L'impératif mystique: notes sur le détachement de soi chez Plotin et Maître Eckhart

Gwenaëlle Aubry

▶ **To cite this version:**

Gwenaëlle Aubry. L'impératif mystique: notes sur le détachement de soi chez Plotin et Maître Eckhart. Julie Casteigt. Maître Eckhart, Editions du Cerf, p. 185-208, 2012, Maître Eckhart, 978-2-204-09470-2. hal-03004795

HAL Id: hal-03004795
https://hal.science/hal-03004795

Submitted on 13 Nov 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

GWENAËLLE AUBRY

L'IMPÉRATIF MYSTIQUE : NOTES SUR LE DÉTACHEMENT DE SOI CHEZ PLOTIN ET MAÎTRE ECKHART

Pas plus que Plotin, Maître Eckhart ne se désigne comme « mystique ». Comme lui, pourtant, il a eu en partage des « choses neuves et rares », l'expérience singulière, et traduite en exigence, d'une échappée à soi qui est en même temps réappropriation de soi et contact, ou union, avec la source du réel. Dans son introduction aux *Traités et sermons*, Alain de Libera écrit : « Comprendre la pensée d'Eckhart c'est [...] comprendre le sens qu'il redonne aux termes les plus spécifiques du néoplatonisme – *ekstasis, hénôsis* –, c'est suivre sa réinterprétation de l'"impératif mystique", l'*aphélé panta* !, bref, c'est le suivre au désert[1]. »

Un tel programme excède l'ambition de cet article, qui voudrait simplement signaler des thèmes communs – l'exhortation au dépouillement, l'assignation de la connaissance de soi à l'au-delà de soi, ou encore la distinction entre conscience et connaissance de soi –, marquer ce que peuvent avoir de frappant, pour un lecteur de Plotin, les échos ou les coïncidences dans leur orchestration. Parmi ceux-ci, certains procèdent bien d'un héritage plotinien ou néoplatonicien (la notion d'âme séparée, la structure de l'Intellect...), d'autres à l'inverse engagent des ruptures et des choix (le téléscopage de l'Un et de l'être, la désignation du principe comme *Ich*), dont on peut se demander s'ils ne vont pas de

1. *Traités et sermons*, traduction, introduction, notes et index par Alain de Libera, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 33.

pair avec une radicalisation de l'impératif mystique et de la conception du sujet qui en est solidaire.

Dépouillement et abstraction.

1. Cet *aphélé panta* (« Retranche toutes choses ») dans lequel Alain de Libera reconnaît, après Werner Beierwaltes[1], l'« impératif mystique », vient clore le traité *49* (V, 3) des *Ennéades* qui propose, du problème de la connaissance de soi, un traitement épistémique dans la filiation du *Charmide* de Platon, là où le traité *53* (I, 1) en propose un traitement éthique, tributaire du *Premier Alcibiade*[2]. Il trouve cependant des illustrations dans d'autres traités, et notamment dans ce passage fameux du traité *1* (I, 6) :

> Reviens en toi-même et vois : et si tu ne t'es pas encore vu toi-même comme beau, fais comme le sculpteur d'une statue qui doit devenir belle – il enlève ceci, il a gratté cela, il a rendu lisse tel endroit, pur tel autre, jusqu'à ce qu'il ait fait apparaître un beau visage sur la statue – de la même manière enlève, toi aussi, tout ce qui est superflu et redresse tout ce qui est tordu, purifie tout ce qui est obscur puis travaille à le rendre brillant et ne cesse pas de *sculpter* ta propre *statue*, jusqu'à ce que resplendisse pour toi la splendeur divine de la vertu. [*1* (I, 6), 9, 7-14[3].]

La conversion à l'intériorité est présentée comme une ascèse, un travail sur soi, qui se donne comme un double effort de purification et de soustraction. On ne peut se voir dans sa beauté, c'est-à-dire dans sa forme et son essence,

1. Voir Werner BEIERWALTES, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V.3. Text, übersetzung, Interpretation, Erlaüterungen*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1991, p. 250-253.

2. Voir G. AUBRY, « Conscience, pensée et connaissance de soi selon Plotin : le double héritage de l'*Alcibiade* et du *Charmide* », *Études platoniciennes* IV, 2007, p. 163-181, ainsi que *Plotin. Traité 53* (I, 1), introduction, traduction, commentaire et notes, Paris, Éd. du Cerf, 2004.

3. Je cite le texte dans la traduction récente d'Anne-Lise Darras-Worms, *Plotin. Traité 1* (I, 6), introduction, traduction, commentaire et notes, Paris, Éd. du Cerf, 2007.

qu'à condition de se défaire de tout ce qui à la fois constitue le moi immédiat et occulte le moi essentiel. Ce que de soi l'on donne à voir, ce que soi-même l'on perçoit d'emblée et à quoi l'on tend à s'identifier, est en vérité ce qui occulte l'identité première et véritable – « excroissances terreuses » sur la statue de Glaucos, boue recouvrant l'or, rouille qui ternit la statue[1].

Cette image en laquelle on peut voir le symbole même de l'œuvre de Plotin[2], on la retrouve, elle-même dépouillée et éclairée, chez Maître Eckhart :

> J'ai eu parfois recours, moi aussi, à une comparaison très simple : quand un maître fait une statue en bois ou en pierre il n'introduit pas l'image dans le bois ; il enlève, au contraire, les éclats qui couvraient et cachaient la statue. Il n'ajoute pas au bois, il lui enlève quelque chose, il fait tomber sous son ciseau tout l'extérieur et fait disparaître la rouille, et alors peut resplendir ce qui se trouvait caché au-dedans[3].

Cette « comparaison très simple » vient illustrer les différents degrés de l'« homme intérieur » jusqu'au sixième, et ultime, où « l'homme est dépouillé de lui-même et transformé par l'éternité de Dieu [...] transfiguré en une image divine et [...] devenu un enfant de Dieu[4] ». Maître Eckhart propose d'autres images encore : une source d'eau vive obstruée par la terre, une lumière obscurcie par un nuage, un œil voilé par une taie, un trésor enfoui dans un champ. Dans celle de la statue, l'accent est mis sur le tra-

1. Voir PLATON, *République* X, 611c-612a ; PLOTIN, *Traité 2* (IV, 7), 10, 45-51.

2. « Les traités sont des exercices spirituels dans lesquels l'âme se sculpte elle-même, c'est-à-dire se purifie, se simplifie, s'élève au plan de la pensée pure avant de se transcender dans l'extase », écrit ainsi Pierre Hadot dans *Plotin ou la simplicité du regard* (Paris, Gallimard, 1997, p. 21).

3. *De l'homme noble*, trad. A. de Libera dans *Traités et sermons*, p. 177. En plus des traités *1* et *2* de Plotin, Alain de Libera renvoie aussi, pour le thème de la statue intérieure, à DENYS, *Théologie mystique*, 2, 1025B ; et pour l'image de la « rouille du péché » à GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie sur les Béatitudes* (*PG* 44, 1272B) (voir note *ad loc.*, p. 213).

4. *Ibid.*, p. 176.

vail d'épure, de soustraction, et sur son objet : l'extériorité. Le terme qui lui est assigné n'est pas soi-même en le dieu (cette « statue de vertu » qui correspond pour Plotin au plus haut stade de la vertu, la vertu théorétique, la vertu en l'Intellect[1]), mais l'image de Dieu (le Fils de Dieu) en soi. Par-delà cet apparent écart, qu'il faudra mesurer, la proximité est grande, ici, entre Plotin et Maître Eckhart : l'intériorité est le lieu d'un excès de soi sur soi, d'une possible divinité ; et ceci que l'on a en soi sans le savoir d'emblée, que l'on est sans lui être immédiatement adéquat, on ne le devient qu'au prix d'un travail de soustraction, de dépouillement.

Ce travail, pour Plotin, vise d'abord le corps et, dès lors qu'il n'y a de corps qu'animé, tous les attributs du « composé » qu'il forme avec l'âme : sensations, passions, opinions… À ces données immédiates de l'intériorité, le sujet humain, que Plotin nomme le « nous », le *hêmeis*, tend spontanément à s'identifier, car elles accaparent la conscience l'empêchant de se rendre vacante, disponible, pour refléter la pure pensée. Ainsi, parce que nous avons toujours conscience que nous sentons, nous croyons être ce qui en nous sent, alors que c'est le composé, ou encore l'« animal », qui sent en nous[2]. Cette modalité de la conscience obsédée par le corps est ce que Plotin nomme la « sollicitude » *(kêdemonia)*. Elle définit à la fois notre aliénation et notre identité immédiate : car la conscience du corps est aussi ce qui fait de nous « quelqu'un », ce qui détermine notre individualité empirique[3]. Le corps, ainsi, est précisément caractérisé par Plotin comme cette addition soustractive par laquelle, devenant « quelqu'un », l'on est un peu moins :

1. Voir PLOTIN, *Traité 19* (I, 2), 6.
2. Voir PLOTIN, *Traité 49* (V, 3), 3, 39-40 ; *53* (I, 1), 7, 1-9.
3. Plotin distingue en effet entre un fondement intelligible de l'individualité, le *logos*, cette forme formatrice qui porte les qualités essentielles et, parmi celles-ci, les différences individuelles, et un principe empirique d'individuation, le corps vivant ; sur ce point, voir G. AUBRY, « Individuation, particularisation et détermination selon Plotin », *Phronesis* 53, 2008, p. 271-289.

Parce que précisément quelque chose s'était ajouté à toi en plus du Tout, tu étais devenu moindre que le Tout par cette addition même. Car cette addition n'était pas une addition appartenant à l'ordre du Tout (qu'ajouterait-on en effet à ce qui est Tout ?), mais une addition qui était addition de non-être. Devenu « quelqu'un », et précisément par une addition de non-être, on n'est plus le Tout, sauf si l'on rejette le non-être[1].

Le corps est addition, mais addition de non-être. L'âme qui, prise du désir d'être à elle-même, s'adjoint un corps, cesse d'être une partie de l'Intellect – partie elle-même totale qui, quoique distincte, n'est pas séparée des autres – pour devenir un fragment dont le mode de rapport aux autres est la séparation, l'entr'empêchement[2]. On ne devient un moi que dans une triple séparation d'avec l'être total, les autres, et le soi essentiel.

On comprend alors que le travail d'épure vise d'abord le corps : il s'agit d'inverser le processus, de changer l'addition soustractive en soustraction positive.

À ce travail, Maître Eckhart assigne, lui, un objet plus vaste : non seulement le corps, mais l'« extériorité ». Ailleurs, il le décline plus précisément : « Trois choses empêchent d'entendre la parole éternelle : la corporalité, la multiplicité, la temporalité[3]. » Comme chez Plotin, le travail de purification vise aussi, on y reviendra, à libérer l'attention, à la rendre disponible pour la « parole éternelle »[4]. Au terme de ce dépouillement, c'est l'« homme » qui apparaît :

1. PLOTIN, *Traité 23* (VI, 5), 12, 19-23 ; trad. P. Hadot dans *Plotin ou la simplicité du regard*, p. 68-69.
2. Voir PLOTIN, *Traité 2* (IV, 7), 13, 11 ; *Traité 6* (IV, 8), 4, 11-21, ainsi que, dans le *Traité 27* (IV, 3), 12, 2, l'image du miroir de Dionysos.
3. *Pr.* 12, trad. J. Ancelet-Hustache, dans *Sermons*, t. I, Paris, Éd. du Seuil, 1974, p. 121.
4. Chez Plotin, voir en particulier le traité *10* (V, 1), 12, 12-20 : « Il faut donc, si l'on veut qu'il y ait conscience des choses transcendantes ainsi présentes [dans le sommet de l'âme], que la conscience se tourne vers le transcendant. Il en est ici comme d'un homme qui serait dans l'attente d'une voix qu'il désire entendre : il écarterait toutes les autres voix, il tendrait l'oreille vers le son qu'il préfère à tous les autres, pour savoir s'il s'approche ; de la même manière, il nous faut laisser les bruits

Le mot « homme » signifie également quelque chose qui est au-dessus de la nature, au-dessus du temps, au-dessus de tout ce qui est tourné vers le temps ou a le goût du temps. Et je dis la même chose de l'espace et de la corporéité[1].

Or, pour Eckhart comme pour Plotin, ce qui est retranché n'est rien d'autre ultimement qu'une qualité négative : Plotin l'associe au corps et la désigne comme non-être, Maître Eckhart la nomme « néant » et y voit la marque même de la créature ; dépouillé de ce néant l'homme est en même temps délivré de son statut créaturel. Comme chez Plotin, l'effort de dénuement est en même temps un gain d'être et vise à inverser un processus qui, lui, était soustractif. Aussi Eckhart nomme-t-il cet effort un « dé-devenir » *(entwerden)*[2] :

Et ainsi, si vous voulez être sans différence, séparez-vous du néant. Car il est dans l'âme une puissance qui est séparée du néant parce qu'elle n'a rien de commun avec autre chose. Rien n'est dans cette puissance que Dieu seul. Il projette sa lumière dans cette puissance[3].

L'impératif de retranchement apparaît alors comme solidaire d'un paradoxe qu'on pourrait lui aussi qualifier de « paradoxe mystique » : c'est en se défaisant de soi qu'on est le plus adéquat à soi, c'est quand on est le moins soi-même qu'on est le plus soi-même. Ce paradoxe, Maître Eckhart le formule en ces termes : « En vérité, plus nous sommes nous, moins nous sommes nous. Un homme qui

sensibles, à moins de nécessité, pour garder la puissance de l'âme pure et prête à entendre les sons qui viennent d'en haut » (trad. P. Hadot dans *Plotin ou la simplicité du regard*, p. 37).

1. *De l'homme noble*, trad. A. de Libera, p. 179.
2. Voir E. Zum Brunn et A. de Libera, *Maître Eckhart. Métaphysique du verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984, chap. III, p. 159.
3. *Pr.* 46 (*DW* II, p. 382, 7-10 ; trad. J. Ancelet-Hustache dans *Sermons*, t. II, Paris, Éd. du Seuil, 1978, p. 102), cité dans E. Zum Brunn et A. de Libera, *Maître Eckhart. Métaphysique du verbe et théologie négative*, p. 26.

serait sorti de lui-même ne pourrait jamais perdre Dieu ni se sentir séparé de lui, quoi qu'il fasse[1]. »

Chez Plotin, le paradoxe mystique s'articule à la distinction, sur laquelle on reviendra, entre présence à soi et conscience de soi : dans l'Intellect et dans la pure pensée, toute distinction s'efface entre ce qui pense et ce qui est pensé au point que, écrit Plotin, « on n'est plus soi-même qu'en-puissance *(kai dunamei ôn tote autos)* » (*28* [IV, 4], 2, 5-8). Ce lieu est pourtant celui d'une pure identité à soi, excédentaire à la conscience, en même temps que d'une présence claire et entière à l'être et aux autres intellects : en l'Intellect, nul ne peut dire « jusque-là c'est moi » (*23* [VI, 5], 7, 15), tous sont « tels de multiples visages tournés vers l'extérieur, mais qui sont réunis, à l'intérieur, en un unique sommet » (*23* [VI, 5], 7, 10-11).

Là encore, on peut se demander si Maître Eckhart ne déploie pas plus radicalement les conséquences de l'exigence de dépouillement et de dépersonnalisation. Car cette communauté que Plotin abandonne à l'Intelligible et au lointain intérieur que nomme son « là-bas », il paraît, lui, avec une grande radicalité éthique et politique, la vouloir et l'annoncer ici, déjà :

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 de la mer, qu'il n'a jamais vu de ses yeux, qu'à l'homme qui est près de lui et son ami intime[2].

2. Le processus plotinien de purification est indissociablement éthique et noétique : en même temps que du corps, et dès lors qu'il s'agit d'en libérer la conscience, il faut se défaire des traces laissées en l'âme par l'extériorité. On passe ainsi de la sensation, qui demeure ordonnée

1. *Entretiens spirituels*, trad. A. de Libera, p. 95.
2. *Pr.* 5b (trad. J. Ancelet-Hustache, t. I, p. 77). Voir aussi *Pr.* 25 (*ibid.*, p. 215) : « L'humanité est dans l'homme le plus pauvre et le plus méprisé aussi parfaitement que dans le pape ou l'empereur, car l'humanité en soi m'est plus chère que l'homme que je porte en moi. »

aux empreintes *(tupoi)* sensibles, au raisonnement, qui articule les traces laissées en l'âme par les objets sensibles aux traces des formes intelligibles, puis au « raisonnement vrai », qui opère exclusivement sur les empreintes intelligibles. Ce processus s'accompagne d'une conversion de la conscience : peu à peu libérée du corps et orientée « vers le haut », celle-ci finit par ne plus refléter que l'activité de l'âme séparée, c'est-à-dire la pensée intuitive[1]. Cette prise de conscience est en même temps une actualisation et préside à une nouvelle identification : prendre conscience de l'activité en nous de l'âme séparée, c'est actualiser les notions que nous n'avions jusque-là qu'en puissance, et c'est, ultimement, nous identifier à cette âme qui, excédentaire au *hêmeis* comme à la conscience et la discursivité *(dianoia)*, recèle cependant notre identité.

Chez Eckhart, de même, le processus de dépouillement de l'extériorité revêt une signification noétique. L'âme doit se défaire de toute image, de toute similitude, de tout intermédiaire, de façon à laisser place en elle à la seule image du Fils[2]. Mais cette soustraction, ou extraction, de l'extériorité, est aussi, et indissociablement, conversion de l'âme à elle-même : « Quand l'âme ne sort pas vers les choses du dehors, alors elle est rentrée chez elle et habite dans sa propre lumière simple et pure[3]. » Enfin, elle est encore ce qui, libérant l'attention, la rend vacante et disponible pour Dieu :

> Voilà qui est nécessaire avant tout : que l'homme habitue et exerce entièrement son intellect à Dieu, alors son être intérieur sera en tout temps divin. Il n'y a rien qui soit si propre à l'intellect, ni qui lui soit si présent et si proche que Dieu. Jamais il ne

1. Voir PLOTIN, *Traité 49* (V, 3), chap. 2 à 4 et *53* (I, 1), chap. 7, 9 et 11.

2. Voir E. ZUM BRUNN, « Dieu n'est pas être », dans *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie. Les Questions parisiennes n° 1 et n° 2 d'Eckhart*, études, textes et traductions par E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A de Libera, P. Vignaux et É. Wéber, Paris, PUF, 1984, p. 84-108, ici p. 96.

3. *Pr.* 71 (*DW* III, p. 229, 6-7).

> se tourne ailleurs. Il ne se tourne pas vers les créatures, à moins qu'on ne le violente et lui fasse tort – alors il est vraiment brisé et détourné[1].

À terme, il s'agit d'atteindre en l'âme ce lieu dépouillé et nu où elle est à la fois hors d'elle-même et au plus profond d'elle-même :

> Il est dans l'âme une chose où Dieu est dans sa nudité, et les maîtres disent que c'est innommé et n'a pas de nom particulier. Cela est et n'a cependant pas d'être propre, car ce n'est ni ceci ni cela, ni ici ni là, car c'est ce que c'est en un autre[2].

Comme Plotin, Maître Eckhart distingue ce lieu de la raison discursive autant que des puissances sensibles. Il hésite, ou se refuse, cependant, à le nommer, le désignant tantôt comme l'Intellect, tantôt comme supérieur à l'Intellect[3]. Il affirme cependant qu'il est « incréé et incréable[4] ». On trouve ainsi une bipartition entre la puissance qui « a un regard et un attachement au temps », « touche le créé » et est elle-même créée, et l'Intellect, qui « saisit Dieu dans sa nudité en son être essentiel[5] ». Mais le fond de l'âme peut aussi être désigné comme un « je ne sais quoi de tout à fait secret au-dessus de la première diffusion, d'où sont issus l'In-

1. *Die Rede der underscheidunge (Entretiens spirituels)*, n. 21 (*DW* V, p. 277, 4-8, trad. J. Ancelet-Hustache dans *Les Traités*, Paris, Éd. du Seuil, 1971, p. 77). On pourra comparer ce texte avec PLOTIN, *Traité 46* (I, 4), 10, 17-19 : « Si la conscience est comme un miroir brisé, parce que l'harmonie du corps est troublée, raison discursive *(dianoia)* et Intellect *(noûs)* exercent leur activité sans reflet et il y a alors une activité de l'Intellect sans représentation imaginative *(phantasia)* » (trad. P. Hadot modifiée [je traduis *noûs* par « Intellect » et non « Esprit »] dans *Plotin ou la simplicité du regard*, p. 36).

2. *Pr.* 24 (trad. J. Ancelet-Hustache dans *Sermons*, t. I, p. 206).

3. Sur cette évolution, voir E. ZUM BRUNN et A. DE LIBERA, *Maître Eckhart. Métaphysique du verbe et théologie négative*, p. 185 s.

4. C'est, on le sait, l'un des 28 articles condamnés : « Il y a dans l'âme quelque chose qui est incréé et incréable ; si l'âme entière était telle, elle serait incréée et incréable ; et cela, c'est l'Intellect. »

5. *Pr.* 13 (trad. J. Ancelet-Hustache, t. I, p. 129).

tellect et la volonté[1] », ou même un « néant », un « désert », un « innommé », que l'on ne conquiert qu'à condition de s'anéantir soi-même[2].

La rencontre essentielle entre Plotin et Eckhart réside peut-être en ceci que tous deux reconnaissent en l'âme un lieu à la fois excédentaire et définitionnel où résident son identité et sa divinité. Ce lieu, Plotin le nomme l'âme séparée ou essentielle, l'Intellect, aussi, dès lors qu'il est et demeure une partie de l'Intelligible[3]. Il est ce qui se révèle dès lors que l'on considère l'âme à l'état pur, puisque « toute addition à une chose est un obstacle à la connaissance de cette chose » (IV, 7, 10, 28-30). C'est en cette âme que résident notre immortalité et notre divinité, c'est devenu identique à elle que l'on peut proclamer, avec Empédocle, « Salut à vous, je suis un dieu immortel ! » (*ibid.*, 39). Cette âme est pure pensée, acte pur de contemplation et le sujet, aussi, d'une inaltérable félicité.

Comme Plotin, Eckhart affirme aussi que le fond de l'âme est le lieu de la béatitude :

> Ne vous effrayez pas car cette joie est proche de vous et elle est en vous ; il n'est aucun de vous, si fruste, de compréhension si faible et si éloignée d'elle qu'il ne puisse trouver cette joie en lui[4].

Le salut, dès lors, n'est pas renvoyé à un lointain au-delà. Pas plus que chez Plotin, il n'est gagé sur un arrière-monde. Il est possible, ici et maintenant, à même cet excès intérieur qui est le lieu de l'unité avec Dieu.

L'impératif mystique du détachement de soi, le paradoxe mystique de la coïncidence à soi dans l'arrachement à soi se résolvent ainsi, chez Plotin comme chez Maître Eckhart,

1. *Pr.* 7 (trad. J. Ancelet-Hustache, t. I, p. 91).
2. Voir *Pr.* 28 (trad. J. Ancelet-Hustache, t. I, p. 233).
3. C'est là, on le sait, une thèse qui n'est pas partagée par tous les néoplatoniciens : Jamblique, par exemple, refuse d'admettre l'existence d'une âme séparée puisqu'il considère avec Aristote que l'âme n'est que la puissance du corps vivant.
4. *Pr.* 66 (*DW* III, p. 113, 8 – 114, 2 ; *Sermons*, t. III, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Éd. du Seuil, 1979, p. 42).

dans la position d'un excès intérieur qui est le lieu d'une double identité à soi-même et au divin ou à Dieu.

Ce sont les conditions de possibilité de cette double identité, en même temps que l'écart qu'installe entre Plotin et Maître Eckhart, par-delà leurs rencontres, cette divergence : le divin/Dieu, qu'il faut à présent interroger.

Connaissance de soi et conscience de soi.

1. Au contraire de Platon et d'Aristote, Plotin admet la possibilité d'une réflexivité immédiate : on trouve ainsi, dans les *Ennéades*, des questions réflexives qui témoignent de la possibilité pour le sujet plotinien de s'appréhender lui-même, sans la médiation d'un objet ou d'un autre sujet[1]. Cependant, cette conscience de soi n'est pas connaissance de soi. Elle n'est pas la saisie d'une essence ni d'une identité, mais bien plutôt de la multiplicité constitutive du *hêmeis* (« nous sommes plusieurs », écrit Plotin, *53* [I, 1], 9, 7) : des deux hommes qui coexistent en lui, ou encore de l'animal et du divin auxquels il peut s'identifier. La conscience de soi est avant tout saisie de diverses puissances, qui sont autant d'identités possibles – ou encore, en puissance. Au fil de l'enquête du traité *53*, le *hêmeis* se découvre comme étant « surtout » au niveau de la *dianoia*, la discursivité (7, 17). Cependant, et à son tour, la *dianoia* n'a pas véritablement accès la connaissance de soi, au sens où se connaître comme *dianoia*, c'est se connaître comme image et effet de l'Intellect. C'est, de ce fait, s'appréhender dans sa dépendance et son insuffisance, et non dans l'évidence et l'autarcie d'une coïncidence avec soi. Or, si la *dianoia* ne se constitue comme telle que dans son écart à l'Intellect, elle

1. Voir PLOTIN, *Traité 22* (VI, 4), 14, 16 ; *Traité 53* (I, 1), 1, 11 ; sur ce qui fait qu'admettant une réflexivité immédiate Plotin n'est plus tout à fait « grec » sans être pour autant « moderne », voir G. AUBRY, « Conscience, pensée et connaissance de soi selon Plotin : le double héritage de l'*Alcibiade* et du *Charmide* », *Études platoniciennes* IV, 2007, p. 163-181, ainsi que « Un moi sans identité ? Le *hêmeis* plotinien », dans G. AUBRY et Fr. ILDEFONSE (éd.), *Le Moi et l'Intériorité*, Paris, Vrin, 2008, p. 107-127.

ne peut, sauf à ne plus être *dianoia*, redevenir Intellect. Le *hêmeis*, en revanche, dans la mesure où il n'est rien d'autre que la coexistence d'identités multiples, et le principe du passage de l'une à l'autre, peut s'identifier à la *dianoia* ou à l'Intellect. Devenu Intellect, il rejoint son identité essentielle, et a en partage une connaissance de soi qui est aussi coïncidence avec soi. Celle-ci suppose cependant, on l'a vu, qu'il renonce à tout ce qui le situe, le particularise, à tout ce qui constitue son individualité biographique : « Et pour celui-là, se connaître soi-même, c'est se connaître non plus comme un homme, mais en étant devenu totalement autre, en s'étant arraché soi-même en haut[1]. »

Pour Plotin, donc, nous ne pouvons nous connaître nous-mêmes qu'à condition de ne plus être nous-mêmes. La connaissance de soi a pour condition un arrachement à soi qui est cependant aussi remontée aux sources mêmes de l'être, en ce lieu où coïncident être, vie et pensée.

Si la conscience de soi n'est pas connaissance de soi, à son tour la connaissance de soi en l'Intellect va sans conscience. Elle est, on l'a dit, une pure présence où s'annulent la différence entre sujet et objet et le sentiment même du moi : « On est devenu soi-même Intellect, quand, laissant le reste de soi, on regarde cet Intellect par cet Intellect, on se regarde soi-même par soi-même » (*49* [V, 3], 4, 28-29).

Plus que d'une vision, cependant, il s'agit d'une possession : uni au dieu jusque dans l'intimité de soi, on ne le voit plus « à l'extérieur de soi », et l'on ne se voit ni ne se sait plus comme identique à lui. Car se savoir tel, retrouver alors « comme une intelligence et une conscience de nous-mêmes », c'est déjà s'éloigner de lui ; se retrouver soi-même, c'est quitter cette « réalité bienheureuse » où l'on ne fait qu'un avec lui[2].

On comprend mieux alors ce que l'on a appelé le « paradoxe mystique », et que l'on pourrait, avec Pierre Hadot,

1. PLOTIN, *Traité 49* (V, 3), 4, 10-11 ; je cite le texte d'après *Plotin. Traité 49* (V, 3), introduction, traduction, commentaire et notes par B. Ham, Paris, Éd. du Cerf, 2000.
2. Sur ce double mouvement, voir PLOTIN, *Traité 31* (V, 8), 11.

reformuler de la façon suivante : « Nous avons conscience d'avoir été plus nous-mêmes dans les moments précis où, nous haussant à un niveau plus élevé de simplicité intérieure, nous avons perdu conscience de nous-mêmes[1]. »

Pour dire à la fois l'identification du *hêmeis* à l'intellect en lui, et l'unité de celui-ci avec l'Intellect total, Plotin a recours à la notion d'*energeia*. Tout d'abord, on l'a vu, la prise de conscience de l'âme séparée est conçue comme l'actualisation de ce qui, en le *hêmeis*, ne se trouvait d'abord qu'en puissance. C'est là une application d'un modèle plus général à l'œuvre chez Plotin, et que l'on peut nommer « théorie des puissances » : celui-ci pose que de toute réalité en acte émane une puissance active, productive, une *dunamis*, qui à son tour donne naissance à une réalité inférieure. Effet de sa puissance, celle-ci demeure, par rapport à sa cause, en puissance *(en dunamei)*. Plotin mobilise ainsi le double sens (la double signification) de la notion de *dunamis*, la puissance et l'en-puissance, pour dire le double sens (la double orientation) du réel, et la réciprocité de la procession et de la conversion[2]. Ce modèle ontologique est au fondement de l'idée selon laquelle il n'y a de connaissance de soi que dans l'au-delà de soi : une réalité inférieure ne peut être en acte, et donc adéquate à son essence, que dans celle qui l'excède, et dont elle procède. L'âme séparée, elle, est bien une *energeia* : acte pur et pure activité de contemplation, elle est ce en quoi le *hêmeis* s'accomplit.

Cependant, le concept d'*energeia* vient aussi désigner la structure de l'Intellect et celle de la connaissance intellective : il dit d'abord l'intériorité des intelligibles à l'Intellect. Si celui-ci contient ses objets en acte, et non sous forme de *tupoi* ou d'empreintes à l'instar de la sensation ou même de la *dianoia*, c'est qu'il ne les reçoit pas de l'extérieur. L'*energeia* nomme encore non seulement l'intériorité mais l'identité, en l'intellection, des intelligibles et de l'Intellect[3].

1. Pierre HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, p. 40.
2. Voir G. AUBRY, *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*, Paris, Vrin, 2006, Deuxième partie.
3. Voir PLOTIN, *Traité 49* (V, 3), 5.

Comme Plotin le fait contre Aristote, Maître Eckhart affirme contre Thomas d'Aquin la possibilité, pour un étant intellectif, d'une connaissance de soi qui n'en passe pas par la connaissance d'un étant naturel[1]. Mais il affirme aussi – et c'est là, de nouveau, un point essentiel où il rencontre Plotin – qu'il n'y a de véritable connaissance de soi que dans l'au-delà de soi : l'âme ne se connaît elle-même que dans le principe qui l'a engendrée. Ainsi, « dès que l'âme connaît qu'elle connaît Dieu, elle a connaissance et de Dieu et d'elle-même[2] ». On retrouve donc cette figure solidaire de ce que l'on a appelé le « paradoxe mystique », en vertu duquel la connaissance de soi n'est pas adéquation à soi, persévérance dans son être propre, mais bien plutôt dépassement de soi, effort de coïncidence avec un être excédentaire. Pour Maître Eckhart comme pour Plotin, le « Connais-toi toi-même » ne vaut pas comme une invitation à mesurer ses limites mais bien plutôt, en s'en dépouillant, à les dépasser.

De même que, par Plotin, le rapport de l'âme séparée à l'Intellect, le rapport du connaissant au connu est pensé par Eckhart comme une pure présence, une pure immédiateté, que vient affaiblir la conscience :

> La béatitude tient en premier à ce que l'âme contemple Dieu sans voiles. [...] Elle repose entièrement et exclusivement dans l'être de Dieu et elle ne connaît rien là que l'être et Dieu. Mais si elle vient à savoir et à connaître qu'elle contemple, connaît et aime Dieu, c'est une sortie et un reflux sur ce qui est premier dans l'ordre naturel[3].

Cependant, cette thèse s'appuie sur de tout autres fondements ontologiques, et en particulier sur une tout autre

1. Voir J. CASTEIGT, « *Cogito ergo scio principium.* La certitude de soi dans l'œuvre de Maître Eckhart », dans O. BOULNOIS (éd.), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007, p. 75-96, ici p. 92.
2. *De l'homme noble*, trad. A. de Libera dans *Traités et sermons*, p. 181, cité par J. CASTEIGT, « *Cogito ergo scio principium.* La certitude de soi dans l'œuvre de Maître Eckhart », p. 89.
3. *Ibid.*, p. 180.

interprétation de la notion de puissance. S'il y a bien unité en acte du connaissant et du connu, cette unité doit être renvoyée non à la relation de l'en-puissance à l'acte, mais à celle de la puissance passive à la puissance active : autrement dit, la connaissance de Dieu par l'âme ne doit pas être pensée comme une actualisation par laquelle l'âme rejoint la perfection de son essence, mais bien plutôt comme une pure réceptivité de l'âme à la présence de Dieu :

> Si Dieu et l'âme doivent devenir un, l'âme doit perdre son être et sa vie. Autant il en demeurerait, autant certes ils seraient unis, mais s'ils doivent devenir un, l'un d'eux doit perdre entièrement son être et l'autre conserver son être, ainsi ils sont un[1].

Ainsi, là où l'âme plotinienne s'unit à l'Intellect total en tant qu'elle est elle-même devenue intellect et pur acte d'intellection, l'âme doit, pour Maître Eckhart, se dépouiller même de l'intellect :

> Voyez tout ce que l'intellect agent fait dans un homme naturel, c'est cela, et encore bien plus, que Dieu fait dans un homme séparé : il lui ôte l'intellect agent et se met lui-même à la place de ce dernier et fait lui-même tout ce que l'intellect devrait faire. Vraiment, lorsque l'homme se rend complètement oisif *(müeziget)* et que l'intellect agent se tait en lui, alors il faut que Dieu se charge de l'œuvre et qu'il devienne lui-même le maître d'œuvre et s'engendre lui-même dans l'intellect passif[2].

L'impératif de dépouillement s'accomplit ainsi en une totale « nudité » : délivrée de toutes les déterminations qui la constituaient comme créature, l'âme redevient vierge, table rase[3], place vide, que son principe peut tout entière

1. *Pr.* 65 (*DW* III, p. 101, 8-12 ; *Sermons*, t. III, trad. J. Ancelet-Hustache, p. 38).
2. Fr. PFEIFFER, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Bd 2 : *Meister Eckhart*, p. 19, 21-37, cité par E. ZUM BRUNN et A. DE LIBERA, *Maître Eckhart. Métaphysique du verbe et théologie négative*, p. 172-173.
3. Sur tout ceci, voir J. CASTEIGT, *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, chap. III, qui montre en particulier comment la réinterprétation

occuper. La notion d'en-puissance, qui chez Plotin disait à la fois la dépendance de l'inférieur au supérieur et la tendance à la conversion – le principe, donc, d'un mouvement ayant pour fin une actualisation –, ne nomme plus, chez Maître Eckhart, que la réceptivité[1]. Comme l'écrit Julie Casteigt, c'est le mouvement néoplatonicien de la procession et de la conversion qui se trouve par là subverti, dans la mesure où il y a « abolition de l'altérité par elle-même. C'est pourquoi la conversion du principe à soi-même est immédiate. Si, en effet, la créature est pure puissance, Dieu ne rencontre pas vraiment l'altérité[2] ».

2. Il y a cependant, comme l'écrit encore Julie Casteigt, un « paradoxe de la nudité » qui se dirait ainsi : « ne rien être pour tout posséder[3] ». Car cette vacance, ce dépouillement sont ce par quoi l'on peut devenir fils de Dieu. La connaissance de soi dans le principe est en même temps naissance, ou renaissance à soi. Elle est engendrement de l'âme par Dieu, et de ce fait naissance en l'âme du Fils de Dieu, et renaissance de l'âme comme ce Fils même :

> Le Père engendre sans cesse son Fils et plus encore : il m'engendre en tant que son Fils et le même Fils. Je dis davantage : il m'engendre non seulement en tant que son Fils, il m'engendre en tant que lui et lui en tant que moi, et moi en tant que son être et sa nature[4].

C'est cela, ultimement, que vise l'impératif de nudité : il s'agit, se dépouillant de toutes ces déterminations qui en l'âme constituent le néant créaturel, de coïncider avec ce

de l'intellect aristotélicien « table rase » vient jouer contre la réminiscence (néo)platonicienne – réminiscence que Plotin identifie précisément à l'actualisation des intelligibles.

1. Cette idée est ce que nomme chez Plotin la notion d'*epitèdeiotès* qui vaut comme le *medium* passif de la participation (voir G. AUBRY, *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*, p. 253 s.).
2. J. CASTEIGT, *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, p. 213.
3. *Ibid.*, p. 174.
4. *Pr.* 6 (trad. J. Ancelet-Hustache, t. I, p. 85).

qui en elle est incréé, et de devenir par grâce ce que le Fils est par nature :

> La plus grande union que le Christ a possédée avec le Père, il me serait possible de l'acquérir si je pouvais me déposséder de ceci ou de cela et me saisir en tant qu'humanité[1].

À son tour, c'est sur la possibilité d'un tel devenir – à quoi aboutit le « dédevenir » de l'âme – que repose l'immédiateté de l'union avec Dieu :

> On dit qu'aucune union n'est plus grande que celle qui fait que les trois personnes sont un seul Dieu. Ensuite on dit qu'aucune union n'est plus grande qu'entre Dieu et l'âme. Quand l'âme reçoit un baiser de la déité, elle acquiert toute sa perfection et sa béatitude, alors elle est embrassée par l'unité. Dans le premier contact où Dieu a touché l'âme et la touche comme incréée et incréable, l'âme est par ce contact de Dieu aussi noble que Dieu lui-même[2].

Cependant, ce devenir excédentaire à soi est en même temps coïncidence avec soi. Car il est ce par quoi l'âme recouvre sa nature originelle. De même que Plotin distingue entre l'âme séparée, acte parfait d'intellection, et les puissances qui en émanent et, seules, animent le corps, de même, on l'a vu, Eckhart distingue entre le fond incréé et les puissances de l'âme. Pour Plotin, l'identification à l'âme séparée et à l'Intellect est en même temps coïncidence avec le soi essentiel. Ce soi est déjà individualisé dès lors que Plotin admet en le *logos* un fondement intelligible de l'individualité, mais il n'est pas encore particularisé par son articulation au corps de sorte que, distinct des autres, il n'en est pas (encore) séparé. À son tour, Eckhart reconnaît en la transformation de soi en Dieu l'accomplissement véritable du moi : dépouillé de sa particularité, le moi n'en est pas moins maintenu en sa singularité, et en une singularité qui

1. *Pr.* 25 (trad. J. Ancelet-Hustache, t. I, p. 214).
2. *Pr.* 10 (trad. J. Ancelet-Hustache, t. I, p. 112).

est, en même temps, union avec l'universel[1]. Devenu un homme sans qualités, il est de même nature que le Christ, mais cette union se fait dans ce qu'Eckhart appelle la « personnalité » :

> Étant selon mon humanité, de la même nature [que le Christ], je suis uni à son être personnel de telle sorte que je suis par grâce dans l'être personnel un avec lui, et même cet être personnel lui-même[2].

De nouveau, Plotin et Maître Eckhart se rencontrent en ceci que non seulement ils n'admettent de connaissance de soi que dans l'au-delà de soi, mais (et c'est là une autre formulation encore du « paradoxe mystique ») que cet au-delà de soi est aussi pour eux le lieu d'une coïncidence avec soi.

On peut cependant se demander si, sur cette voie, Maître Eckhart ne va pas plus loin que Plotin. Et l'on peut s'étonner que l'exigence de divinisation soit posée plus radicalement encore par le chrétien que par le païen – que ce soit le premier qui, à l'appellation d'« homme », donne sa plus haute, sa plus folle dignité. Dans le *Sermon* 15, Maître Eckhart dialogue ainsi avec Aristote, et avec ce que celui-ci « dit de l'homme » : l'homme serait, pour Aristote, cet être qui sait « reconnaître les images et les formes » ; c'est là « l'interprétation la plus élevée » qu'il en donne. « Moi aussi, poursuit Maître Eckhart, je veux maintenant montrer ce qu'est un "homme". » Mais il le définit, lui, non seulement comme cet être qui sait reconnaître les formes des autres créatures, mais comme celui qui, détaché de toute matière et de toute forme, « se comprend lui-même intellectuellement ». À l'homme, Maître Eckhart accorde donc cette pensée de la pensée et ce rapport immédiat à soi qui sont pour Aristote

1. Voir la distinction entre « subjectité » *(understantnisse)* et « personnalité » que met en œuvre, à propos du *Sermon* 67, Sebastian MAXIM, « *Predigt* 67. Le fond et l'union avec le Dieu trinitaire chez Maître Eckhart », dans O. BOULNOIS (éd.), *Généalogies du sujet*, p. 97-112.

2. *Pr.* 67 (*DW* III, p. 135, 9-11, *Sermons*, trad. J. Ancelet-Hustache, t. III, p. 51), cité par S. MAXIM, « *Predigt* 67. Le fond et l'union avec le Dieu trinitaire chez Maître Eckhart », p. 111-112.

un privilège divin. Et de même, il affirme vouloir lui donner plus que ce qu'Aristote concède aux « purs esprits » : de ceux-ci, Aristote dit qu'ils « refluent et reçoivent l'effusion directement de Dieu » et « contemplent l'être pur de Dieu sans diversité ». C'est là « ce qu'Aristote a dit de plus élevé sur les connaissances de la nature ». Mais l'homme noble, lui, reprend Maître Eckhart, « ne se contente pas de l'être que les anges saisissent sans forme et dont ils dépendent directement : seul l'Un unique le satisfait »[1].

Ce que l'on lit ici, c'est à la fois l'héritage, revendiqué, d'une pensée grecque qui mesure, pour le réduire, l'écart entre le divin et l'homme, et la radicalisation de cet effort de réduction. Ceci apparaît plus nettement encore dans un autre texte où Eckhart commente l'exhortation platonicienne à l'*homoiôsis théô* qu'il retrouve dans l'Écriture. À celle-ci, il oppose cependant l'interprétation de cette formule par un autre « maître païen » en lequel on peut peut-être reconnaître Plotin :

> Un maître païen considère les créatures comme semblables à Dieu. L'Écriture dit que nous devons devenir semblables à Dieu. « Semblables » est mauvais et trompeur. [...] Or un maître païen, qui est parvenu à cette pensée par ses connaissances naturelles, dit que Dieu peut aussi peu tolérer la ressemblance que tolérer de n'être pas Dieu. « Ressemblance » est quelque chose qui n'est pas en Dieu ; il y a unité dans la déité et dans l'éternité ; en outre : la ressemblance n'est pas l'Un. [...] Il y a pour moi unité dans l'éternité, non ressemblance[2].

Comme Aristote, Plotin a radicalisé l'injonction platonicienne à la divinisation. De l'appel platonicien à s'immortaliser « autant qu'il est possible », *kata ton dunaton*, il fait non un simple possible, *dunaton*, mais une véritable puissance, *dunamis*, inscrite dans la nature même de l'homme,

1. *Pr.* 15 (trad. J. Ancelet-Hustache, t. I, p. 141-142).

2. *Pr.* 13 (trad. J. Ancelet-Hustache, t. I, p. 127-128) ; voir PLOTIN, *Traité 19* (I, 2), 1 et 7 : la vertu n'est pas ressemblance au divin, si le dieu est supérieur à la vertu, elle est plutôt, à son plus haut degré, ce par quoi l'on devient identique à lui.

et qu'il lui revient d'actualiser. Mais Maître Eckhart va plus loin encore : car actualiser le divin en soi, ce n'est pas, pour Plotin, devenir le dieu lui-même. C'est devenir, seulement, un intellect partiel, uni aux autres et qui en contient, au moins en puissance, la totalité[1], mais distinct néanmoins de l'Intellect total. Enfin, et surtout – c'est sur ce point qu'il faut à présent insister – l'Intellect n'est pas l'Un.

L'Un et le *Ich.*

1. Pour Maître Eckhart, la connaissance et la constitution de soi en Dieu sont en même temps connaissance et constitution de soi par Dieu. La renaissance comme fils de Dieu est en même temps engendrement du fils par Dieu et constitution de la substance divine en relation. Loin d'être contingent, ce mouvement de manifestation et de constitution (de constitution par la manifestation) est essentiel, et déploie la vie même de la substance divine[2] :

> « Vie » dit, en effet, une certaine mise à découvert par laquelle la chose se gonfle et s'épanche d'abord en elle-même tout entière, par tout ce qui est sien en tout ce qui est sien, avant de se répandre et de bouillonner au dehors[3].

Cette description de la « bullition » principielle rappelle là encore certains textes de Plotin, et notamment ceux du traité *38* où la Vie de l'Intellect est déjà décrite comme un bouillonnement :

> Là-haut, il n'y a aucune pauvreté, aucune indigence, mais [...] toutes choses surabondent et, en quelque sorte, bouillonnent de vie. De ces choses bouillonnantes de vie, il y a comme un flux qui s'écoule d'une source unique[1].

1. PLOTIN, *Traité 43* (VI, 2), 20, 20-23.
2. C'est comme la description de ce mouvement qu'Eckhart interprète la formule d'Exode 3, 14 : *Je suis qui je suis* ; voir sur ce point J. CASTEIGT, *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, p. 376.
3. *In Exod.*, n. 16, *Ego sum qui sum* (Ex 3, 14) (*LW* II, p. 21, 7 – 22, 9), cité par J. CASTEIGT, *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, p. 376.

De même, la magnifique description, dans le *Sermon* 12, de la joie prise par Dieu à la première diffusion, cette pure joie de la dépense comparée à la course bondissante d'un cheval « dans une campagne verte totalement plate et unie », rappelle cet autre texte du traité *38* où Plotin parle de l'actuation des Formes par l'Intellect comme d'une course vagabonde à travers la plaine de la Vérité[2].

Plotin, cependant, distingue entre l'Intellect et l'Un. Et cette « course » de l'Intellect, qui est bien un mouvement d'autoconstitution par quoi il devient Intellect en acte, résulte de son échec à s'identifier à l'Un. Le schéma est le même ici qu'on avait vu appliqué à l'âme : de même que la conscience de soi n'est en celle-ci qu'un substitut à la connaissance de soi à laquelle elle n'accède que devenue elle-même intellect, de même, pour l'Intellect, la connaissance de soi et le mouvement qui le constitue comme identique à soi *via* l'actualisation progressive des intelligibles ne sont qu'un substitut à l'identité toujours déjà posée, à la parfaite simplicité de l'Un. Sa constitution comme unimultiplicité manifeste l'échec du *Noûs* à redevenir pure unité. Car là où l'âme peut s'identifier à l'Intellect, l'Intellect ne peut s'identifier à l'Un. Il peut tout au plus revenir à son état naissant, à ce premier flux d'énergie que Plotin nomme aussi « Vie », et qui est aussi bien toucher que vision sans objet : le lieu d'une proximité maximale avec l'Un, mais pas d'une coïncidence, et encore moins d'une unité.

2. Maître Eckhart procède ainsi à un curieux télescopage, que l'on a pu décrire aussi comme une « déverticalisation » ou une « synthèse »[3], des deux premiers principes

1. PLOTIN, *Traité 38* (VI, 7), 12, 22-24 ; trad. P. Hadot dans *Plotin. Traité 38*, introduction, traduction, commentaire et notes, Paris, Éd. du Cerf, 1987.
2. *Pr.* 12 (trad. J. Ancelet-Hustache, t. I, p. 123) et PLOTIN, *Traité 38* (VI, 7), 13, 28 s.
3. Le premier terme est employé par A. DE LIBERA, « L'Un ou la Trinité ? Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne », *Les*

plotiniens. Ainsi, c'est à Dieu lui-même qu'il attribue la triade de l'être, de la vie, et de la pensée qui pour Plotin caractérise l'Intellect : « le Seigneur, c'est un intellect vivant, essentiel et subsistant, qui se comprend lui-même[1] ».

On sait cependant qu'Eckhart distingue, au sein même de Dieu entre l'être et l'Un[2]. Excédentaire à l'être, l'Un nomme Dieu comme antérieur aussi au créateur et à la déité, à la distinction des personnes et aux attributs divins. En Dieu comme en l'âme, il faut donc poser un fond infondé, qui est le lieu à la fois d'un excès et d'un dépouillement. Or ce lieu est, aussi, celui de l'union[3] qu'Eckhart, on l'a vu, décrit en des termes que Plotin n'admet pas pour l'union de l'âme à l'Intellect, mais qu'il pourrait en revanche appliquer à celle de l'âme à l'Un. Ainsi, cette pure vacance de l'âme que l'on a opposée à son actualisation en l'Intellect est bien, pour Plotin, la condition de son retour à l'Un. Celui-ci ne peut advenir qu'à condition que l'âme devienne une « âme sans qualités », dépouillée de tout ce qui en elle n'est pas ressemblance à l'Un (*9* [VI, 9], 7, 11-16). En l'âme, la puissance n'est alors plus, en effet, que passion, pure disponibilité à recueillir ou accueillir la puissance principielle qu'elle rejoint au point même de son émanation. On retrouve alors, appliqué à l'âme et à l'Un, le couple de la puissance passive et de la puissance active

Mystiques rhénans, *RSR* 70/1 (1996), p. 31-47 ; le second par V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1998, p. 259.

1. *Pr.* 66 (trad. A. de Libera dans *Traités et sermons*, p. 361). Sur le devenir de la triade être-vie-pensée chez Porphyre et Victorinus, on verra bien sûr la thèse de Pierre HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études augustiniennes, 2 vol., 1968.

2. Sur le sens et le développement de cette distinction, voir E. ZUM BRUNN, « Dieu n'est pas être », dans *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie. Les Questions parisiennes n° 1 et n° 2 d'Eckhart*, études, textes et traductions par E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, P. Vignaux et É. Wéber, Paris, PUF, 1984, p. 84-108.

3. Sur la signification maximale que revêt de la sorte, chez Eckhart, la notion dionysienne d'*henôsis*, voir A. DE LIBERA, « L'Un ou la Trinité ? Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne », *Les Mystiques rhénans*, *RSR* 70/1 (1996), p. 31-47.

dont on a vu qu'il régissait, chez Maître Eckhart, l'ontologie de l'union.

Ce fond infondé, cependant, ce désert où l'âme s'unit à Dieu et découvre qu'elle est elle-même le royaume de Dieu[1], Maître Eckhart le nomme aussi *Ich* : « "Ego", le mot "je", n'appartient en propre à personne, sinon à Dieu seul dans son unité[2]. » Or, et c'est là la dernière rencontre que nous soulignerons, on trouve encore, chez Plotin, dans le traité *49* toujours, un texte où à l'Un il applique le mot « je » : si l'absolument simple parlait de lui, il ne pourrait rien en dire d'autre, au risque de scinder sa simplicité, que « suis suis » ou « je je » *(eimi eimi kai egô egô)*[3].

Cette ultime rencontre, cependant, est aussi le lieu d'un écart maximal entre Maître Eckhart et Plotin : car ce que nomme l'*Egô* plotinien, c'est non seulement la pure simplicité mais, corrélative de celle-ci, l'absolue autarcie de l'Un. L'Un, en vérité, n'a besoin ni de se dire, ni de se penser, ni de se connaître lui-même car ce ne sont là que tentatives, chez les êtres inférieurs, de ressaisir l'unité qui leur fait défaut. Et pour cette raison aussi, l'union à lui, ou plus exactement à la puissance émanée de lui, advient sans qu'il y ait de sa part ni désir, ni mouvement, ni « inclination ». Ce sont précisément cette autarcie et cette absoluité qui signent son statut principiel : c'est parce qu'il n'a besoin, ni n'est en puissance, de rien qu'il est puissance de tout. Pour Eckhart à l'inverse, l'Un, comme l'union qu'il abrite, est moins un principe qu'un effet. Il résulte d'une double percée, d'un double dépouillement, par quoi Dieu, en même temps que l'âme de ses puissances, se libère de lui-même comme être,

1. Voir « Comment l'âme suit sa propre voie et se trouve elle-même », dans A. DE LIBERA, *Traités et sermons*, p. 404.

2. *Pr.* 28 (trad. J. Ancelet-Hustache, t. I, p. 234). Sur le *Ich* eckhartien, voir B. MOJSISCH, « "Ce moi" : la conception du moi de Maître Eckhart », *RSR* 70/1 (1996), p. 18-30, ainsi que A. DE LIBERA, « Le concept du "Je" *(Ich)* chez Eckhart », appendice à « L'Être et le Bien : Exode 3, 14 dans la théologie rhénane », dans A. DE LIBERA et E. ZUM BRUNN (éd.), *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14*, Paris, Éd. du Cerf, 1986, p. 127-162, ici p. 160-162.

3. PLOTIN, *Traité 49* (V, 3), 10, 37.

comme créateur et comme Trinité. Ainsi, là où l'impératif mystique est, chez Plotin, univoque, il admet, pour Eckhart, une formulation symétrique :

> Sors totalement de toi-même pour Dieu, et Dieu sortira totalement de lui-même pour toi[1].

1. *Pr.* 5b (trad. J. Ancelet-Hustache, t. I, p. 78).