi, une morale négative, au sens de la théologie négative. Une morale du désintéressement, non comme une indifférence mais comme l'abandon de l'intérêt personnel. Par cela même, la morale de Maître Eckhart n'est pas une morale du mérite. Dans la perspective de la vie morale chrétienne, le salut n'est pas la récompense d'un seuil à franchir par rapport auquel un hypothétique banquier comptabiliserait pour une vie l'actif des bonnes oeuvres et le passif des mauvaises. Le salut, si ce mot a un sens dans l'éthique eckhartienne, est toujours un état, ou plus précisément une activité, dans l'instant présent, et jamais un but. Le salut n'est pas le résultat d'une crainte, mais d'une confiance, jamais le résultat d'un calcul mais celui d'un amour.

Et à cause de cela, l'éthique de Maître Eckhart est aussi une morale négative ou, plutôt, une morale de la totalité. On ne trouve pas dans le discours éthique eckhartien de nomenclature des actes bons et une analyse casuistique des nuances concernant la valeur morale ou méritoire de ces actes et des règles positives qui les régissent. L'analyse morale, dans la perspective de la moralité des actes, se refuse à l'étude du relativisme et se ramène à l'examen de la source de toute bonté et des conditions de diffusion de cette bonté dans la volonté humaine, conditions qui se rapportent, pour l'essentiel, à une non-action, à un recueillement de la volonté.

§3. La bonne volonté dans son rapport au monde.

1. Réacquisition du monde.

Les sections précédentes ont montré comment, dans la pensée de Maître Eckhart, l'acte bon surgit de la volonté droite comme manifestation libre et spontanée de la bonté intrinsèque de son être. Nous allons considérer ici l'acte bon dans une perspective différente qui est celle d'une relation nouvelle entre le sujet et le monde extérieur.

Pour Eckhart, l'essentiel de l'activité d'une volonté qui ne s'est pas établie dans le détachement consiste à rechercher le bien perçu dans les choses considérées en elles-mêmes et pour elles-mêmes. Avant d'être une erreur morale, cette manière d'agir découle d'une erreur métaphysique, ou du moins d'une inconséquence profonde entre la pensée et l'action. Le sujet agit comme s'il ne savait pas que le bien dans les choses est radicalement contingent et que, par conséquent, la volonté ne peut y assouvir son activité désirante. L'homme est alors l'éternel insatisfait condamné à un affairisme incessant. Son action devient l'exutoire de son avidité déçue ou l'abréaction d'une inquiétude, d'une angoisse profonde. Et s'il a l'heur de connaître le repos, cet état ne sera toujours qu'un simulacre susceptible de disparaître au moindre changement fortuit des circonstances.

Or la recherche du repos est, pour Eckhart, le propre de l'activité désirante. Il s'ensuit que la fragilité du repos acquis dans ce type d'activité est à la source d'une certaine relation au monde extérieur fondée, plus ou moins distinctement, sur un rapport de force, voire de domination avec ce monde. Le sujet agissant conjugue toutes ses facultés pour

tenter d'assurer la permanence de ce qui par nature est éphémère, et l'établissement de cette assurance passe forcément par la réduction sinon l'annihilation de l'autonomie de l'autre par rapport à soi. C'est alors fondamentalement l'établissement de la loi du plus fort malgré les simulacres plus ou moins subtils de civilisation et d'état de droit.

L'ampleur et la complexité du problème nécessite un changement radical dans l'appréhension du monde par l'homme. Et, pour Maître Eckhart, c'est la volonté droite dans son détachement qui seule échappe à ce type de rapport au monde. La libération s'effectue par le renoncement à la possession.

"Dieu voulant se donner lui-même à nous et nous donner toutes choses en franche propriété, il veut d'abord nous dépouiller de tout bien propre (...). Car tous les dons qu'il nous a jamais faits, ceux de la nature et ceux de la grâce, il ne nous les a jamais donnés qu'en voulant que nous ne les possédions pas en propre; (...) nous-mêmes devons posséder toutes choses comme si elle nous étaient prêtées, non données, sans aucune propriété, corps et âme, sens, facultés, biens extérieurs, honneurs, amis, parents, maisons et terres, et toutes choses."(196)

De fait, il serait plus exact de dire que le renoncement porte sur une certaine conception de la possession. Ce à quoi l'homme est appelé ici est une possession relative, une possession consciente de la structure ontologique du monde éternellement suspendu à sa source. Et tout comme le sujet n'a jamais l'être que comme un prêt, il ne doit jamais posséder, si possession il y a, que dans l'optique d'un prêt.

Et, par l'entremise de cette métamorphose de l'exercice de la possession, s'opère un renouvellement général du rapport de la volonté au monde. Car la notion de prêt est

(196) Instructions spirituelles, Traités, trad. JAH, p.86

corrélative à celle d'un certain respect pour l'objet emprunté, respect dérivé de la considération envers le propriétaire de l'objet.

Ce respect entraîne la distanciation préconisée par les Stoïciens entre le sujet et l'objet, ce que Maître Eckhart nomme dans le sermon sur Marthe et Marie "être près des choses et non dans les choses"(197). Et, encore une fois, cette distance n'est pas indifférence ou discrédit mais restauration d'un ordre.

C'est à ce point précisément qu'apparaît le second sens du détachement dans l'oeuvre de Maître Eckhart. Au concept de détachement qui exprime la réceptivité, la disponibilité de la volonté au sens de l'intellect passif aristotélicien (*Abegescheidenheit*) est étroitement associé celui de laisser-être (*Gelâzenheit*), attitude qui consiste à considérer les choses non selon leur intérêt pour le sujet mais en leur autonomie propre, à accepter le monde tel qu'il est en lui-même, source de splendeur, et non seulement dans son rapport au sujet, objet d'utilité ou de plaisir. Et à accepter ce monde dans sa logique propre, selon sa loi propre et par cela même participer à sa législation au lieu de tenter vainement, et pour le plus grand malheur du sujet lui-même, de lui imposer une législation de son cru.

"Le détachement veut être là de lui-même, (...) il ne veut ni l'égalité ni l'inégalité avec les créatures, il ne veut ni ceci ni cela; il veut être et rien d'autre. Mais vouloir être ceci ou être cela, il ne le veut pas, car celui qui veut être ceci ou être cela veut être quelque chose, alors que le détachement ne veut rien. C'est pourquoi toutes choses sont devant lui sans être importunées."(198)

(197) Sermon 86, Sermons, tome 3, trad. JAH, p.174

(198) Du détachement, Traités, trad. JAH p.161-162. Dans ce traité, Eckhart utilise les deux sens du détachement comme termes correspondants à un même état. Heidegger a fait de la *Gelâzenheit* un des thèmes majeurs de sa pensée.

Ainsi, si le détachement résulte en une restauration de la liberté du sujet comme nous l'avons vu à la section précédente, le détachement marque aussi la fin de la subordination des choses à un projet quelconque et les rétablit dans la plénitude de leur liberté initiale.

Ce refus de l'assujettissement des choses instaure dans le sujet même une nouvelle manière d'être au monde. A la vision technicienne de l'univers se substitue une vision artistique, une vision contemplative. Le rapport au monde est simplifié, plus profond, source d'émerveillement. L'action est plus aisée, plus fructueuse, conforme à l'ordre et à la nature des choses.

"Car s'il en était ainsi (la volonté détachée), il se sentirait bien à son aise en tous lieux et parmi tous, car il posséderait Dieu et personne ne pourrait le lui enlever et nul ne pourrait l'empêcher d'accomplir son oeuvre."(199)

L'action est aussi alors source de satisfaction véritable au sens du désir à combler parce que dans le détachement, dans le renoncement à l'esprit de possession, dans la relativisation de l'ancienne forme de possession, l'homme trouve une nouvelle forme de possession, authentique et durable.

(199) Instructions spirituelles, Traités, trad. JAH, p.47. Voir aussi Sermon 2, Sermons, tome 1, p.54

"On pourrait dire: "Eh, bien! puisque toutes choses sont ainsi à moi et si je peux en avoir la jouissance comme eux, qu'ai-je besoin de tant peiner et d'être tellement détaché? Je veux certes avoir une véritable bonne volonté et être une personne bonne, mais je veux prendre mes aises et avoir un aussi bon partage au ciel que ceux qui font effort de l'obtenir." Or je dis: autant tu es détaché, autant tu possèdes, rien de plus. Mais si tu penses que ces biens doivent t'appartenir et que tu y vises, tu n'obtiendras rien. Autant je me désapproprie, autant j'aurai."(200)

Ce nouveau paradoxe se dénoue, ici encore, par la voie de la dialectique de l'être et du néant qui, nous l'avons vu, motive tout le processus du détachement dans la pensée de Maître Eckhart. Ce processus mène simultanément la volonté vers un état de disponibilité totale - ce qui se transpose sur le plan du rapport au monde par un refus de la possession - et un état de fusion entre elle et la volonté et l'être même de l'Etre. Dans cette union, la volonté humaine prend possession de son bien propre qui est le Bien qui convient à l'Etre. Et dans la possession du Bien, la volonté possède en même temps tous les autres biens qui conviennent aux êtres. Cette possession n'est plus la possession avide et inquiète évoquée précédemment mais une possession ouverte et tranquille.

"Il est absolument notre bien, et toutes choses sont notre bien en lui. Tout m'appartient en lui et ne m'est pas plus étranger ni plus lointain que ce que je possède moi-même. Toutes choses m'appartient également en lui; et pour que nous entrions en possession de ce bien et que toutes choses soient à nous, il faut que nous recevions Dieu également en toutes choses, pas plus dans l'une que dans l'autre, car il est le même en toutes choses."(201)

La possession des biens propres aux autres êtres est effective et véritable parce que dans le détachement, la volonté les possède en leur source. Toutes les choses qu'il a laissées par le détachement dans la multiplicité et la temporalité lui sont rendues dans la simplicité de

(200) Sermon 74, Sermons, tome 3, trad. JAH, p.98. Voir aussi Sermon 12, tome 1, p.124 et Sermon 77, tome 3, p.118

(201) Sermon 5, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.72

l'union car le sujet se trouve alors, lui et toutes choses, dans l'instant présent et éternel de la source et de l'unité de toutes choses.

"Celui qui a tout ce qu'il veut et ce qu'il désire possède la joie, mais nul ne la possède que celui dont la volonté est totalement unie à celle de Dieu."(202)

2. La bonne volonté dans sa relation à autrui

Si la bonne volonté est à l'origine d'une relation nouvelle au monde, elle induit, en particulier, une relation nouvelle entre le sujet et les autres hommes. Le laisser-être, dans son refus de considérer ce qui est extérieur comme un pur pour-soi, a une implication importante sur la nature des rapports avec autrui.

Bien qu'on ne puisse parler proprement de possession dans les rapports qu'une volonté non-détachée entretient avec les autres, il y a souvent recherche plus ou moins déguisées au sein de ces rapports d'une utilité. L'aide, les services, les dons cachent souvent sous les apparences de l'altruisme une sollicitation latente qui constitue le motif véritable de l'action.

"Plus d'une personne semble donner et en vérité ne donne pas. Ce sont les gens qui font leur don à ceux qui possèdent plus du bien qu'ils donnent qu'ils n'en possèdent eux-mêmes, alors que l'on ne le désire peut-être pas, ou afin qu'on leur rende quelques services en échange de leur don, ou qu'on leur donne quelque chose en retour ou parce qu'ils veulent être honorés. Le don de ces gens peut plus véritablement se nommer une sollicitation qu'un don car en réalité, ils ne donnent pas (...)."(203)

(202) Instructions spirituelles, Traités, trad. JAH, p.90

(203) Sermon 49, Sermons, tome 2, trad. JAH, p.118

Cette façon de considérer autrui est également à la source des problèmes qui minent les rapports sociaux, notamment les rapports de domination.

"Messire David dit aussi: "Dieu est mon Seigneur, je dois le servir" car il m'a servi et dans tout son service, il n'avait besoin de moi que pour ma propre utilité, ainsi je dois le servir en retour et agir pour son honneur seul. Ce que ne font pas d'autres maîtres: ils cherchent leurs propres intérêts dans leur service, car ils nous les rendent seulement pour nous exploiter. C'est pourquoi nous ne sommes pas tenus de leur rendre de grands services: la réciprocité doit être selon la grandeur et la noblesse du service."(204)

On pourrait ajouter aux exemples précédents d'autres exemples tirés des relations amicales ou amoureuses, des rapports parentaux ou académiques. De fait, la recherche de l'intérêt propre hypothèque jusqu'à un certain point tout type de relation avec les autres.

L'avènement du détachement de la volonté est propice à la naissance d'une solidarité nouvelle entre les hommes. Solidarité fondée, certes, sur le refus de tout ramener à soi et sur un désintéressement mutuel et, donc, sur une ouverture possible et véritable au bien d'autrui. Solidarité fondée aussi sur la considération au coeur de l'action de la communauté foncière qui relie toutes choses dans leur origine et, simultanément, dans leur destinée. Mais, solidarité plus profonde encore fondée sur les conditions d'existence du sujet dans la volonté détachée.

(204) Sermon 58, Sermons, tome 2, trad. JAH, p.147

Il a été vu au chapitre précédent que dans le détachement, l'homme vit et opère dans ce que Maître Eckhart nomme l'essence de l'âme. Le fond de l'âme constitue l'individualité véritable, le moi "qui n'appartient à aucun autre être humain, ni à l'ange ni à Dieu"(205), loin des accidents qui constituent l'homme extérieur. Or, dans l'anthropologie eckhartienne, le fond de l'âme est la même chose que la nature humaine.

"Les maîtres disent que la nature humaine n'a rien à voir avec le temps, qu'elle est absolument intangible et qu'elle est beaucoup plus intime à l'homme et proche de lui qu'il ne l'est de lui-même."(206)

Par conséquent, si en un sens le fond de l'âme est l'être véritable de l'homme, il est aussi ce qui le relie intimement à l'humanité. Dans cet état, tout homme est Homme, ni plus ni moins, et c'est à ce niveau seulement que l'égalité entre les hommes a un sens.

"Gardez-vous seulement de vous accepter en quelque façon selon que vous êtes cet homme-ci et cet homme-là, mais acceptez-vous selon la nature libre et indivise. C'est pourquoi détachez-vous de tout "ne pas", car "ne pas" créé la différence."(207)

Du fond de son identité, le regard que l'homme porte sur lui-même et sur les autres change diamétralement. Il ne voit plus en autrui qu'un autre soi, égal à lui-même, intimement uni dans la réalité dynamique de l'acte créateur. C'est dans ce regard que trouve son origine la fraternité authentique, loin des goûts et des préférences propres à l'homme extérieur.

(205) Sermon 28, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.233

(206) Sermon 24, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.207

(207) Sermon 46, Sermons, tome 2, trad. JAH, p.102. Voir aussi Sermon 24, tome 1, p.206-207.

"Je dis encore autre chose: celui qui veut se situer directement dans la nudité de cette nature doit avoir échappé à tout ce qu'il a de personnel, en sorte qu'il veut autant de bien à l'homme qui vit au-delà des mers, qu'il n'a jamais vu de ses yeux, qu'à l'homme qui est auprès de lui et son ami intime."(208)

Et c'est dans ce regard aussi que plus qu'une fraternité, c'est une solidarité dans l'action, une édification concertée de l'humanité, une responsabilité commune qui apparaît et vit entre les hommes

"Il est nécessaire que tu te comportes avec la même égalité dans la communauté humaine, sans être plus proche de toi-même que d'un autre. Tu dois aimer tous les hommes comme toi-même, les estimer et les considérer de la même façon; ce qui arrive à un autre, en bien ou en mal, il faut que tu le considères comme arrivant à toi-même."(209)

(208) Sermon 5b, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.77

(209) Sermon 5, Sermons, tome 1, trad. JAH, p.71. Voir aussi Sermon 6, p.85 et Sermon 25, p.214.

CONCLUSION. Kant et l'éthique du désintéressement.

Nous ne pouvons, en terminant, laisser la pensée de Maître Eckhart au Moyen âge sans souligner l'influence, discrète mais profonde, de cette pensée dans la philosophie moderne, en particulier dans la tradition allemande. Nous aurions pu marquer cette influence en considérant l'oeuvre de Hegel(210), de Schopenhauer(211) ou de Heidegger(212) qui, chacune, rend un tribut explicite à la pensée eckhartienne. Cependant, nous avons préféré, dans le cadre de ce travail, avoir recours à l'exemple de l'éthique de Kant et esquisser les liens de parenté remarquables qui existent entre elle et l'éthique de Maître Eckhart, tant dans l'approche du problème moral que, sous de nombreux aspects, dans les principales conclusions(213).

(210) "Au printemps de 1841, Franz Baader raconta à l'un de ses élèves que, pendant son séjour à Berlin, il avait lu quelques passages de Maître Eckhart à Hegel qui ne connaissait encore celui-ci que de nom. Hegel fut si enthousiaste que, le lendemain, il fit à Baader tout un exposé sur Eckhart et s'écria: "Nous avons là ce que nous voulons!". Cité dans Maître Eckhart et la mystique rhénane de J. Ancelet-Hustache, p.173. Sur Hegel et Maître Eckhart voir Hegel et la religion, Chapelle, A., tome II, Ed. Universitaires, Paris, 1967.

(211) "(...) chez Maître Eckhart et dans le justement célèbre livre La Théologie allemande(...). Les prescriptions et les enseignements qui y sont contenus sont l'exposé le plus complet, parti de la conviction la plus profonde, de ce que j'ai présenté comme la négation du vouloir-vivre." Le monde comme volonté et comme représentation, livre IV, n.68, trad. A. Burdeau, P.U.F., Paris, 1966, p.486

(212) "Maître Eckhart, le vieux maître à lire et à vivre... dont il y a beaucoup à apprendre." Der Feldweg. Cité par R. Schürmann dans Trois penseurs du délaissement: Maître Eckhart, Heidegger et Susuki, partie II, p.49.

(213) Notons que contrairement aux auteurs précités, on ne trouve pas, à notre connaissance, de référence quelconque à Eckhart dans l'oeuvre de Kant. Les similitudes, si elles ne peuvent être dues qu'au seul hasard, doivent s'expliquer par une influence indirecte exercée à travers la pensée religieuse germanique, notamment le piétisme, qui a été marquée par la mystique rhénane.

La philosophie morale d'Emmanuel Kant se situe à l'intersection de deux grandes traditions culturelles. D'abord la pensée philosophique moderne qui, depuis la Renaissance, a établi peu à peu la primauté de la raison dans tous les domaines de l'activité humaine. Ensuite, la tradition chrétienne qui, dans la sensibilité particulière du piétisme allemand, a imprégné toute l'éducation de Kant. L'éthique kantienne constitue pour l'essentiel une laïcisation de cette morale piétiste, une élucidation par analyse critique de ce qui la fonde. Comme pour la science dans la Critique de la raison pure, le projet de Kant n'est pas l'invention de la morale mais sa justification.

Dans ce qui va suivre, nous allons reprendre brièvement l'analyse du problème moral tel qu'exposé dans les Fondements de la métaphysique des mœurs et établir une comparaison avec l'éthique eckhartienne autour des thèmes de la moralité de l'acte humain et de l'autonomie de la volonté.

Toute l'éthique kantienne gravite autour de l'idée de la bonne volonté. Elle est le seul véritable bien moral, la seule chose inconditionnellement bonne.

"De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général en dehors du monde, il n'y a qu'une seule chose qu'on puisse tenir pour bonne sans restriction, c'est la bonne volonté."(214)

Cette bonne volonté est la condition nécessaire et suffisante de la moralité des actes humains, la source exclusive de la valeur morale que tout homme reconnaît spontanément.

(214) Fondement de la métaphysique des mœurs, Section I, [1], p.15. Nous utilisons pour notre étude l'édition parue aux Editions Bordas dans la collection l'Univers des Lettres, traduction et commentaires par J. Muglioni, Paris, 1988.

"Ce concept (de la bonne volonté) tient toujours le premier rang dans l'estimation complète de la valeur morale de nos actions, et est la condition de tout le reste, et, dans la mesure où il est déjà contenu dans une intelligence naturelle saine, il a moins besoin d'être enseigné qu'expliqué."(215)

Le fondement du concept de bonne volonté est la notion de devoir. La bonne volonté est celle qui agit par devoir. Ainsi, il n'est pas tout d'agir conformément au devoir, mais il faut que le seul motif de l'action soit le respect de la loi sans qu'aucunes inclinations n'interviennent dans la détermination de l'action.

"Et c'est ici précisément qu'éclate la valeur morale du caractère, la plus haute de toutes sans comparaison, celle qui vient de ce qu'on fait le bien, non par inclination, mais par devoir."(216)

Kant donne l'exemple du marchand qui, soucieux de sa réputation, ne fait pas varier le prix de ses marchandises en fonction de l'inexpérience de ses clients. Il agit ainsi loyalement et de façon utile pour la communauté mais son attitude ne mérite pas d'être qualifiée de morale puisqu'il agit au fond par intérêt propre.

La loi en respect de laquelle la volonté droite détermine son action est issue de l'exercice de la raison pratique suivant le mode de l'impératif catégorique. Elle n'est que forme, parce que résultant de la raison pure, que commandement, nécessaire et inconditionné, sans but externe à la volonté agissante elle-même.

(215) Ibid., Section I, [8], p.20.

(216) Ibid., Section I, [11], p.22

Par conséquent, la moralité de l'action ne se mesure pas à l'adéquation avec un contenu mais uniquement à l'aspect formel de la volonté. Cette forme est empruntée à la forme de la loi et de la raison qui la promulgue, à savoir l'universalité et la non-contradiction. Le critère de la valeur morale d'une action peut donc être exprimé par le principe suivant.

"Je dois toujours agir de telle sorte que je puisse aussi vouloir que la maxime de mon action devienne une loi universelle."(217)

Ainsi, pour reprendre un autre exemple donné par Kant(218), la maxime qui consisterait à se tirer d'embarras en faisant une fausse promesse ne peut être universalisée sans que le concept de promesse ne perde son contenu objectif. Je ne peux donc vouloir, nonobstant les conséquences pour moi de mon action, que cette maxime ait statut de législation universelle. Dans la morale kantienne, l'exception est source de l'immoralité et la conscience refuse la contradiction. Il n'est pas demandé au sujet de faire ceci ou cela mais seulement d'agir comme un être doué de raison.

A ce point-ci, on peut rapprocher les morales de Kant et de Maître Eckhart suivant deux aspects, comme morale de la forme ou de l'intention et morale du désintéressement.

(217) Ibid., Section I, [17], p.26

(218) Ibid., Section I, [18], p.27

La morale kantienne n'est pas centrée sur le bien, comme fin de l'acte bon, mais sur la forme même de la volonté qui veut l'acte (tout comme, sur le plan de la connaissance, tout est centré sur le sujet et ses formes a priori plutôt que sur l'être ou la chose en soi). Ce *primum* de l'intention est, comme nous l'avons dit, la caractéristique principale de l'éthique eckhartienne. Dans l'une comme dans l'autre, l'efficacité de l'acte comme moyen pour arriver à une fin n'entre pas dans les considérations d'ordre moral(219).

De plus, on se soucie peu de prescrire ce qui est à faire. Les deux éthiques sont remarquablement pauvres en termes de code moral, de contenu. Cela ne signifie pas que le contenu est sans rapport avec la moralité, mais on suppose plutôt l'action déjà objectivement bonne pour concentrer l'analyse sur les dispositions intérieures propres à produire la moralité.

"Je veux bien admettre, par amour de l'humanité, que la plupart de nos actions sont conformes au devoir; mais si l'on en examine de plus près le poids et la valeur, on se heurte partout au cher moi, qui toujours paraît et que nous avons en vue dans nos actions, au lieu du commandement sévère du devoir, lequel exige une entière abnégation de soi-même."(220)

Et pour Kant, comme pour Maître Eckhart(221), on peut parler à bon droit de l'indifférence des actes à l'aune d'une bonne volonté, du peu d'intérêt de la gradation des actes tant qu'ils sont inspirés par une intention pure. Il y a ici une manière de liberté d'invention et d'initiative qui est laissée à la volonté droite et, de surcroît, lui est propre. Dans ces morales, il ne s'agit pas de fixer des interdits, d'établir ce qui est permis et ce qui ne l'est

(219) Pour Maître Eckhart, voir précédemment chap.IV, §2., 1., p.109-110.

(220) Fondement de la métaphysique des mœurs, Section II, [3], p.33. Voir aussi Section I, [9], p.20-21. Pour Maître Eckhart, cette particularité de son éthique a été évoquée au début du chap. IV, §2, 1., p.102 et s.

(221) Voir précédemment chap. IV, §2., 2., p.117 et s.

pas. Il s'agit plutôt d'opérer à la source de l'acte lui-même et de saisir en cette source les conditions propices à la bonté.

L'autre point de concorde entre les deux conceptions de la moralité est l'importance accordée au désintéressement de la volonté. L'ennemi à abattre pour que puisse émerger la volonté droite est l'eudémonisme - que Maître Eckhart nomme le mercantilisme⁽²²²⁾ - qui masque sous les apparences de bien moral l'amour de soi et l'égoïsme. Afin d'éradiquer ce "cher moi" et ses multiples métamorphoses dans les sources de l'acte humain, Kant comme Maître Eckhart excluent de l'ordre moral toute forme de désir et de bien, même le souverain Bien, afin d'assurer l'établissement d'une intention véritablement pure.

Le modèle qui est à la source de cette conception de la moralité est celui de l'amour absolu qui hante toute pensée née de la civilisation judéo-chrétienne, de l'amour qui ne se prend pas pour cible à travers l'autre mais de l'amour conçu comme une extase, comme sortie hors de soi. Transposition directe de l'amour mystique chez Maître Eckhart, transposition formelle de l'amour évangélique chez Kant.

"C'est ainsi sans aucun doute qu'il faut entendre les passages de l'Ecriture, où il est ordonné d'aimer son prochain, même son ennemi. En effet, l'amour, comme inclination, ne se commande pas, mais faire le bien par devoir, alors même qu'aucune inclination ne nous y pousse, ou qu'une répugnance naturelle et insurmontable nous en éloigne, c'est là un amour pratique et non un amour pathologique, un amour qui réside dans la volonté et non dans le penchant de la sensibilité, dans des principes de la conduite et non dans une tendre sympathie, et cet amour est le seul qui puisse être commandé."⁽²²³⁾

⁽²²²⁾ Au sujet du mercantilisme, voir précédemment chap.IV, §2., 1., p.108 et 114 et sur l'éthique du désintéressement, voir chap. IV, §2., 2., p. 121.

⁽²²³⁾ Fondement de la métaphysique des moeurs, Section I, [13], p.23. Voir aussi La religion dans les limites de la simple raison, 4eme partie, 1ere section, chapitre 1.

De plus, par delà la référence à l'amour désintéressé, la définition par les deux auteurs d'une liberté authentique du sujet moral est également un enjeu important qui guide la conception du critère de la moralité. Nous considérerons ce point un peu plus loin.

Une des conséquences importantes de la définition de la bonne volonté qui a été donnée précédemment est l'intériorisation complète dans le sujet du bien moral. La bonne volonté dans la pensée kantienne est le bon-en-soi, bonne universellement dégagée des conditions de son action, du temps et de l'espace.

"La bonne volonté ne tire pas sa bonté de ses effets ou de ses résultats, ni de son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, mais seulement du vouloir, c'est-à-dire qu'elle est bonne en soi, et, considérée en elle-même, elle doit être estimée incomparablement supérieure à tout ce qu'on peut exécuter par elle au profit de quelque penchant (...). Quand un sort contraire priverait cette volonté de tout pouvoir d'exécuter ses desseins, quand ses plus grands efforts n'aboutiraient à rien, et quand il ne resterait que la bonne volonté toute seule (...), elle brillerait encore de son propre éclat comme un diamant, car elle a en elle-même toute sa valeur."(224)

En cela, la bonne volonté apparaît comme seule fin digne de l'action. C'est elle qui permet à l'homme de sortir du monde des fins relatives, où il s'emploie lui-même, corps, esprit, talents et arts pour s'appropriier des biens qui lui sont extérieurs. Cette fin propre à la volonté raisonnable est elle-même, et cela est vrai pour toutes volontés humaines par rapport à elles-mêmes et par rapport aux autres. Cette relation réflexive et symétrique entre les volontés est appelée en termes kantien le royaume des fins(225).

(224) *Ibid.*, Section I, [3], p.16

(225) Un rapport similaire a été décrit pour Maître Eckhart entre les sujets moraux dans les pages précédentes au chap. IV, §3., 2., p.127 et s.

En ce sens, on peut énoncer l'impératif catégorique de la raison sous une nouvelle forme.

"Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne d'autrui, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme moyen."(226)

Il s'agit donc dans cette perspective d'une morale du respect de soi et du respect de l'autre. Et ce respect et celui de la loi se concilie dans la conception de la volonté humaine comme législatrice universelle. C'est ce que Kant nomme l'autonomie de la volonté(227). La volonté n'est pas soumise à la loi morale comme elle est soumise aux lois de la nature lorsqu'elle est à la recherche des biens extérieurs mais plutôt elle obéit à la loi morale, et elle y obéit sans intérêt et sans crainte parce que la loi est sa loi, le "tu dois" de l'impératif catégorique est, en dernière analyse, un "je dois"(228).

Il ressort de cette conception de la vie morale une anthropologie bipolaire analogue à la structure de l'homme intérieur et de l'homme extérieur évoquée précédemment pour Maître Eckhart(229). Il y a une part de l'homme qui appartient au monde phénoménal. C'est le règne de l'affectivité et de l'hétéronomie, des fins relatives et des impératifs hypothétiques, de la prudence et des lois de la nature. L'homme, comme partie de ce monde, est objet.

(226) Fondement de la métaphysique des mœurs, Section II, [49], p.62

(227) Ibid., Section II, [85], p.83

(228) Ibid., Section II, [58] et s., p.66 et s.

(229) Voir précédemment chap. IV, §2., 1., p.76 et s.

Toutefois, par la pensée, l'homme a conscience d'être rationnel, sujet de connaissance, et d'être libre, sujet véritable de son acte et capable d'obéissance à sa raison et non seulement soumis aux inclinations de son affectivité et aux lois de la nature.

"La volonté est une sorte de causalité des êtres vivants, en tant qu'ils sont raisonnables, et la liberté serait la propriété qu'aurait cette causalité d'agir indépendamment de toute cause déterminante étrangère."(230)

L'homme appartient aussi au monde nouménal de l'intelligibilité et de la moralité et c'est en ce monde que réside son être véritable, fondement de l'homme phénoménal.

De cette situation de l'homme chevauchant deux mondes résulte une tension qui est proprement la lutte morale et la cause du phénomène psychologique d'obligation. En effet, si l'homme appartiendrait tout entier au monde intelligible, il n'y aurait plus de conflit entre le sujet et la subjectivité, entre la raison et les inclinations, les habitudes et l'amour de soi, entre la loi et la maxime. Son vouloir correspondrait toujours à son devoir. Cette volonté sans obligation est appelée par Kant la volonté sainte.

"Une volonté parfaitement bonne serait donc soumise aussi bien qu'une autre à des lois objectives (aux lois du bien), mais on ne pourrait par là se la représenter comme contraire à des actions conformes à ces lois, puisque d'elle-même, en vertu de sa nature subjective, elle ne peut être déterminée que par la représentation du bien. Ainsi, pour la volonté divine et en général pour la volonté sainte, il n'y a pas d'impératif; le devoir n'a pas ici sa place, puisque le vouloir est déjà nécessairement en accord avec la loi."(231)

(230) Fondements de la métaphysique des mœurs, Section III, [1], p.85

(231) Ibid., Section II, [15], p.42

Et cette volonté sainte n'est pas seulement une digression d'ordre théorique mais le point de convergence de la volonté humaine dans son effort de "purification", dans l'évolution de la vie morale.

"S'appliquant aux hommes, la loi a la forme d'un impératif parce qu'on peut, à la vérité, supposer en eux une volonté pure, mais non leur attribuer(...) une volonté sainte, c'est-à-dire une volonté qui ne soit capable d'aucune maxime contradictoire avec la loi morale. Cette sainteté de la volonté est toutefois une idée pratique qui doit nécessairement servir de type; s'en approcher indéfiniment est la seule chose qui convienne à tous les êtres finis et doués de raison."(232)

Il est intéressant de comparer ici cette recherche de la volonté sainte avec la recherche de la volonté divine comme critère de moralité pour Maître Eckhart. Sur ce point, la position de Kant est ambivalente. Dans sa construction théorique de la moralité telle qu'opérée dans les Fondements de la métaphysique des mœurs, il est certain que Kant exclut fermement toute référence à une volonté divine comme fondement de la moralité(233) parce que la raison pure ne peut appréhender cette volonté. L'idée de raison universelle est suffisante en soi à cette construction. Cependant, l'idée de la volonté divine comme source de la loi morale revient comme postulat de la raison pratique, comme une harmonisation a posteriori entre l'idée de bonheur humain et la théorie de la moralité des actes.

(232) Critique de la raison pratique, Ière partie, Livre 1, Chapitre 1, §7, Scolie au corollaire.

(233) Fondements de la métaphysique des mœurs, Section II, [81], p.81

Dans la philosophie kantienne, c'est la raison pratique, et non la raison théorique, qui donne un sens à l'idée de Dieu. Et dans ce cadre, l'homme doit penser qu'il y a effectivement adéquation entre la volonté humaine et la volonté divine.

"Le culte vrai (moral) de Dieu que les croyants ont à rendre comme sujets ressortissants de Son empire (...) c'est en effet un culte des coeurs (en esprit et en vérité) et il ne peut consister que dans l'intention, dans l'observation de tous les vrais devoirs comme commandements de Dieu et non en actes destinés exclusivement à Dieu."(234)

Dans cette perspective, Kant et Maître Eckhart apparaissent plus près sur cette question qu'il ne pourrait sembler de prime abord. En effet, si la divinisation de la volonté occupe une place centrale dans l'éthique eckhartienne, cette idée n'a pas de valeur pratique, au sens kantien, dans la vie morale humaine. La bonne volonté n'est pas celle qui cherche la volonté de Dieu, comme il a été dit précédemment(235). La vie morale se développe plutôt autour de l'idée de détachement, comme elle se développe autour de l'idée de désintéressement pour Kant. Et dans l'état de détachement atteint survient alors l'adéquation des volontés humaines et divines. Cette similitude est formelle cependant car il est clair que dans l'esprit mystique d'Eckhart, cette adéquation va beaucoup plus loin que l'harmonisation kantienne et constitue plutôt une identification réelle(236).

(234) La religion dans les limites de la simple raison, 4eme partie, 2eme section, remarque générale. Sur la question du statut de l'idée de Dieu comme postulat et non comme axiome de la théorie de la moralité, voir Fondements de la métaphysique des moeurs, Section II, [74], p.75-77.

(235) Voir précédemment chap. III, §3., p.86 et s.

(236) Voir précédemment chap. III, §4., p. 89 et s.

Au sujet de la volonté bonne comme bien moral ou bon-en-soi, les pensées de Kant et de Maître Eckhart présentent également le même genre de similitude. La volonté autonome représente pour Kant la volonté idéale "dont la possibilité vient de nous, (elle) est le véritable objet de notre respect, et la dignité de l'humanité consiste précisément dans cette propriété"(237). La volonté est pour Maître Eckhart, nous l'avons dit, le résultat de l'effort moral proprement humain, l'essence de l'âme retournée à elle-même, là où la volonté "veut ce qu'elle est et est ce qu'elle veut"(238).

Si la volonté est bien moral en se libérant de toute inclination vers les biens extérieurs, l'origine de la valeur de la bonne volonté diffère selon les auteurs. Pour Kant, la volonté autonome constitue toute la dignité de l'homme, sa valeur en soi, intrinsèque. L'origine du mal moral pour le sujet kantien n'est pas autre chose qu'un manque de respect à la dignité humaine par une volonté qui laisse de son plein gré des obstacles s'immiscer dans son rapport à elle-même et aux autres volontés, un refus au fond de la vocation véritable de l'homme qui est d'être législateur universel. Pour Maître Eckhart, s'il est vrai que la volonté droite a une valeur propre comme fin de l'action morale(239), dans la logique de la métaphysique de la participation, la valeur dernière de la volonté droite provient de la Bonté de l'Etre à laquelle elle accède pleinement - parce que sciemment - dans le détachement. Le mal moral dans la pensée eckhartienne est d'abord, tout comme pour Kant, un manque à la dignité humaine mais cette dignité prend tout son sens dans un

(237) Fondement de la métaphysique des mœurs, Section II, [75], p.77. Voir également [68], p.70.

(238) Voir précédemment chap. III, §4., p.92

(239) Voir précédemment chap. IV, §2., 2., p.120

projet qui transcende l'homme. La volonté droite est législatrice universelle mais législatrice par participation(240).

Nous voudrions en terminant examiner un dernier point concernant le moteur et le sens de l'action pour une volonté désintéressée. Kant constate que l'homme ne peut véritablement agir sans nul intérêt(241), mais pour que sa volonté reste autonome, il lui faut agir selon un intérêt "désintéressé", une propension à l'action sans inclination externe qui ruinerait l'autonomie. Comment cela peut-il rendre compte de l'action bonne? L'analyse kantienne sur cette question débouche sur les limites de la raison pure. On ne peut expliquer que l'homme puisse avoir un intérêt pour la loi morale, tout comme on ne peut expliquer la liberté que cet intérêt suppose, parce que l'action appartient au monde phénoménal et la loi morale et la liberté au monde nouménal. Ils ne sont pas objets d'expérience mais seulement des idées(242). Tout ce qu'on peut dire est que cet intérêt pour l'homme est immédiat, que l'effet subjectif de la loi sur la volonté, ce que Kant nomme le sentiment moral, est un fait de conscience irréfutable. La valeur de la loi n'est pas fondée sur un intérêt de la volonté, elle n'est pas un bien, mais elle suscite un intérêt de la volonté.

Maître Eckhart était parvenu à la même difficulté après avoir évacué toute motivation propre dans la volonté agissante. Or il a été vu précédemment(243) que loin de

(240) Voir précédemment chap. IV, §3., 1., p.124

(241) Fondement de la métaphysique des mœurs, Section III, [17] et s., p.94 et s.

(242) Ibid., Section III, [20], p.97 et [27] et s., p.101 et s.

(243) Voir précédemment chap. IV, §1., p.94 et s.

s'abîmer en contemplation, la volonté détachée est active et cette activité est justement le signe de sa perfection. Cette action sans motif est suscitée par la propriété d'extériorisation de la bonté(244). Dans une telle morale, comme dans la morale de Kant, le bien n'est pas à acquérir mais à faire. La volonté droite agit sans attendre rien en retour et l'action bonne trouve son sens véritable comme expression de la plénitude de cette volonté.

(244) Voir précédemment chap. IV, §2., 1., p. 110 et s.

BIBLIOGRAPHIE

A. Traductions de l'oeuvre de Maître Eckhart.

Maître Eckhart, Les Traités, Introduction et traduction par J. Ancelet-Hustache, Editions du Seuil, Paris, 1971, 174p.

Maître Eckhart, Sermons, Introduction et traduction par J. Ancelet-Hustache, Editions du Seuil, Paris, 3 tomes, 1974, 1978 et 1979, 254p., 201p. et 219p.

Maître Eckhart, Oeuvre latine, Vol.I, Le commentaire de la Genèse précédé des Prologues, textes latins, introduction, traduction et notes par F. Brunner, A. de Libera, E. Weber et E. Zum Brunn, Editions du Cerf, Paris, 1984, 694p.

Maître Eckhart, Maître Eckhart et la joie errante, Sermons allemands traduits et commentés par R. Schürmann, Editions Planètes, Paris, 1972, 381p.

Maître Eckhart, Commentaire du Livre de l'Exode, traduction et introduction par P. Gire, Cahiers de l'Institut catholique de Lyon, Lyon, 1981, 234p.

Meister Eckhart, Parisian Questions and prologues, translated with an introduction and notes by A. A. Maurer, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1974, 123p.

Meister Eckhart, Selected Treatises and Sermons, translated from Latin and German, with an introduction and notes by J.M. Clark and J.V. Skinner, Collins Editions, London, 1963, 256p.

Meister Eckhart, Sermons and Treatises, translated and edited by O.C. Walshe, 3 volumes, Elements Book Ltd, Shaftesbury, Dorset, GB, 1986

Meister Eckhart, The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense, translation and introduction by E. Colledge and B. McGinn, coll. The Classics of Western Spirituality, Paulist Press, Toronto, New York, 1981, 366p.

Meister Eckhart, Meister Eckhart, Teacher and Preacher, translated and edited by B. McGinn, F. Tobin, E. Borgstadt, Collection The Classics of Western Spirituality, Paulist Press, Toronto, New York, 1986, 382p.

B. Etudes sur Maître Eckhart

Ancelet-Hustache, J., Maître Eckhart et la mystique rhénane, Editions du Seuil, Paris, 1956, 191p.

Brunner, F. Maître Eckhart, Introduction suivie de textes traduits pour la première fois du latin au français, Coll. Philosophes de tous les temps, N. 59, Editions Seghers, Paris, 1969, 186p.

Kelley, C.F., Meister Eckhart on Divine Knowledge, Yale University Press, New Haven, 1977, 285p.

Libera, A. de, Le problème de l'être chez Maître Eckhart, Cahiers de théologie et de philosophie, IV, Genève, Lausanne, Neufchatel, 1980, 87p.

Loosky, V., Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, Etudes de philosophie médiévale, N. 48, Paris, 1960, 450p.

Schürmann, R., Trois penseurs du délaissement: Maître Eckhart, Heidegger, Suzuki, I et II, J. Hist. Philos., 1974 (12), p.455-477; 1975 (13), p.43-60.

Zum Brunn, E., Libera, A. de, Maître Eckhart: métaphysique du verbe et théologie négative, Ed. Beauchesne, Paris, 1984, 249p.

C. Sources de Maître Eckhart.

Aristote, Ethique à Nicomaque, Introduction, traduction et notes de R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, Collection Aristote, traductions et études, Louvain, 1959

Augustin, Oeuvres, Edition Bénédictine avec introduction, traduction et notes, 75 volumes, 2ème édition, Editions Desclée De Brouwer, Paris, 1949

Thomas d'Aquin, Summa Contra Gentiles, textes de l'édition léonine, traduction de M.J. Gerland, Ed. Lethielleux, Paris, 1951, 4 tomes

Thomas d'Aquin, Somme théologique, traduction en collaboration, Editions du Cerf, Paris, 1984, 4 tomes

C. Sources de Maître Eckhart (suite).

Copleston, F., Histoire de la philosophie, tome I et II, Editions Casterman, paris, 1964, 548p. et 660p.

DeFinance, J., Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas, 2ème édition, Lib. éditrice de l'Un. Grégorienne, Rome, 1960, 381p.

Gauthier, R.-A., La morale d'Aristote, Coll. Initiation à la philosophie, P.U.F., Paris, 1963, 139p.

Gilson, E., L'esprit de la philosophie médiévale, 2ème édition, Libraire philosophique J. Vrin, Paris, 1978, 446p.

Gilson, E., Introduction à la philosophie de saint Augustin, Libraire philosophique J. Vrin, 2ème édition, Paris, 1982, 370p.

Gilson, E., Saint Thomas moraliste, Librairie philosophique J. Vrin, 2ème édition, Paris, 1974, 386p.

Spannent, M., Permanence du stoïcisme, Ed. J. Duculot, Gembloux, 1973, 416p.