HAL
open science

Penser le néant, vivre libre : sur quelques thèses de Maître Eckhart et leur résonance dans la philosophie de l'École de Kyoto

Ryo Sato

To cite this version:

Ryo Sato. Penser le néant, vivre libre : sur quelques thèses de Maître Eckhart et leur résonance dans la philosophie de l'École de Kyoto. Religions. Université de Strasbourg, 2016. Français. NNT : 2016STRAK006 . tel-01493889

HAL Id: tel-01493889

https://theses.hal.science/tel-01493889v1

Submitted on 22 Mar 2017

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.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE 270

EA 4377

THÈSE présentée par :

Ryo SATO

soutenue le : **29 août 2016**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Philosophie de la religion

Penser le néant, vivre libre

Sur quelques thèses de Maître Eckhart et leur résonance dans la philosophie de l'École de Kyoto

THÈSE dirigée par :

M. COURTEL, Yannick	Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. STEVENS, Bernard	Professeur, Université Catholique de Louvain
M. MANGIN, Éric	Maître de conférence HDR, Université Catholique de Lyon

---

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. KURODA, Akinobu	Maître de conférence, Université de Strasbourg

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier sincèrement M. Yannick Courtel, directeur de cette thèse, d'avoir consacré beaucoup de temps sans s'épargner de peine pour lire et corriger des textes écrits par un doctorant étranger. Je ne sais comment lui exprimer ma reconnaissance pour son dévouement à sa charge de direction, par rapport à mes petites capacités de doctorant. J'admire surtout son esprit ouvert et équilibré de philosophe avec une grande érudition, ainsi que sa conscience de sa responsabilité comme enseignant.

Je remercie du fond du cœur Mme Marie-Thérèse Kieffer d'avoir travaillé avec fidélité pour corriger mes premières ébauches. Il est très respectable que Fr. Lionel Gentric m'ait accompagné jusqu'au dernier moment de la rédaction. Je ne peux pas oublier l'aide apportée par Fr. Bernard Durel et Fr. Nicolas Tixier qui ont relu les textes pour me donner des remarques. Et je suis obligé envers tous les frères du Couvent des Dominicains de Strasbourg de m'avoir soutenu avec leur générosité.

Vel dicamus quod *vita aeterna*, sufficientia beatitudinis,
consistit in cognitione deitatis paternae…
(LW, Bd III, *Ioh*. n.680, p.594)

Und enist er noch güete noch wesen noch wârheit noch ein, waz ist er denne ?
Er ist nihtes niht, er enist weder diz noch daz.
(DW, Bd I, Predigt 23, p.402)

C’est la Déité, en tant que Dieu en soi, sans Dieu même,
et c’est le néant où l’âme peut devenir l’âme en soi.
(NKC 7, p.82, notre traduction)

INTRODUCTION

Une rencontre à la recherche de la liberté : Maître Eckhart et la philosophie de Keiji Nishitani

1. Les philosophes de Kyoto et les sermons allemands de Maître Eckhart

a. La notion du « néant absolu » et la Déité

L'*École de Kyoto* est en passe d'être reconnue parmi les intellectuels occidentaux comme un rassemblement de philosophes japonais qui privilégient un thème de recherche, le néant, et une méthode particulière pour en traiter. Enracinés dans la tradition japonaise du bouddhisme du « Grand Véhicule » et dans celle de la philosophie occidentale moderne, les penseurs de cette école établissent une philosophie particulière dès le début du XXe siècle, moment où leur pays connaît une modernisation radicale, à savoir une industrialisation très rapide et une occidentalisation irréversible. Quelles que soient les variations de leur domaine de recherche et l'évolution de leurs positions personnelles, les philosophes de Kyoto font du néant la clef de voûte de leur réflexion. Kitarô Nishida (1870-1945) est l'initiateur de ce courant philosophique. Hajime Tanabe (1885-1962) a été découvert par Nishida et est devenu son collègue. Et Keiji Nishitani (1900-1990) a été l'un des étudiants de Nishida. Ils peuvent être considérés comme les trois grands auteurs parmi les fondateurs de l'École de Kyoto.

Certains chercheurs de cette école se sont intéressés très sérieusement à une œuvre médiévale, tout à la fois philosophique et théologique, celle de Maître Eckhart, et l'ont abordée à partir de leur tradition en privilégiant l'idée du « néant ». Des recherches plus ou moins originales s'en sont suivies. Keiji Nishitani et son successeur, Shizuteru Ueda (1926-), ont ainsi pris la pensée d'Eckhart comme objet d'étude. Antérieurement, Kitarô Nishida lui-même avait mentionné cet auteur dans ses écrits[1], mais il nous semble qu'il n'a pas consacré beaucoup de temps à lire ce penseur du Moyen-Âge. En revanche, Nishida fait du concept de « lieu du néant absolu »[2] un sujet central de sa philosophie dont Nishitani a hérité. Il a adopté en effet la notion de « néant absolu » afin de saisir le noyau existentiel de la pensée d'Eckhart. Enfin, Ueda a développé les aperçus de Nishitani et a identifié trois dimensions du néant dans l'œuvre d'Eckhart auxquelles il a donné une expression précise.

Les philosophes mentionnés ci-dessus insistent en particulier sur leur découverte de l'idée du « néant de la Déité » dans les sermons allemands de Maître Eckhart[3] à quoi s'ajoute une conception de la liberté ultime basée sur l'« éveil à soi » dans cette Déité qu'il nomme le néant. Selon Nishitani et Ueda, Eckhart enseigne que l'expérience vécue du néant au fond du « moi », sa « néantisation », permet à l'homme d'atteindre son propre fond et de se détacher de toute image de Dieu. Une vie propre à un soi déliée de tout attachement à son « moi », aux autres et à Dieu devient alors possible. Les Kyotoïtes considèrent que la mystique eckhartienne est soutenue par une spéculation intellectuelle essentiellement différente des mysticismes affectifs[4]. Dans cette pensée métaphysique et mystique, ils trouvent un élan existentiel qui déborde les cadres traditionnels de la métaphysique et de la mystique, un élan qui rend cette pensée plus détachée et plus libre que la conscience de soi de leurs contemporains, les existentialistes athées. En effet, ils font dire au prédicateur religieux que l'expérience du néant permet de « vivre Dieu et de jouir de ce que je suis ». Cette vie et cette joie confèrent une liberté que ni rien ni personne ne peut ôter à celui qui les connaît et à

1 Selon le témoignage de Shinsaku Aihara dans l'avant-propos de sa traduction du *Livre de la consolation divine* (Maître Eckhart, 『神の慰めの書』[*Le Livre de la consolation divine*], trad. S. Aihara, Tokyo, 1985, p.3).
2 STEVENS, B., *Invitation à la philosophie japonaise*, 2005, p.91
3 NISHITANI, NKC 7, p.233. La Déité, *Gottheit* ou *Gotheit*, est rendue par *Shinsei* en japonais.
4 *Ibidem*, p.157.

laquelle seule la religion authentique permet d'accéder. La liberté signifie que le « moi » n'est ni l'objet de la « conscience de soi » ni *a fortiori* son concept. L'âme libre ou le moi libéré de la conscience de soi par l'expérience du néant au fond de l'existence mienne, l'âme, donc, « touche » le néant absolu qu'ils identifient à la Déité eckhartienne. En d'autres termes, ayant découvert que l'expression de « néant », chez Eckhart, désigne l'origine divine dans laquelle l'humain doit rentrer, les philosophes de l'École de Kyoto formulent le concept de cette délivrance au moyen de l'expression d'« éveil à soi » qui a lieu dans le « néant absolu ».

Or, il faut poser une question fondamentale : quel est l'*ethos* de Nishitani qui le pousse à réfléchir sur la religion à notre époque, avec un prédicateur appartenant au christianisme médiéval ? La même question pourrait être posée à l'auteur du présent travail. Répondons avec Nishitani : c'est la vraie liberté ; celle de l'âme qui ne s'ébranle dans aucune condition relative et vit toute condition. C'est une liberté « radicale », accessible à la seule intelligence religieuse authentique, qui cherche à « toucher » le fond de l'existence humaine.

Après une longue période d'isolement relatif, son pays s'est trouvé impliqué dans le monde mouvementé, et lui-même dans la tourmente physique et spirituelle de l'humanité. Tout est irréversible. En tant que membre intellectuel du pays, il se charge de « penser » dans la situation sans précédent pour tous les gens. Il se sent « déraciné » avec ses compatriotes dans la modernisation ultra-rapide sans pareil parmi les autres pays. Ce déracinement concerne la débâcle du sens et de la valeur de tout humain, non seulement la rupture avec la tradition religieuse ou « nationale ». Et, à ses yeux, l'autre problème est que la majorité des intellectuels japonais ne se rendent compte pas de la gravité de la situation. L'Occident, qu'ils ont naïvement pris pour modèle, ne leur montre plus de solution.

Le sujet moderne et sa liberté basée sur l'ego conscientisé sont mis en question, d'un côté. Et Nishitani nous convainc, de l'autre côté, que l'attachement de pure forme aux conventions religieuses n'a pas plus d'utilité que la réaction à l'occidentalisation mondiale et la nostalgie basée sur une identité ethnique fabriquée. C'est dans les sermons allemands d'Eckhart que ce philosophe contemporain

retrouve la subjectivité originaire, délivrée, à la fois, de la piété aveuglée et de la raison aveuglée. Chez le prêcheur qui a vécu le grand tournant d'époques, Nishitani voit la vraie intelligence religieuse qui expérimente la liberté au fond de soi, donnée par le « Non-soi ». Et, l'Eckhart expérimenté par Nishitani, à son tour, nous attire, nous qui cherchons la liberté vivante dans la véritable religion.

b. Eckhart sous l'angle de la philosophie de la religion de Nishitani

Les recherches de Nishitani et Ueda ont porté sur les sermons allemands de Maître Eckhart. Tous deux affirment trouver dans sa pensée une composante existentielle renforcée par une spéculation proprement métaphysique, comme en atteste la notion de « néant de la Déité » destinée à conférer à l'existence humaine sa liberté radicale. À ce sujet, nous pouvons indiquer un des thèmes centraux de la philosophie de la religion de Nishitani : reconnaître le néant au fond de l'existence humaine, de façon à percer la conscience de soi illusoire et s'éveiller à soi ; c'est pour vivre la liberté créatrice dans la « subjectivité originaire[5] » reposant sur l'identité de l'être et du connaître dans l'acte.

Pour Nishitani, ce thème concerne directement la raison d'être de la religion et il croise la question qui l'a préoccupé philosophiquement durant toute sa vie : comment surmonter le nihilisme à travers le nihilisme[6] ? Lecteur de Nietzsche depuis son adolescence[7], ayant assisté aux cours dispensés par Heidegger[8], Nishitani a approfondi sa philosophie de la religion en étant motivé par la question du nihilisme. Et, il a cru trouver une réponse à cette question dans l'idée de la Déité eckhartienne qui, identifiée au « néant absolu », nous donne à « vivre sans pourquoi ».

5 ISAAC, S, Note 3 pour NISHITANI, K., « Le Zarathoustra de Nietzsche et Maître Eckhart », trad. S. Isaac, dans : *Théologiques* 20, Montréal, 2012, p.169. Isaac traduit le « *kongenteki-shutaisei* » de Nishitani par « subjectivité originaire ». Il mentionne une autre traduction par Heisig : « subjectivité élémentale ». Selon Heisig, ce mot ne se traduit pas par « subjectivité fondamentale », car la subjectivité nishitanienne se caractérise par son « sans fondement ». (HEISIG, J., *Les philosophes du néant, Un essai sur l'école de Kyoto*, trad. S. Isaac, B. Stevens, J. Tremblay, Paris, 2008, p.242.) Adoptant la traduction par Isaac, nous utilisons dans cette étude des expressions « subjectivité radicale » selon le contexte, et « subjectivité fondamentale » compte tenu de son caractère paradoxal sans fondement.

6 Cité par HEISIG, 2008, p.241.

7 *Ibidem*, p.229.

8 *Ibidem*, p.231. Nishitani a étudié pendant deux ans sous la direction de Heidegger à l'Université de Freiburg avant la deuxième guerre mondiale.

S'éveiller vraiment au néant, c'est, consécutivement à une « brèche », le connaître d'expérience et non pas simplement comme un objet ou un thème de la conscience, c'est aussi pour un homme ne pas s'enfermer dans l'auto-achèvement. Connaître par expérience, c'est « vivre la vie vive » qui ne peut jamais être objectivée. Voilà le noyau de la religion authentique selon la philosophie de Nishitani. Cette perspective est soutenue aussi par Ueda dans la formulation de la dynamique des trois néants qu'il trouve chez Eckhart, mais on pourrait la faire remonter jusqu'à Nishida et considérer quelle est un des fondements de la philosophie de l'École de Kyoto.

Or, Nishitani explique l'émergence de la pensée d'Eckhart en faisant une place au contexte historique dans lequel elle surgit. Mystique, spéculatif, allemand quant à la langue de sa formulation, le point de départ de cette pensée est vraiment particulier par rapport aux pensées religieuses antérieures. Cette pensée se base sur l'intellectualisme thomiste-aristotélicien d'une part, et, de l'autre, elle respire le désir de liberté propre à l'époque[9]. Mais, Eckhart fait bien autre chose que conjoindre une manière de penser héritée de ses prédécesseurs et une aspiration à la liberté. Il renouvelle la question des rapports entre foi et raison et s'affranchit de la réponse apportée par Thomas d'Aquin en dépassant, à la fois, la suprématie de la religion révélée et l'autonomie de la raison naturelle. Il parvient ainsi à une liberté radicale dans une nouvelle intelligence religieuse. Or, cette position ne consiste jamais à confondre la foi et la raison ; elle se tient d'abord sur la frontière entre les deux et, en ce sens, elle les affirme, mais se tenir sur la frontière n'est ni être d'un côté ni de l'autre, c'est dépasser chacun, et, en ce sens nouveau, les nier l'un et l'autre mutuellement. La négation mutuelle peut alors être dite « absolue » et, en elle-même cette fois, peut être déterminée comme l'affirmation absolue de l'unique réalité vécue[10]. Une telle pensée provient, dit Nishitani, de l'expérience de la « percée » qui traverse la « dialectique de la vie humaine » dans le « néant »[11]. Dans cette expérience, l'âme humaine vit la dialectique de la négation absolue laquelle recouvre la négation de soi et celle du Dieu saisi comme

9 NISHITANI, NKC 7, p.159.
10 *Ibidem*, p.161.
11 *Ibidem*, p.176.

un objet extérieur. Cette expérience *est* l'éveil à soi dans la subjectivité nouvelle[12]. Selon Nishitani, Eckhart a surmonté ainsi la scolastique en même temps que la mystique qui le précédait[13]. Et, non seulement sa position anticipe la formulation moderne de la question des rapports entre la foi et la raison moderne, mais elle propose une réponse fondamentalement pratique, existentielle : la vie surmonte la dualité « en-deçà / au-delà »[14].

Même si l'on reconnaît l'érudition de Nishitani, il reste que son interprétation d'Eckhart s'appuie sur une lecture limitée aux sermons allemands et informée par des aperçus vingtiémistes relevant de la philosophie de la vie et de l'existentialisme. Cela signifie que sa compréhension ne s'étend pas directement à la base métaphysique de la pensée eckhartienne écrite en latin, quoiqu'il ait été versé dans l'histoire des pensées occidentales. En effet, Nishitani affirme lui-même qu'il n'a pas pu obtenir les œuvres latines d'Eckhart à cause des conditions défavorables de l'après deuxième guerre mondiale[15], mais il ajoute croire que la particularité de la pensée d'Eckhart se manifeste mieux dans ses ouvrages allemands. Ueda, ayant envisagé à son tour de faire des recherches sur les ouvrages latins d'Eckhart, soutient la position de son maître, Nishitani[16] : la particularité d'Eckhart s'affiche surtout dans ses sermons allemands et bien plus que dans ses écrits latins. Cela ne veut pas dire que, pour Ueda, les écrits latins d'Eckhart manquent de particularité, mais simplement qu'il y a une évolution caractéristique entre ces ouvrages et ceux en allemand[17].

c. Question concernant « Eckhart selon Nishitani »

Ainsi, selon les Kyotoïtes, la pensée eckhartienne est essentiellement une « mystique spéculative » exprimée en langue allemande et qui développe une perspective particulière par rapport aux écrits métaphysiques rédigés en latin. Or, Nishitani et Ueda sont informés des pensées médiévales occidentales,

12 *Ibidem*, p.161.
13 *Ibidem*, p.164.
14 *Ibidem*, p.208.
15 *Ibidem*, Avant-propos, p.4.
16 *Ibidem*, p.220. UEDA, 1982, p.109-110.
17 UEDA, S., 上田 閑照『エックハルト ― 異端と正統の間で 』[*Eckhart – Entre orthodoxie et hérésie*], Tokyo, 1998, p.229.

scolastiques ou mystiques, et ils connaissent le contexte historique du développement de la pensée d'Eckhart. Nishitani s'y connaît en thomisme, car, peut-être, les œuvres de Thomas d'Aquin étaient-elles accessibles dans les milieux universitaires japonais. Ueda, pour sa part, connaît directement les œuvres latines d'Eckhart, mais il soutient cependant l'essentiel du point de vue de Nishitani. Toutefois, si celui qui fournit à son successeur le cadre d'une lecture d'Eckhart manque lui-même de la connaissance directe des ouvrages latins, cela suscite naturellement une interrogation sur leur compréhension d'Eckhart : ne se réclamerait-elle pas seulement des sermons allemands qui semblent convenir à leur tradition philosophique ? En d'autres termes, leur attachement à la pensée d'Eckhart ne repose-t-il pas sur une lecture partiale des sermons allemands qui privilégierait leurs points de vue ?

Sur cette question, nous pouvons faire remarquer tout d'abord une chose : que leurs connaissances de l'œuvre d'Eckhart soit partiale ou non, Nishitani et Ueda n'ont besoin de l'autorisation de personne pour élaborer une philosophie inspirée par les textes d'un penseur antérieur et la revendiquer comme leur. Ils ont le droit de systématiser leur philosophie en recourant à des pensées qu'ils ont choisies de recueillir parce qu'elles leur conviennent. Ils sont libres de mentionner et d'utiliser partiellement les ouvrages des autres pour constituer leur vision et l'enrichir. À moins de ne s'engager que dans une étude historico-critique des textes, la lecture et l'interprétation sont nécessairement ouvertes à une création de la part du lecteur. Mis à part l'examen de la justesse de leurs références à Eckhart, on peut estimer comme étant leurs propres travaux et relevant de leur responsabilité, la philosophie de la religion élaborée par les Kyotoïtes qui traitent d'Eckhart. Dans les œuvres de Nishitani, on rencontre donc « Eckhart selon Nishitani » et l'on apprend la philosophie de Nishitani telle qu'elle s'est élaborée dans un dialogue avec « son » Eckhart.

Par ailleurs, il est bien sûr permis (et même recommandé) d'envisager la justesse de la lecture de Nishitani sous l'angle d'une étude historico-critique et exégétique des textes eckhartiens. Les recherches sur la pensée d'Eckhart en elle-même doivent se poursuivre et se poursuivent. Les chercheurs qui s'y adonnent peuvent et doivent intervenir sur les travaux qui se rapportent au penseur médiéval, car,

pour la justice scientifique, il ne faut pas que des présentations déformées des thèses d'un penseur soient répandues, même si ses œuvres peuvent être utilisées par d'autre qui déploient à partir d'elles leurs propres visions. Celui qui établit sa pensée en utilisant certains ouvrages d'Eckhart s'expose aux critiques sur la pertinence de son interprétation d'Eckhart. Si l'on est libre de donner vie à une idée en citant quelqu'un d'autre, l'exactitude de la compréhension de la citation concerne directement la fiabilité de l'idée. Même s'il est permis de lire Eckhart comme s'il s'agissait d'une « matière autonome » pour nourrir la pensée d'un lecteur, il faut se défendre de la partialité causée par une lecture arbitraire, pour que la pensée de celui qui traite de celle d'Eckhart ne soit pas jugée comme une opinion arbitraire et partiale.

d. Lire la métaphysique d'Eckhart avec « Eckhart selon Nishitani »

Dès lors que Nishitani donne une grande importance à sa lecture d'Eckhart dans l'élaboration de sa propre réflexion philosophique sur ce qu'il en est de la religion authentique, sa philosophie ne peut pas se soustraire à la question de la pertinence de l'interprétation qu'elle propose d'Eckhart. Nous reconnaissons donc que, pour admettre la créativité de la pensée d'« Eckhart à la mode de Kyoto » en particulier dans la philosophie de la religion de Nishitani, nous devons constater qu'« Eckhart selon Nishitani » n'est pas une fabrication idéologique de ce dernier ou des Kyotoïtes. Aux interrogations sur la pertinence d'une lecture d'Eckhart qui se limite aux sermons allemands, nous répondrons en tâchant de vérifier que, même si la compréhension d'Eckhart s'appuie sur une lecture partielle de son œuvre, cette compréhension ne repose pas sur une partialité chargée d'alimenter une position « partiale ».

Toutefois, nous ne sommes pas tentés de nous poser en juge chargé d'examiner la pertinence de l'interprétation d'Eckhart par Nishitani. Si nous nous y destinions, nous devrions nous transformer en expert du domaine des recherches historico-critiques relatives aux textes eckhartiens. Or cela dépasse nos capacités et, surtout, cela ne nous semble pas significatif pour notre contribution. Il ne nous semble pas très intéressant d'envisager la justesse de la lecture et de l'interprétation d'un penseur par un autre en nous faisant passer pour neutre et objectif. Nous ne cherchons

pas à prononcer un verdict sur des interprétations présentées par d'autres chercheurs. Cela nous serait impossible et très probablement peu utile. Il est très difficile d'évaluer et de critiquer le bien-fondé de l'intérêt d'un auteur contemporain japonais pour un auteur médiéval allemand du fait de l'énorme décalage dans le temps et l'espace. Ce qui nous semble en revanche plus judicieux, c'est de présenter une autre manière de lire Eckhart pour enrichir nos spiritualités en profitant de l'environnement multiculturel dans lequel nous nous trouvons. Qu'allons-nous tenter de faire ? Au lieu d'examiner objectivement « Eckhart selon Nishitani » en procédant en exégète des textes médiévaux, nous essaierons d'explorer le rapport intérieur entretenus par les textes eckhartiens avec notre intérêt pour la philosophie de Nishitani et la pensée d'Eckhart. Pour ce faire, nous lirons et tâcherons de comprendre une œuvre latine majeure d'Eckhart en adoptant le point de vue de Nishitani sur elle. En d'autres termes, nous transposerons le « néant de la Déité » eckhartienne, tel que Nishitani le pense, dans un commentaire biblique d'Eckhart rédigé en latin, commentaire que Nishitani n'a pas eu l'occasion de lire. Et qu'espérons-nous trouver ? Une harmonie entre les deux ? Improbable. Une simple conciliation ? Peut-être ? Leur indifférence mutuelle ? Leur discordance ? Qui sait ? Quelque chose de nouveau du côté de l'Eckhart latin ? La nécessité de réviser l'idée d'un « Eckhart à la mode de Kyoto *» ?* Des potentialités dans l'œuvre du commentateur latin qui pourraient alimenter de nouveaux développements dans l'interprétation de l'œuvre du prédicateur allemand ?

Nous chercherons à établir, suivant la perspective de Nishitani, une cohérence interne chez Eckhart entre ses sermons allemands et son grand commentaire biblique en latin. Cela signifie intégrer la métaphysique eckhartienne dans l'« Eckhart selon Nishitani » et compléter la philosophie de la religion des Kyotoïtes.

2. Confronter le « néant de la Déité » avec le *Commentaire* de *Jean*

a. Métaphysique, mystique et liberté existentielle

Reprenons notre questionnement. Il a son départ dans le soupçon de partialité qui entache les recherches de Nishitani : ne surestiment-elles pas les aspects « mystique » et « allemande » de l'œuvre d'Eckhart ? N'insistent-elles pas trop sur le

caractère existentiel des sermons, faute d'avoir pris en compte les œuvres latines du prêcheur ? Force est de constater cependant que Ueda, après avoir étudié les écrits latins d'Eckhart, reprend et même développe la position de son prédécesseur. Dans la mystique eckhartienne, il trouve l'idée d'un éveil de la liberté subjective qu'il enrichit au moyen d'une autre idée, celle d'un saut existentiel depuis une base que la métaphysique contenue dans les œuvres latines expose[18]. Avec ce saut, se révèlent l'expérience de l'homme religieux et la liberté radicale qui la conditionne et s'atteste en elle.

Grâce à Nishitani et Ueda, nous trouvons chez Maître Eckhart l'itinéraire qui mène de la connaissance du néant à la pratique du néant, et nous devenons attentifs à la façon de parvenir à, ou de redécouvrir, la subjectivité libre. Percer son « ego », rentrer dans le fond de soi et expérimenter sa subjectivité en renaissant à soi implique une « pratique existentielle » du néant. Les philosophes de Kyoto affirment que c'est justement là qu'ils retrouvent le sens de l'exercice religieux par rapport à la réflexion philosophique.

En lisant que, chez Eckhart, le néant est existentiel et que sa « pratique » a pour fin la liberté subjective, nous nous demandons quel rapport ce qui est ainsi expérimenté dans un exercice religieux peut entretenir avec sa spéculation métaphysique ? Si nous obtenons, par une exploration du grand ouvrage latin une vision assez défendable pour répondre à cette question, nous révélerons par là un des aspects essentiels de la pensée d'Eckhart.

Notre présente étude a donc pour objectif de présenter, avec une systématisation claire, la compréhension kyotoïte du néant eckhartien et d'adapter notre lecture de l'œuvre majeure d'Eckhart en latin, le *Commentaire de l'Évangile selon Jean,* à leur vision. Ayant retenu leur interprétation des sermons allemands d'Eckhart, que découvrirons-nous dans ce livre métaphysique ? D'un autre côté, qu'intégrerons-nous du commentaire biblique et comment dans l'interprétation d'Eckhart par les Kyotoïtes ? Ce faisant, parviendrons-nous enfin, à développer la compréhension d'Eckhart par les philosophes de Kyoto ?

18 UEDA, S., 『哲学コレクション〈4〉非神秘主義 ― 禅とエックハルト 』[*Non-mystique. Le zen et Eckhart, Collection philosophique de Shizuteru Ueda IV*], Tokyo, 2008, p.131.

b. « Vivre sans pourquoi » et « être, vivre, connaître » sous l'angle de l'Un

Dans le *Commentaire* de Jean, Eckhart indique le rapport entre « être, vivre et connaître » en Dieu, et affirme que, dans le principe divin, l'être et la connaissance sont indissociables. Cette identité entre être et connaître est telle que nous écrirons parfois « être-connaître ». Elle est toujours assurée par Dieu-le-Père qui donne la vie et qui est à la fois l'Un comme source de tout et, au fond de lui-même, l'« être tout court ». Dieu-le-Père, en tant qu'« Être-Un », est tenu pour le « Principe sans principe ». Et Eckhart déclare que notre béatitude dépend de notre capacité à vivre l'unité divine vécue par Dieu lui-même dans l'« être-connaître » sans aucun décalage.

Nos réflexions convergent sur ces questions-ci : pouvons-nous tenir cet « être tout court » du « Principe sans principe » pour la Déité prêchée dans les sermons allemands comme néant « sans fond » où Dieu lui-même ne se reconnaît pas comme Dieu ? Et, si oui, comment pouvons-nous appliquer à cette perspective d'Eckhart la position des philosophes de Kyoto sur la « vie à vivre » qui ne peut pas être objectivée par la « conscience de soi »?

Dans son *Commentaire*, Eckhart ne qualifie pas l'Être absolu ou l'essence de Dieu en recourant à une expression comme celle de néant positif. Mais, est-il vraiment possible d'identifier l'absoluité de cet Être au « néant de la Déité », et ce qui est en rupture avec nous avec ce qui nous est accessible seulement par la néantisation de notre « soi » ? Selon Nishitani, la néantisation de soi consiste à connaître notre néant par l'expérience vécue. Elle est une connaissance intérieure de la « vie sans raison » qui précède toute division de ce qui est en sujet et objet et, en même temps, une réalisation du soi remonté jusqu'à la source de son être. « Connaissance », « vie » « être », sont subsumés sous le terme de « néant », parce que, pour remonter jusqu'à la source de son être, le soi doit dépouiller l'être dont son ego se prétend propriétaire, se défaire de toute connaissance extérieure provenant de la condition de créature .

Même si, dans ses écrits latins, Eckhart n'utilise pas le terme de « néant » pour dire l'absoluité divine, nous pensons devoir l'y introduire, car, pour vivre cette absoluité, le soi passe nécessairement par sa propre néantisation. Nous croyons

donc que l'auteur du *Commentaire de l'Évangile de Jean* serait d'accord avec Nishitani et Ueda lorsqu'ils nous invitent à passer par le néant pour connaître l'absolu par expérience. C'est précisément le « vivre-connaître » lui-même que les philosophes de Kyoto conçoivent comme un acte du néant dans lequel se renforcent réciproquement la logique spéculative et l'entreprise existentielle de Maître Eckhart. En allant plus loin, on dira que les philosophes du néant pensent avoir trouvé chez le Maître allemand un dépassement voire l'annihilation de la question de la nécessité et de la liberté. Là où l'absoluité est affirmée qui invalide tout dualisme analytique, Eckhart parle de « néant » plutôt que d'« être », comme c'est le cas dans ses sermons prêchés en langue allemande.

Quand Nishitani et Ueda parlent de l'expérience du néant pour désigner un « éveil » qui s'effectue au plus profond de l'être humain, ce néant excède et de loin ce que l'on est accoutumé à imaginer ou à penser au moyen de ce mot. Le néant en question n'est pas le résultat inerte d'un acte de néantisation, il est, lui aussi, acte, il a, lui aussi, une dimension d'acte qui dépasse ce que fait un sujet. Il vit la vie et exprime l'« être », du moins il nomme l'inexprimable de l'être. Le néant absolu, si l'on peut parler ainsi, n'est pas seulement une autre expression plus existentielle du Dieu conçu métaphysiquement comme l'Être absolu, mais aussi, il traduit dans le langage des hommes la pratique du vivre et permet d'atteindre la « Déité » en tant qu'« action sans action », action en non-action de l'homme et de Dieu.

« Vivre sans pourquoi » exprime, selon Nishitani, la liberté ultime, celle qui s'est dégagée, libérée de la liberté elle-même et qui, au-delà ou avant la distinction de la fin et du moyen, accepte et rend nulle toute interrogation nihiliste. Ici, la question est à la fois la réponse et la réponse est la question. Dans la « vie à vivre » ou le « Dieu vécu », le néant de notre existence est néantisé ou sublimé en tant que réalité que « je vis ». Cependant, nous pouvons nous interroger : y a-t-il d'« existentiel », en particulier chez Eckhart, dans cette néantisation ou cette sublimation ? Telle qu'elle est exprimée dans ses œuvres latines, la logique métaphysique d'Eckhart conduit naturellement à l'affirmation de la vie. Si, dans ses sermons allemands, Eckhart traite de cette vie en utilisant le mot « néant », s'agit-il d'un « saut » par rapport à la métaphysique, comme le signale Ueda ? S'agit-il d'une

Aufhebung de la spéculation par la pratique, comme le dit Nishitani ?

Il nous semble que l'ensemble de l'œuvre d'Eckhart laisse apparaître un raisonnement métaphysique sans aucune « intention libre ». Dans le principe, le principe est déjà la fin ; le principe au fond du principe, c'est l'être ; l'être est donc la fin. La fin est nécessairement le bien en tant que volonté de Dieu ; l'être est donc le bien. Et puisque « je suis », le bien est aussi cela. La béatitude qui consiste à être et à connaître le bien, nécessite de ma part une connaissance directe de mon être. Celle-ci se réalise quand « je vis ma vie telle qu'elle est ». Dans l'insistance sur « vivre la vie comme la propre cause » pour connaître l'être, réside la particularité d'une pensée qui traverse le *Commentaire de l'Évangile de Jean* et anime la prédication en langue allemande. Et c'est ce thème des sermons, « vivre la vie », que Nishitani comprend comme l'auto-éveil d'un sujet libre, lequel éveil a pour condition la connaissance du néant au fond de soi.

c. But de cette étude

Le but de notre présent travail est de donner à l'interprétation de Maître Eckhart par les philosophes de Kyoto un fondement métaphysique basé sur le *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, ouvrage majeur rédigé par Eckhart en latin. Nous nous proposons de renforcer l'interprétation d'« Eckhart selon Nishitani » et d'étendre, grâce à celui-ci, la compréhension de la pensée du théologien et, grâce à Eckhart, celle de Nishitani et de l'École de Kyoto. Notre recherche implique donc une double intention, celle de découvrir, grâce aux Kyotoïtes, dans le *Commentaire* biblique sur *Jean*, les éléments qui renforcent la cohérence de l'ensemble de l'œuvre eckhartienne, et, grâce à la lecture du traité d'Eckhart, celle de présenter différemment la philosophie des Kyotoïtes.

Nous centrons notre lecture du *Commentaire* sur l'idée de « Principe sans principe » comme fond divin, en l'identifiant à la « Déité » des sermons allemands pensée comme « néant absolu » par Nishitani. Nous pensons que, métaphysiquement, la tâche d'Eckhart consiste en une déconstruction de l'analogie de l'être entre Dieu et l'homme et, grâce à l'introduction de la Déité, en la construction

d'une analogie nouvelle, l'« analogie du néant ». Parvenue à la Déité, pensée et expérimentée comme le néant ultime, l'âme humaine s'unit à la Déité en devenant elle-même néant.

Pour ce faire, nous synthétiserons l'interprétation nishitanienne de la pensée d'Eckhart, puis nous procéderons nous-même à une lecture du *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, œuvre latine tenue pour l'une des plus importantes pour qui veut connaître la métaphysique eckhartienne. Nous confronterons alors notre lecture à celle de Nishitani. Ce faisant, nous essayerons de découvrir la pensée d'Eckhart telle qu'elle s'exprime dans le *Commentaire* et, en même temps, de présenter autrement la compréhension du théologien médiéval par le groupe nishitanien. En somme, nous cherchons à lire Eckhart et à rendre cette lecture avec nos propres mots en nous servant des idées des philosophes de Kyoto.

Il entre ensuite dans notre intention d'extraire le potentiel de la compréhension nishitanienne d'Eckhart pour l'ouvrir à la réflexion philosophique sur la religion. La confrontation entre l'interprétation nishitanienne et notre lecture du Commentaire d'Eckhart sera l'occasion de discuter la philosophie de l'École de Kyoto.

En bref, nous nous efforcerons donc de :

– Exposer les éléments particuliers du projet eckhartien tel qu'il est exprimé dans le *Commentaire de l'Évangile selon Jean* avec ce qui constitue notre intérêt pour la philosophie de Nishitani.
– Donner à l'interprétation nishitanienne d'Eckhart des références plus nombreuses et riches en les cherchant dans la métaphysique exposée dans le *Commentaire* sur *Jean*.
– Préciser les liens et les variations entre la métaphysique d'Eckhart exposée dans une œuvre en latin et le contenu de ses sermons prononcés en langue allemande de façon à montrer comment se construit une pensée spéculative et un enseignement pratique, la première servant de base au « saut » mystique en quoi consiste le second.
– Approfondir et développer l'interprétation kyotoïte d'Eckhart.

Rappelons que notre thèse ne se propose pas de juger la pertinence de la compréhension d'Eckhart par Nishitani en mobilisant pour cela les ressources de la documentation philologique. Nous nous permettons de ne pas nous engager dans une

étude historico-critique. Nous ne nous impliquons pas non plus dans les recherches relatives à l'attribution de certains écrits à Maître Eckhart ou à d'autres penseurs de son époque. Nous cherchons à voir si les thèses du *Commentaire* sont cohérentes avec l'interprétation nishitanienne de la pensée d'Eckhart, de façon à contribuer à la construction du système de la pensée eckhartienne en cherchant le rapport intérieur des œuvres laissées entre nos mains sous le nom de Maître Eckhart. Plus concrètement, nous chercherons à intégrer dans l'« Eckhart selon Nishitani » les essences découvertes ou redécouvertes par notre exploration dans le *Commentaire de l'Évangile selon Jean*. En nous situant délibérément à la suite des penseurs kyotoïtes lecteurs de Maître Eckhart, nous entendons, comme eux, renforcer et féconder la réflexion sur les rapports entre pensée philosophique et pratique religieuse, en vue de revisiter le sens de la religion.

3. Thématique de la recherche

a. Le « néant » entre la pratique existentielle et la spéculation métaphysique

Nous devons d'abord indiquer ce qu'il faut entendre par « néant » dans la lecture nishitanienne d'Eckhart. Mais, élucider ce néant est un des objectifs de cette étude tout entière. À titre introductif, nous dirons simplement que le néant, dans notre perspective, constitue moins une catégorie métaphysique qu'une pratique existentielle qui, à ce titre, constitue l'essentiel de la religion selon Nishitani (il peut se réclamer d'Eckhart sur ce point). En élisant le néant nishitanien comme thème central de l'interprétation d'Eckhart, nous construirons, à notre tour, une interprétation synthétique de la base (ou du sommet) de la philosophie nishitanienne. Connaître le néant de soi, et, en s'ouvrant à ce néant, parvenir à l'éveil de la liberté radicale, forme le cœur de la religion et sa valeur selon les philosophes de Kyoto. Dans l'emploi de ces différents verbes, une concordance entre ce que je suis et ce que je dois être ou entre la connaissance de soi et l'acte d'être soi, une concordance donc est suggérée qui pourrait être nommée « pratique existentielle ». Il nous faut alors éclairer ce que veut dire « s'ouvrir au néant » dans le contexte de la métaphysique eckhartienne qui parle de l'être absolu.

Après avoir étudié les textes latins qui constituent la « base métaphysique » de la pensée d'Eckhart, comme le dit Ueda, comment comprenons-nous le « saut existentiel » propre aux sermons allemands ? Comment s'articule, chez Eckhart, l'existentiel et le « métaphysique », la « pratique », l'« expérience » et la « spéculation » ? Plus radicalement, y a-t-il une relation distincte établie par la « pratique existentielle » et la « base métaphysique » ? Cette dernière question nous motive à lire les textes latins en fonction de ce que les philosophes de Kyoto tiennent pour l'essentiel de la pensée eckhartienne. L'étude du néant, chez les Kyotoïtes, et celle des textes latins d'Eckhart permettent-elles de trouver des éléments qui constituent une certaine intégralité ? Si la réponse à cette question est affirmative, elle constituera un apport notre recherche. En attendant, nous nous proposons, d'une part, d'expliciter ce qu'il en est du néant eckhartien pour les philosphes de Kyoto et, d'autre part, de mettre en relief un thème qui donne sa cohérence à l'œuvre métaphysique d'Eckhart. Ces deux versants sont à la fois des conditions pour atteindre notre but ultime et les fruits qui résultent de ce processus.

Au premier abord, il nous semble qu'il n'y a que peu d'intimité entre Eckhart métaphysicien fondamentalement convaincu de la préexistence dans l'Idée divine et Eckhart existentialiste avant l'heure qui proclame la liberté radicale du sujet humain si et seulement s'il s'éveille au néant. Si, de fait, la difficulté en arrive à être vérifiée, cela indiquera que la compréhension d'Eckhart par les philosophes de Kyoto s'appuie sur les sermons allemands avec partialité.

Grâce à Nishitani, nous pensons redécouvrir des éléments existentiels dans la métaphysique d'Eckhart. Tant qu'Eckhart ne tient que la préexistence idéale pour ce qui est vraiment réel, il la tient paradoxalement pour la source de la réalisation propre au « moi ». Le renoncement à la personnalité individuelle pourrait signifier à la fois le retour au « Soi » originel et l'obtention de l'ipséité absolue. Il est à souhaiter que nous constations les fondements de cette dialectique.

D'autre part, il est question d'expliquer la relation entre la Déité appelée « néant » dans les sermons allemands et la formulation radicale « Dieu-l'Être » dans la logique métaphysique, en tenant compte de la « percée » à laquelle Nishitani et

Ueda confèrent une importance décisive. Il faut les adapter l'une à l'autre, et, en même temps, il faut « particulariser » la « percée » par rapport à la métaphysique, si nous supposons un « saut » chez Eckhart entre la spéculation métaphysique et l'exercice spirituel, comme le remarquent nos philosophes kyotoïtes.

Nous envisageons les questions thématiques que voici :

– En adoptant la perspective de Nishitani, que nous découvrons dans le *Commentaire de l'Évangile selon Jean* ?

– Trouvons-nous dans cette œuvre métaphysique, des éléments qui préparent l'interprétation existentialiste de la liberté ?

– Peut-on dire que, dans les sermons allemands, il y a un « saut existentiel » par rapport à la métaphysique des écrits latins ?

– Est-il pertinent de rapprocher, voire d'identifier la notion de néant absolu propre aux Kyotoïtes et la Déité eckhartienne, en prenant en compte l'« être tout court » ou l'« être lui-même » dont il est traité dans le *Commentaire* de Jean ?

– Le néant est-il vraiment, chez Eckhart, une « pratique existentielle » par rapport à la spéculation métaphysique ?

– Forte de l'interprétation de Nishitani, notre lecture du *Commentaire* de Jean, apporte-t-elle quelque chose de neuf sur la mystique eckhartienne ?

b. Structure de cette étude

Dans une première partie, nous construirons une présentation synthétique du néant existentiel et pratique que Nishitani déclare constater chez Eckhart. Nous privilégierons pour cela cinq articles de Nishitani dont quatre traitent directement de la pensée d'Eckhart. En adoptant le concept du « néant absolu » de Nishida, Nishitani aborde les œuvres d'Eckhart et fraye le chemin vers la formulation de ce qui deviendra les trois niveaux du néant chez Ueda. Nous pouvons d'ores et déjà affirmer que ces écrits de Nishitani ont déterminé la recherche sur la pensée eckhartienne dans l'École de Kyoto. Pour le dire autrement, « Eckhart à la mode de Kyoto » est tributaire d'« Eckhart selon Nishitani ».

Dans cette même partie, nous introduirons un article où Nishitani ne mentionne pas directement Eckhart. Mais, en traitant du néant au fond de l'existence humaine, cet article présente de façon concise le point de vue principal de son auteur sur la religion, et il est clair qu'il l'a écrit sous l'influence de sa lecture d'Eckhart. Puis, à travers quatre chapitres, nous synthétiserons son interprétation d'Eckhart en la rangeant selon ses points de vue particuliers. Pour cela, nous aurons à cœur de tenir compte, autant que possible, de sa philosophie générale de la religion. Dans le dernier chapitre de cette partie, introduisant la question du nihilisme, nous mentionnerons brièvement le « lieu du néant absolu » de Nishida qui a donné un fondement à la philosophie de Nishitani et nous signalerons que les trois niveaux du néant eckhartien selon Ueda sont la formulation finale de la compréhension d'Eckhart par les philosophes de Kyoto qui confèrent au « néant absolu » le rôle de concept central.

Si nous résumons la vision dominante de Nishitani et Ueda, nous pouvons dire que le néant de l'existence humaine – elle est sans fondement – et le néant du Dieu absolument inconnaissable se servent réciproquement d'intermédiaire en tant que négation de la médiation. Entre les deux néants, le « néant absolument absolu » est expérimenté qui surpasse la distinction entre la relativité humaine et l'absoluité divine et donc leur dualité. Cette expérience est celle de l'Un vécu dans la Déité au fond du moi. Selon les deux kyotoïtes, pour expérimenter ou vivre cet Un dans le néant de la Déité, Eckhart insiste sur la percée en tant que pratique où l'âme « perce Dieu » en étant « percée par Dieu ». La vie libre est ainsi connue subjectivement dans l'expérience existentielle de l'absoluité au-delà du conflit binaire de l'« être contre le néant ».

Dans une deuxième partie, compte tenu de la compréhension d'Eckhart par les philosophes de Kyoto, nous développerons notre lecture du *Commentaire de l'Évangile selon Jean* en considérant qu'il s'agit là de l'écrit représentatif de la pensée d'Eckhart[19]. Nous analyserons et mettront en ordre le contenu

19 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.2, p.4 : « […] l'auteur se propose, comme dans tous ses écrits, d'expliquer par les raisons naturelles des philosophes les affirmations de la sainte foi chrétienne et de l'Écriture dans les deux Testaments. » (Trad. de Libera, Wéber, Zum Brunn, p.27.) Comme le comprend Nishitani, Eckhart était conscient, lui-même, de se charger de concilier la foi traditionnelle et la raison humaine dans la crise de son époque après Thomas d'Aquin. (NISHITANI, NKC 1, p.27.) Cette déclaration au début du *Commentaire* de Jean nous montre que cet ouvrage doit être un fruit compilant ses travaux intellectuels et spirituels.

de ce livre d'après les topiques de notre thématique. En cas de besoin, nous nous référerons, pour fortifier notre argumentation, au *Commentaire de la Genèse* qui est aussi considéré comme un ouvrage majeur, au moins autant que le *Commentaire* de *Jean*. Même si notre lecture est faite dans le but d'intégrer la compréhension eckhartienne de Nishitani, cet objectif n'est pas poursuivi en fonction de présupposés obscurs. Cependant, en conséquence d'une lecture avec cet objectif, il est possible que notre analyse et notre synthèse tiennent à des perspectives qui ne se retrouvent pas dans les recherches précédentes.

Dans les deux commentaires bibliques, Eckhart considère le double être de l'homme qui est virtuel et formel. Ce regard est impliqué dans la particularité de l'analogie eckhartienne : elle saisit l'être de Dieu et l'être de l'homme comme étant à la fois équivoques et univoques. Dans le *Commentaire* de *Jean*, l'auteur insiste sur l'« homme spirituel » ou l'« homme divin » qui vit sa vie dans un rapport univoque avec la vie divine. Ce livre enseigne aux hommes à se désengager du rapport analogique entre la créature et le Créateur, afin de jouir de l'unité divine en devenant comme le Fils de Dieu.

Or, dans le *Commentaire de l'Évangile de Jean*, nous remarquons que « l'être, l'un, la vérité, le bien » sont attribués à quatre niveaux en Dieu. Nous saisissons l'« être tout court » dans le « Principe sans principe » comme une autre expression du « néant de la Déité » qui est au « fond sans fond ». En centrant notre exploration sur ce thème, nous mettrons en relief une composition cohérente. Nous montrerons aussi comment l'auteur considère trois « propriétés » dans les niveaux distingués en Dieu qu'il appelle « être, vivre, connaître ». Ces trois propriétés permettent sinon de saisir du moins de formuler la relation entre Dieu et l'être humain. Nous touchons autrement au noyau de la compréhension des philosophes de Kyoto qui pensent qu'Eckhart trouve dans l'idée de « vivre la vie » un sens qui est au-delà des sens.

Nous pourrons montrer que « vivre la vie » est, dans la métaphysique d'Eckhart, l'acte de l'Un qui assume l'identité entre être et connaître. Cet acte de l'Un s'implique dans la vie univoque avec Dieu. Et l'univocité de la vie, basée

sur la causalité dans le cadre de la naissance, se présentera comme la préparation pour dépasser existentiellement la causalité elle-même.

Enfin, dans une troisième patrie, nous appliquerons l'interprétation de Nishitani aux enseignements trouvés dans le *Commentaire* de *Jean*, surtout dans l'intention de surmonter tout le conflit dualiste. Nous prendrons pour perspective principale la conversion de l'« être absolu opposé au néant des choses relatives » en « néant absolu pour l'être absolument un ».

En fonction de ce point de vue, nous pourrons expliquer le rapport et l'évolution entre la spéculation métaphysique et la pratique existentielle chez Eckhart. Dans ce rapport et cette évolution, la mystique spéculative devient franchement dynamique. Il y a une conversion du « se reconnaître comme néant pour se retrouver dans l'être de Dieu » en « devenir un néant pour "être un" avec Dieu dans le néant de la Déité ». Par ailleurs, l'analogie de l'être, qui est à la fois équivoque et univoque, est convertie en analogie du néant, auto-dépassante vers l'« un » au-delà du conflit « équivoque / univoque ». Mais la conversion la plus radicale est celle qui transforme la nécessité d'« entrer dans la causalité univoque » en une autre, « surpasser la causalité ». Là, Eckhart va au-delà de son principe métaphysique en direction d'une affirmation : « vivre la vie sans raison ». Alors, la négation de la négation en tant qu'« être absolu qui nie la négativité de la créature relative » deviendra la négation de la négation en tant que « néant relevé où les deux néants se rendent "un" ».

Vivre l'Un entre être et connaître qui caractérise Dieu et le fond du moi sera expliqué comme une pratique métaphysique du détachement selon le schème trinitaire que nous avons découvert dans le *Commentaire* de *Jean*. À terme, la liberté qui repose sur le détachement de la créature a le sens de la vérité métaphysique. La connaissance métaphysique du « fait » ne se distingue plus de la réalisation de « Soi » dans la liberté. Cette réalisation est indiquée dans un sermon au moyen de l'expression « un véritable être humain » qui sait « vivre sans pourquoi » grâce à l'expérience faite de la Transcendance au fond du « Soi » détaché. C'est cette expérience de la vérité métaphysique qui est faite dans la vie quotidienne, banale, et le travail du même nom.

En conclusion, nous reviendrons sur la relation entre nécessité métaphysique et réalisation de la liberté existentielle, donc sur la perspective de Nishitani. Ce qui est pensé comme « être tout court » dans la métaphysique est expérimenté comme « néant un » dans la pratique religieuse. Le Dieu non objectivé est ainsi vécu dans une « vie sans cause ». Par son absoluité, la « cause sans cause » dépasse la dualité « nécessité / liberté ». Celui qui est éveillé comme sujet libre, sans cause, connaît la Transcendance sans cause comme constituant son immanence sans fond. Cette Transcendance éveille le sujet libre. Quand le fait que « Je suis » se réalise, l'éveillé connaît nécessairement l'éveillant qui s'éveille dans l'éveillé. Le Donateur de la vie est connu dans la vie vécue quand celle-ci se connaît comme auto-créatrice. Elle se dit une avec Dieu, en Dieu, et comme sans Dieu.

Pour jouir d'un tel état d'âme, il faut une certaine expérience spirituelle et intellectuelle qui, se détachant de tout, se retrouve néant. La boucle se referme et il nous faut à présent commencer en abordant un article de Nishitani qui traite du néant tel qu'il est expérimenté dans l'existence, un néant que les hommes doivent connaître s'ils veulent vivre libre dans la Vérité.

PREMIÈRE PARTIE

Le néant absolu et la subjectivité originaire : La perspective de Keiji Nishitani dans sa compréhension de Maître Eckhart

PREMIÈRE PARTIE – **Chapitre 1**

Percer la conscience de soi pour s'éveiller à soi

0. « Qu'est-ce que la religion ? »

Pour systématiser l'interprétation de Maître Eckhart par Keiji Nishitani en la situant dans la perspective totale de sa philosophie de la religion, il conviendrait de commencer par récapituler un article « Qu'est-ce que la religion »[1], contenu dans un livre du même titre publié en 1961. Paru après « Le Zarathoustra de Nietzsche et Maître Eckhart » (1938) et *Dieu et le néant absolu* (1948), qui sont les deux œuvres majeures traitant directement de la pensée d'Eckhart, ce livre représente bien les points de vue dominants et le principe fondamental de l'auteur pour réfléchir philosophiquement à la religion et y réfléchir en tant que religion par rapport à la philosophie. Il y fait voir sa position et ses perspectives pour définir, comme le titre l'indique, ce qui appartient aux religions authentiques et pour montrer comment penser authentiquement à l'authenticité religieuse. Ces choses en sont arrivées à être affirmées dans cet ouvrage, après que Nishitani avait consacré beaucoup de temps, en lecture (Nietzsche, Eckhart, Heidegger, Nishida, etc.), et en recherches sur le nihilisme, la mystique chrétienne et la philosophie bouddhique. Ayant travaillé plusieurs années dans

1 NISHITANI, NKC 10, p.1-52,「宗教とは何か」 ; « Qu'est-ce que la religion ? » Trad. B. Stevens, T. Takada, dans : *Théologiques*, vol. 20, n°1-2, Montréal, 2012, p.215-270.

ce domaine et beaucoup écrit, Nishitani récapitule dans ce livre son idée essentielle sur la véritable religion, comme philosophe et comme pratiquant, avec une érudition large sur les pensées occidentales, et des considérations approfondies sur les philosophies existentialistes.

1. Toucher la réalité de l'existence de soi

Si, avec Nishitani, nous affirmons que la raison d'être de la religion consiste à « toucher » la réalité de l'existence de soi[2], il nous faut préciser que pour, le même auteur, « toucher la réalité de l'existence de soi », ce n'est jamais « se saisir soi-même par la conscience de soi »[3]. Les deux choses ne sont pas seulement complètement différentes, mais il nous faut surtout exercer la première pour nous délivrer de la seconde. Parce que la conscience de soi n'est inévitablement qu'un attachement imaginaire à soi-même, même s'il se fait inconsciemment. Dans la conscience de soi, le soi est, de fait, objectivé ou extériorisé, et, en même temps, ce soi est renfermé de force dans l'ego comme sujet, tenu pour intérieur.

Pour désigner le fait de « toucher la réalité de l'existence de soi », Nishitani utilise une expression : « percer la conscience de soi »[4]. Cette expression entre ainsi en résonance avec le *durchbrechen* d'Eckhart[5], et devient une sorte de slogan caractéristique de la pensée de Nishitani sur la religion. En perçant la conscience de soi, où cherche-t-on à arriver ? La réponse proposée est : à l'« éveil à soi »[6]. L'éveil à soi est un grand thème que Nishitani a reçu de son maître Nishida, et qu'il a développé dans le domaine de la philosophie de la religion, avec une certaine originalité par rapport à Nishida. Regagner le vrai éveil à soi, plutôt qu'y arriver, porte sur la délivrance de soi et la réalisation de la vie libre. Cependant, si l'on cherche à faire de l'éveil à soi un objet en essayant de percer la conscience de soi vers une telle ou telle autre chose que cette conscience, cette action a tout un cercle vicieux, car la conscience n'a affaire qu'à elle-

2 *Ibidem*, p.8. « s'éveiller existentiellement à l'existence », p.12. « toucher réellement le soi-même » (Notre traduction). Le verbe « *fureru* » [toucher] suggère avoir l'occasion de connaître quelque chose par expérience.
3 *Ibidem*, p.13-14.
4 *Ibidem*, p.18 etc : « *toppa* » [percée], « *toppa-suru* » [percer].
5 NISHITANI, NKC 7, p.20. Nishitani traduit le mot d'Eckhart « *Durchbruch* » par « *toppa* ».
6 NISHITANI, NKC 10, p.7 etc : « *jikaku* » [éveil à soi].

même. Percer la conscience de soi et s'éveiller à soi, cela n'est pas poursuivre quelque chose. Nishitani le dit clairement en affirmant que l'éveil à soi consiste à « s'éveiller à soi dans le néant » et à « s'éveiller au néant même »[7]. Et, dans une expression qui semble plus existentialiste, il faut, dit-il, que « je m'ouvre au néant », que « le néant s'ouvre à moi », et, encore plus, que « je devienne un néant »[8]. Et pourtant, ce néant n'est jamais celui de l'existentialisme sartrien. Sartre, selon l'interprétation de Nishitani, tient le néant humain pour un objet extérieur à soi et, en même temps, il le renferme dans le soi comme une propriété intérieure. D'après Nishitani, le néant sartrien ne sort donc pas de l'attachement de la conscience de soi à elle-même, laquelle porte sur le dualisme illusoire du sujet et de l'objet[9]. Selon le même auteur, le néant qui nous permet de toucher la réalité de l'existence de soi ne peut être ni intériorisé ni extériorisé comme un objet saisissable. Il peut être seulement vécu. Quand l'humain expérimente le néant comme réel, il touche son existence vive laquelle n'est ni un sujet ni un objet conscients. La réalité de l'existence de soi ne consiste jamais dans la conscience de soi, mais elle se connaît en étant vécue en ce qui peut seulement être appelé « néant ». Alors que la conscience de soi ne touche pas la réalité de l'existence de soi, le néant vécu qui perce la conscience de soi réalise la réalité vive elle-même qui ne peut pas être analysée.

2. Le néant comme réel pour l'existence

Qu'est-ce que le néant comme raison d'être de la religion ? Selon Nishitani, il renvoie tout d'abord à une question : à quoi la religion sert-elle ? À quoi la religion est-elle nécessaire ? Quand on pose une telle question, on tient pour évidents le sens et la valeur de sa vie. Tant que la vie reste hors de doute parce qu'elle est vécue selon la nécessité, sa raison d'être n'est pas mise en question. Mais, quand la vie perd son sens et sa valeur évidents, à cause de certaines expériences « négatives », directes ou indirectes, la question « inverse » s'impose : à quoi sa vie sert-elle ? ou, à quoi son être est-il nécessaire ? C'est cette inversion radicale qui s'implique dans la religion. Ou plutôt, c'est la religion qui implique fondamentalement l'être humain dans cette mise en

7 *Ibidem*, p.22.
8 *Ibidem*, p.22.
9 *Ibidem*, p.38-39.

question. Quand s'écroule la nécessité de son être qui semblait évidente, la réalité de l'existence humaine se perçoit comme néant[10]. L'homme n'a pas de but extérieur qui s'impose nécessairement ni de base qui s'impose intérieurement. Sa vie est expérimentée comme néant. Et pourtant, cela ne signifie pas qu'il y ait quelque chose qui soit néant. Le néant n'est pas telle ou telle chose.

Mais, en même temps, ce néant n'est pas ce qui n'existe pas. Autrement dit, le néant n'est pas ce qui serait le non-être par rapport à l'être. Il est une expérience réelle de l'existence vécue[11]. En ce sens, on peut dire que le néant est le réel qui engloutit l'être et le non-être, ainsi que la vie et la mort, au-delà de leur antinomie biologique : l'être humain doit de même vivre la mort et la vie depuis sa naissance jusqu'à sa fin. À ce propos, Nishitani dit que la réalité de l'existence n'est pas délimitée par l'être réel opposé au néant, mais qu'elle rend réels la mort et le néant ainsi que l'être[12]. Ainsi, cet auteur utilise-t-il l'adjectif « existentiel » pour penser « existentiellement » l'existence[13].

Nishitani invite donc ses lecteurs à réfléchir sur la religion dans la perspective de l'« éveil existentiel à l'existence de soi »[14]. À la différence du raisonnement philosophique, dit-il, cet éveil de l'existence est une connaissance réellement expérimentée par la vie. Et une telle connaissance comme réel vécu définit la réalité elle-même de la vie, à savoir l'éveil à l'existence de soi réalise l'existence elle-même[15]. La conscience de soi ne peut pas saisir cette réalité de l'existence, parce que, dans la conscience de soi, le soi centralisé est coupé de la réalité et de soi-même. La conscience de soi dissocie le soi-même et la réalité, et cette conscience en elle-même ne touche ni l'un ni l'autre. Dans la conscience, le soi est intériorisé et la réalité, extériorisée, mais, en même temps, ce soi est tenu par un autre soi-même pour une représentation intermédiaire. Nishitani insiste donc : le soi n'est pas réellement touché par soi dans la conscience de soi[16]. C'est à la religion qu'il échoit de toucher la réalité de

10 *Ibidem*, p.6-7.
11 *Ibidem*, p.11.
12 *Ibidem*, p.11.
13 *Ibidem*, p.11.
14 *Ibidem*, p.8.
15 *Ibidem*, p.9.
16 *Ibidem*, p.13-14.

l'existence en traversant et perçant le lieu de conscience. Et cela ne signifie pas simplement rentrer dans la réalité originelle, mais aussi ouvrir un horizon nouveau à partir duquel on peut revoir le lieu de la conscience[17].

3. Mise en question de l'évidence de l'ego

De nos jours, notre « soi » consiste, comme l'« ego » cartésien, à être ce qui fait face au monde et à tout ce qu'il contient. Nishitani est d'accord avec Descartes sur un point : l'ego qui est le point de départ de toutes choses, subjectivité qui ne peut jamais être objectivée. Et pourtant, la religion consiste à mettre en question cette subjectivité évidente. Cela ne signifie pas que cette dernière puisse ou doive être considérée comme d'origine matérielle ou biologique. Il n'est pas non plus question de baser par commodité cette subjectivité sur une œuvre divine ou un quelconque au-delà. Mais, la subjectivité évidente doit être recherchée vers le fond de son évidence même et ne doit pas être réduite à d'autres choses[18].

Certes, il est d'évidence la plus directe d'affirmer : « Je pense donc je suis. » Cependant, il n'est pas évident que le lieu où « je pense que je pense » soit le même où se réalise la réalité de ce que « je pense ». Et pourtant, parce qu'il est évident que « je pense donc je suis. », l'évidence de la conscience de soi n'est pas mis en question. C'est-à-dire, de la même façon que le soi est évident pour la conscience de soi, la conscience de soi elle-même semble évidente de même qu'il semble évident que la conscience de soi soit le soi réel. Mais, Nishitani considère que ce « soi évident pour la conscience de soi » doit être compris plutôt comme l'« ego renfermé dans la conscience de soi »[19]. Il pose donc une question : est-ce que l'ego évident dans la conscience de soi peut s'identifier à la réalité de l'existence de soi ? Cet ego, dit-il, n'est pas soi en soi, mais l'« attachement à soi »[20], lequel rompt avec la subjectivité originaire où se réalise ce que « je suis ». Pour que la véracité du « je pense donc je suis » soit fondée, la conscience de soi doit être « percée vers » l'expérience originelle de soi. Ainsi, Nishitani affirme-t-il que la religion est un « chemin radical » à partir de ce que

17 *Ibidem*, p.18.
18 *Ibidem*, p.19.
19 *Ibidem*, p.20.
20 *Ibidem*, p.20.

« je pense » pour rechercher ce que « je suis »[21].

Le doute méthodologique de Descartes aboutit à une évidence du soi qu'il considère comme le point de départ de sa philosophie. La religion, quant à elle, fait douter l'être humain et ce doute qui questionne fragilise l'évidence de l'être qui pense. Cela signifie que la mort ou le néant peut paraître réel comme s'il constituait le fond de l'existence humaine et du monde. Le néant qui est au fond de soi éveille l'homme à son être non-évident[22], et cet éveil n'est nullement assimilable à une perception de soi par l'homme. En ce sens, l'éveil à soi n'est rien d'autre que le néant éveillé et éveillant[23]. L'homme en tant que sujet ne voit pas le néant comme un objet, mais son soi-même devient le néant ailleurs et autrement que dans la conscience de soi, à savoir en perçant la conscience de soi. Et c'est là que le soi atteint à la subjectivité qui n'est jamais saisie comme objet par la conscience. Paradoxalement, c'est en devenant néant que le soi regagne une subjectivité, puisqu'il sort de l'ego comme sujet enfermé et objectivé dans la conscience. Cette subjectivité comme éveil à soi se réalise donc en franchissant le lieu de la conscience qui distingue l'intérieur et l'extérieur[24]. Là, l'être du soi devient un néant. Encore une fois, cela signifie que le néant s'ouvre au fond de la distinction entre l'intérieur et l'extérieur, qu'en conséquence l'évidence de l'ego attaché et enfermé dans la conscience peut être percée, et non pas que le soi et le monde disparaissent. Une fois l'évidence percée, la connaissance de soi débouche dans la subjectivité la plus radicale[25].

Selon Nishitani, cette radicalité peut être considérée comme un « au-delà » par rapport au cadre psychologique, et, en même temps, comme un « en-deçà » du sujet conscientisé, parce qu'elle est expérimentée comme réelle[26]. Bien sûr, la subjectivité radicale qui se réalise dans le néant vécu, elle ne se confond pas du tout avec l'inconscient psychanalytique qui appartient à la complexité de l'ego enfermé dans la conscience de soi[27]. Le doute qui frappe l'évidence de soi dans la conscience signifie

21 *Ibidem*, p.21.
22 *Ibidem*, p.21-22.
23 *Ibidem*, p.22.
24 *Ibidem*, p.22.
25 *Ibidem*, p.22-23.
26 *Ibidem*, p.23.
27 *Ibidem*, p.25.

que l'être de soi devient lui-même un « grand doute »[28]. Cela est vécu comme la réalité du néant. Après Nishitani, nous comprenons que la religion se charge d'un tel chemin de la connaissance de soi[29]. Ce chemin est existentiel, ou il se pratique dans l'existence, car il nous est donné de toucher la réalité partout où nous ne lui trouvons aucun sens évident ni aucune valeur nécessaire. Cette réalité se réalise et réalise le « moi » quand le soi centré sur l'ego ne se prétend plus le fond unique du réel[30].

4. La conversion en tant que réalisation de soi

Suivant les vues précédentes, Nishitani en vient à mentionner le péché originel dans le christianisme ainsi que le *karman* et l'*avidyā* propre au bouddhisme[31]. Dans les religions authentiques, ces choses paraissent avoir une réalité que l'être humain ne peut pas extérioriser de lui-même ni contrôler non plus comme s'il s'agissait d'un élément intérieur à sa conscience. Le péché originel ou le *karman*, ne peut pas être séparé de l'existence de l'être humain, mais, en même temps, l'un et l'autre dépassent complètement le cadre de la conscience personnelle[32]. Cela implique que la réalité de l'existence humaine est souvent expérimentée négativement et que l'homme ne peut pas traiter une telle réalité négative comme quelque chose à maîtriser dedans ou à exclure, dehors. C'est là que le mal dont traite la religion excède le domaine des questions morales ou sociales[33]. Dans la perspective religieuse, le mal ne peut être vaincu ni comme ce dont « je suis responsable » ni comme ce qui « me menace ». Cela implique que mon existence m'est attribuée, et, en même temps, que je ne peux jamais faire de mon existence ma propriété. La conversion en vue de mon salut n'est pas causée par ma résolution : elle est expérimentée comme une initiative intervenant du dehors du cadre de ma conscience. Il n'y a donc pas de vraie foi, si l'on s'attache à une

28 *Ibidem*, p.23.
29 Cf. *Ibidem*, p.24-25. Nous pourrions exprimer la perspective de Nishitani en un mot : percer la « conscience de soi » et cheminer sur la « connaissance de soi ». Dans la religion authentique, le chemin de la connaissance de soi met « en doute » l'évidence du « *cogito* » cartésien regardé comme le fondement de la pensée humaine.
30 *Ibidem*, p.23-26.
31 *Ibidem*, p.28.
32 *Ibidem*, p.28.
33 *Ibidem*, p.29.

croyance qui serait une propriété de l'ego[34]. Le péché et le salut peuvent être reconnus comme réels, si et seulement l'ego est percé par un néant existentiel qui est à la fois le mien et le non-mien[35]. En ce sens, la vraie connaissance de soi ne peut être vécue qu'au bout des limites de la conscience, là où s'ouvre l'horizon illimité de ce qu'on peut appeler néant. C'est cette connaissance vécue qui peut être dite « mort et renaissance[36] ». Une telle expérience possible dans le cadre de la religion est tenue par Nishitani pour la négation absolue et l'affirmation absolue, lesquelles constituent une seule réalisation de la réalité de notre existence[37]. Et cette réalisation est une création toujours nouvelle[38], expérimentée et vécue aussi comme néant, un néant où est annihilé tout ce qui semblait être et où se réalise tout ce qui n'existait pas.

5. Le néant mal compris par Sartre

Nishitani insiste sur la différence entre le néant existentiel propre à la religion et le néant de l'humanisme athée sartrien[39]. Pour le dire brièvement, l'existentialisme de Sartre repose sur l'ego cartésien, selon Nishitani[40]. Quand le philosophe français écrit : « je pense donc je suis », l'ego est objectivé dans la conscience de soi. Nishitani use d'une expression pour cela : « je pense » est pensé par « je pense ». Celui qui pense est redoublé, et la subjectivité, enfermée comme un objet dans la pensée qui pense[41]. Il y a l'ego attaché à l'ego. Vérité directe et première, l'ego cartésien n'est que la conscience consciente d'elle-même, et cet ego conscientisé s'aliène à lui-même la réalité du « je suis ». Or, selon Sartre, le soi se base sur le néant subjectif, c'est-à-dire que l'être humain n'ayant aucun fondement ni intérieur ni extérieur, il est libre pour se réaliser lui-même comme être humain[42]. Cependant, Nishitani trouve que Sartre enferme ce qu'il appelle néant dans l'ego et cela à un point tel que ce néant devient propriété de l'ego, mais, en même temps, Sartre traite le néant

34 *Ibidem*, p.31-32.
35 *Ibidem*, p.31.
36 *Ibidem*, p.33.
37 *Ibidem*, p.33, p.35.
38 *Ibidem*, p.33.
39 *Ibidem*, p.35-41.
40 *Ibidem*, p.36.
41 *Ibidem*, p.38.
42 *Ibidem*, p.36-37.

comme quelque chose auquel l'ego s'affronte. Cela signifie que, chez Sartre, le néant est, comme l'ego lui-même, à la fois intériorisé et extériorisé comme objet. Ainsi, le néant sartrien tombe-il à son tour dans une impasse binaire comme celle du sujet moderne lorsqu'il est identifié à la conscience de soi[43]. Aussi longtemps que le sujet n'est qu'un objet de la conscience, la vraie subjectivité n'est pas réalisée, le néant n'est pas vraiment vécu, lui qui ne peut pas être objectivé comme le serait le « non-mien » opposé au « mien ». Bien que Sartre réclame de ne pas réduire l'humain à un objet, sa subjectivité ne sort jamais de l'objectivation de soi, car elle reste un ego saisi par la conscience de soi[44]. De fait, au contraire de la liberté qu'il poursuit, Sartre fait du néant un objet auquel s'attacher, et, par conséquent, son néant est devenu le « principe pour se renfermer dans l'ego[45] ». En nous inspirant de Nishitani, nous pourrions dire : Sartre a cru utiliser le néant pour libérer le soi, et pourtant le néant qui aurait dû détacher le soi de l'ego ligoté l'a renforcé, parce que ce philosophe traite le néant comme une chose ou plutôt un outil pour le sujet. Il manque donc à la philosophie sartrienne une perspective sur le néant qui dépasse ou annihile celle du sujet et de l'objet. Il nous semble que Sartre ne parvient pas à éviter de considérer le néant comme une chose affrontée au soi comme sujet. Or, selon Nishitani, le néant n'est pas quelque objet par rapport au sujet. Il peut être seulement vécu existentiellement comme du réel et doit nous conduire à vivre la liberté en tant que renaissance perpétuelle.

La religion occupe donc une position qui perce celle de l'existentialisme athée sartrien[46]. Chez l'être humain moderne, écrit Nishitani, le néant subjectif peut être tenu pour un mur qui enclot l'ego conscientisé lui-même[47]. Donc, aussi longtemps que l'on base la liberté humaine sur un tel néant, cette liberté reste attachée à l'ego et enchaînée à la conscience de soi. La religion est chargée de percer la liberté ligotée de l'ego moderne, et non pas d'exprimer une piété périmée[48]. Sachant que l'ego moderne provient lui-même du christianisme occidental qui a élevé le sujet libre face à Dieu, la religion doit se développer comme une *Aufhebung* de l'ego moderne qui

43 *Ibidem*, p.39.
44 *Ibidem*, p.38.
45 *Ibidem*, p.39.
46 *Ibidem*, p.41-42.
47 *Ibidem*, p.40.
48 *Ibide*m, p.42-43.

réclame une liberté basée sur elle-même. L'athéisme doit être considéré comme une occasion pour le christianisme de se renouveler selon Nishitani[49].

6. L'Inconnaissable qui me fait connaître mon être

Le monothéisme d'Abraham insiste sur l'œuvre créatrice de Dieu à partir du néant. En conséquence, il est toujours une grande question d'expliquer l'être de l'homme et de ce monde par rapport à Dieu qui est l'unique être absolu et transcendant. Certes, les chrétiens occidentaux essayaient de comprendre métaphysiquement cette question par la notion de « participation » ou celle d'analogie, par exemple. Mais, Nishitani repose la question différemment en considérant qu'elle concerne la réalité de l'existence humaine[50]. Si on dit que toutes choses, dans cet univers, racontent l'œuvre de Dieu, cela signifie à la fois l'omniprésence divine et l'inanité de la créature. Là, l'homme rencontre le néant de son existence face à la transcendance de Dieu, ou plutôt, il expérimente l'absoluité divine dans le *nihil* humain. Et cela indique paradoxalement que l'être de l'homme et de ce monde est assuré par l'absence de Dieu. C'est, en effet, l'abîme absolu qui apprend à l'être humain la puissance divine. Si l'on fait un pas supplémentaire, on dira que Dieu se manifeste comme néant. Nishitani l'exprime clairement : ne rencontrer Dieu nulle part dans ce monde, c'est justement, par là-même, rencontrer Dieu partout dans le monde[51]. Nous l'exprimons en d'autres mots : l'inconnaissable m'apparaît par sa disparition en me faisant connaître son inconnaissabilité comme négativité de mon être et comme positivité de mon néant. Ou encore, l'inconnaissable transcendant me fait sentir que mon être ne s'appuie sur rien, mais c'est cela qui me fait ressentir mon être comme indéniablement réel.

Quand l'être du soi est reconnu comme néant, à cause de l'abîme absolu trouvé en son fond, la puissance transcendante émerge en perçant l'être-néant humain. Ici, la négation absolue se convertit, lorsqu'elle est expérimentée, en

49 *Ibidem*, p.43.
50 *Ibidem*, p.44-45.
51 *Ibidem*, p.45.

affirmation absolue de l'être du soi par lui-même[52]. La question de l'existence de soi s'impose ici. Car personne ne peut se dispenser de cette situation-ci : mon être n'a rien qui me donne une base en moi-même ; il n'y a que le néant, mais le néant ne peut pas être mon appui, puisqu'il n'est jamais quelque chose qui serait à moi ; toutefois, il est le réel inéluctable que j'existe ! La religion me demande de me déterminer envers cette situation, si toutefois je tiens celle-ci comme réelle. Ni intérieurement ni extérieurement, je ne peux éluder l'apparition négative de Dieu. Je ne peux ni avancer ni reculer, mais je suis forcé de prendre une décision[53]. Ainsi la transcendance divine fait-elle paradoxalement face à moi dans ce monde : en tant qu'absolue, elle intervient dans ce monde comme négation de mon être et du monde, si bien qu'elle confirme la réalité de mon existence dans le monde !

7. La transcendance imminente et immanente

En proclamant la vraie valeur de la religion, Nishitani escompte que celui qui vit la foi se pénètre de l'omniprésence de la transcendance divine comme réalité existentielle. L'au-delà ne consiste pas dans l'éloignement au-dessus des cieux[54] ni dans un panthéisme ou un panenthéisme[55]. Le problème est que la majorité écrasante des croyants ne reconnaît pas que la transcendance absolue demande à être vécue comme « imminence réelle[56] » que ce soit dans la vie de chaque personne et dans la vie communautaire. Et pourtant, cette imminence a été expérimentée comme réelle, comme le réel, par exemple, par les prophètes bibliques, ajoute Nishitani. Pour eux, la réalité transcendante apparaissait ou plutôt fondait leur vie, et elle exigeait, à tous moments et sur toutes scènes, de se résoudre à mourir pour renaître en elle[57]. En ce sens, l'appel de cette résolution culmine dans l'Évangile qui proclame la venue du Règne de Dieu. Et, en comprenant ainsi le sens de la conversion religieuse, on peut reconnaître que la transcendance vécue comme imminence dans la vie est expérimentée comme

52 *Ibidem*, p.46. La foi consiste, dit Nishitani, à s'en remettre à cette occasion pour « mourir à soi et vivre de Dieu ».
53 *Ibidem*, p.45.
54 *Ibidem*, p.45.
55 *Ibidem*, p.46.
56 *Ibidem*, p.46.
57 *Ibidem*, p.45-46.

immanence[58]. Or, cela est une expérience du néant de soi percé par le transcendant. Le néant immanent de la créature est percé par Dieu qui donne la vie, et, plus largement, tout être dans ce monde est percé par le Sur-être identifiable au néant divin. L'homme éprouve cette immanence de l'absoluité transcendante à la fois comme négation et affirmation. Si l'on tient la conversion religieuse pour la résolution de mourir pour vivre la renaissance, on peut l'interpréter comme une conversion simultanée de la négation absolue en affirmation absolue et réciproquement.

8. La sur-personnalité et la puissance divines vécues dans la vie

Nishitani interroge : si l'omniprésence divine a le sens qu'on vient de lui reconnaître, n'est-il pas difficile de conserver la figure du Dieu personnifié, à savoir d'imaginer un « Dieu humain » ? Nishitani admet que l'omniprésence divine, existentiellement vécue, ne donne pas d'image d'un Dieu personnel dans le sens ordinaire[59]. Mais, cela n'indique pas non plus l'impersonnalité d'un Dieu panthéiste en clair, de la nature. Nishitani écrit que quand la transcendance, en tant qu'absoluité négative et affirmative, est rencontrée par celui qui vit la vie comme son existence propre, elle le jette dans une relation personnelle avec Dieu garantie par l'impersonnalité divine ou dans une relation impersonnelle avec Dieu pour se connaître dans sa propre personnalité devant Dieu[60]. Quand on rencontre le Dieu omniprésent qui apparaît comme négation absolue, on le voit affirmer la liberté propre à chacun. La liberté humaine personnelle est absolument assurée par l'absoluité non personnelle de Dieu qui surpasse le niveau de la personnalité-impersonnalité. Dieu nous paraît être celui qui rend notre être comme néant, ou, Dieu nous paraît être le grand néant lui-même par rapport à notre être, et cela montre qu'il « se tient au-dessus » de tous les intérêts humains. Il se montre « impassible » face aux litiges humains. Paradoxalement, c'est un tel détachement divin qui garantit le droit au caractère personnel de la relation entre les hommes et entre Dieu et eux. Une telle perspective ouvre un autre horizon sur la notion du Dieu impartial en ce qui concerne la « bonté de Dieu » au-dessus de

58 *Ibidem*, p.46.
59 *Ibidem*, p.47.
60 *Ibidem*, p.47.

l'humain et face à l'humain. À cause de son absoluité, l'omniprésence divine apparaît à la vie humaine à la fois en transcendance et en immanence, et pourtant elle ne peut être saisie ni extérieurement ni intérieurement par la vie humaine[61]. Cette réalité, dit Nishitani, est bien représentée par la notion du Saint Esprit dans le christianisme, laquelle suggère la relation personnelle dans la condition sur-personnelle[62].

Après avoir traité de l'omniprésence de la transcendance de Dieu et sa relation avec l'être humain dans la vie, Nishitani mentionne enfin la toute-puissance divine[63] qui s'implique inévitablement dans ces caractères-là et il s'interroge : Dieu est-il capable d'éternuer ? Cette question, quoique semblant n'être qu'un badinage, est assez embarrassante pour susciter un dilemme et elle peut toucher la question autrement sérieuse du mal et de la théodicée. Aussi longtemps qu'on essaie de saisir la puissance divine par une explication conceptuelle, dit Nishitani, il ne semble pas qu'on réussisse à avoir une solution qui nous débarrasse complètement du problème[64]. Cet auteur propose d'en rester à la position existentielle de la vie vécue. Quand un homme éternue, il peut se sentir impuissant comme toute créature. Et il peut avoir l'intuition de la puissance de Dieu qui n'éternue pas, mais qui a crée l'être humain qui éternue[65]. Quand il rencontre un mal commis par un de ses semblables, ou surtout par lui-même, il trouve autour de lui et en lui un néant sans fond. Et il peut trouver Dieu qui est la négation absolue du mal et qui pardonne le mal par sa toute-puissance en tant qu'affirmation absolue[66].

9. Négation en affirmation, affirmation en négation

Ainsi la perspective de Nishitani consiste-t-elle dans la cohérence reconnue à la conversion de la négation absolue en affirmation absolue[67]. Concrètement, cette conversion consiste à expérimenter la transcendance à travers le néant du fond de la vie. Le néant divin, en tant qu'abîme absolu, « me » donne la vie en perçant « mon »

61 *Ibidem*, p.48.
62 *Ibidem*, p.47-48.
63 *Ibidem*, p.48-52.
64 *Ibidem*, p.49.
65 *Ibidem*, p.49.
66 *Ibidem*, p.51.
67 *Ibidem*, p.46.

être enfermé dans la conscience de soi[68] et me fait expérimenter mon néant d'homme dans mon existence sans fondement.

L'homme ne peut pas saisir la racine de son être et de sa vie, mais Nishitani affirme aussi que la religion existe pour permettre à un homme de toucher la réalité de son existence et celle du monde[69]. De nouveau, on trouve une conversion de la négation en affirmation dans un paradoxe. Quand l'homme éprouve l'impossibilité de saisir comme réelle la profondeur de son existence et qu'il s'ouvre à cette impossibilité, il peut expérimenter la réalisation de sa vie et de son être, comme l'ego enfermé est enfoncé par la négation de la part de l'insaisissabilité pour affirmer la liberté ouverte à toute la possibilité personnelle. Une telle expérience se passe dans une rencontre de la transcendance en dépit de son abîme infranchissable, et, à cause de son infranchissabilité, la transcendance elle-même peut être vécue comme néant sans être intériorisée ni extériorisée en tant que réelle[70]. En ce sens la transcendance ne peut être tenue ni pour extérieure ni pour intérieure au sujet objectivé, elle paraît aussi ultimement immanente en absoluité[71]. Là on découvre, selon Nishitani, la réalité du « néant », et par « là » il faut entendre la négativité difficile à nommer pour l'ego auto-conscientisé[72].

Récapitulons le sens de la religion selon l'article « Qu'est-ce que la religion ? ». D'un côté, l'être humain ne peut pas s'empêcher d'admettre que son existence repose sur le néant. D'un autre côté, dans la conscience de soi, l'être humain est enfermé en se ligotant lui-même comme sujet objectivé. Le soi dans la conscience est factice, car il repose sur le binôme illusoire du sujet et de l'objet. La religion appelle l'être humain à s'ouvrir au néant et à l'expérimenter pour percer l'ego. Ce faisant, cet être vit la réalisation du monde comme le fruit d'une expérience propre à la subjectivité radicale, laquelle peut être nommée « éveil à soi », un éveil dans lequel la transcendance est expérimentée comme immanence.

68 C'est la perspective centrale de sa lecture de Maître Eckhart. (Chapitre 3 de la Première Partie.)
69 NISHITANI NKC 10, p.14. Nishitani utilise le mot « racine de la vie » dans un autre article « Le Zarathoustra de Nietzsche et Maître Eckhart ». (Chapitre 4 de la Première Partie.)
70 *Ibidem*, p.22, p.48.
71 *Ibidem*, p.46, p.48.
72 *Ibidem*, p.22.

La position de cet auteur peut être considérée comme la base pour présenter sa pensée sur le but ultime de la religion authentique : connaître et accepter ce que « je suis tel que je suis » et se libérer du décalage entre ce que « je m'imagine être » et ce que « je désire être », afin de vivre la liberté dans la concordance entre le *Sein* et le *Sollen*. En d'autres termes, il s'agit de vivre la réalité pour réaliser la vie, agir en tant que cause de soi-même dans l'accord entre connaître et être pour réaliser la réalité telle qu'elle est.

PREMIÈRE PARTIE – **Chapitre 2**

La sur-personnalité divine qui garantit la personnalité humaine

0. Découverte de l'univers « impersonnel »

Dans l'article « Qu'est-ce que la religion ? », Nishitani mentionne déjà la sur-personnalité divine qui garantit la liberté de la personnalité humaine. Après cet article, dans le même livre, l'auteur place un autre article qui approfondit ce sujet et traite directement de Maître Eckhart, intitulé « Personnalité et impersonnalité dans la religion »[1].

Nishitani constate d'abord qu'au long du développement des sciences modernes de la nature, le monde naturel devenait de plus en plus « froid » pour les êtres humains. À notre époque, tout l'univers nous paraît complètement « indifférent » aux sentiments humains[2]. Il n'est plus régi par un ordre providentiel, mais il marche selon la loi autonome sans aucun intérêt pour l'affectivité et les attitudes humaines. Les êtres humains existent eux-mêmes en étant absolument soumis à cette loi impitoyable qui ne leur accorde pas de traitement favorable d'exception. Cette neutralité du cosmos change nécessairement les perspectives sur la relation entre Dieu et

1 NISHITANI, NKC 10, p.53-86,「宗教に於ける人格性と非人格性」 ; « Personnalité et impersonnalité dans la religion » (§III-V), Trad. B. Stevens, dans : *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 139e Année, Tome CCV, Paris, 2014, p.197-219.

2 NISHITANI, NKC 10, p.56.

l'homme. Dans l'inhumanité de l'univers, la terre humaine ne peut plus garder son statut de centre du cosmos[3]. Cela étant, naturellement, les pensées non-théistes en sont arrivées à avoir largement droit de cité. Elles peuvent toutes, y compris le déisme et le panthéisme, être tenues pour des sortes d'athéisme, en ce sens qu'elles n'admettent pas de Dieu transcendant et personnel.

1. La subjectivation de l'athéisme

À leur début, en général, les pensées non-théistes se sont basées sur la confiance dans le développement de la raison humaine et son achèvement. L'athéisme même était optimiste envers une certaine finalité évidente[4]. C'était le « sujet libre et rationnel » qui se chargeait du discernement et du progrès. Mais, aujourd'hui, il peut sembler naïf de croire en une humanité rationnelle comme but ultime à perfectionner pour, une fois devenus les maîtres du monde, connaître un bonheur « universel ». Après les époques de confiance dans l'humanité rationnelle, l'athéisme s'est radicalisé au point de penser que le sujet de l'être humain n'a rien pour base *a priori*. Maintenant, on ne compense pas l'inexistence de Dieu par la raison, ou on ne remplace pas Dieu par l'humanité idéalisée. Le « sujet libre » ne s'établit pas sur la raison humaine, mais sur le fait qu'il est sans raison. Nishitani appelle cela la « subjectivation de l'athéisme[5] ». En réponse à la désuétude du dogme sur l'unique substance absolue de Dieu et la création à partir de rien, le sujet athée est un soi qui ne s'appuie sur rien et qui affirme que le monde est sans fondement.

Puisqu'il n'y a rien qui puisse donner objectivement un fondement au sujet, celui-ci tente de fonder une subjectivité sur son « sans-fondement ». Une telle vue se constate chez Nietzsche[6]. D'un autre côté, la découverte de cette subjectivité libre et obligée conduit naturellement à l'humanisme existentialiste athée. Certes, on peut prendre pour exemple l'existentialisme athée de Sartre[7]. Mais, comme nous l'avons déjà vu, la position sartrienne ne réussit pas vraiment à faire du « soi sans

3 *Ibidem*, p.57.
4 *Ibidem*, p.62.
5 *Ibidem*, p.62.
6 *Ibidem*, p.62.
7 *Ibidem*, p.62.

base » la subjectivité radicale[8]. C'est parce que, selon Nishitani, Sartre saisit toute chose par et pour la conscience de soi qu'il croit être le fondement échappant au doute. Si nous expliquons cela en suivant ce que Nishitani affirme, Sartre ne peut pas sortir de sa perspective qui voit le néant comme un objet opposé au sujet si bien que son sujet lui-même reste tenu pour un autre objet[9]. Comme Sartre revendique un véritable humanisme, il reste à s'appuyer sur l'humanité qu'il croit évidente comme le tiers universel qui donne objectivement une base aux humains. Par rapport à un tel existentialisme athée, le nihilisme de Nietzsche a une plus grande radicalité en ce qu'il vise à surmonter l'humanité elle-même[10]. Nishitani affirme que, si le sujet athée cherche à aller jusqu'au bout, il en arrive à atteindre la « sortie de soi » par l'auto-connaissance expérimentée comme néant[11]. L'affirmation radicale du sujet humain peut se faire paradoxalement par la « sortie de soi » vers le néant transcendant. Chez Nietzsche, selon Nishitani, une liberté humaine vraiment indépendante est procurée par cette sortie de soi et son affrontement à Dieu[12].

D'autre part, s'agissant du néant existentiel qui est au fond de l'être humain, Kierkegaard ne tient pas le néant pour la possibilité du sujet libre authentique[13]. Pour lui, un sujet basé sur le néant n'est qu'un essai vain de fabriquer un être illusoire. Reconnaître le néant conduit l'humain à un choix crucial : se tourner vers le salut divin ou se perdre pour l'éternité. Ainsi, Kierkegaard n'est-il pas arrivé à trouver l'abîme dans lequel il serait possible de sortir de l'ego pour établir l'être du soi sur le néant, alors que Nietzsche traversait l'univers « inhumain » des sciences naturelles pour annihiler l'humanité même[14]. Le théisme de Kierkegaard ne s'occupe pas d'affronter la réalité du monde que les sciences de la nature ont rendu indifférent aux hommes[15]. Cela veut dire que sa pensée n'a pas assez de radicalité pour redéfinir la relation entre Dieu et l'homme après l'avènement de la souveraineté des sciences naturelles, tandis que tout l'univers se voit maintenant complètement mécanisé et refuse de se charger du lieu

8 Cf. *Supra*, Chapitre 1 de la Première Partie.
9 Cf. *Supra*, *Ibidem*.
10 NISHITANI, *NKC* 10, p.63.
11 *Ibidem*, p.64.
12 *Ibidem*, p.64.
13 *Ibidem*, p.64.
14 *Ibidem*, p.64-65.
15 *Ibidem*, p.65.

médiateur où se réalise le rapport entre Dieu et l'homme basé sur la personnalité. Nishitani insiste sur ce point : l'attitude nietzschéenne cherche à résoudre comment vivre dans cet univers qui paraît n'avoir aucun sens « humain »[16]. Ainsi, par rapport à la position de Kierkegaard, celle de Nietzsche assume-t-elle la réalité du monde mise « sous notre nez » par les sciences modernes, en poursuivant le néant comme base du vrai sujet caractérisé comme sortie de soi[17]. Cependant, ce que Nishitani dit n'est pas simplement que, dans le cosmos moderne « froid », le sujet nihiliste athée est plus approfondi que celui du proto-existentialisme théiste. L'important, c'est que le néant, qui constitue la base du sujet athée de Nietzsche, a un caractère transcendant en tant que sortie de soi, et que cela peut ouvrir un nouveau point de vue à la croyance religieuse qui est acculée à une redéfinition de la relation de la personnalité humaine à son Dieu.

2. Perfection en renoncement à soi

Reprenons la question à laquelle tient Nishitani : ayant été exploré par les sciences de la nature, le monde physique en est arrivé à nous paraître complètement « indifférent » et mécanique sans lien aucun avec un Dieu créateur personnifié. Et, dans ce monde indifférent, le sujet humain est libre s'il trouve un point d'appui sur le néant abyssal et s'arrache à l'évidence de l'être soi[18]. Dans ces conditions, comment la religion peut-elle réexaminer la relation entre Dieu et l'humain ? On peut mieux réfléchir à cette question avec le christianisme, parce qu'il est à la fois la provenance et le rival des sciences modernes et, malgré des pratiques parfois contraires, une option pour la liberté de l'homme[19].

Nishitani cite un passage attribué au Jésus : « Aimez vos ennemis, et priez pour vos persécuteurs, afin de devenir fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes » (Mt 5, 44-45). Jésus dit d'aimer les ennemis ainsi que les amis pour devenir parfait comme Dieu lui-même, lequel fait lever le soleil et tomber la pluie sur les mauvais ainsi que sur les bons. Nishitani fait remarquer que Jésus ordonne l'amour

16 *Ibidem*, p.63-64.
17 *Ibidem*, p.65.
18 *Ibidem*, p.65-66.
19 *Ibidem*, p.66.

sans distinction comme perfection divine pour être enfant de Dieu, non pas comme affection universelle pour l'obligation humaine[20]. Et, pour prouver la perfection sans favoritisme, Jésus parle de l'inconditionnalité du temps pour tous les êtres. Ce qui est tenu pour l' « indifférence » de la nature par la vue scientifique moderne, Jésus le présente pour la charité du Père qui ne fait « pas de différences » entre ses enfants[21]. D'un côté, alors que l'indifférence de la nature réduit toutes les choses à une même condition abstraite, la charité sans différences embrasse toutes les conditions concrètes telles qu'elles sont, et toutes les distinctions sont englobées sans distinction. D'un autre côté, alors que l'amour humain se base sur les différences affectives, la charité divine se base sur l'égalité au-delà des différences[22].

Dans une telle charité divine qui ne fait pas de différence, Nishitani voit le renoncement à soi-même. La charité représente la perfection divine. Donc, on peut dire que la perfection divine consiste à se vider de soi-même[23]. La perfection embrasse également les bons et les mauvais en pardonnant aux pécheurs qui se sont opposés à elle. Cela signifie que Dieu est parfait parce qu'il est détaché de soi-même. En tant que Dieu, son caractère parfait peut s'identifier à son renoncement à soi. Dans le cas du Christ, il l'a montré sur la croix comme œuvre accomplie. Chez Dieu le Père, ce caractère est toujours sa « nature »[24]. Alors, on peut conclure que la charité, sans distinction, vient de la perfection « sans ego » et se différencie de l'amour humain affectif[25]. Le commandement d'aimer sans distinction est donné de façon à ce que l'homme imite concrètement la perfection divine et non pas pour répandre la charité elle-même en vue de la paix humaine. En ce sens, si le Christ commande de rejeter l'égoïsme, cela ne vise pas simplement à développer un système d'entraides désintéressées entre les hommes, mais, plus essentiellement, cela vise le détachement des intérêts humains (y compris les relations affectueuses) en tant qu'attachements personnels.

20 *Ibidem*, p.66.
21 *Ibidem*, p.67.
22 *Ibidem*, p.67-68.
23 *Ibidem*, p.67-68.
24 *Ibidem*, p.67.
25 *Ibidem*, p.68.

3. La sur-personnalité divine qui garantit la personnalité humaine

Selon Nishitani, la perfection divine, ou la charité qui vient de cette perfection, peut être considérée comme plus essentielle que le Dieu figuré comme une personne à imiter dans les relations. Cette perfection peut être appelée l'« impersonnalité » divine ou la « sur-personnalité » d'où provient la personnalité[26]. Autrement dit, on y trouve ce qui n'est pas personnalité et pourtant qui n'est pas contre la personnalité, mais pour la personnalité. Autant dire que Dieu, à cause d'une telle impersonnalité, assure inconditionnellement la personnalité dans toute la condition humaine concrète. On pourrait tout aussi bien dire que l'impersonnalité divine rend possible la relation personnelle entre Dieu et l'homme, ou encore, que la relation impersonnelle entre Dieu et l'homme garantit la personnalité humaine de chacun. Tout cela peut être dit, selon Nishitani, quand on remarque que Dieu lui-même se caractérise premièrement par le détachement de soi, si bien qu'il légitime la dignité humaine comme personne libre. En fait, le courant général du christianisme insistait sur le Dieu juste mu par une affection sans faute bien plus qu'il ne réfléchissait sur cet aspect[27]. Ajoutons qu'aussi longtemps qu'on reste à définir Dieu comme un personnage suprême, on ne réfléchit pas sur le caractère transcendant de la justice et de la charité.

Ainsi, Nishitani propose un tel point de vue sur le Dieu sur-personnel qui se constitue en étant vidé de lui-même et s'il le fait, c'est parce qu'il s'impose de faire face à la vision indéniable de l'univers présentée par les sciences naturelles et tente d'explorer le fond de la subjectivité irréductible à la conscience de soi[28]. Ces attitudes engagent : dans le contexte moderne impossible à fuir, il s'agira de ne pas s'enfermer dans une pratique religieuse séparée de la réalité scientifique et, en même temps, de mettre en doute le sujet conscientisé qui est tenu par tous ou presque comme une présupposition évidente. Cependant, Nishitani ne pense pas que ce qu'il met en question ait surgi tout à fait au long du progrès de la domination scientifique sur le monde indépendamment des traditions religieuses. À propos du Dieu vu comme non-

26 *Ibidem*, p.68-69.
27 *Ibidem*, p.69.
28 *Ibidem*, p.69-70.

personnel, Nishitani attire l'attention des lecteurs sur la tradition de la théologie apophatique[29].

4. La Déité eckhartienne : une source de soi en tant que sortie de soi

Dans son article, Nishitani introduit la pensée de Maître Eckhart tel qu'il le lit[30]. Il insiste sur le fait qu'Eckhart distingue la Déité en tant qu'« essence » divine et le Dieu figuré comme créateur de la créature. Selon l'« Eckhart lu par Nishitani », la Déité qui serait plutôt au-delà de la notion d'essence, est à tenir pour le « néant absolu[31] » tant qu'elle échappe à toute définition et à toute limitation de la part de l'homme qui essaie de la conceptualiser. Et, Nishitani attire l'attention sur le fond du sujet humain retrouvé dans cette Déité où Dieu lui-même est dépassé[32].

Le noyau de la compréhension d'Eckhart présentée par Nishitani dans cet article est que, si Dieu donne tout son être à l'homme, l'homme reçoit aussi avec l'être la Déité comme son néant absolu[33]. Quelques renvois à d'autres œuvres de Nishitani permettent d'expliquer un peu plus ce point. L'existence humaine sans fondement peut, en tant que néant, devenir « une » avec Dieu qui est le néant absolu dans sa Déité. Dieu, dans son essence qui échappe à la notion d'essence, n'est plus un objet saisissable ni pour l'homme ni pour Dieu lui-même. La Déité peut être considérée, en tant que source de soi-même de Dieu, comme un « sur-soi » pour Dieu. En effet, ce qui fait Dieu en tant que Dieu consiste à sortir de soi. Par ailleurs, pour l'existence humaine, le soi n'a aucun fondement en lui-même et parce qu'il est basé sur le néant, on peut dire que ce soi repose sur le « non-soi ». En conséquence, la connaissance du vrai soi n'est rien d'autre que la sortie de soi pour se reconnaître comme néant. Donc, bien qu'il y ait une différence de dimensions entre Dieu et l'homme, quand l'homme se fait néant pour se reconnaître en sortant de soi, il entre dans le néant absolu de la Déité où Dieu sort lui aussi de soi, et il devient « un » avec Dieu en rentrant dans le vrai soi. Voilà le cœur de la mystique eckhartienne d'après Nishitani.

29 *Ibidem*, p.70.
30 *Ibidem*, p.70.
31 *Ibidem*, p.71.
32 *Ibidem*, p.72.
33 *Ibidem*, p.71.

L'important, c'est que cet « un » ne se fait pas comme deux choses qui s'approchent de l'extérieur l'une de l'autre, mais par la percée de l'ego de l'intérieur dans l'âme. Cela signifie que l'âme se perce elle-même et que Dieu perce l'âme, mais en même temps, que l'âme perce Dieu et que Dieu se perce lui-même. Ce faisant, chacun rentre en soi-même et regagne le soi originel en réalisant l'auto-connaissance véritable. Eckhart exprime cette vraie connaissance de soi par le « fond sans fond », lequel est à la fois « mon fond et le fond de Dieu[34] ». Cela n'est plus une union de deux choses, et cela n'est pas, non plus, une identification qui confond le soi avec Dieu. Être un, c'est que chacun réalise sa propre identité sans aucune confusion l'un avec l'autre, et qu'en ce sens les deux jouissent pareillement de leur ipséité radicale au-delà de toute relativité. Dans un autre article, Nishitani appelle cela l'« un en acte noétique[35] » par deux subjectivités.

5. La Déité, néant absolument absolu

Nishitani isole trois points particuliers dans cette position eckhartienne[36]. Premièrement, l'essence divine est regardée comme une sur-personnalité par rapport au Dieu personnel face à sa créature. Deuxièmement, cette Déité est expérimentée comme lieu de la mort et de la nouvelle naissance par le soi humain. Troisièmement, c'est seulement dans cette expérience que l'homme peut être soi-même à savoir, un sujet libre et indépendant, en un mot, détaché de l'ego. On y trouve un motif cohérent : quand l'âme humaine exerce le détachement de soi-même vers la Déité où Dieu est lui aussi détaché de lui-même, elle atteint à la connaissance juste de soi en tant que néant. Cette auto-connaissance comme néant est rendue possible dans le néant de la Déité, autrement dit, c'est cette auto-connaissance comme néant qui se rend capable d'entrer dans le néant de la Déité. Cela signifie que la vraie identité comme sujet fondamental peut s'établir seulement sur la sur-personnalité comme « mort de l'ego[37] ». Quand Eckhart dit que l'âme s'établit dans l'essence divine où Dieu ne profère pas encore sa parole, cela signifie que l'âme se retrouve à son origine avant que la créature

34 Maître Eckhart, Sermon 5b, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.100.
35 NISHITANI, NKC 7, p.38. Nous en traiterons dans le prochain chapitre.
36 NISHITANI, *NKC* 10, p.72.
37 *Ibidem*, p.72.

ne devienne la créature face au Créateur[38]. Là, Dieu se manifeste à l'âme le plus essentiellement. L'homme peut être un vrai soi seulement dans le néant de la Déité. Cela signifie que l'âme expérimente Dieu par l'« être-là » de l'âme elle-même.

Nishitani persiste à dire qu'Eckhart présente avec force la question du sujet libre qui s'affronte à Dieu, laquelle est fondamentale pour les existentialistes contemporains[39]. Il affirme que la position du prédicateur médiéval peut être tenue comme étant au-delà du théisme et de l'athéisme[40]. Or, alors que le christianisme existentialiste regarde le néant dans le sujet humain par rapport à Dieu, l'existentialisme athée remplace Dieu par le néant. L'existentialiste chrétien en reste à l'absolu au-dessus du sujet-néant, et l'existentialiste athée met le néant au fond du sujet. Mais, aussi longtemps que ces deux positions confrontent le sujet humain comme néant avec la notion de Dieu, elles partagent un même caractère. En ce qui concerne le néant du sujet humain, on trouve, chez un chrétien existentialiste comme Kierkegaard, la négation du sujet humain « pour Dieu », et, chez un athée comme Nietzsche (ou Sartre), la négation de Dieu « pour le sujet humain ». À la différence de ces deux positions, Eckhart promeut un sujet libre qui se connaît comme néant dans la Déité où Dieu lui-même se rend néant. Eckhart ne tient ni au « néant face à Dieu » ni au « néant à la place de Dieu », mais au néant qui fait Dieu et *moi* « un » au-delà de cet « un » même. Point très important : Nishitani et Eckhart persistent à dire que ce néant de l'« un au-delà de l'un » doit être vécu dans la vie quotidienne, banale, par le sujet détaché de tout idéal factice[41].

Le néant du sujet humain, vu par l'existentialisme chrétien, vient du dogme de la création à partir de rien. Ce néant est posé sur la négation relative, c'est-à-dire, sur la négativité de l'être créé qui doit dépendre du Créateur absolu. Le néant du sujet comme base de l'existence athée est considéré comme un substitut de l'absoluité divine au sens où son néant peut être tenu pour une négation absolue, mais une négation

38 *Ibidem*, p.71-72. Cf. Maître Eckhart, Sermon 43, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.367 : « Dieu crée toutes les créatures dans un dire ; mais pour que l'âme vienne à la vie, pour cela Dieu exprime toute sa puissance dans sa naissance [= dans la naissance de l'âme]. D'une autre manière, il est consolant que l'âme se trouve reconduite là. Dans la naissance elle devient vivante […]. »

39 *Ibidem*, p.73.

40 *Ibidem*, p.74.

41 *Ibidem*, p.73.

qui demeure dans une relation (d'où le paradoxe d'un absolu relatif). Un tel néant est encore saisi comme un objet pour établir le sujet, même si ce néant est présenté comme « subjectivé ». Certes, cette position nie la chose divine, mais, en fait, elle la change contre une autre chose ou compense le manque par ce qu'on appelle néant, afin de sauvegarder l'ego au nom du sujet.

Nishitani affirme que c'est chez Eckhart que le néant du sujet est complètement déterminé et que la subjectivité est radicalement établie[42]. Sa négation du sujet ne demande aucune chose, rien comme un objet qui à quoi elle s'opposerait, et ce sujet-néant se reconnaît en « Dieu qui sort de Dieu ». Comme il n'y a plus de confrontation, une telle négation peut être tenue pour la « négation absolument absolue » qui est, à la fois, l'affirmation absolue. Cela signifie que la réalisation du soi vraiment subjectif est possible seulement quand elle est la mort qui rend possible la vie.

Chez les existentialistes modernes, même si le néant est vu comme ce qui fait sortir de soi, le caractère de sortie n'atteint pas à la négation complète du sujet. Par exemple, Sartre dit que l'existence est le projet de sortir de soi, qui se base sur le néant, et pourtant il considère cette existence comme conscience de soi[43]. C'est-à-dire que Sartre ne voit pas le néant comme l'auto-négation de l'ego conscientisé. Bien qu'il dise que l'existence est choisie par le soi basé sur le néant, son affirmation de soi ne traverse pas le néant existentiel. Chez Nietzsche, à la différence de Sartre, Nishitani constate une position qui dépasse l'ego saisi par la conscience de soi et qui tient à l'affirmation provenant de la négation[44]. Cependant, dans l'affirmation nietzschéenne de la « vie » ou de la « volonté de puissance », Nishitani ne vérifie pas une intention claire de réaliser la vraie connaissance subjective pour que le soi devienne vraiment son soi-même. Ainsi, cet auteur indique-t-il une différence entre la position de Nietzsche et celle d'Eckhart qui insiste sur le néant absolu vécu dans le quotidien capable de réaliser la subjectivité détachée[45]. Le néant du nihiliste, en revanche, affirme que Dieu est mort et attend d'être surpassé par la vie humaine. Or, le néant de la Déité au-delà de Dieu est vécu comme « mourir-en-vivre ». En somme, Nishitani considère le néant nietzschéen

42 *Ibidem*, p.74.
43 *Ibidem*, p.75.
44 *Ibidem*, p.75.
45 *Ibidem*, p.75.

comme le « néant absolu en relation », alors que le néant eckhartien est le « néant absolument absolu » dans lequel toute réalité, y compris l'être subjectif, se réalise telle qu'elle est[46].

6. Le sujet comme néant réel : sortir de soi pour devenir soi

Pour éclairer encore plus le néant de l'être humain, Nishitani mentionne certaines positions de la théologie contemporaine en prenant Emil Brunner pour exemple[47]. Brunner dit que Dieu a créé l'existence humaine qui s'est confronté à lui et qu'elle peut être autonome tant que Dieu le veut. Son autonomie dépend donc de son Créateur. L'être humain existe seulement par la volonté de Dieu et son néant, le néant de l'être humain appartient aussi à la souveraineté de Dieu. Donc, sous ce point de vue, il n'y pas de vraie confrontation entre Dieu et le sujet humain, puisqu'il n'y a pas de véritable indépendance de l'être humain. Au contraire, affirme Nishitani, pour les existentialistes athées, le néant de l'être humain est attribué à l'existence humaine, et son indépendance consiste à sortir de soi vers ce néant subjectivé[48]. Une théologie, comme celle de Brunner ne voit pas un tel caractère de la sortie de soi par le sujet, puisque cette théologie trouve chez la créature, et chez elle seulement, ce qui est dominé par Dieu, que ce soit un être ou un néant. Bref, écrit Nishitani, la théologie contemporaine ne considère pas l'existence humaine comme réelle[49]. Donc, bien que Brunner définisse l'être humain comme sujet qui n'est pas Dieu mais qui est soi-même en tant que confronté avec Dieu, ce théologien n'est pas cohérent.

Nishitani peut déclarer que si l'existence est propre au sujet réel confronté avec Dieu malgré son néant d'être créé, alors on ne peut pas s'empêcher de penser que ce sur quoi le sujet humain se base doit être le néant absolu de la Déité où « Dieu n'est pas Dieu »[50]. Ainsi, le chercheur kyotoïte plaide-t-il pour la position d'Eckhart qui diffère de celle de l'existentialisme athée et du christianisme ordinaire. Un sujet vraiment réel, sujet qui n'est pas Dieu tout en s'affrontant à Dieu, un sujet dont

46 *Ibidem*, p.75.
47 *Ibidem*, p.76. Nishitani se réfère à BRUNNER, Emil, *Wahrheit als Begegnung*, 1963.
48 *Ibidem*, p.77.
49 *Ibidem*, p.77.
50 *Ibidem*, p.77.

l'existence est créée par Dieu, doit en passer par Dieu, mais là où Dieu n'est pas Dieu, dans la Déité où Dieu devient soi-même en sortant de soi-même. Ainsi, le point de vue de Nishitani tient-il toujours au caractère de sortie de soi propre à l'être subjectif en tant que réel. Il affirme constater, dans les sermons allemands d'Eckhart, cette sortie de soi nécessaire à la subjectivité de Dieu aussi qu'à la réalité existentielle de l'être humain[51]. Et si on peut comprendre que la subjectivité est réellement vécue en tant que sortie de soi, il faut nécessairement admettre que le fond du sujet humain est un avec le fond de Dieu dans le néant absolu où le soi devient soi-même en Dieu et en *moi*. Nous trouvons ici la vraie connaissance de soi. En insistant sur la sortie de soi en direction du néant, il ne faut pas oublier que cela ne signifie pas seulement la négation absolue, mais aussi l'affirmation absolue de l'être. La sortie de soi doit être la rentrée en soi-même.

7. La Déité ni contre rien ni pour rien

Nous mettons en ordre les jugements de Nishitani. Brunner, théologien protestant, tient le néant de l'être humain pour soumis à la souveraineté divine. Pour Kierkegaard, chrétien proto-existentialiste, le néant de l'humain est la base du sujet humain, mais ce n'est qu'une occasion pour la négation relative de se confier à l'absoluité évidente de Dieu. On est assez proche de la position théologique relative au dogme de la création à partir de rien. Sartre affirme que le néant est nécessaire pour que l'être humain s'établisse comme sujet, mais il semble surtout que ce philosophe essaie de posséder le néant de telle sorte qu'il identifie le sujet à la conscience de soi enfermée dans l'ego. Sartre essaie de dépasser la négation relative du théisme. Et pourtant il n'y réussit pas vraiment, car il continue de regarder le néant comme quelque chose qui est face à soi. À la différence de Sartre, Nietzsche radicalise le néant de l'être humain jusqu'à affirmer la vie humaine comme positive en elle-même en raison du manque de raison pour vivre. On peut considérer que son nihilisme atteint une négation absolue, puisqu'il ne voit plus le néant comme un objet, mais comme un motif du sujet qui dépasse l'ego objectivé. Cependant, le néant de Nietzsche ne peut pas être tenu pour absolument absolu ; il reste une « négation absolue dans une relation[52] ». Certes, ce

51 *Ibidem*, p.78.
52 *Ibidem*, p.75.

néant consiste dans la négation de l'être absolu divin et cela amène l'homme à vivre la vie elle-même. Et pourtant, ce néant demeure dans des relations qui ne le rendent pas vraiment absolu. Tout d'abord, ce néant vient de la négation qui s'affronte à la négation relative de l'homme. Et ce néant est convoqué pour que l'homme vive comme sujet. Cela signifie que le néant absolu de Nietzsche demeure « contre » le néant relatif du théisme et « pour » positiver la vie subjective. En somme, l'absoluité du néant nietzschéen garde des rapports avec ce qui n'est pas le néant lui-même.

Le néant de la Déité eckhartienne, selon Nishitani, est absolument absolu, car il dépasse le « contre » et le « pour ». La Déité est expérimentée comme la mort vécue par la réalité de l'« être-là ». Cela signifie mourir et vivre dans le néant en tant que néant. L'absoluité du néant que Nishitani lit chez Eckhart est la mort de soi, la mort vécue de façon à devenir le soi, la mort « expérimentée » en tant que vraie connaissance de soi. Dans ce néant, se réalise la subjectivité originaire qui vit, à la fois, l'être, la connaissance, et l'action.

8. Personnalité, phénomène sans essence, mais telle quelle

Aussi longtemps qu'on considère l'ego ou la personnalité humaine comme une évidence, il est difficile de réfléchir sur le fond du sujet plus radicalement en prenant en compte ce qui échappe au soi. Mais, si, en se désaliénant de l'ego (objet de la conscience de soi), on creuse l'existence subjective en direction de son fond, là se trouve le néant où le soi se réalise en « non-soi ». Si on pense à la personnalité à partir de la personnalité elle-même, il n'est pas possible de remonter au fondement d'où la personnalité provient, car, écrit Nishitani, la personnalité est le phénomène de ce qui n'est pas personnalité[53]. Nous ne sommes pas en train d'évoquer le phénomène par rapport à la « chose en soi » kantienne. Non, selon Nishitani, la personnalité vient de ce qui n'est pas personnalité, et cependant cela ne veut pas qu'il y ait une autre chose que la personnalité. Il n'y a que le néant derrière la personnalité et ce néant n'est pas quelque chose comme une chose en soi par rapport à la personnalité. Derrière la personnalité, il y a le fait qu'« il n'y a rien[54] ». En ce sens que le néant est

53 *Ibidem*, p.79-80.
54 *Ibidem*, p.80.

« qu'il n'y a rien », il n'est donc pas du tout la personnalité elle-même, mais, en même temps, il n'est pas une autre chose pour la personnalité. Disons qu'il actualise la personnalité en se révélant lui-même. La personnalité est le phénomène qui n'a rien d'« essentiel » ; elle est phénoménale, et, telle qu'elle est, elle est « en son ainséité[55] ». Ce phénomène est donc la réalité suprême qui se réalise en étant « un » avec le néant absolu[56].

Un tel néant ne peut pas être saisi comme une notion. Il se réalise en même temps que la personnalité est vécue. En cas contraire, le néant tomberait au rang de simple terme ou deviendrait un concept, quelque chose qui serait autre que l'être dans une dualité préétablie. Si tel était le cas, la personnalité elle aussi tomberait au rang de sujet objectivé. Pour aller jusqu'à l'ipséité fondamentale d'où vient la véritable subjectivité, il est nécessaire de nier la connaissance de soi centrée sur la personnalité, de façon à se connaître comme réalisation du néant absolu[57]. Cette négation peut se passer comme une « conversion existentielle », non pas comme une conversion de notion[58]. L'établissement du sujet en personnalité se réalise dans le néant, mais à un niveau qui est considéré comme étant « plus en deçà[59] » que la conscience de soi. Un tel changement ne se ramène pas à une manipulation conceptuelle, il n'a de sens qu'expérimenté par la conversion existentielle, conversion qui est une négation de la personnalité tenue pour le centre du sujet.

Dans la position de Nishitani, nous trouvons donc une idée relative à l'ipséité paradoxale : le soi fait retour à ce qui n'est ni soi ni autre chose que soi. La réalité se réalise comme réelle, telle qu'elle est, chaque moment, sans autre provenance qu'elle-même, mais cela même signifie paradoxalement que la réalité surgit du néant absolu. Nishitani l'affirme : la subjectivité consiste à se délimiter soi-même sans limite[60].

55 *Ibidem*, p.81.
56 *Ibidem*, p.82.
57 *Ibidem*, p.80.
58 *Ibidem*, p.80.
59 *Ibidem*, p.81.
60 *Ibidem*, p.79.

PREMIÈRE PARTIE – **Chapitre 3**

Être Un « en action sans action » par deux sujets

0. « Détachement », « naissance » et « percée »

Le septième tome des *Œuvres de Keiji Nishitani* (1987) est sous-titré *Dieu et le néant absolu*. Trois des quatre articles de ce tome avaient été publiés autrefois en un seul livre par deux éditeurs qui l'avait intitulé justement *Dieu et le néant absolu*. L'article majeur dans ce livre est, selon nous, « La relation entre Dieu et l'homme chez Maître Eckhart »[1]. C'est là qu'en utilisant la notion centrale de la philosophie kyotoïte, celle du « néant absolu », l'auteur systématise la pensée qu'il affirme constater dans les sermons allemands de Maître Eckhart. Dans cet article se déploie le plus amplement la lecture d'Eckhart de Nishitani. Cet ouvrage est donc considéré comme l'exposé principal sur Eckhart dans le contexte de la philosophie de la religion.

Ueda, successeur de Nishitani, tient le « détachement » comme une motivation générale du départ pour devenir un avec Dieu. Il pense pouvoir distinguer la « naissance du fils divin dans l'âme » et la « percée vers la Déité » comme s'il s'agissait de deux étapes qui ont chacune un motif différent, l'un plus passif, l'autre

1 NISHITANI, NKC 7, p.11-117, 「エックハルトに於ける神と人間の関係」[« La relation entre Dieu et l'homme chez Maître Eckhart »]

plus actif[2]. Nishitani semble ne pas les distinguer clairement. Chez lui, le « détachement[3] », la « naissance[4] » et la « percée[5] » semblent saisis comme trois expressions d'une entreprise totale, alors que son élève les considère plutôt les trois choses comme un développement en étapes. Selon Nishitani, au long de l'approfondissement du « détachement », ce dernier est expérimenté comme une « percée » mutuelle entre l'âme et Dieu, et, dans cette expérience, on reconnaît Dieu et on se reconnaît soi-même dans une « naissance » divine. À l'extrémité de cette « percée », l'expérience de la naissance en arrive à être un « acte pur[6] » sans aucun objet relatif, un acte où l'ipséité se réalise dans le néant de la Déité où « Dieu n'est pas Dieu[7] » et où « je reviens à moi-même [8]» en Dieu sans Dieu. Nishitani voit une gradation spirituelle entre le délaissement de l'ego et le regain de la subjectivité fondamentale. Mais, quoi qu'il en soit de ces étapes, Nishitani restitue le déroulement de ce processus comme un achèvement de la percée alors que Ueda tient le détachement, la naissance et la percée pour des phases distinctes. Plus encore, tandis que Nishitani situe la naissance au milieu du progrès de la percée, Ueda trouve chez Eckhart une certaine conversion du comportement entre la naissance et la percée. Néanmoins, Nishitani et Ueda s'entendent sur le noyau de l'intention d'Eckhart qui, présentant le détachement comme un exercice pratique, leur paraît avoir pour but ultime de parvenir à l'éveil à soi dans le néant de la Déité. De fait, Nishitani distingue lui aussi trois niveaux différents dans l'effectuation de la percée, même s'il présente la naissance et la percée comme deux aspects d'une même expérience. Ueda hérite de la perspective de son maître.

---

2 UEDA, S., 上田 閑照「『神の子の誕生』と『神性への突破』— ドイツ語説教集に於けるマイスター エックハルトの根本思想」,『ドイツ神秘主義研究』上田閑照 編［« "La naissance du Fils divin" et "la percée vers la Déité" – La pensée fondamentale de Maître Eckhart dans ses sermons allemands » dans : *Recherches de la mystique allemande*, (éd.) S. Ueda], Tokyo, 1982, p.150-151.

3 NISHITANI, NKC 7, p.12.

4 *Ibidem*, p.14.

5 *Ibidem*, p.20.

6 *Ibidem*, p.95.

7 Maître Eckhart, Sermon 26, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.263 : « Elle ne veut pas non plus en tant qu'il est Dieu. » Sermon 52, p.428 : « […] car, avant que ne fussent les créatures, Dieu n'était pas Dieu, plutôt : il était ce qu'il était. »

8 Maître Eckhart, Sermon 52, Ibidem, p.433 : « […] je suis ce que j'étais et ce que je dois demeurer maintenant et pour toujours. »

1. Percer la personnalité, percer la relation, percer l'être

Selon Nishitani, le détachement eckhartien consiste à se détacher de l'amour personnel que l'on éprouve pour Dieu et dont on se sent aimé par Dieu. Une fois au-delà de la relation personnelle, Dieu doit nécessairement se déverser en l'homme[9]. Et là, se produit une inversion de direction : de l'homme qui aime Dieu, on en vient au Dieu qui se déverse en l'homme. Ce versement signifie que l'image de Dieu se reflète dans l'âme comme dans un miroir. Cela, c'est la naissance de Dieu dans l'âme comme « un en un »[10]. Autrement dit, quand l'homme se vide soi-même, il devient fils en Dieu[11]. L'âme est percée par Dieu et elle se perce elle-même. Mais, cela n'est que le départ du vrai détachement, parce qu'il reste, quand même encore une relation entre celui qui engendre et celui qui est engendré. Le Fils n'est rien d'autre que l'image projetée par le Père devant soi dans l'auto-connaissance qu'il prend de lui. À ce niveau, l'« un en un » demeure une union avec un objet[12].

L'étape suivante consiste en un dépassement de toute image et en une atteinte de l'essence divine au-delà du Dieu figuré, laquelle est l'« être tout court ». Cela demande de déboucher vraiment au-delà de la relation personnelle et d'être vraiment un avec l'être sans image. Est ainsi percée l'image intermédiaire de Dieu pour se compénétrer avec le « Dieu nu[13] ». Mais cela n'est pas encore l'accomplissement.

In fine, il faut percer l'être de Dieu en tant qu'objet de sorte que rien d'autre qu'elle-même ne représente la Déité. Il est dit de « se déprendre de Dieu » de telle sorte qu'il n'y ait aucune place en *moi* pour Dieu mais que Dieu devienne lui-même le lieu[14]. Là, connaître Dieu signifie directement *me* connaître *moi*-même[15]. C'est que Dieu est percé par l'âme qui est percée par Dieu. Cela est à la fois la négation mutuelle et l'engendrement mutuel, et pourtant chacun rentre en soi-même[16]. Alors,

9 NISHITANI, NKC 7, p.13. Cf. « Du détachement », *Les traités et le poème* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.178 : « […] Dieu doit par nécessité se donner soi-même à un cœur détaché. »
10 *Ibidem*, p.15.
11 *Ibidem*, p.15.
12 *Ibidem*, p.16-17.
13 *Ibidem*, p.16. Cf. Maître Eckhart, Sermons 52, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.130.
14 *Ibidem*, p.17-19. Cf. Maître Eckhart, Sermons 52, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.431-432.
15 *Ibidem*, p.18.
16 *Ibidem*, p.25-28.

l'âme n'est « ni Dieu ni créature[17] », en ce sens qu'elle jouit de l'ipséité sans aucune relativité, de même que Dieu en jouit lui aussi. *Moi* percé par Dieu, Dieu percé par *moi*, chacun se retrouve dans son identité pure et unique. Comme Dieu seul et moi seul, les deux sujets sont en altérité absolue, et cela est en même temps l'ipséité absolue de chacun. Là, deux sujets réalisent l'« Un » fondamental. Ces sujets ne se relativisent pas comme un sujet et un objet ; chacun est un sujet absolu et tous deux vivent la même subjectivité qui n'est jamais relativisée[18].

Ainsi, la relativité, comme celle de Dieu et de la créature, est percée et il n'y a que ce que « je suis ». Étant devenu néant, l'âme « s'accomplit » et, d'un autre côté, Dieu est Un tout sans relation avec les êtres créés. Nous retrouvons ici la liberté existentielle qui n'est pas autre chose que la nécessité métaphysique. Chacun se perçant et l'un perçant l'autre ou étant percé par lui, la passivité devient en soi-même activité, le néant réalise l'être, et la négation devient l'affirmation. Ayant rendu au néant le soi objectivé ainsi que le Dieu objectivé, l'auto-connaissance dans laquelle l'âme est rentrée est la connaissance de soi de l'âme elle-même et de Dieu. Se connaissant elle-même, l'âme connaît Dieu, mais non plus comme un objet.

2. L'Un dans la subjectivité au-delà de l'être

Nishitani insiste sur un point : chez Eckhart, la liberté consiste dans la vie unitive de l'âme avec Dieu dans la subjectivité[19]. On ne saurait donc accuser Eckhart de panthéisme[20]. Selon le philosophe kyotoïte, le panthéisme se caractérise par une objectivation des relations entre l'Un et les multiples, alors que la pensée d'Eckhart cherche à vivre en étant Un. Tandis que le panthéisme, en effaçant la distinction entre Dieu et la nature ou l'univers, rend superficielle la nécessité qui domine le monde, la vie divine eckhartienne permet d'être Un, non par une volonté arbitraire, mais par la nécessité, si bien que cette nécessité la plus nécessaire devient la liberté la plus libre au fond du sujet fondamental[21].

17 *Ibidem*, p.74. Cf. Maître Eckhart, Sermons 52, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.433.
18 *Ibidem*, p.30.
19 *Ibidem*, p.34.
20 *Ibidem*, p.34, p.47.
21 *Ibidem*, p.34-35.

Retraçons, en suivant Nishitani, la réalisation de cet Un en tant qu'action chez Eckhart. Nishitani y voit l'Un réalisé par deux sujets qui font chacun un même acte noétique[22]. Nishitani isole trois niveaux dans la pensée d'Eckhart[23]. Premièrement, l'Un se réalise physiquement entre celui qui perçoit et ce qui est perçu. Deuxièmement, l'Un se réalise entre celui qui conçoit et ce qui est conçu. Troisièmement, l'Un se réalise en deux sujets qui accomplissent une même action. Le premier Un en action consiste dans l'image (*Bild*) et cet Un reste secondaire par rapport aux « deux » que sont le sujet et l'objet. Au deuxième niveau, l'Un en action se réalise dans une nature essentielle (*Wesen*) et Nishitani tient cela pour l'intuition. Là, l'Un égale les « deux », lesquels demeurent tout de même en tant que sujet et objet. Le troisième Un est le plus radicalement en action ou en œuvre (*Werk*), parce que ce sont deux sujets qui le réalisent chacun exerçant la cognition dans son ipséité absolue. Puisqu'ils sont deux absolus, l'Un absolu se réalise par un « acte pur[24] » des deux en tant que subjectivité irremplaçable et unique, vécue par les deux. Et, inversement, l'absoluité de cet Un assure l'altérité absolue entre les deux, laquelle vient du « je-suis » fondamental de chacun. L'âme et Dieu se reconnaissent chacun comme « soi seul » et comme néant dans l'autre qui est aussi néant. Cela signifie que cette connaissance de soi consiste dans ce que l'Un se fait vider par l'autre qui s'est vidé. Nishitani appelle cela l'Un en « action sans action ».

Aux premier et deuxième niveaux, l'Un demeure comme union entre le sujet et l'objet. Le premier est considéré comme union accidentelle et le deuxième peut être tenu pour l'unité d'un étant. Le troisième est définitivement différent, parce qu'il n'est plus une union du sujet avec l'objet. Et il ne consiste pas non plus dans une intuition par un étant, mais il est l'Un de l'action de deux sujets. En ce sens, le troisième Un dépasse l'être d'un étant, et peut être considéré comme le « sur-être » (*Überwesen*)[25]. Cette action, la plus active pour réaliser l'Un ultime, est sans action, parce qu'elle n'a aucune intention de faire quelque chose, elle est la sortie du soi

22 *Ibidem*, p.38.
23 *Ibidem*, p.37-39. Nishitani se réfère au Sermon 48 dans lequel Eckhart parle de l'Un entre « mon œil » qui voit et l'« œil d'un mouton » qui voit. Cf. Maître Eckhart, Sermon 48, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.395-398.
24 *Ibidem*, p.46.
25 *Ibidem*, p.38.

vers le néant. On peut donc dire que la subjectivité radicale conduisant à l'ipséité absolue ne signifie pas du tout le renfermement de l'ego, au contraire, elle consiste dans l'ouverture maximum qui vient de la néantisation du soi.

Dans la perspective de la naissance de Dieu dans l'âme, c'est-à-dire dans la perspective de devenir Un, Nishitani souligne l'activité de Dieu et la passivité de l'âme. Mais la percée modifie les termes de l'opposition, et la passivité de l'âme peut être considérée comme le point de départ de son activité propre. Il s'agit là d'une *Aufhebung* du « recevoir »[26]. Quand l'âme reçoit passivement Dieu, cette passivité par rapport à l'activité de Dieu doit devenir une activité de l'âme avec celle de Dieu. Quand Dieu entier achève sa donation dans l'auto-négation de l'âme, il devient l'être qui donne l'être à tout étant. Cela signifie, pour Dieu et pour l'âme, un retour de soi en soi-même et le rétablissement de l'essence. (Une telle idée, dit Nishitani, est assez particulière par rapport au théisme doctrinal, et n'a pas de proximité dans le panthéisme et le panenthéisme[27]). De par leur activité, deux absolus constituent l'Un comme être au-delà de l'être. Et pourtant, aussi longtemps que cet être est confondu avec l'essence de Dieu, l'âme est « insatisfaite ». Car, en tant qu'essence de Dieu, l'être conserve le trace de deux existences relatives si bien que l'âme continue de se tenir comme une créature par rapport au Créateur. Paradoxalement, par l'auto-négation de l'âme, l'être divin en tant que donateur de l'être reste relatif au créé qui demeure dépendant. Tant que l'auto-négation de l'âme en reste à une négation de quelque chose, la vraie négation n'est pas accomplie. Un pas supplémentaire doit être accompli ; il consiste à demander que le caractère de l'âme comme créature soit lui-même nié pour que l'auto-négation devienne la négation absolue. Une fois délivrée de son caractère créé, l'âme n'est plus relative à Dieu, et Dieu lui-même n'est plus relatif à la créature. Il redevient absolu. On peut interpréter cela comme une déification de l'âme résultant de l'auto-négation du caractère de créature. Le Dieu Créateur est nié comme Créateur distinct de sa créature et il redevient donc absolu, en d'autres termes, au-delà de toute relativité, si bien que seul le néant absolu de la Déité est expérimenté, laquelle est la vie absolue de l'âme elle-même. Ainsi, l'âme qui paraissait passive, n'est plus passive, et le Dieu actif n'est plus

26 *Ibidem*, p.46.
27 *Ibidem*, p.34, p.47.

seulement actif. D'un côté, la négation de l'âme devient son affirmation absolue et, de l'autre, l'absoluité de Dieu est connue comme une sortie de soi de la part de Dieu lui-même. Mais, ce qui se réalise là, c'est l'Un comme néant, le néant comme Un, en action sans action et non pas deux choses. Dieu entre en ce qui est Dieu, et, *moi* en ce que *je* suis ; cette ipséité absolue qui est l'altérité absolue est éprouvée comme Un entre « sujet et sujet », chacun en tant qu'acte connaissant de soi. Nishitani est attentif au fait que pour désigner la réalisation de cet Un, Eckhart emploie les verbes « travailler » ou « vivre »[28] et il cite Eckhart : « Qu'est-ce que vivre ? – L'essence de Dieu est mon vivre » [29]. La vie divine, la source de tout ce qui est, est donc la vie que l'âme vit. Une conclusion s'impose : l'étantité (*Istikeit*) de Dieu doit être *mon* étantité[30].

3. Dieu devenant Dieu, Dieu revenant de Dieu

Par l'opération de la double percée en Dieu et en l'âme et de Dieu et de l'âme par eux-mêmes, Dieu n'est plus dans la position d'un Créateur *relativement* à ses créatures, et l'âme n'est plus dans la position d'une créature *relativement* à son Créateur. L'abolition de cette distinction se réalise dans le néant de la Déité où l'âme et Dieu sont Un. Là, la négation absolue de l'âme est l'affirmation absolue de Dieu, et, inversement, la négation absolue de Dieu est l'affirmation absolue de l'âme. Mais, plus encore, l'auto-négation absolue de l'âme est son affirmation absolue et il en est de même pour Dieu[31]. Ainsi la rentrée en Déité est-elle, aussi bien pour Dieu que pour l'âme humaine, le retour à la source qui est au-delà de l'identité *relative* entre le Dieu Créateur et l'âme créée. On peut naturellement concevoir en sens inverse la réalisation de la relation comme une émanation du monde à partir de cette source divine. L'émanation du monde provient de l'auto-connaissance de Dieu. Dieu projette sa connaissance de soi dans le Fils qui est son image. Quand cette image est proférée comme Verbe divin, le Logos procède de la part de Dieu comme création du monde[32]. Cette création peut être pensée comme l'émanation du temps. L'association de cette

28 *Ibidem*, p.52.
29 *Ibidem*, p.53. Cf. Maître Eckhart, Sermon 6, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.108.
30 *Ibidem*, p.53. Cf. Maître Eckhart, Sermon 6, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.108.
31 *Ibidem*, p.54.
32 *Ibidem*, p.55.

possibilité avec l'idée d'un retour à l'origine divine, renvoie probablement à une cosmologie hérité d'une certaine tradition philosophique[33].

Nishitani souligne que la pensée d'Eckhart donne de l'importance non pas à cette cosmologie spéculative elle-même, mais à une *Aufhebung* entre la spéculation et l'existence[34]. Chez Eckhart, en effet, la spéculation est une contemplation devenue forme d'existence, et l'existence, agrandie par la spéculation contemplative aux dimensions de l'univers, peut aller jusqu'à s'anéantir en Dieu. Une telle position n'est ni strictement spéculative ni strictement existentielle. Nishitani la nomme le « mouvement dialectique » entre l'émanation du monde et le retour à Dieu, et il affirme que la pensée eckhartienne a ceci de particulier que ce mouvement se produit dans le *soi* comme autour d'un axe[35]. Cette pensée s'implique dans l'idée de Dieu qui « devient Dieu » ; cela est expérimenté en *mon* émanation avec le monde. Et, encore plus particulier, *mon* retour à la source divine signifie que Dieu « disparaît en revenant de Dieu » ou plutôt « *dé*-devient » (*entwerden*)[36]. J'émane avec Dieu qui devient Dieu, et *je* rentre avec Dieu qui s'en retourne. À chaque moment, tout l'univers émane avec *moi* et cela n'est rien d'autre que le « devenir » de Dieu lui-même en tant qu'effet de son auto-connaissance. La double émanation signifie que Dieu se projette dans la naissance du Fils qui est la connaissance du soi divin. Dans la même geste, Dieu devient le Dieu Créateur. Le fait même que *j*'existe reflète le fait que Dieu se connaît. Dieu s'engendre lui-même comme Fils dans l'âme. L'âme et Dieu, se perçant mutuellement, rentrent au fond divin ; cela signifie que l'âme se connaît à son fond et qu'elle se joint à l'auto-connaissance divine. Là l'âme devient une avec Dieu. Dans cette dynamique de l'auto-connaissance de Dieu et de l'âme, Dieu agit et n'agit pas, il agit au sens où il devient le Dieu Créateur et il n'agit pas au sens où il reste dans la Déité absolument immuable. L'âme émane elle aussi avec tout l'univers, et, en même temps, a son origine dans la Déité. L'image originale de tout l'univers existe en Dieu, et cette image originale est Dieu-le-Fils, Logos divin comme auto-connaissance de Dieu. Lorsque Dieu projette son auto-

33 *Ibidem*, p.55. Par exemple, Plotin, Pseudo-Denys l'Aéropagite, et Jean Scot Érigène selon Nishitani.
34 *Ibidem*, p55-56.
35 *Ibidem*, p.56-57.
36 *Ibidem*, p.56-57. Cf. Maître Eckhart, Sermon 56 selon Pfeiffer, *Traités et sermons* (Trad. de Libera), p.388.

connaissance devant lui, l'univers est émis avec le Fils. La création du monde consiste dans la profération de la parole divine, l'émission du Logos. Dans cette émission, le monde créé est empreint de l'image originale. En ce sens, les créatures indiquent le Logos proféré par Dieu, et, en même temps, pourraient être considérées elle-même comme le « logos qui raconte Dieu ». Une fois proféré, le Logos fait surgir la distinction entre Dieu lui-même et l'image[37] ; Dieu devient Dieu et la créature, créature. Cependant, Dieu ne cesse pas de revenir à la Déité où l'auto-connaissance divine ne se projette pas.

Selon Nishitani cette Déité est la perfection ultime qui n'est jamais connue. Nous interprétons ce point de la manière suivante : la Déité est le fondement de la véritable subjectivité qui ne peut jamais être saisie comme le serait un objet, mais seulement vécue comme source de la liberté et toujours expérimentée comme inconnue, à savoir nouvelle.

Nishitani fait remarquer que quand *j'*exerce la percée pour rentrer dans la Déité, *je* porte seul la raison de toute créature dans *ma* raison. Lorsque Dieu dé-devient, toute créature redevient une en *moi*[38]. Cela veut dire, d'après Nishitani, *ma* raison peut « écouter » le Logos qui parle dans toute créature empreinte de ce Logos[39]. Ce faisant, cette raison porte toute créature dans son intérieur et devient Un avec l'auto-connaissance de Dieu dans la Déité. C'est une expérience, à la fois, de la rentrée dans l'origine et de la naissance dans une création nouvelle[40].

Récapitulons l'analyse de Nishitani : en naissant comme Fils, *mon* âme connaît Dieu et cela signifie que Dieu se connaît lui-même. Le retour à l'origine divine en tant que connaissance de soi n'est pas un rappel à un ordre fixe, mais une avance dynamique de la création toujours nouvelle. Quand Nishitani parle de l'Un en acte connaissant entre Dieu et l'homme, il parle du sens d'une unité dynamique, et il constate que, selon Eckhart, Dieu se connaît dans l'âme et l'âme se connaît en Dieu. Et cela est la nouveauté présente et éternelle expérimentée par *moi* seul, car l'existence tout

37 *Ibidem*, p.60-61. Nishitani distingue Dieu-le-Fils et le monde créé comme l'image originale et l'image provenant de cette originale.

38 Maître Eckhart, Sermon 56 selon Pfeiffer, *Traités et sermons* (Trad. de Libera), p.389 : « Quand je reviens en Dieu sans m'y arrêter, ma percée est bien plus noble que ma sortie. Moi seul je fais sortir toutes les créatures de leur raison dans ma raison, afin qu'en moi elles soient unité. »

39 NISHITANI, NKC 7, p.62.

40 *Ibidem*, p.63.

entière se réalise d'un seul coup en *moi* qui reconnaît Dieu et qui suis reconnu en Dieu. Nous pourrions dire que, selon Nishitani, Eckhart enseigne à se connaître en Dieu pour que l'homme jouisse de l'expérience de la création de son être à tout moment de sa vie.

4. Se connaître en vérité et vivre son être en propre dans la nouveauté éternelle

Selon Nishitani, la problématique eckhartienne de l'être Un avec Dieu en Dieu n'est rien d'autre que l'« achèvement de l'éveil à soi[41]». Chez le prédicateur, la déification de l'âme humaine, but final de la mystique, recoupe la question de la connaissance de soi dans la source originelle[42]. La question de la connaissance concerne la créativité du sujet, parce que se connaître en vérité signifie vivre son être en propre. Pour Nishitani, la pensée d'Eckhart a une forte tendance à donner de l'importance à la raison intellectuelle par rapport à l'amour émotionnel[43]. La véritable auto-connaissance de l'âme consiste à connaître Dieu et à être connue par lui[44]. Et cette identification entre connaître et être connu désigne l'auto-connaissance de Dieu. La naissance du Fils divin dans l'âme, autrement dit la naissance de l'âme comme Fils en Dieu, signifie qu'au fond du Fils connaissant et connu, il y a Celui qui se connaît. L'action de ce Dieu qui se connaît est l'origine de la naissance filiale. En ce sens, le Fils connu par Dieu est l'effet de l'action de connaître dans l'origine. En tant que celui qui est connu par Dieu, le Fils connaît l'action par laquelle l'action de connaître se connaît. Le Fils se connaît lui-même en tant qu'effet de l'action. L'être du Fils né et connu est l'action de connaître Dieu, qui ne diffère pas de l'effet par lequel Dieu se connaît en connaissant son Fils[45]. L'identification ainsi opérée est considérée comme une nouvelle vie de l'âme[46]. Selon Nishitani, la vertu du Père qui engendre est directement celle du Fils qui vit sa propre vie[47]. Entrant dans la profondeur de la connaissance divine, l'âme s'approche de sa source, la nature divine[48] d'où elle n'émane pas encore comme

41 *Ibidem*, p.54.
42 *Ibidem*, p.67-68, p.70, p.76.
43 *Ibidem*, p.64, p.67-69.
44 *Ibidem*, p.64.
45 *Ibidem*, p.64.
46 *Ibidem*, p.65.
47 *Ibidem*, p.65.
48 *Ibidem*, p.65.

créature. Ainsi, plus l'âme sort-elle de soi-même pour entrer en Dieu, plus elle entre dans son propre intérieur[49].

Cependant, l'âme ne se contente pas de l'union avec Dieu comme Père et Fils. L'éveil à soi consiste, selon le philosophe kyotoïte, en ce que l'âme entre dans la Déité où elle se reconnaît en vivant comme sienne l'essence divine[50]. En dépassant la connaissance mutuelle entre engendrant et engendré, l'âme se connaisse comme Dieu se reconnaît. Là, tout rapport relatif doit être surmonté, si bien que l'Un se réalise entre « sujet et sujet ». Et puisque l'âme s'est faite complètement néant dans le néant de la Déité où Dieu s'en est revenu, l'âme devient « elle seule » comme Dieu le redevient. Voilà la déification de l'homme selon Eckhart, entendue par Nishitani comme un éveil à soi[51]. Le « retour » eckhartien n'est pas une restauration. Certes, il contient le processus par lequel l'âme remonte à l'origine qui « précède » son état de créature avant l'émanation. Cependant, ce retour qui dépasse la connaissance filiale vise à devenir le Dieu nouveau, ou plutôt l'« être unique sans Dieu ». Bien sûr, cela ne signifie pas que l'âme chasse Dieu, mais que Dieu devient de nouveau le soi unique dans sa Déité.

Dans un tel contexte, Eckhart peut dire : c'est à ma naissance que l'univers est né ; en effet, c'est moi qui étais la cause de moi et de l'univers ; et si je n'existais pas, Dieu n'existerait pas non plus ; alors, c'est parce que j'existe que Dieu est Dieu[52]. Nous pouvons expliquer cela comme suit : par l'émanation à partir de l'origine divine, j'en suis arrivé à exister dans ce monde, moi le sujet qui connaît ce monde ; et, à cause de cela, Dieu est devenu le Dieu Créateur. Pour effectuer l'Un vers l'au-delà du retour, j'ai « percé » le Dieu Créateur comme Dieu l'a fait lui-même et j'en suis arrivé à être seul dans le néant de la Déité où Dieu n'est plus le Dieu relatif mais vraiment lui seul ; à cause de mon être, seul absolu, Dieu est lui aussi absolument seul, et à cause de cela, moi et Dieu, nous sommes Un au-delà de l'être de chacun. Une telle position est possible, car la Déité est le fond qui n'a pas de fond, si bien qu'elle peut être tenue pour le fond de *moi* seul et, en même temps, celui de Dieu seul. C'est la percée qui rend possible cette position d'éveil à soi. Nishitani affirme que cette position

49 *Ibidem*, p.65.
50 *Ibidem*, p.66.
51 *Ibidem*, p.68.
52 *Ibidem*, p.72. Cf. Maître Eckhart, Sermon 52, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.432-433.

s'établit par une *Aufhebung* entre la spéculation et l'existence[53]. Et il ajoute que la position du néant absolu, comme *moi* en néant et néant en *moi*, s'éveille à travers le devenir et le retour comme renouvellement de l'âme, du monde et de Dieu. L'éveil est donc un événement absolument nouveau qui correspond à la déification de l'âme et, pourtant, en même temps, cela signifie que rien ne s'est passé, parce que la Déité est l'immuabilité absolue en tant que cause de toute dynamique[54]. Le vrai sens et la valeur de la religion consistent, selon Nishitani, dans cette affirmation. En parlant du néant de la Déité, Eckhart ne néglige donc pas du tout la toute-puissance divine, au contraire[55]. Dieu peut se faire néant pour donner à l'âme vidée la véritable indépendance ; déifiée, l'âme se donne elle aussi à la Déité. Ainsi, Dieu donne-t-il à l'âme de jouir de la liberté d'être soi-même comme il en jouit. L'âme renaît comme si un nouveau dieu naissait ; dans cette naissance, culmine l'œuvre du Dieu Créateur[56]. Lancée en dehors de Dieu, l'âme se trouve en Dieu, en étant absolument une avec lui au-delà de l'être, tant que les deux sont absolument deux et que l'être de chacun est le seul absolu[57]. Cela se réalise dans le néant de la Déité où deux sujets vivent le « sur-être » entre « seul et seule », non pas devenant comme une seule et même entité.

5. Devenir la grâce comme la négation de l'œuvre intentionnelle

Nishitani n'ignore pas que certains peuvent douter de ses propos ; parler d'un état de l'âme où l'homme jouit de lui-même dans le néant de la Déité, peut être jugé irréel et fantasmatique. Mais, si un tel doute se développe, c'est parce qu'on essaie de saisir le néant absolu comme un objet conceptualisable, alors que ce néant est vécu comme une source pour l'existence[58]. Quand Eckhart parle de la Déité où se repose l'étincelle non-créée qui se trouve dans l'âme, cette Déité est considérée comme la source de la vie de « raison »[59]. La position relative entre Dieu et la créature est dépassée, non pas par une extase, mais, au contraire, dans l'éveil qui jaillit telle une

53 *Ibidem*, p.56.
54 *Ibidem*, p.75, p.77.
55 *Ibidem*, p.77.
56 *Ibidem*, p.77.
57 *Ibidem*, p.54, p.77.
58 *Ibidem*, p.78.
59 *Ibidem*, p.78-79.

étincelle dans affirmation de soi à travers la négation absolue de soi. Cet éveil est un dégrisement par rapport à l'union extatique avec ce que l'on pense être Dieu. Cette idée eckhartienne est présente dans l'approche de la grâce. La clef pour comprendre ce que veut dire Eckhart se trouve dans la distinction entre « être par la grâce » et « devenir la grâce »[60]. Si l'auto-négation de l'âme peut viser l'au-delà de soi, l'atteindre est possible seulement par la grâce. L'âme se résout à se vider de l'ego, mais son accomplissement dépend du surnaturel. Cela correspond à la naissance divine dans l'âme. En se vidant de son être de créature, l'âme se nie et devient néant. Mais, ce néant est le résultat de la négation de l'être de la créature devant Dieu et son évidement conserve quelque chose du rapport relatif entre le Dieu créateur et l'âme créée. L'âme reste encore à être par la grâce ou dans la grâce en tant que créature[61]. Afin que le vrai détachement s'accomplisse, l'âme cherche à percer le Dieu auquel, vidée, elle s'est unie. L'âme doit aussi percer le soi unit à Dieu, pour surmonter vraiment la relativité issue du rapport entre le Créateur et la créature. L'âme est donc menée à la négation de Dieu et au néant absolu de la Déité où elle se retrouve seule, ni créature ni Dieu, de même que Dieu lui aussi redevient seul. Dans cette unité de l'être pour chacun et du sur-être des deux, l'âme devient la grâce elle-même, car elle constate qu'il n'y a plus rien que « Je suis ».

Ainsi la négation est-elle accomplie, parce qu'elle n'est plus une négation pour ou contre quelque chose, mais elle est maintenant l'affirmation absolue. Devenir la grâce peut aussi être considéré comme se conduire au-dessus de la grâce. L'âme qui n'agit plus, l'âme qui n'effectue plus rien volontairement et ne s'attache à aucun effet intentionnel, cette âme est vidée par la grâce. Pour détacher l'âme, la grâce agit par son « rien-faire » ; l'intervention absolument négative est, du point de vue de l'âme, une affirmation absolue de soi. Eckhart, selon l'interprétation de Nishitani, conçoit le vécu de la grâce comme un accomplissement dans le néant de telle sorte que l'âme s'éveille à la liberté d'être soi dans les profondeurs de l'existence. Et cet éveil n'est rien d'autre que ceci : *je me* connais en Dieu comme Dieu s'y connaît. Au sommet de cette œuvre de la grâce « sans œuvre », l'âme ne sait que se donner soi-même de la

60 *Ibidem*, p.79.
61 *Ibidem*, p.80-82.

même façon que Dieu[62]. Puisque la grâce est que Dieu se donne à l'âme, l'âme devenue la grâce se donne à Dieu. Mais, en se donnant l'un à l'autre, chacun se retrouve absolument « seul soi-même », parce que, pour chacun, l'autre s'est vidé ; dans le néant de la Déité, *je* suis rendu vide au Dieu vidé. Le vrai détachement de soi peut s'accomplir seulement dans le détachement de Dieu, comme Dieu se détache de lui-même dans la Déité.

La Déité est la source de toute dynamique à cause de son immuabilité absolue. Et, aussi paradoxalement, que cela soit, la grâce opère « sans action », en tant que négation absolue des effets des œuvres humaines, pour que l'âme, vidée de ses œuvres, entre dans le détachement divin en devenant la grâce et même en dépassant la grâce. Se donner soi-même jusqu'à n'avoir plus rien à donner, cela signifie aussi ne plus rien donner à cause du dénuement ultime ; l'âme se vide de soi-même à tel point qu'il n'y a plus de place à laisser à Dieu en elle pour que Dieu agisse, si bien que Dieu devient lui-même la place et ainsi l'âme se retrouve en Dieu. Donc, quand l'âme se donne toute comme Dieu le fait, elle devient toute en tout comme Dieu le devient. Nishitani insiste sur le fait que cela se réalise par une action sans action. Nous pouvons en conclure que l'action sans action est un dépassement de la distinction entre donner et recevoir, qui consiste à s'abandonner pour recouvrer le soi nouveau libre. L'extériorité de Dieu est devenue plus intérieure que *mon* intérieur.

La création souveraine par Dieu signifie que Dieu fait de l'âme un néant en se faisant lui-même néant absolu pour rendre l'âme indépendante dans la Déité. C'est l'« effet sans œuvre » qui est l'œuvre suprême de la grâce divine pour que l'âme devienne elle-même grâce[63]. Les relations entre négation et affirmation ne sont pas structurées dans un raisonnement dialectique, mais constatée, selon Nishitani, dans la donation de soi jusqu'à épuisement[64].

62 *Ibidem*, p.83.
63 *Ibidem*, p.83-84.
64 *Ibidem*, p.84.

6. Regagner la quotidienneté en tant que réel vécu

L'action sans action repérée par Nishitani dans la pensée d'Eckhart n'est jamais réalisé dans les spiritualités quiétistes. Ayant vérifié que la position eckhartienne sur l'Un dans la Déité n'est pas une extase fantasmatique mais un éveil rationnel, Nishitani en vient à accorder de l'importance à la primauté du travail dans la vie quotidienne, comme l'atteste le fameux sermon d'Eckhart sur Marthe et Marie[65]. Rappelons quelques points de ce sermon.

Aussi longtemps que l'homme reste dans la contemplation extatique, son union avec Dieu se base sur un rapport relatif avec lui-même, s'il s'oublie, comme créature, dans l'amour divin. Uni avec Dieu, il conserve encore un peu de son ego qu'il projette sur le Dieu en s'objectivant dans cette projection. Une fois dépassé cette dimension et entré dans la Déité expérimentée comme néant absolu, l'homme s'éveille au soi absolument seul ; la Déité fait qu'il se connaisse comme être Un en Dieu et « sans Dieu »[66]. Dès lors qu'il s'est éveillé à la liberté, il peut connaître le monde plus directement et concrètement selon un discernement figuratif et dirigé sur chacune des choses[67].

L'âme a percé toutes les images et est arrivée à l'Un dans la Déité. Ayant dépassé les images et la multiplicité des créatures dans la création, l'âme remonte jusqu'à la source de la création avant toute distinction entre les choses créées. L'âme devient alors capable de mieux discerner les choses quotidiennes pour pratiquer les services « sans Dieu » dans ce monde en jouissant de la liberté. Cette pratique « sans Dieu » ne signifie pas du tout un mépris pour Dieu, mais, au contraire, elle signifie que la vie est tellement enracinée en Dieu que l'âme ne voit plus Dieu comme un objet. C'est une telle indépendance qui est justement le fruit de la grâce, de l'œuvre de création par Dieu.

L'âme qui s'est vidée de soi-même et a percé Dieu est entrée dans la Déité en « quittant » son ego et Dieu même pour devenir véritablement une avec Dieu et retrouver le soi fondamental doué de la liberté. Celui qui s'éveille à cette liberté réelle

65 *Ibidem*, p.85-86. Cf. Maître Eckhart, Sermon 86, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.644-657.
66 *Ibidem*, p.90. Cf. Maître Eckhart, Sermon 86, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.646.
67 *Ibidem*, p.90.

reste dans le détachement ultime et s'occupe des choses du monde en les regardant telles qu'elles sont, grâce à la liberté assurée dans la Déité. Nishitani utilise un mot bouddhique pour exprimer cet état libre de l'âme : être en « ainséité[68] ». Puisque l'attitude basée sur cet état d'âme vient de la réalité la plus profonde de l'existence et qu'il s'agit de mieux vivre la réalité dans ce monde, Eckhart appelle cela « raison », terme qu'il oppose à celui d'union extatique[69]. Cette « raison » évoque le regard divin posé sur les choses sans distinction et acceptant toutes les différences ; ce regard est pensé par Nishitani comme un effet de l'impersonnalité divine qui assure la liberté de la personnalité humaine[70].

Dans le sermon sur Marthe et Marie, Eckhart enseignerait la vie dans la temporalité éveillée par l'éternité. C'est le travail quotidien qui rend l'humain capable de vivre la vie temporelle qui connaît l'éternel[71]. Et Nishitani répète que le caractère d'un tel travail s'enracine dans l'action sans action déjà évoquée. La personne de Marthe, pour Eckhart, peut agir au milieu de ses affaires, elle n'est jamais engloutie par et sous elles, elle reste détachée pour s'occuper d'elles « sans obstacle »[72]. Quand l'âme libre, la raison qui discerne et l'œuvre en vue du bien s'unissent, on peut avoir pour « souci » de se charger des vrais services[73]. Nous pourrions dire brièvement : pour s'engager correctement, il faut d'abord se détacher.

Dans le passage de l'Évangile, Jésus dit qu'une seule est nécessaire (Lc 10, 42). Nishitani montre qu'Eckhart se réfère à cette phrase pour dire l'« un en deux » et les « deux en un », Dieu et l'âme dans la Déité, sans aucune image intermédiaire. Selon le Kyotoïte, Eckhart présente l'Un absolu en « acte pur » par deux ipséités en étant « une à une ». La scène entre Jésus et Marthe représente cet Un réalisé dans les affaires du monde réel dans le temps, non pas dans une extase[74]. Cette figure

68 *Ibidem*, p.90 : « *nyojitsu* » [état de *"tathata"* ; conformité avec la réalité telle qu'elle est].
69 *Ibidem*, p.86. Cf. Maître Eckhart, Sermon 86, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.645 : « Que Dieu nous satisfasse selon le raisonnable […] la satisfaction raisonnable, cela est selon l'esprit. […] C'est seulement alors qu'il est dans la satisfaction raisonnable quand amour et peines de la créature ne peuvent faire plier la cime la plus élevée. »
70 Cf. Supra Chapitre 2 de la Première Partie.
71 NISHITANI, NKC 7, p.92.
72 *Ibidem*, p.92.
73 *Ibidem*, p.92.
74 *Ibidem*, p.94.

réelle, « sans Dieu » mais grâce à la Déité, manifeste la pratique contemplative plus que la soi-disant contemplation[75]. L'âme dans la Déité absolument calme n'est ni Dieu ni créature. Elle embrasse tout le développement de Dieu comme Trinité et son œuvre de création[76]. Cela est expérimenté comme un devenir et un « *dé*-devenir » pour l'âme elle-même qui embrasse cette dynamique à la fois en transcendance et en immanence[77]. En étant une avec Dieu, l'âme peut dire : le fond de Dieu est *mon* fond, et *mon* fond est le fond de Dieu. Le fond sans fond. Celui qui peut dire cela réellement comprend que lui-même est la cause immuable de toute dynamique[78]. Nous devons d'insister sur ce point : ces expressions n'impliquent aucune confusion entre Dieu et *moi*, elles indiquent que, dans la Déité, l'âme complètement vidée devient « une » en « acte pur[79] » avec Dieu qui est lui-même vidé. Il n'y a pas d'identification égocentrique ici, car c'est Dieu lui-même qui est la place où il agit, et que l'âme humaine est vidée de soi à un point tel qu'elle n'est même plus un contenant susceptible de recevoir Dieu[80]. Et, comme Nishitani le répète, l'auto-négation que les deux exercent est un acte pur, une action sans action qui rend possible l'Un.

Par leur caractère transcendant en immanence, immanent en transcendance, le développement et le retour de Dieu, de l'univers et du *moi*, se passent tous dans la réalité de la pratique quotidienne. Cette réalité peut être contemplée par la raison à la fois détachée et entraînée. Nishitani affirme donc que la position d'Eckhart repose sur une *Aufhebung* entre la spéculation métaphysique et la pratique existentielle[81]. Selon cette *Aufhebung* il s'agit d'apprendre à devenir soi-même « sans Dieu », c'est-à-dire comme indépendant dans la Déité, non pas comme le « Dieu et *moi* » propre à l'extase[82]. Aussi longtemps qu'on jouit de l'union entre Dieu et soi, on tient à son Dieu comme reflet de l'ego et on ne sait pas vivre le Dieu vivant. Sur ce point, Eckhart dit qu'il faut à Marie devenir la vraie Marie[83]. Ce n'est pas l'innocence

75 *Ibidem*, p.94.
76 *Ibidem*, p.95.
77 *Ibidem*, p.95.
78 *Ibidem*, p.94-95. Cf. Maître Eckhart, Sermon 5b, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.100.
79 *Ibidem*, p.95.
80 *Ibidem*, p.18-19. Cf. Maître Eckhart, Sermon 52, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.431.
81 *Ibidem*, p.96.
82 *Ibidem*, p.97.
83 *Ibidem*, p.97. Cf. Maître Eckhart, Sermon 52, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.647.

naïve, mais la maturité éprouvée qui rend possible la raison sublime qui discerne les choses temporelles vécues par le corps humain[84]. Et dans ce corps réel, on connaît le dynamisme divin comme transcendance vécue en immanence.

Le service basé sur ce discernement et exercé dans la vie pratique, est appelé par Eckhart « œuvre juste » de l'homme juste qui réalise l'œuvre de Dieu[85]. Un accord entre la liberté et la morale est ici affiché. Cet accord, pour Nishitani ne signifie ni liberté morale ni la morale libre ; il n'est non plus ni morale de la liberté ni liberté de la morale. L'homme juste, selon Eckhart, sait avoir toute liberté de vivre l'« œuvre juste » sans réclamer de liberté[86]. Sa liberté provient du détachement complet accompli dans le néant de la Déité, donc toute son œuvre vient de Dieu, se tient en Dieu et indique Dieu. La raison travaillant dans cette œuvre est celle qui discerne les choses dans l'idée divine, l'original de toute réalité, et celle qui permet d'avoir souci des affaires multiples du monde[87]. Ainsi, le travail dans la vie quotidienne est le lieu vécu où s'intègrent la contemplation et la pratique[88]. De fait, la vie réelle représentée par le travail, Eckhart la tient pour l'« école[89] » où apprendre à être détaché pour exercer le vrai service en vue du bien non-moralisateur. Nishitani trouve dans cette position eckhartienne la vie une ou l'Un vécu qui, dans sa source, unifie « la religion, la philosophie et la pratique morale[90] ». Nous voyons ainsi avec Nishitani que, chez Eckhart, la liberté est le motif et l'effet qui réalise la vie cohérente ; l'élément essentiel et indispensable, mais non pas particulièrement réclamé. De fait, la pensée d'Eckhart ne demande pas instamment la liberté, mais elle en jouit, et profondément, comme par nature. Si nous exprimons de telles dispositions par « être détaché pour bien travailler », cela consiste à jouir de la liberté d'« avoir souci sans obstacle[91] ».

84 *Ibidem*, p.97, p.114.
85 *Ibidem*, p.98.
86 *Ibidem*, p.98.
87 *Ibidem*, p.98.
88 *Ibidem*, p.98.
89 Maître Eckhart, Sermon 86, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.657.
90 NISHITANI, NKC 7, p.98. Si nous le disons en d'autres termes, la foi, la raison et le travail.
91 *Ibidem*, p.92.

Récapitulons : un tel état libre fait dire à l'âme qu'elle vit sans pourquoi[92]. Quand Eckhart dit : « Je vis pour vivre[93] », cela ne signifie pas du tout une vie livrée au hasard, ni une résignation fataliste. Pour Eckhart, jouir de vivre pour vivre sans pourquoi, exprime la vie cohérente enracinée dans la liberté divine. *Ma* liberté vient de celle de Dieu et pourtant Dieu veut que la *mienne* soit propre à *moi* seul, puisque lui-même jouit de la sienne comme son unique. Eckhart ajoute : « Ici je vis à partir de ce qui m'est propre, comme Dieu vit à partir de ce qui Lui est propre[94] ». Dans la Déité, ce dont Dieu jouit par nature, *j'*en jouis par nature. Dieu *me* donne sa nature qui devient *ma* nature, la nature propre à *moi*. Dieu et *moi*, nous sommes Un, non pas parce que tous deux partageons une même nature, mais parce que chacun vit sa propre nature. Et celui qui travaille selon une telle nature, Eckhart l'appelle l'« homme véritable[95] ». C'est cet homme véritable qui peut être tenu pour le chef-d'œuvre de la création par Dieu. Dans la Déité vers laquelle Dieu se retire, il est possible à l'homme véritable de dire par sa liberté de nature : « Je suis la première cause de moi-même[96]. » Cela n'est pas une déclaration orgueilleuse qui mépriserait Dieu, mais, au contraire, la constatation vivante de l'œuvre de Dieu, lequel donne à sa créature une telle subjectivité positive.

7. La liberté en Dieu sans Dieu : le fruit de la création divine

En récapitulant le thème essentiel de sa lecture d'Eckhart, Nishitani affirme que si l'on tient la pensée d'Eckhart pour une « mystique », celle-ci ne dédaigne la corporalité humaine, sa vie dans le temps, et elle ne vise pas à dissoudre le soi rationnel dans le vague émotionnel[97]. Chez Eckhart, la négation complète de soi conduit, avec une forte nécessité logique, à l'instauration d'un soi renouvelé dans la raison éveillée au plus profond de la réalité vécue. Et cette raison éveillée redéfinit le sens et la valeur de la vie de la créature qui jouit de la liberté « en Dieu sans Dieu ».

92 *Ibidem*, p.101. Cf. Maître Eckhart, Sermon 5b, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.101.
93 *Ibidem*, p.100. Cf. Maître Eckhart, Sermon 5b, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.101.
94 *Ibidem*, p.100. Cf. Maître Eckhart, Sermon 5b, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.100.
95 *Ibidem*, p.101. Cf. Maître Eckhart, Sermon 5b, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.101.
96 *Ibidem*, p.73. Cf. Maître Eckhart, Sermon 52, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.432.
97 *Ibidem*, p.104.

L'âme, vidée par l'auto-négation, se détache de son étantité créée et en vient à s'unir avec Dieu qui est l'être tout court. Mais, le vrai détachement pousse l'âme encore à délaisser Dieu comme quelque chose avec qui on est « en union » et, finalement, à percer l'être de Dieu afin d'entrer dans le néant de la Déité où Dieu ne se tient pas comme un Dieu créateur et l'âme pour un étant créé.

Quand la négation de l'être illusoire comme créature devant Dieu est accomplie, l'âme devient néant ; mais ce néant introduit l'âme au niveau du néant divin, et là, l'âme se trouve seule comme soi unique qui s'affirme indéniablement. Ainsi, la négation de la créature doit-elle atteindre à l'affirmation au-delà de la relativité entre Dieu et l'homme, comme Dieu s'y installe lui-même de toute éternité. Paradoxalement, cela est justement l'achèvement de l'œuvre divine de création, si bien que l'homme peut accomplir sa vie juste comme œuvre de Dieu dans son corps, dans le temps, dans le monde réel. En « se rendant *nihil* », en dépassant le rapport relatif entre le Créateur et la créature, en s'enracinant dans le néant de la Déité comme « seul unique », l'homme juste accomplit chaque moment de sa vie de créature au plus profond de la vie divine.

Sur l'accomplissement de la vie unitive avec Dieu selon la mystique eckhartienne, Nishitani affirme que l'Un est réalisé entre le néant de Dieu et celui de l'âme, ou bien, entre l'essence de Dieu et celle de l'âme, mais selon un « sur-être » ; ou bien encore, le néant de Dieu se fait Un avec l'être de l'âme, ou, inversement, l'être divin fait Un avec le néant de l'âme[98]. Bref, dans le néant expérimenté au fond de l'existence, deux êtres, qui se tiennent absolument deux, vivront l'Un en acte au-delà de l'être. Si on cherche à devenir Un en en restant à la dimension de l'être entre Dieu et l'homme, il ne s'ensuit qu'une union extatique où l'homme se tient à Dieu comme un sujet se tient à un objet, et il reste enfermé dans son ego en comme une créature éblouie. Pour que les deux deviennent vraiment Un, il faut aller au-delà de l'être, à savoir, en acte connaissant dans le néant, en agissant sans agir, chacun s'éveillant à l'autre en son unique être absolu. Ce faisant, on se connaît, intégré dans l'auto-connaissance de Dieu.

98 *Ibidem*, p.113.

Ainsi, la position d'Eckhart n'est-elle pas un panthéisme. Ceux qui y voient un panthéisme pensent à tort qu'elle réduit Dieu, l'univers et le *moi* en une même entité. D'autre part, pour défendre Eckhart et le retenir du côté du christianisme, Preger[99], par exemple, croit que tout ce qu'Eckhart dit vise à insister sur le Dieu inconnaissable et inaccessible à l'homme, si bien qu'il considère Eckhart comme un fidéiste. Selon eux, même le néant de la Déité qui rend Dieu et *moi* Un n'est qu'une expression extravagante pour dire l'impossibilité absolue de la vie unitive entre Dieu et l'homme.

Au bout de la spéculation et au fond de l'existence, le véritable intellect découvre ce qu'il peut appeler seulement le « néant » qui ne peut pas être objectivé, mais qui est vécu, et constate que, dans ce néant, « je suis ». Et ce fait indubitable que « Je suis » est la réalité divine, transcendante et immanente, reconnue par la lucidité dégrisée.

99 *Ibidem*, p.106. Nishitani se réfère à : PREGER, W., *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelater*, Leipzig, 1874, p.438.

PREMIÈRE PARTIE – **Chapitre 4**

L'immédiateté de la vie par l'intermédiaire du néant

0. En vue de surmonter le nihilisme

Le premier tome des *Œuvres de Keiji Nishitani* porte en sous-titre : *Philosophie de la subjectivité originaire I*[1]. Les articles réunis dans ce livre ont été écrits durant la première période de sa carrière. Cela signifie que, dès le début de ses recherches, la « subjectivité originaire » était un thème majeur, le noyau d'où se développeraient largement ses réflexions philosophiques. Sa pensée de la religion restait orientée sur l'expérience vécue de l'éveil de cette subjectivité.

Assez symboliquement, le premier article du premier tome des œuvres nishitaniennes est justement « Le Zarathoustra de Nietzsche et Maître Eckhart »[2]. Durant son adolescence, le questionnement relatif au nihilisme avait déjà occupé une place importante dans le cœur de Nishitani. « Surmonter le nihilisme de l'intérieur du nihilisme[3] » est un thème qui l'a poursuivi tout au long sa vie. Restant un lecteur soigneux des textes originaux de Nietzsche, il cherchait à répondre à la demande

1 NISHITANI, NKC 1.

2 *Ibidem*, p.5-32.「ニイチェのツァラツストラとマイスター　エックハルト」, « Le Zarathoustra de Nietzsche et Maître Eckhart », Trad. S. Isaac, dans : *Théologique* 20, n°1-2, Montréal, 2012, p169-198.

3 HEISIG, 2008, p.239. Heisig cite aussi un autre expression de Nishitani : « dépasser le nihilisme à travers le nihilisme », p.241.

existentielle qu'il s'imposait de traiter. Cela l'a incité à approfondir son travail dans le domaine de la philosophie de la religion en se référant surtout à la mystique chrétienne ainsi qu'à la sagesse bouddhiste zen avec de larges lectures des penseurs qui faisaient l'histoire de l'intelligence humaine. L'interrogation demeurait la même : Comment se délivrer de l'ego enfermé dans la conscience de soi, un soi comme sujet saisi comme objet, et réaliser une vie créative en expérimentant la liberté vive de la profondeur de l'existence ?

1. Affirmer la vie propre à soi à travers la négation de soi

Bien sûr, Nishitani ne pense point que la pensée d'Eckhart et celle de Nietzsche soient semblables, comme nous l'avons constaté dans le chapitre sur la « sur-personnalité » divine[4]. Et pourtant, malgré la différence décisive qui les sépare, Nishitani affirme qu'il est possible de désigner leurs attitudes par une même expression : « le mouvement dialectique de la vie » qui signifie l'affirmation complète de la vie humaine au moyen de la négation de l'humanité destinée vers un objectif extérieur[5].

L'union d'un sujet avec n'importe quel objet ne réalise jamais le véritable Un. L'objet lui-même reste toujours un reflet ou le fruit d'une projection du sujet qui aspire à l'union, et, inversement, le sujet se saisit lui-même comme objet. Tout ce qui est représenté comme objet à atteindre, quel qu'il soit, n'est que la projection du soi conscientisé de l'ego humain. Dans cette humanité objectivée et égocentrique, non seulement l'objectif est illusoire même s'il est appelé « Dieu », mais le sujet lui aussi s'aliène de son existence réelle, alors qu'il se prétend subjectif. Tant qu'on en a cette dualité factice, la vie ne jouit pas de sa propre créativité dans la réalité vive. Nishitani l'indique en disant : la réalité ultime de la vie se présente, d'un côté, comme « ici-maintenant » ; et, de l'autre, comme « profond sans fond ». L'« ici-maintenant » se cache derrière le soi qui est face à Dieu et le « profond sans fond » se cache derrière Dieu qui est face au soi ; le véritable Un signifie donc que ces deux « derrières »

4 NISHITANI, NKC 10, p.75. Cf. Supra Chapitre 2 de la Première Partie.
5 NISHITANI, NKC 1, p.25.

deviennent l'unique « devant »[6]. Pour Eckhart, cet Un se réalise par la liberté éveillée dans le néant vécu au bout du détachement de soi, lorsque le fond de Dieu est expérimenté dans *ma* profondeur comme étant sans fond[7]. Cette réalisation signifie que le soi touche sa vie en s'en sentant le réalisateur. La « vie vive[8] » se fait là où est vécu maintenant l'existence sans fond comme réelle. Voilà la vie qui vit sa créativité.

Afin de vivre la vie créative, il faut d'abord délaisser le soi humain déterminé comme quelque chose d'objectif et surmonter la relativité entre le soi et l'objectivité, laquelle est fabriquée par l'ego. Pour proclamer la valeur de la vie humaine en soi, il faut nier l'humanité inventée et la fin à laquelle elle est destinée. En vue de jouir de l'immédiateté de la vie telle qu'elle est, tout sens et toute valeur doivent être reniés, parce qu'ils ne sont que des produits pour objectiver la vie, en clair, séparer la vie du vivant. La réalité vécue est fondamentalement sans raison. Celui qui accepte le manque de raison pour sa vie peut se réjouir de son existence humaine telle quelle est. La proclamation positive de la vie est seulement vécue à travers la négation complète de l'humanité entrevue comme un objet.

2. Dénier l'humanité avec son objectif

Dans le *Zarathoustra* de Nietzsche, selon Nishitani, l'attitude de l'ermite rencontré par Zarathoustra dans une forêt consiste à regarder encore Dieu comme un objet, en conséquence de quoi, cet ermite se regarde lui-même comme un objet[9]. Donc, bien qu'il soit heureux de vivre avec Dieu et qu'il se repose en Dieu, il n'est jamais Un avec Dieu, autrement dit, il ne parvient pas à vivre directement la joie procurée par la réalisation de la « vie vive[10] ». Voyant Dieu comme un objet, il voit sa vie comme quelque chose devant lui-même, si bien qu'il est à distance de sa propre source ou qu'il l'a perdue. Même s'il croit être rempli de la « grande vie », il reste un soi, une forme figée. Cela nous rappelle une des idées fondamentales d'Eckhart : même si l'on s'est vidé de soi-même et rempli de la vie divine, s'il reste comme une place pour

6 *Ibidem*, p.25.
7 *Ibidem*, p.23-24.
8 *Ibidem*, p.25.
9 *Ibidem*, p.7-8.
10 *Ibidem*, p.9, p.25.

recevoir Dieu, l'union avec lui n'est qu'une union entre deux, laquelle n'est jamais vécue comme une vie une[11]. Il faut même arrêter d'être un contenant vide et laisser la vie de Dieu jaillir comme *ma* propre vie. Selon Nishitani, cela veut dire que la « forme de soi » doit être anéantie de l'intérieur de sorte que le soi ne soit plus ni une entité ni le centre fixe du fonctionnement de la conscience, mais la capacité de prendre la « forme sans forme », à savoir une forme non figée, illimitée[12].

Quand l'être humain renie la vie regardée comme son humanité par l'ego, il peut accepter de vivre sa vie humaine affirmativement, en grand « oui ». Autrement dit, pour revendiquer positivement la vie en soi, il faut nier complètement l'être humain en tant que pseudo-donné conceptualisé. À moins d'invalider tout ce qui se prétend évident y compris *mon* être d'homme entendu comme *ma* conscience, *je* n'arrive jamais à affirmer la réalité que *je* réalise en vivant *cette* vie. La « vie créatrice[13] » de soi ne se réalise pas aussi longtemps que l'ego se tient pour propriétaire de la vie et de lui-même. Même si l'homme se voue au Dieu en qu'il croit, si Dieu demeure pour lui comme quelque chose auquel il s'intègre, cet homme reste un ego qui ne peut jamais goûter l'unité réelle de la vie, laquelle donnerait de s'éveiller en Dieu. Tant que le renoncement à soi ne quitte pas vraiment l'auto-projection de l'ego en un Dieu objectif, l'« amour de Dieu » n'arrive qu'à demi[14]. Cet amour n'est encore qu'une division de la vie au nom de l'union avec Dieu. Pour réaliser la noblesse de la vie humaine, il faut nier l'objectif sublime pour lequel l'humanité est établie ; il faut le nier avec cette humanité elle-même, si bien que la banalité vécue comme réelle est sublimée et que la sublimité supposée est démasquée comme vanité.

3. La vie à vivre sans raison et son immédiateté dialectique

Eckhart exhorte à ne pas s'arrêter dans l'union avec Dieu et à réaliser l'Un pur[15]. Pour Eckhart, selon Nishitani, Dieu est, non seulement la source de

11 Maître Eckhart, Sermon 52, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.431 : « Car Dieu ne vise pas dans ses œuvres que l'homme ait en lui un lieu où Dieu puisse opérer […]. »
12 NISHITANI, NKC 1, p.9.
13 *Ibidem*, p.9.
14 *Ibidem*, p.9.
15 *Ibidem*, p.13.

la vie, mais la vie à vivre[16]. En ce sens, la vie n'a aucun fondement au-dehors d'elle. Si elle trouve un fondement transcendant hors d'elle, elle vit ce fondement dans un dépassement d'elle-même. Or, c'est plutôt dans un caractère auto-transcendant que la vie se manifeste. On peut donc dire qu'il est impossible de délimiter la vie. Si une raison est placée plus haute que la vie, cette raison est subie par la vie et son extériorité rend la vie sans raison. Mais, justement être « sans-raison » exprime la « radicalité de la vie » selon Eckhart[17] ; la vie vit pour vivre, elle vit elle-même, sans pourquoi, depuis le fond d'elle-même.

Nishitani insiste sur la particularité de la position d'Eckhart en ce qui concerne la justice et la vie[18]. La justice est la « vie du juste ». Et Eckhart dit encore que l'être de la justice est le même être que l'être du juste. Ici, selon Nishitani, Eckhart dépasse la position platonicienne sur l'original et l'image[19]. Lorsque la relation entre la justice et le juste est dépassée par la vie vécue, la justice et le juste se font Un de sorte que le juste vit l'être comme justice. La dynamique du vivre donne au juste d'être Un avec la justice en soi, laquelle est Dieu lui-même. Rappelons-nous que, dans l'article « La relation entre Dieu et l'homme chez Maître Eckhart », Nishitani insiste sur l'Un en action par deux sujets absolus au-delà de l'être[20]. L'homme juste et Dieu-le-juste ne deviennent pas Un en devenant un même étant, mais l'Un se réalise quand la justice est vécue par l'homme juste.

Cependant, cette vie n'est pas vécue immédiatement, sans intermédiaire, mais elle comporte diverses « cassures de négation[21] » qui peuvent provoquer des mouvements ; cette vie est la vie du mouvement dialectique[22]. La vie est déniée à cause de son insaisissabilité, mais du fond de ce déni, l'affirmation de la vie dénie le déni, en tant que fondement indéniable. Cette affirmation est la force primitive de la vie immédiate sans intermédiaire, la dynamique qui donne à la vie son élan dans la

16 *Ibidem*, p.14.
17 *Ibidem*, p.14.
18 *Ibidem*, p.15.
19 *Ibidem*, p.15. La relation entre l'original et l'image selon le platonisme est percée par l'image vivant la vie originale.
20 Cf. *Supra*, Chapitre 3 de Première Partie.
21 NISHITANI, NKC 1, p.15.
22 *Ibidem*, p.16.

« négation de la négation[23] ». La force primitive sans intermédiaire est le fond qui supporte l'auto-négation de la vie et qui nie cette auto-négation. Ainsi, au fond de la vie, le mouvement dialectique a-t-il pour intermédiaire l'immédiateté ; ce paradoxe a pour fonction de faire comprendre que la vie immédiate est un intermédiaire, et qu'elle occupe la première et la dernière place du mouvement[24]. L'immédiateté de la vie ne se manifeste pas immédiatement, mais dialectiquement, par l'intermédiaire de la « négation de la médiation ». Le mouvement dialectique vient donc de la vie immédiate et y revient[25].

Là, se réalise l'immédiateté par l'intermédiaire de la négation, ou bien la négation, comme médiatrice de l'immédiateté. Tout cela peut sembler n'être qu'une accumulation de paradoxes, voire de contradictions or, la négation médiatrice et l'immédiateté de la vie sont mises en relation (chacune pourrait être alors la médiation de l'autre) de telle façon qu'elles sont immédiates. La négation, comme intermédiaire de l'immédiateté, est elle-même niée, et une telle négation de la négation joue le rôle d'un intermédiaire pour que le vivant vive l'immédiateté de la vie. L'original peut être vu comme la négation de l'image, mais l'original doit être nié pour que la vie de l'image vive de la vie de l'original. De la sorte, la négation sert d'intermédiaire pour que la vie immédiate se réalise entre l'original et l'image. Nishitani accentue, comme on le voit plus haut, la négation de la négation et son rôle dans la dynamique dialectique. Afin que la négation soit vraiment surmontée, elle doit être utilisée en tant que négation dans un registre plus haut Une objection peut être vaincue, par exemple, quand elle est intégrée à un niveau d'argumentation plus développé. La négation est accomplie comme vraie négation, si et seulement elle se nie pour se surmonter elle-même. Nous traitons de près ce point au prochain chapitre.

4. Briser l'ego pour que la « racine de la vie » se révèle

Bien que l'affirmation selon laquelle la vie qu'un homme vit est sans raison, bien qu'elle soit, tel un absolu, le fond de l'existence des vivants, c'est dans un mouvement dialectique que sa radicalité se révèle. S'éveiller à la radicalité de la vie,

23 *Ibidem*, p.16.
24 *Ibidem*, p.16.
25 *Ibidem*, p.16.

signifie briser l'« ego comme forme »[26] qui désigne un attachement à soi, qui tient celui-ci prisonnier. L'être humain a un penchant à se dissimuler la vie vive sans raison, car dans sa radicalité, cette vie lui paraît vide et cette vacuité provoque le désespoir. L'être humain cherche à avoir et à garder une « raison de vivre ». Cette raison est aussi une finalité qui définit sa vie présente, depuis le passé, en direction de l'avenir. Ainsi la vie se coupe-t-elle de sa racine vitale illimitée, ainsi se renferme-t-elle dans l'ego qui l'unifie en lui conférant une forme qui la fige et à laquelle il s'attache. La vie consciente de l'ego se reconnaît « pour soi » en s'éloignant de soi, et, en même temps, « pour les autres », elle se reconnaît donc face à soi-même contre les autres. De la sorte, l'ego fixe ses propres limites et dans cette limitation se révèle comme une substance isolée des autres et de sa source vitale[27]. Coupée de sa racine vitale, l'ego voit la vie comme un objet et lui-même comme un sujet, et croit produire la subjectivité.

Que signifie alors briser l'« ego comme forme figée » afin de vivre la vie non-objectivée, sinon enlever toute représentation médiatrice entre l'objet vu par l'ego et l'ego vu par l'ego lui-même[28] ? S'imaginant substance, l'ego fait face à lui-même, d'un côté, et, de l'autre, aux choses extérieures comme à autant de buts. L'ego se regarde donc et regarde les autres, comme si ceux-ci et lui-même, étaient juxtaposés dans le monde, et il croit voir objectivement que sujet et objet se font face. La représentation d'une chose est une sorte de vision intérieure d'un objet extérieur. La représentation suppose une séparation entre l'ego et l'objet qu'il voit, mais aussi entre l'ego et lui-même. Une critique de la représentation implique de briser la forme figée de l'ego et de nier le face-à-face avec l'objet de sorte que le soi expérimente à vif, « de l'intérieur[29] », le monde et lui-même. La négation du face-à-face implique celle de l'objectivation des choses des autres et de soi.

Selon Nishitani, on trouve chez Eckhart une critique de la représentation comme préparation à la naissance du Fils divin dans l'âme[30]. Quand toute image représentative est rejetée, l'âme reçoit une nouvelle forme et expérimente la

26 *Ibidem*, p.17.
27 *Ibidem*, p.17.
28 *Ibidem*, p.19.
29 *Ibidem*, p.19.
30 *Ibidem*, p.20.

création perpétuelle comme un enfantement divin d'elle-même. Elle vit la vie divine en remontant jusqu'« avant la création »[31]. Mais, si l'âme est seulement vidée de toute image, elle n'arrive pas encore à vivre l'unique vie en Dieu. Pour recevoir Dieu, il faut qu'elle ne soit même plus une place vide. Aussi longtemps que Dieu reste un objectif pour l'âme qui cherche à s'unir à lui, elle reste attachée à l'ego qui n'est qu'un sujet objectivé et séparé de Dieu. Pour que l'âme et Dieu deviennent Un, il ne suffit pas de substituer la connaissance intuitive à la connaissance discursive qui vient de l'entendement raisonnable[32]. Ce qui est vu par intuition n'est jamais Un avec celui qui voit, puisque subsiste la relation entre le sujet et l'objet. Quand toute représentation est vraiment dissoute, l'intuition ne voit plus et en arrive à « connaître sans connaissance[33] ». Le soi n'est plus un contenant capable de recevoir la vie divine, si bien que l'unique vie jaillissant par elle-même devient *ma* vie[34].

5. L'ego comme négation de la vie et la vie comme négation de l'ego

Dans la pensée d'Eckhart telle qu'elle est interprétée par Nishitani, l'Un pur se réalise quand l'âme perce la représentation de Dieu, et Dieu, la forme de l'ego dans l'âme[35]. Alors, de vis-à-vis qu'ils étaient, tous deux, deviennent Un. Et Eckhart peut écrire : « Je dois devenir Dieu, ainsi que Dieu doit devenir moi[36]. » Une phrase aussi audacieuse doit s'entendre, pour Nishitani, selon le dynamisme dialectique de la négation mutuelle[37]. Cette négation mutuelle est à la fois l'auto-négation de chacun des deux et la négation de l'un par l'autre. La négation opérée par la subjectivité frappe toute relativité de la vie par rapport à autre chose qu'elle, elle est donc une affirmation de la vie qui réalise l'« unité absolue[38] » de la subjectivité de chacun avec la subjectivité de l'autre. L'interprétation de Nishitani peut être récapitulée de la manière suivante :

31 *Ibidem*, p.20.
32 *Ibidem*, p.20.
33 *Ibidem*, p.20.
34 *Ibidem*, p.20.
35 *Ibidem*, p.21.
36 *Ibidem*, p.21. Cf. Maître Eckhart, Sermon 83, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.634.
37 *Ibidem*, p.21. En entendant la négation mutuelle, nous pressentons que le mouvement dialectique de la vie selon Nishitani expliquera d'une manière particulière « Dieu en tant que négation de la négation » sur lequel Eckhart insiste. Nous traiterons cela dans le Chapitre 4 de la Troisième Partie.
38 *Ibidem*, p.21-22.

pour l'ego qui se perçoit comme un objet, la « radicalité de la vie » est à la fois cachée et manifestée comme négation possible de l'objectivité de l'ego[39]. La noèse en tant que fonction de l'ego est la manifestation de la vie radicale, et pourtant, tant que cette noèse est saisie comme une fonction de l'ego, elle dénie la radicalité de la vie, parce que l'ego se perçoit comme un noème qui lui semble produire l'acte de l'esprit (la noèse). La noèse peut donc être une « médiation négative » entre la vie et l'ego. En effet, la noèse permet à l'ego de concevoir ou de réfléchir à sa vie comme un objet. L'ego saisi par l'ego nie la vie en sa radicalité, mais la vie en sa radicalité nie l'ego. En fait, l'ego et la vie en sa radicalité se dénient l'un l'autre, et pourtant la noèse joue le rôle d'une médiation entre l'ego et la vie. Le caractère non-médiat de la noèse sert de négation à la négation[40].

Aussi longtemps que l'ego nie la racine vitale, il la pose au-delà de lui, il l'objective comme une autre chose que lui. Ce faisant, l'ego se délimite et enferme en lui le soi. Afin que le soi puisse jouir à nouveau de la vitalité originelle, la délimitation de l'ego doit être percée de la part de l'au-delà de la délimitation[41]. Pour Eckhart, cela s'appelle la grâce divine[42]. L'ego est percé par une « nouvelle forme plus haute »[43]. Et pour avoir une vraie transformation, pour que l'« ego nouveau[44] » vive de manière plus haute, ce qui est transformé et ce qui le transforme ne doivent pas rester l'un face à l'autre. L'unique vie nouvelle doit donc déborder de l'ego délimité. Eckhart désigne cela au moyen du verbe « sur-former » (*überformen*)[45] et Nishitani le comprend comme suit : ayant percé la délimitation d'ego, l'au-delà est vécu « en deçà[46] ». Par une telle « sur-formation », le soi et Dieu sont Un, ils se connaissent, si bien que la vie radicale se révèle à la subjectivité absolue sous l'espèce d'une connaissance qui réalise

39 *Ibidem*, p.22.
40 L'ego et la radicalité de vie s'affrontent dans leur négation réciproque ; le soi saisi par l'ego détourne les yeux de l'immédiateté de la vie, alors que la vie se manifeste immédiatement au soi vivant. Quand la noèse « fonctionne » comme la manifestation immédiate de la vie, l'ego tient cette noèse pour la fonction de l'ego lui-même, si bien que la noèse lui semble une médiation entre le soi et la vie comme la négation de l'immédiateté de la vie.
41 NISHITANI, NKC 1, p.22.
42 *Ibidem*, p.22.
43 *Ibidem*, p.22.
44 *Ibidem*, p.22.
45 Ibidem, p.22.
46 Ibidem, p.22.

ce monde. En d'autres termes, deux êtres se forment en Un au-dessus de l'être, et ces deux êtres ne sont pas des choses objectivées, mais des subjectivités vivantes qui voient, entendent et pensent.

Nishitani affirme donc que pour Maître Eckhart l'être est la vie, plus exactement *pour* la vie, car la vie, en un certain sens, surpasse l'être[47]. Par ailleurs, Nishitani se réfère à Bergson, pour affirmer que si l'on fixe la vie dans l'être, c'est la mort[48]. Tant que l'être est regardé comme une substance formelle et est établi comme un objet, même s'il s'agit de Dieu, la notion de l'être obstrue le jaillissement de la vie qui se réalise en « acte pur »[49]. Cet acte pur surpasse l'être considéré comme Dieu. Quand la confrontation entre Dieu et le soi humain est surmontée par la vie qui se réalise en acte, l'être retourne dans le néant originel qui est au fond de la vie. L'être du soi et celui de Dieu sont surmontés. Nous proposons de traduire ce néant en un « avant-être » qui est, à la fois, le « sur-être ». Le néant signifie alors le « fond sans fond » où Dieu dépasse son être et où le soi humain dépasse le sien (cet être désigne l'ego identifié à une substance[50]). Ainsi, d'après Nishitani, l'« Un pur[51] » est vécu en action ou en œuvre, une action sans action qui me fait *me* connaître au fond de l'être, et non pas comme une substance ou une action intentionnelle. Le dépassement de l'être pour devenir Un en Dieu et en *moi*, est donc, en même temps, son dépouillement ; la transcendance ultime de la Déité, où *j*'entre pour renouveler *ma* propre liberté en Dieu, est donc nécessairement le néant absolu sur lequel se base *mon* existence. Ce néant peut être considéré comme l'au-delà vécu « ici maintenant ».

6. La négation réciproque devenant une médiation

Selon Nishitani, malgré toutes les différences entre Nietzsche et Eckhart, il est possible de constater chez eux une position commune[52]. Afin de jouir de la liberté créatrice de la vie humaine, il faut nier l'humanité identifiée à une valeur évidente, quelque chose comme un objectif extérieur à atteindre. En cas contraire, la vie

47 *Ibidem*, p.23.
48 *Ibidem*, p.23.
49 *Ibidem*, p.23.
50 *Ibidem*, p.23.
51 Ibidem, p.23.
52 *Ibidem*, p.25.

elle-même n'est pas connue comme une ipséité dynamique et, aliénée, elle ne peut pas jouir de sa créativité. Telle est sa mort. L'objectif établi par l'ego, et l'ego lui-même, renvoient à un auto-attachement illusoire qui empêche l'existence humaine de vivre en elle la « vie vive[53] » et d'expérimenter sa subjectivité.

Pour affirmer complètement en soi la « vie vive », il faut passer par la négation de tout attachement égocentrique à un objet quelconque fût-ce l'ego. La négation de l'ego doit se porter jusqu'au refus de la recherche d'un vrai sens et à la découverte qu'au fond de l'existence de soi, il n'y a pas de sens donné. Ainsi, l'ego, en tant que négation de la vie en sa radicalité, est replongé dans la vie qui le nie par l'intermédiaire de l'absence de raison. En d'autres termes, la négation réciproque affronte directement le néant immédiat qui est, lui-même, un médiateur paradoxal chargé de faire connaître l'immédiateté de la négativité dans la racine de la vie. Nishitani explicite le rôle du néant médiateur en disant que le « mouvement dialectique de la vie » a pour particularité l'immédiateté par l'intermédiaire de la négation de la médiateté, ou encore, le mouvement dialectique de la vie a pour médiation la négation de l'immédiateté. Eckhart exprime cela en recourant à l'idée d'une auto-négation réciproque de l'âme et de Dieu et la percée entre l'ego et la représentation. Une fois que la négation de soi atteint à la contre-négation comme négation de l'auto-négation, la racine de la vie se manifeste en son immédiateté en tant que réalité fondamentale. Cela signifie que, quand la négation est accomplie en se niant elle-même, elle devient la véritable négation absolue qui culmine dans l'affirmation de toute réalité vécue par la subjectivité absolue. Bref, la vie s'ouvre et s'éclaire pour vivre soi-même en achevant l'auto-négation qui nie l'auto-négation.

Chez Eckhart et Nietzsche, l'insistance sur la vie à vivre en liberté ne répond pas à un désir impulsif ou à un besoin affectif. Au contraire, il s'agit plutôt d'une connaissance intellectuelle[54]. En effet, mettre en question l'évidence de l'ego dans sa prétention à être un sujet originaire est un chemin intellectuel. Quand Eckhart exhorte à « connaître sans connaissance », cela signifie que, selon que l'intellect s'approfondit en tant que négation de la vie immédiate, la vie se reconnaît elle-même plus

53 *Ibidem*, p.25.
54 *Ibidem*, p.26.

profondément de telle sorte que la négation, à son terme, devient l'affirmation[55]. La vie seule est réelle et immédiate, mais elle accepte, en même temps, la négation d'elle-même en tant qu'insaisissable, pour devenir la négation de la médiation et s'affirmer positivement sans circonscrire son extension.

55 *Ibidem*, p.26. « Ce qu'il appelle "savoir du non savoir", et qui se manifeste à la base de l'élimination de toute *Bild* et de tout savoir objectifiant, exprime, à travers l'approfondissement de l'intellect, qui est la dimension négative de la vie, le fait que la vie elle-même s'approfondisse et que, ultimement, la négation se change en affirmation comme telle. […] Ce changement en affirmation est aussi foncier que l'était la négation. La noèse absolue qui apparaît ici, l'acte de la création libre, acquiert sa réalité la plus haute dans l'action corporelle. » (Trad. Isaac, p.190-191)

PREMIÈRE PARTIE – **Chapitre 5**

La transcendance comme « ni-soi-ni-autre » au fond de soi

0. Un grand article synthétique selon l'« intelligence religieuse »

Le premier tome des *Œuvres* de Keiji Nishitani, sous-titré : *Philosophie de la subjectivité originaire, I* , contient un autre article dont une section traite de la pensée d'Eckhart sous l'angle du néant absolu. L'entier de l'article est intitulé : « Religion, histoire, culture »[1]. Comme le titre le suggère, c'est un article qui, en donnant une vue d'ensemble de presque toute l'histoire de la pensée occidentale, vise à synthétiser la relation entre « l'intelligence religieuse, la raison, et la vie naturelle[2] », afin d'établir une perspective cohérente sur la subjectivité dont le contenu s'est souvent renouvelé au long de la marche des idées humaines. Ce n'est pas notre tâche de résumer ce grand article. Ce que nous devons faire, en revanche, ici c'est de présenter la perspective principale de l'auteur afin que nous comprenions son interprétation de Maître Eckhart, sur quelques thèmes : la « dialectique de dialectiques »[3], l'« œuvre purement une »[4], l'« affirmation absolue qui est à la foi la négation absolue »[5] et l'« au-delà vécu en deçà ».

1 NISHITANI, NKC 1,「宗教　歴史　文化」, [« Religion, histoire, culture »]
2 *Ibidem*, Avant-propos, p.3.
3 *Ibidem*, p.85.
4 *Ibidem*, p.85.
5 *Ibidem*, P.48.

1. Trois dangers à éviter, trois aspects à vivre

Nishitani présente trois positions de la religion par rapport à la culture et à l'histoire, lesquelles ne peuvent pas être positivement estimées, si chacune est prise isolément. Il s'agit du culturalisme, de l'eschatologie et du mysticisme[6]. Le culturalisme donne une valeur ultime à l'accomplissement de l'humanité à travers son développement historique, il tient donc la religion pour un élément de la « formation humaine »[7] en vue d'un monde meilleur. L'eschatologie ne donne pas de valeur à la culture humaine[8], elle tient l'histoire pour le temps restant où l'homme décide par son comportement du grand jugement qui l'attend. Le mysticisme insiste quant à lui sur la vie unitive avec quelque chose de suprême dans le « présent éternel[9] ». La première position néglige le sens de la vie dans la religion même, la deuxième méprise la dimension culturelle de l'humanité qui peut grandir tout au long de l'histoire en vue de connaître le bonheur universel, et la troisième ne pense pas à vivre la réalité en tant que suite d'événements dans le temps[10]. Nishitani critique ces trois positions, afin de réfléchir sur l'authenticité de la vie propre à la religion, qui doit aussi vivre la réalité historique et prendre en compte le développement de l'humanité. Le culturalisme a tendance à prendre une perspective immanente sur la religion, l'eschatologisme et le mysticisme, une perspective transcendante. Nishitani demande à la vraie religion d'unir dynamiquement l'immanence et la transcendance[11].

Pour vivre la religion authentique, en évitant de satisfaire de points de vue partiaux et partiels comme dans les trois positions présentées ci-dessus, il faut que l'immanence historique soit rapportée à la transcendance par l'éternité qui embrasse toute l'histoire et qui coupe chaque moment de la vie historique. Le déroulement de la vie dans l'histoire, se réalise en étant rapporté à l'éternel dans le présent historique. Cette articulation est envisagée triplement : l'immanence propre à l'histoire fait la vie se dérouler en se concrétisant socialement ; le moment actuel en tant

6 *Ibidem*, p.37.
7 *Ibidem*, p.39.
8 *Ibidem*, p.40.
9 *Ibidem*, p.43.
10 *Ibidem*, p.44.
11 *Ibidem*, p.45.

que point historique est perforé par l'éternité que la vie expérimente ; l'éternité vécue en tant que simplicité absolue dépasse l'historicité en l'embrassant. Selon la première dimension, l'immanence historique est le lieu où la religion concerne la culture ; selon la deuxième, le croisement vertical de l'histoire et de l'éternité est le point eschatologique ; selon la troisième, la transcendance horizontale est la base mystique qui permet de vivre l'éternité, laquelle qui englobe l'historicité.

Ces trois dimensions doivent être vécues simultanément pour que la vie selon la religion réalise son vrai sens et sa valeur authentique. D'après Nishitani, cette vie religieuse consiste à vivre la vie éternelle qui naît de la vie éternelle. Et cela, ajoute-t-il, doit être le fond de l'historicité de la religion. Mais, qu'est-ce que la « vie éternelle née de la vie éternelle[12] » ?

2. La vie de la religion : « la vie éternelle née de la vie éternelle »

Nishitani explique la vie selon la religion en affirmant qu'elle se caractérise d'abord par une orientation « à partir de la transcendance vers l'immanence[13] ». Il s'agit pour Nishitani de ne pas relier vainement la religion à la transcendance en favorisant les perspectives eschatologique ou mystique. La valeur des aspects eschatologique et mystique de la religion authentique consiste à savoir comment l'Absolu traverse et embrasse la réalité vécue quotidienne. Pour cela, l'auteur réfléchit sur le sens religieux de la « vie nouvelle[14] » en se référant à une phrase paulinienne : « Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ vit en moi » (Ga 2, 20). Cette phrase indique bien les deux aspects de la vie nouvelle dans la religion ; « nouvelle » en tant que négation absolue de la réalité, mais « vie » en tant qu'affirmation absolue de la réalité[15]. En niant la réalité et en portant cette négation, saint Paul décide de vivre la réalité affirmativement. Cela n'est pas une affirmation directe de la vie sans intermédiaire comme le mysticisme facile qui n'est pas distingué du panthéisme. Mais cela n'est pas, non plus, une négation simple de la réalité comme dans l'eschatologie qui aboutit à faire que ce monde soit fuit. L'attitude authentiquement religieuse doit affronter le monde

12 *Ibidem*, p.55.
13 *Ibidem*, p.46.
14 *Ibidem*, p.46.
15 *Ibidem*, p.47.

réel, en le niant, et, en même temps, elle doit viser à percer la réalité vers son fond. Il faut une activité absolue pour accomplir la négation de la réalité du monde et une passivité absolue pour accomplir la vie dans la réalité telle qu'elle est[16]. C'est là la créativité propre à ce que la religion appelle la « vie nouvelle ».

Comment peut-il y avoir de la créativité ? La vie nouvelle perce la réalité du monde historique et la vie qui vit dans ce même monde. En dépassant l'histoire, la vie nouvelle l'accepte comme réelle, elle crée la réalité comme histoire. Nishitani trouve chez saint Paul trois choses[17] : d'abord, l'idée d'une « vie unie » au Christ dans le présent éternel, puis celle d'une « tradition historique » vécue ; enfin, celle de sa propre vie orientée vers l'accomplissement de la « mission » particulière qui lui est confiée dans le contexte historique et social déterminé. La vie unie au Christ, c'est-à dire à celle du Christ ne signifie pas que la première copie ou imite l'autre, sinon saint Paul ne pourrait pas employer le verbe « vivre ». Quand il dit « vivre », pour la « tradition », il est porté par le Christ, et, pour la « mission créative », c'est lui qui porte le Christ. Ce sont là des manières de désigner la « tradition en création » et la « création en tradition »[18].

Nishitani accentue le lien entre la tradition et la création dans la vie unie au Christ[19]. Là, la « vie unie » exprime le présent éternel, la « tradition », l'histoire vécue, et la « création », l'indépendance de la vie de chacun. La vie consiste à vivre selon ses racines, mais d'un autre côté, elle est donnée par le Christ. La « vie unie en éternité », la « tradition historique », et l'« indépendance créative en mission » paraissent être mutuellement contradictoires. Et pourtant, ce que l'on expérimente dans la religion authentique, l'est seulement quand toutes les trois se réalisent simultanément[20]. De fait, les trois composent une réalité une. Si l'une vient à manquer, les deux qui restent se contredisent. Tant que les trois sont vécues ensemble, l'une intègre les deux autres. Par exemple, le présent éternel de la mystique doit être tenu pour la pointe historique de la tradition vécue et un moment décisif en vue du salut.

16 *Ibidem*, p.47.
17 *Ibidem*, p.48-49.
18 *Ibidem*, p.49-50.
19 *Ibidem*, p.50.
20 *Ibidem*. p.50.

Ainsi, la vraie mystique comprend-elle le calme absolu mais aussi une dynamique historique et l'imminence propre à la réalité[21]. À nos yeux, si ces composantes rendent réelle la subjectivité fondamentale, une expression les résume : celle de vie créative.

Une fois que le sujet a reçu la vie indépendante, en s'éveillant à son indépendance, il peut être éveillé à sa dépendance vis-à-vis de celui qui lui a donnée cette vie[22]. Ici s'exprime sa confiance envers celui qui lui donne l'indépendance et dont il dépend. Paradoxalement, la confiance dans la dépendance assure au sujet la véritable indépendance. Selon Nishitani, cette confiance correspond aux trois aspects de la vie selon la religion, auxquels il joint l'« amour » et l'« acte »[23] ; amour dans la « vie unie », confiance dans la « tradition historique » et agir grâce à la « créativité indépendante ». Là où saint Paul dit « foi, espérance et amour » (1 Co 13, 13), Nishitani dit « amour, confiance et acte »[24]. Mettre la confiance en deuxième position, indique une intégration possible de l'amour et de l'acte. La dépendance propre à l'amour confiant suppose la confiance dans une tradition historique et vise l'accomplissement de la mission confiée à l'indépendance de son auteur. Et Nishitani d'expliquer : l'espérance signifie le renoncement au projet égocentrique du fait de la providence divine, et l'acte signifie la mission indépendante basée sur l'espérance toutes choses dont saint Paul fut l'incarnation en se vouant à l'évangélisation des non-juifs[25]. Si l'eschatologie apocalyptique consiste à attendre le jugement sans vivre créativement, sans réaliser la mission que l'on s'est vu confier, une telle attente ne participe en rien au salut de soi-même.

La mission confiée à la vie indépendante consiste à manifester ce qui lui donne cette indépendance. Cela signifie que la fin ultime de l'acte de la vie indépendante consiste en la négation de son indépendance[26]. L'acte créatif de la vie indépendante se caractérise par son auto-transcendance vers la source divine dont cette vie dépend. Son indépendance ne consiste donc pas dans une liberté arbitraire, mais en une réalisation de la liberté créative quand les missions sont vécues comme des

21 *Ibidem*, p.51.
22 *Ibidem*, p.52.
23 *Ibidem*. p.51.
24 *Ibidem*, p.52.
25 *Ibidem*, p.52-53.
26 *Ibidem*, p.53.

réponses à de vrais préceptes divins[27]. Les préceptes sont pour la vie comme des figures de l'altérité absolue qui dénie et assure l'indépendance par la dépendance. Et cela correspond au commencement de la confiance dans l'« absolument Autre » de la part de la vie indépendante en dépendance, et au commencement de l'espérance de l'apparition complète de l'« Absolument Autre »[28]. Mais, à cause de l'altérité absolue de celui dont la vie indépendante dépend, l'indépendance de la vie devient elle-même nécessairement absolue, parce que la dépendance qui assure cette indépendance se montre comme un abîme ultime et que l'acte ne peut plus que compter sur son indépendance seule. Ici s'annonce la reconnaissance de l'absolument Autre qui confère une indépendance absolue à *ma* vie. Cela étant, la confiance s'achève, car la dépendance est devenue sans besoin de dépendance[29]. Cela signifie aussi l'achèvement de l'espérance ; s'étant retiré du siège tutélaire, l'absolument Autre qui promet le salut a déjà confirmé définitivement sa promesse en donnant à vivre la vie créative qui jouit de l'indépendance absolue. *Ma* dépendance absolue envers l'absolument Autre *me* fait vivre, à cause de son altérité absolue, *ma* créativité absolue. Dépendance et indépendance sont réalisées l'une par l'autre et constituent une « vie unie », car, une fois que la confiance s'est établie, « l'espérance n'a plus besoin d'espérer » pour l'avenir[30]. Désormais, l'espérance est accomplie chaque fois que la vie exerce son acte créatif dans l'histoire. Cela étant, la vie en arrive à vivre le « développement historique » dans le « présent éternel », moment par moment, comme le dernier temps décisif pour le salut.

Ainsi, la vie selon la religion authentique comporte trois dimensions : le « déroulement des réels historiques », le « moment actuel » de l'histoire trouée par l'intervention de l'Absolu, le « présent éternel » expérimenté dans le fond sans fond de soi[31]. Nous pouvons traduire cela de la manière suivante : un développement historique immanent, une transcendance verticale et une transcendance horizontale[32]. Si ces trois dimensions ne sont pas vécues ensemble, la religion tombe dans des partialités, culturalisme anthropocentrique, eschatologie misanthrope,

27 *Ibidem*, p.54.
28 *Ibidem*, p.54.
29 *Ibidem*, p.54.
30 *Ibidem*, p.54.
31 *Ibidem*, p.55.
32 *Ibidem*, p.56.

mysticisme fantasmatique, si bien qu'elle ne donne à la vie humaine aucun bonheur vraiment stable.

Pour exprimer la structure de la vraie religion, Nishitani emploie une curieuse formule : « la vie éternelle naît de la vie éternelle » ou parfois cette autre : « l'Absolu se renouvelle soi-même, de telle sorte que le nouvel Absolu naît[33]. » L'Absolu est toujours nouveau à cause de son absoluité et il est absolument absolu à cause de sa nouveauté perpétuelle. En cela s'indique la dynamique fondamentale de la vie vivante et vécue comme auto-production. Mais, en même temps, précise Nishitani, l'éternité engendre l'éternité, et cela signifie que rien de nouveau ne naît et que la vie éternelle reste tout simplement telle qu'elle est[34]. La vie selon la religion demeure dans sa simplicité et, en même temps, vit toute multiplicité dans l'histoire.

Nishitani est ainsi amené à réfléchir sur l'orientation de la transcendance vers l'immanence, de façon à se soustraire aux attitudes irréalistes de la religion apocalyptique ou soi-disant mystique. Alors que la transcendance verticale se présente comme étant l'intervention de l'absolument Autre au moment présent conçu comme une pointe dans l'histoire, la transcendance horizontale apparaît comme étant le « ni-soi-ni-autre » expérimenté au fond de la vie. La première fait face à l'homme depuis un extérieur absolu pour le forcer à se décider, mais la seconde le saisit de l'intérieur, au plus profond, là où il vit sa vie. Cette approche sera essentielle pour la suite de notre thèse qui vise à construire une certaine compréhension d'Eckhart basée sur la perspective de Nishitani et de notre lecture du *Commentaire de l'Évangile selon Jean*.

3. La raison humaine et le fidéisme

Dans le même article, Nishitani traite de l'orientation de l'immanence vers la transcendance en envisageant surtout la raison autonome de l'homme moderne dans son rapport à la religion.

Le culturalisme « croyant » n'étant pas rationaliste athée, il fait lui aussi plus ou moins confiance à la raison humaine, car une certaine « lumière

33 *Ibidem*, p.55.
34 *Ibidem*, p.55.

immanente » donnée par le Transcendant est nécessairement demandée pour réaliser une civilisation à l'intérieur de l'histoire universelle. La position culturaliste confère à la religion le rôle de fondement de la morale. Elle vise à l'accomplissement de l'humanité, du moins son amélioration à travers l'histoire. Le culturalisme respecte la religion et peut la tenir pour la base la plus importante de la formation humaine[35]. Cependant, la position culturaliste envisage le rôle de la religion dans le déroulement de l'histoire seule. Même si la position culturaliste croit à l'origine transcendante des choses religieuses ou, par exemple, à un « au-delà » après la mort, elle ne comprend pas le sens authentique de la vie de la religion et s'attache aux réalités immanentes dans le temps, les seules qui lui semblent possibles de vivre. Par manque d'expérience de la transcendance dans le fond sans fond de soi, le culturaliste ne jouit pas de la liberté de la vie créative à l'œuvre dans l'histoire. Car, pour vivre la vraie subjectivité fondamentale en tant qu'auto-réalisation, il est nécessaire d'expérimenter le soi percé au fond de soi par l'Absolu transcendant qui ne peut être tenu ni pour l'autre ni pour le soi. Même si l'on considère la religion comme ce qui vient de l'Absolu transcendant, tant qu'elle est vécue comme une base pour la morale le Transcendant n'est pas rencontré. Là où n'est pas expérimentée la négation de l'ego, ne se réalise pas la vraie subjectivité créatrice et sa liberté sans limite. Aussi longtemps que la vie est regardée comme la porteuse d'un sujet de l'histoire humaine, la vie reste enfermée dans les murs de l'ego. Même si un culturaliste est « croyant », il n'est pas libre de son attachement à soi. Sur ce point, il ne diffère pas du rationaliste athée ou du déiste. Si son Dieu n'est pas plus que celui qui est intériorisé par la morale, un tel Dieu ressemble à l'humanité rationnelle sublimée en marche vers le bonheur universel. Le but de cette position n'est pas en soi mauvais, et pourtant, si ce but est vécu pour lui-même, le sens propre à la religion est perdu, car, la vie nouvelle née sans cesse dans l'expérience de la transcendance n'est plus réalisé. En effet, la véritable expérience de la transcendance se passe au fond de soi, sans jamais être pour autant « intériorisée » par et dans l'ego.

La foi du fidéiste exclut la transcendance du fond de l'existence humaine, car le fidéisme n'admet pas la valeur de la raison humaine et ignore le vrai

35 *Ibidem*, p.39.

sens de la vie selon la religion, même s'il tient la morale pour une négation de l'égoïsme humain. Le fidéiste se fige en considérant la morale comme ce qui vient de l'« Absolu extérieur ». Il refuse donc de vivre l'expérience de la transcendance qui saisirait le soi au fond de soi.

La raison moderne s'est résolument coupée de la Transcendance et affirme son autonomie et son universalité. Jouit-elle pour autant d'une subjectivité telle qu'elle réalise la vie créative libre ? Nishitani répète que, pour vivre la subjectivité vraiment radicale, il faut expérimenter la négation absolue de soi, laquelle, par son absoluité, devient affirmation absolue[36]. Cette négation absolue doit être nécessairement l'œuvre d'une altérité absolue afin que la négation soit celle de soi. Certes, la raison autonome est, par un aspect, une négation du soi sauvage et égoïste. Cependant, cette négation est l'universalisation de l'ego qui regarde les autres comme identiques ou pareils à lui[37]. On peut donc dire que l'autonomie de la raison moderne consiste à étendre l'ego qui se maîtrise lui-même. Une telle autonomie en reste à l'attachement à soi, si bien que la liberté de l'ego n'arrive pas au détachement radical, condition de la naissance d'une nouvelle vie. Son universalité dépend d'une pseudo-transcendance qui ne sort pas du cadre de l'ego conscient. Or, la religion authentique invite à expérimenter l'absoluité transcendante du « sans-motif » qui gît au fond de soi. Cette absoluité apparaît comme étant l'Autre en tant que négation absolue de soi. Cela signifie que la subjectivité se manifeste en étant une avec celle de Dieu à travers la négation de la volonté égocentrique qui constitue le « soi vieux ». Nishitani appelle cela la « dialectique de la vie selon la religion[38] ».

Comme on l'a vu précédemment, les attitudes fidéistes qui prétendent dénier la valeur de la raison humaine rencontrent le même problème. En tenant la raison naturelle de l'homme pour la source de la trahison envers Dieu, le fidéisme rétablit les préceptes religieux comme une négation de la volonté humaine dévoyée, et cette négation lui apparaît comme étant l'« absolument Autre » face à l'humanité. Pour être quelque chose, cette absoluité doit être située à l'extérieur du

36 *Ibidem*, p.68.
37 *Ibidem*, p.61.
38 *Ibidem*, p.65.

monde. Selon le fidéisme, la Transcendance est dans une situation d'extériorité absolue par rapport à la volonté humaine immanente. Pour le fidéiste, c'est parce que la Transcendance divine est tout simplement extérieure que Dieu peut être dit transcendant et absolu. Cependant, aussi longtemps que cette position considère le Transcendant comme étant l'« Autre » du soi humain, ce « soi » n'est jamais surmonté par le Transcendant. Le soi reste toujours sur son territoire si bien que la négation de soi n'est jamais accomplie. Alors que le fidéisme attaque l'autonomie de la raison humaine du fait de son attachement à l'ego anthropocentriste, lui-même s'attache à l'ego humain par son théocentrisme. Nous partageons donc l'avis de Nishitani qui affirme qu'à moins que l'ego soit nié par l'expérience de la Transcendance au fond de soi, la négation de soi reste. Ainsi, la négation simple ne peut-elle pas directement nier absolument le soi. La vraie négation de soi opérée par l'Absolu s'accomplit seulement dialectiquement ; c'est une négation de la négation qui convertit la négation en affirmation, du fait même de son absoluité[39]. En d'autres termes, quand la Transcendance, qui est la négation du soi, est vécue par le soi nié, le soi est vraiment surmonté. Dans ce cas, la Transcendance est expérimentée au fond du soi, et l'Absolu, vécu en absoluité comme non-soi et non-autre. La distinction entre l'intériorité et l'extériorité est surpassée par cette Transcendance. La Transcendance elle-même s'éveille alors au fond du soi, lequel n'est plus soi, mais ce qu'on peut seulement appeler « néant » d'où toute réalité provient.

4. Raison et foi : deux dialectiques inachevées

La raison humaine a été considérée ci-dessus à la fois comme l'auto-négation de soi et l'universalisation de soi. Nishitani indique que le fidéisme a un caractère semblable ; en établissant devant lui un Dieu absolu, sa foi nie la raison naturelle sous la forme de la volonté humaine, et pourtant cette foi se conserve en tant que piété humaine de façon à ce que le statut de son Dieu transcendant demeure absolument extérieur. Bien qu'il se nie, le fidéiste demeure face à l'« absolument Autre »[40]. On en conclut que la foi du fidéiste consiste dans la raison consciente de la nécessité de se limiter devant celui auquel elle ne peut avoir accès, même si avoir la foi

39 *Ibidem*, p.75-76.
40 *Ibidem*, p.78.

résulte d'une grâce pour le fidéiste. Les deux positions – la raison autonome et la foi fidéiste – nient l'ego humain sans pourtant le surmonter, car ni l'une ni l'autre n'arrivent à la vraie auto-négation, mais restent attachée au soi.

La raison autonome et la foi fidéiste, ont une même structure dialectique selon Nishitani[41] ; la raison se base sur l'ego sauvage nié par l'ego universalisé, et la foi, sur la raison autonome niée par la raison se limitant. Chacune des deux consiste dans l'auto-négation de l'égocentrisme humain. Mais une telle « auto-négation simple » ne peut pas vraiment surmonter ce qui est nié, et, en conséquence, l'auto-négation ne s'accomplit pas et la position visée n'est pas affirmée. Chacune des positions a une structure dialectique, mais elle ne parvient pas à dépasser l'ego qui tente de se surmonter[42].

Si l'on entreprend de nier une chose – le soi humain comme ego sauvage ou raison prétentieuse – et d'arriver à vivre dans une dimension plus haute, il faut se servir de la chose qui doit être niée, afin de la surpasser[43]. Sinon, il reste toujours la chose et le soi qui nie la chose. En conséquence, l'humanité universelle ou les préceptes divins ne seront jamais vécus en soi. Ils demeurent des objets – autres ego-s ou Dieu extérieur – qui sont contre le soi et le conservent relativement à eux.

Nishitani explique un des grands principes de sa philosophie de la façon suivante : la « négation simple de soi » ne peut pas directement devenir l'affirmation immédiate de la chose en vue de laquelle le soi est nié. Si le soi égocentrique est « simplement » nié pour affirmer la raison universelle ou la foi en Dieu, il n'y a qu'un cercle vicieux ; le soi en reste à nier par lui-même le soi. Aussi longtemps que la négation de soi est exercée par le soi lui-même, le soi reste celui qui se charge de l'auto-négation, si bien qu'il n'est jamais vraiment surmonté. Pour affirmer immédiatement ce qui dépasse le soi, il faut en passer par la négation de la négation de soi, c'est-à-dire non pas par la négation simple de soi. Nishitani l'appelle l'« immédiateté dialectique[44] ». Dans ce cas, l'affirmation immédiate est réalisée par la « négation de l'auto-négation » et non pas directement par l'auto-négation. Le soi qui se

41 *Ibidem*, p.76.
42 *Ibidem*, p.76-77.
43 *Ibidem*, p.76.
44 *Ibidem*, p.76.

nie lui-même doit être nié par le « non-soi » et ce « non-soi » ne doit pas être l'« Autre » qui nécessiterait le soi, mais le « Non-autre » qui n'apparaît donc pas comme un objet suscitant le soi.

Dans ces deux positions – celle de la raison autonome et de la foi fidéiste –, l'ego est négativement utilisé pour surpasser l'égoïsme primitif, et la raison, pour ne pas tomber dans l'orgueil. Cependant, aussi longtemps que l'auto-négation est une « négation simple », elle ne s'accomplit jamais directement comme négation de soi, mais demeure en conflit. Afin que la négation de soi soit consommée, il faut, au fond de soi, nier le soi qui se nie. Ainsi advient la négation absolue par le « ni-soi-ni-autre » qui est nécessairement l'affirmation absolue expérimentée comme naissance nouvelle. Là où le soi est surmonté par la négation absolue, là se réalise la liberté dans la subjectivité qui peut dire : *Je* vis *moi*-même, Dieu vit lui-même, et l'un en l'autre comme Un.

Cependant, la position de la raison humaine et celle du fidéisme ne sont pas rejetées par Nishitani. Au contraire, il incite à vivre la vraie vie selon la religion en faisant des deux positions une sorte de matière à surmonter dans le processus dialectique qui permet d'arriver à la vie libre[45]. Chacune des deux positions a une structure dialectique « inachevée » selon Nishitani qui remarque qu'elles sont les deux moments d'un processus qui doivent être surmontés par une *Aufhebung*. La position de la raison autonome et celle du fidéisme, chacune prise isolément et les deux ensemble, sont à achever par la négation absolue qui détache la vie du conflit entre l'ego et l'autre. Or, seule la vraie religion est capable de faire en sorte que la raison humaine et la foi pieuse soient dialectiquement englobées et relevées dans l'« éveil à soi » où s'affirme la subjectivité fondamentale libre.

5. Le néant absolu qui achève l'auto-négation en surmontant le soi

Pour être établie comme raisonnable et rationnelle, la raison de l'ego universalisé s'oppose à l'ego sauvage. L'ego égocentré est nié au nom du bien commun exigé par la vie sociale, en un mot, par l'humanité au nom de laquelle l'ego est sommé de vivre avec les autres. Ainsi, le soi se projette-t-il dans les autres soi-s afin de

45 *Ibidem*, p.76-77.

survivre en s'affrontant aux autres et à soi-même, tout en étant, en même temps, collectif. La raison peut être tenue pour la nature humaine sublimée par la négation et la généralisation. La raison de l'humanité relevée a pour arrière-plan deux éléments opposés : la nature naturelle et la raison comme nature sublimée. Derrière cette opposition, s'en dessine une autre qui passe entre l'ego et les autres.

La foi peut s'élever contre la raison qu'elle considère comme orgueilleuse. Et pourtant, en s'affrontant à la raison « naturelle », la foi en reste à la nature humaine distincte du « surnaturel » qu'elle pose devant elle. Même si elle se réfère à la révélation et à la grâce, même si elle insiste sur l'altérité du Dieu surnaturel, elle appartient pour partie du moins à l'ego humain. Une telle foi peut être identifiée à la raison consciente de ses limites ou de sa nullité. Donc, la foi se base sur l'opposition entre la raison prétentieuse et la raison s'humiliant. Et toujours, en arrière de cela, on retrouve l'opposition entre l'ego et l'absolument Autre.

La position qui affirme une confiance dans la raison humaine et celle qui affirme une confiance dans la foi fidéiste (contre la raison humaine, donc), ont une structure complexe et contribuent à la formation d'un ensemble encore plus complexe. Nishitani parle de « double dialectique »[46], mais, il juge qu'en aucun cas la négation de soi n'est achevée, si bien que l'ego n'est pas surmonté. Or, pour cet auteur, le plus important est de vivre la vraie liberté en s'étant délivré complètement de l'attachement à soi. La religion authentique, et elle seule, réalise cette vie détachée des impasses où l'enferme l'ego.

Pour accomplir le détachement de l'ego en vue de la vie libre, Nishitani demande à la religion véritable de se faire théorie et pratique du « néant absolu[47] » de façon à ce que la négation de soi soit absolument effectuée et l'opposition entre l'ego et les autres surpassée par la Transcendance expérimentée au fond de soi. Le néant absolu serait donc capable de cela, parce qu'il nie le soi humain de telle sorte qu'il n'y a plus de soi qui se nie lui-même, plus d'ego qui exerce l'auto-négation. Aucun étant substantiel n'est capable de cela ; mais le néant d'où l'être se réalise comme subjectivité fondamentale ou originaire, lui, le peut.

46 *Ibidem*, p.77.
47 *Ibidem*, p.77.

On peut tenter de récapituler l'argumentation de Nishitani comme suit : le dépassement de l'opposition entre soi et les autres, de la dualité soi / non soi est un retour vers un état de l'être qui précède la distinction entre le sujet et l'objet. Une telle expérience ne repose pas sur un motif que le soi trouverait en lui, en d'autres termes, le soi n'a pour motif que lui-même. De cette façon, le soi est nié en son fond par l'absence de motif. Ce trait, l'absence de motif, vaut pour le soi et le « non-soi ». Le « sans-motif » apparaît au soi comme son autre, mais pas comme l'« Autre » absolu qui serait objectivé et qui transformerait le soi en ego. Le retour vers l'état qui précède toute dualité a pour moteur l'auto-négation d'où surgit une connaissance nouvelle de soi comme « ni-soi-ni-autre ». La négation de soi devient, par l'intermédiaire de la négativité de ce qui est au fond de soi, une connaissance immédiate de la réalité telle qu'elle est et la subjectivité fondamentale peut, à travers la négation absolue de soi, être expérimentée comme la liberté radicale qui s'affirme.

Aussi longtemps que le soi vu comme un être s'affrontant à l'autre vu comme un autre être, la subjectivité fondamentale n'est pas détachée de l'ego. Elle s'éveille seulement quand le soi expérimente l'Un avec celui qui le nie comme acte de négation[48]. Pour que s'éveille sa subjectivité fondamentale, il faut que le sujet ne soit pas se nier mais devenir l'acte de nier qui l'unit au non-soi. Le néant absolu est alors connu comme étant « sans-ego » par le « sans-ego »[49]. Ainsi, le néant absolu n'est-il pas conçu comme une substance ou une forme substantielle, il n'est pas non plus inexistence pure et simple ou nullitude complète. Il est plutôt le lieu à partir duquel la subjectivité se réalise avant de s'objectiver comme sujet. Pour Nishitani, ce néant absolu n'est rien d'autre que la Déité qu'Eckhart tient pour le fond de Dieu et du *moi*[50].

Or, ce qui doit être surmonté par la négation, dans le processus dialectique, doit être mis à profit par ce qui exerce la négation de manière à vivre plus hautement ou plus profondément. La raison et la foi niant mutuellement, elles sont relevées par la subjectivité fondamentale éveillée dans le néant absolu. En se reconnaissant située à la frontière entre le critère rationnel et l'au-delà de la rationalité,

48 *Ibidem*, p.78.
49 *Ibidem*, p.78.
50 *Ibidem*, p.78.

la subjectivité humaine peut jouir de la créativité de sa vie qui repose sur le « sans-raison ». Elle se développe alors culturellement et moralement en faisant confiance à l'autonomie raisonnable de l'être humain et en connaissant ses limites devant l' absolument Autre. Cela signifie non seulement l'humilité mais aussi la liberté. Cette dernière rend possible, par exemple, l'établissement de la morale sans tomber dans le moralisme. Toute règle humaine peut reposer sur l'engagement selon la raison et dans la liberté qui vient du désengagement transcendant.

Nishitani cite à ce sujet un mot de Jésus : « Dieu fait tomber la pluie et lève le soleil sur les bons ainsi que sur les mauvais » (Mt 5, 45). Cette phrase signifie que la justice de Dieu invalide le critère de la raison humaine et, en même temps, que son amour non-personnel embrase toute la réalité humaine telle qu'elle est[51]. Ainsi, dans la vie, l'absoluité transcendante se manifeste comme étant la négation-affirmation qui dépasse tout en donnant tout à réaliser. Cela n'est pas sans évoquer la radicalité de la « nature divine[52] ». Cette radicalité de Dieu est, bien sûr, attribuée à la dimension transcendante de l'« au-delà ». Cependant, en entendant ici le mot « nature » à propos de Dieu lui-même, on pressent qu'il faut réfléchir à la relation dialectique entre la radicalité transcendante de Dieu et la nature naturelle conçue comme créature.

6. La naturalité vécue par la religion dans l'« œuvre purement une »

Le néant absolu, selon Nishitani, constitue l'un des pôles d'une troisième confrontation dialectique après celles de la nature et de la raison humaine, de la raison humaine et de la foi en l'absolument Autre ; la confrontation entre la foi et le néant absolu. En lieu et place de la foi, on trouve parfois le soi humain confronté au néant absolu. Le soi humain désigne ici le sujet enfermé dans son ego et le néant absolu renvoie au plus profond du soi qui « néantit » le sujet prétendant nier l'ego. Maintenant le néant absolu doit intégrer dans la subjectivité fondamentale la nature « naturelle », non-rationalisée. La nature naturelle, la raison humaine, la foi et le néant absolu sont les pôles de trois confrontations dialectiques. Dernière étape du rapport dialectique, le néant absolu est la position ultime qui englobe et relève tous les éléments et toutes les

51 Cf. *Supra*, Chapitre 2 de la Première Partie.
52 *Ibidem*, p.88, p.95.

confrontations précédents. Le néant doit pouvoir rapporter la subjectivité à la nature naturelle, de telle façon que ces deux pôles soient conciliés afin que la couche primitive de la nature soit vécue et intégrée dans une vie cohérente qui se hausse en utilisant et en relevant tout ce qui doit être surmonté. Cela, c'est la dernière dialectique vraiment englobante, la « dialectique des dialectiques »[53].

Si la subjectivité fondamentale éveillée dans le néant absolu est délivrée de l'ego, il serait logiquement nécessaire qu'elle sache vivre l'humanité naturelle en étant détachée de l'ego conscient[54]. La raison, la foi, mais aussi la nature naturelle peuvent être vécues par la subjectivité libre et créative. Sans ego , cette dernière vit toute la réalité telle qu'elle est. Cela ne signifie pas se résigner ni se conformer ni être opportuniste, mais réaliser la réalité sans attachement égocentrique. Cela est possible parce qu'une telle vie reconnaît recevoir l'être de l'Être transcendant et vivre cet être comme s'il s'agissait de son propre. Selon Nishitani, la subjectivité fondamentale traverse librement trois dimensions, celle du milieu de la nature naturelle, celle du milieu de la raison intellectuelle et celle du milieu de la religion. Chaque dimension étant conservée, elles sont vécues comme la réalité une par la subjectivité[55]. Du point de vue de la nature, il est possible de redéfinir ces trois dimensions dans l'ordre inverse : la nature vécue par la religion comme fondement de la vie, la culture en tant que sagesse pour mieux vivre la nature, la vie naturelle qui n'est pas saisie par l'égocentrisme. Comme la nature naturelle est une détermination de la vie selon la religion, la dialectique des dialectiques est achevée et tous ses éléments sont intégrés dans la réalité vécue, tandis que chaque élément est consommé particulièrement[56]. Du point de vue de la raison humaine, la formation humaine culturelle, basée sur l'autonomie de la raison, se fait au milieu du grand mouvement de la nature éveillée par la dimension l'au-delà[57]. Ainsi, la vie de la nature naturelle devient la vitalité fondamentale qui soutient la créativité humaine. À la fin du processus dialectique, le néant absolu ultime s'assimile l'origine qui est la vie naturelle. Entre ces trois

53 *Ibidem*, p.88.
54 *Ibidem*, p.88.
55 *Ibidem*, p.90.
56 *Ibidem*, p.96
57 *Ibidem*, p.97.

dimensions, tout est relevé à travers les négations dialectiques. La vie de la nature et la spiritualité sublime se fortifient réciproquement au fond de chacune. Le quotidien ne stagne plus en banalité ; en lui, se réalise le détachement où la vie est en elle-même l'amour.

Dans cette perspective dialectique, la subjectivité éveillée dans le néant absolu vit toutes les dimensions en sortant de l'attitude qui consiste à se voir comme un ego face aux autres objets pour ce même ego. En ce sens, la subjectivité peut expérimenter la vie autrement que saisie par l'ego ; la nature est vécue comme une *non*-nature dans un acte subjectif, la raison comme une *non*-raison et Dieu comme *Non*-Dieu[58]. Cela signifie que la vie vit toute la réalité telle qu'elle est, sans préjugé. Donc, ce « non- » n'est jamais « anti- »[59]. Alors, écrit Nishitani, même si cela se fait par la négation de l'ego, cela peut être aussi considéré comme le fait de vivre l'ego autrement. Éveillée la subjectivité fondamentale vit et réalise tout acte comme « œuvre purement une[60] ».

58 *Ibidem*, p.89.
59 *Ibidem*, p.89. Nishitani utilise le préfixe « *hi*- » [non-], non pas « *han*- » [anti-].
60 *Ibidem*, p.89.

PREMIÈRE PARTIE – **Chapitre 6**

Trois dimensions de la négation

0. La négation ou le néant qui s'éveille

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent où nous avons restitué les enseignements de Nishitani, le néant absolu, identifié à la Déité, peut apparaître comme une « négation absolue » qui dépasse toute relativisation égocentrique en éveillant la subjectivité originaire. Nous tenons ce néant pour le Transcendant expérimenté dans la profondeur de l'existence humaine comme « ni-soi-ni-autre[1] ». Le néant absolu est un fait constaté par les philosophes de Kyoto et un acte spirituel en vue de l'« éveil à soi[2] ». Quand on l'identifie à un acte spirituel, le néant est une négation qui ne se réduit pas à l'exercice d'établissement d'une forme par un sujet. Le néant n'est pas une situation à regagner par la négation. Le néant « est là », cependant il n'est pas un objet observable ; disons plutôt que le néant est expérimenté comme ce qui se fait de lui-même. En ce sens, selon les philosophes kyotoïtes, on peut dire que « le néant s'éveille[3] ». Le néant et la négation sont un fait, leur constatation, un état et un acte, leur convenant mieux, enfin, « ce qui devient » et est le thème d'une expérience non-

1 Cf. *Supra*, Chapitre 5 de la Première Partie.
2 NISHITANI, NKC *7*, p.66, NKC *10*, p.22, etc.
3 KOSAKA, K., 小坂 国継『西田幾多郎の思想』[*La pensée de Kitarô Nishida*], Tokyo, 2002, p.176.

intentionnelle. Nishitani insiste sur l'idée d'une « action sans action[4] » qui éveille la subjectivité originaire dans le néant absolu. Cet éveil est pensé comme la connaissance de l'ipséité première dans la Déité. Reiner Schürmann était proche de ces idées quand il écrivait : Eckhart oscille entre « l'exigence d'une loi » et « l'annonce d'un état » ; ce sont « les deux faces, législative et manifestatrice, du détachement »[5].

1. Trois niveaux de la négativité découverte dans l'histoire humaine

Dans le livre intitulé *Nihilisme* (1949)[6], Nishitani dénombre trois étapes de la négation qui diffèrent de l'article « Religion, histoire, culture ». Il est utile d'en passer par là pour nous préparer aux trois étapes qui conduisent à la Déité dans la lecture d'Eckhart proposée par Nishitani et Ueda.

Nous avons traité précédemment de la négation de soi en tant qu'ego de nature, en vue de vivre dans la relativité humaine. L'identité d'un étant implique la négation de celle d'un autre. La négativité dans les relations humaines permet d'établir le soi de chacun, mais elle implique aussi la négation du soi de chacun pour ne conserver que la relation, de manière à ce que les ego-s qui se distinguent mutuellement négativement soient contrôlés par ce qu'exige la socialité. Ainsi, la négativité humaine en relation montre-t-elle un double aspect : l'un nie l'autre pour s'établir soi-même et chacun doit se nier soi-même pour vivre avec l'autre.

Dans le *Nihilisme*, la négation de soi est présentée comme une grande motivation de la religion. Si la demande de négation de soi est considérée comme une loi d'origine transcendante, la religion est basée sur la négativité humaine, du fait que la relativité n'est plus impliquée seulement dans l'humanité elle-même, mais mise en relation avec l'absoluité transcendante. Dans ce cas, devant l'absoluité transcendante, la négativité humaine paraît absolue, mais cette négativité vient de la relativité mutuelle des hommes et de l'effet de leur situation devant le Transcendant.

Nishitani présente, comme deuxième dimension, la négation de l'« au-delà ». Dans l'article « Religion, histoire, culture », il se contente d'indiquer la

4 NISHITANI, NKC *7*, p.52. Cf. *Supra* Chapitre 3 de la Première partie.
5 SCHÜRMANN, R., *Maître Eckhart ou la joie errante*, Paris, 2005, p.13.
6 NISHITANI, K., 西谷 啓治『ニヒリズム』[*Nihilisme*], Tokyo, 1966, (ou NKC 8).

position du fidéisme devant l'Absolu inconnaissable comme étant la deuxième négation, celle où la foi se confronte avec la raison humaine. Cette confrontation a pour arrière-plan celle du soi humain et de l'abîme de l'altérité transcendante. Mais dans le *Nihilisme*, il traite de la découverte de la condition invérifiable de « ce qui est vrai » au-delà de ce monde. Par rapport à la première dimension qui accentue la négativité de la relativité humaine, la deuxième porte sur la négativité de l'absoluité de l'« au-delà ». D'un côté, dans le domaine religieux, l'absoluité inconnaissable mène soit à la théologie apophatique soit au fidéisme. D'un autre côté, la négativité de l'« au-delà » conduit à la position sceptique ou à agnostique, ou bien encore et plus radicalement, à l'athéisme. Là, se trouve la place pour la position qui se confie seulement à la nature humaine et à ses capacités ; le rationalisme, l'humanisme athée, par exemple. Dans l'article « Religion, histoire, culture », Nishitani signale le passage de la raison humaine au fidéisme, mais dans le livre *Nihilisme*, il montre le passage de la religion à l'autonomie humaine qui se base sur la raison. La perspective des deux écrits est cohérente. La première négation vient de la relativité humaine qui s'impose de surmonter l'ego de chacun. La deuxième négation résulte de l'impossibilité de l'argumentation relative à l'au-delà. Cette impossibilité peut déboucher sur deux positions opposées : la négation de l'humanité devant la transcendance absolue et la négation de l'au-delà de la part du « réel en deçà ».

Dans le *Nihilisme*, Nishitani ne mentionne pas une seule fois Maître Eckhart et n'utilise pas l'expression de « néant absolu ». Il envisage surtout la pensée de Nietzsche et de Heidegger. Il voit dans la position de Nietzsche un nihilisme complet et affirmatif et, dans celle de Heidegger un rétablissement de la métaphysique au sens fort du mot. Nous ne pouvons pas résumer le contenu de ce livre, mais nous pouvons présenter la perspective globale selon laquelle l'auteur étudie l'œuvre nietzschéenne et l'œuvre heideggerienne. Nishitani affirme que son ouvrage a pour point de vue l'« unification du nihilisme créatif et de la finitude[7] ». Dans la métaphysique, le monde fini des êtres finis est nié au regard du « véritable être » qui est au-delà de ce monde. Mais, l'« au-delà » qui doit être « vrai » et « éternel » se dévoile

7 *Ibidem*, p.221.

comme néant. À travers ces deux négations, la réalité peut être vécue comme néant à la fois en finitude et en infinitude. La finitude est basée sur le néant, et l'éternel n'est que le néant. Ce néant, qui n'est saisi ni intérieurement ni extérieurement par le soi, devient la racine de la vie qui se fait « étant » dans le monde et le temps et les englobe. La vie que « je vis » devient ainsi libre et créative, en ce sens que c'est le moi seul qui lui donne sens et valeur. Dans cet ouvrage, Nishitani montre le regain de la subjectivité provenant du néant, après la négation de la finitude du monde et de l'infinitude de l'« au-delà ». Là, le néant est vu comme la base sans base de soi, ce qui signifie que l'être du soi sort de soi à partir du néant et se dirige vers lui. Un tel néant n'est pas une substance, mais une transcendance qui n'est ni du monde ni de l'au-delà.

Ainsi, Nishitani met-il à jour trois négativités dans l'histoire de la pensée occidentale qui épousent un grand déplacement de l'idéalisme au réalisme, du réalisme au nihilisme[8]. Le terme d'idéalisme est utilisé pour toutes les positions qui établissent un certain sens indéfectible au-delà du monde éphémère ; le terme de réalisme vaut pour les positions qui ne reposent pas sur l'au-delà, enfin, celui de nihilisme vaut pour les positions qui n'accordent aucune raison *a priori* à l'existence humaine. Nishitani considère Nietzsche comme un nihiliste radical qui est arrivé à affirmer le sens et la valeur de la vie en elle-même à cause du néant de l'être humain, en soi-même et du fait de l'inexistence de l'au-delà. Cependant, dans un autre écrit, « Personnalité et impersonnalité dans la religion[9] », il écrit que la position de Nietzsche pourrait être considérée comme demeurant dans la « négation absolue en relation », car le nihilisme nietzschéen tente d'établir la vie humaine en disant : « Dieu est mort », alors que la mystique eckhartienne, par exemple, réclame de « vivre sans pourquoi », telle qu'est la vie dans le « néant de la Déité »[10]. Selon Nishitani, tandis que Nietzsche affirme la vie contre le Dieu nié, Eckhart détache la vie de l'affrontement entre l'affirmation et la négation, de telle manière que la vie vive la négation devenant l'affirmation. Nous considérons donc, en suivant Nishitani, la position eckhartienne

8 *Ibidem*, p.20.
9 NISHITANI, NKC 10. Cf. *Supra* Chapitre 2 de la Première Partie.
10 NISHITANI, NKC 10, p.75.

comme ayant atteint la « négation absolument absolue », parce que, chez Eckhart, la vie se trouve déjà vécue en « ainséité[11] » depuis le néant d'où provient tout le réel.

2. Trois « lieux » selon Nishida et trois négations selon Nishitani

a. Trois étapes de la dialectique de dialectiques selon Nishitani

Dans le chapitre précédent, en suivant Nishitani, nous avons présenté rapidement la « dialectique de dialectiques » et ses trois étapes qui s'achèvent ou s'accomplissent avec le néant absolu[12]. Chaque étape est un exercice de la négation et les trois sont le développement ou l'approfondissement de la négation ; négation relative, d'abord, puis négation absolue en relation et enfin, négation absolument absolue.

1) **La négation relative**. La première dialectique confronte l'ego naturel avec la raison humaine comme nature relevée. Ici, il y a un affrontement entre l'ego sauvage et la socialité demandée. Cette négation est impliquée dans l'établissement de la distinction entre le soi et les autres. L'ipséité et l'altérité sont deux faces d'une médaille. La négation de soi est exercée parmi les êtres humains pour se concilier avec eux ; là est le lieu de la négation relative. À ce niveau, la religion et la raison humaine universalisée exhortent à renoncer à l'égocentrisme.

2) **La négation absolue en relation**. La deuxième dialectique confronte l'humanité elle-même avec le Transcendant comme « absolument Autre ». Ici, la raison humaine est tenue pour pervertie en tant que prétention à l'autonomie. Quoique intentionnée au bien universel, le soi humain reste incompatible avec l'unique législateur inconditionnel. Celui-ci est inaccessible, il est au-delà de toute entreprise de la part de l'homme. Ce dernier reste donc à obéir à l'Inconnaissable qui ne partage rien avec le soi humain. Dans cette position la projection du soi humain sur l'« absolument Autre » est interdite et c'est ainsi qu'est expérimentée la négation absolue de soi. Mais, tant qu'elle en reste à confronter le soi humain avec l'absoluité transcendante, cette absoluité reste en relation avec le soi humain. Il reste toujours le sujet qui se nie soi-même devant l'« Autre » vu comme objet. Cela signifie que le soi humain n'est jamais

11 *Ibidem*, p.75.
12 NISHITANI, *NKC 1*, p.91, etc. Cf. Supra Chapitre 5 de la Première Partie, p.xx.

vraiment nié, mais continue, en réalité, à être la raison humaine qui s'humilie. Une telle négation est absolue dans un certain sens, mais « en relation ». Là, l'absoluité divine est vue dans la relativité entre « le relatif et l'Absolu ».

3) **La négation absolument absolue**. La troisième dialectique nie l'absoluité confrontée à la relativité. Le Transcendant n'est plus établi comme celui qui ferait face au soi humain. Afin de vraiment nier le soi-disant sujet, l'Absolu ne se présente plus en objet. Alors que, dans la deuxième dialectique, l'Insaisissable est saisi comme ce qui est insaisissable, la troisième dialectique laisse l'Insaisissable insaisissable, en la plaçant contre l'absolument Autre qui est saisi comme l'objet face au sujet. Ce faisant, le soi comme sujet et l'autre comme objet sont tous niés dans la négation absolument absolue. Mais, cela ne dit pas que tous soient supprimés au nom du néant. Au contraire, la nature naturelle, la raison humaine, la foi, tous les aspects humains sont assurés et relevés dans le « néant absolument absolu » où l'identité radicale expérimente l'immédiateté de la vie par l'intermédiaire de ce néant. Étant appelé « néant », il ne peut pas être considéré comme être, mais en même temps, il n'est pas inexistant. Une telle absoluité peut être considéré plutôt comme au-delà de l'affrontement « être / néant ». Le cœur de cette position est que ce qui peut être seulement appelé « néant » se rend « médiateur » pour que la vie soit expérimentée « sans médiation »[13] par la subjectivité originaire qui s'éveille au fond de soi. Et cette subjectivité éveillée devient capable de vivre la vie comme une réalité nouvelle. Quand Nishitani dit simplement le « néant absolu », il désigne le néant de ce niveau, évoqué comme ultime par la négation absolument absolue dans la troisième dialectique.

b. Trois « lieux » selon Nishida

La perspective de Nishitani sur trois étapes de négation a pour arrière-plan l'idée des « lieux » établie par Nishida. Puisqu'il nous est impossible de résumer ici maintenant la position de Nishida à ce sujet, nous nous permettons d'indiquer très brièvement la présentation des trois « lieux » de Nishida faite par Kosaka[14] auxquelles nous semblent correspondre les trois négations de Nishitani.

13 NISHITANI, NKC 1, p.16. Cf. Supra Chapitre 4 de la Première Partie.
14 KOSAKA, 2002, p.142-154.

1) **Le lieu de l'étant**. Tout d'abord, on peut comprendre le lieu où chacun de nous vit comme le lieu naturel de l'étant où les uns les autres sont en relation[15]

2) **Le lieu du néant relatif**. Dans ce lieu, la conscience et ses objets entrent en relation. Le « champ de conscience » est le lieu où sont contenus dans le soi la conscience et ses objets. C'est le lieu où, pour le sujet en tant que « conscience conscientisée », les objets se reflètent, et le lieu où, pour les objets saisis par la conscience, les objets eux-mêmes se situent. On peut le tenir pour le lieu confronté avec le lieu de l'étant, à savoir le lieu du néant par rapport à l'étant, ou le « lieu du néant relatif », en ce sens qu'un tel lieu peut être considéré comme néant, parce que lui-même ne peut pas être un des étants, mais le lieu qui les reflète[16].

3) **Le lieu du néant absolu**. Finalement, il est nécessaire de présupposer un lieu où se trouve la conscience qui s'éveille elle-même comme conscience. Là, il faut que ce lieu soit lui-même le néant, mais se reflète lui-même en dedans de lui pour que surgisse le soi. Un tel lieu est celui du « néant absolu » d'où toute réalité est réalisée par le soi éveillé. Ce lieu englobe tout et lui-même ne peut être englobé par rien. C'est là que l'individuel se présente comme auto-délimitation de l'universel[17]. Alors que la pensée de soi s'exerce dans le champ de conscience, dans le néant absolu apparaît l'intuition de soi laquelle réalise le soi[18].

Nous pensons que cette construction de Nishida a donné un cadre aux trois négations par Nishitani.

1) Le « **lieu de l'étant** » est impliqué dans la « **négation relative** ». La négation est mise au niveau du « lieu de l'étant » pour ceux qui vivent dans la relativité. Cela concerne la distinction entre un soi et un autre soi dans la relation basée sur la négation qui distingue le sujet objectivé et l'objet vu comme autre sujet.

2) Le « **lieu du néant relatif** » est impliqué dans la « **négation absolue en relation** ». La négation borne le soi qui contient la conscience et ses objets comme lieu du néant relatif. Celui-ci qui reflète toute chose comme objet est déposé

15 *Ibidem*, p.146-147.
16 *Ibidem*, p.147-148.
17 *Ibidem*, p.161. Cf. Chapitre 5 de la Deuxième Partie.
18 *Ibide*m, p.148-150.

face à l'Absolu qui ne peut jamais être contenu par la conscience humaine. Donc, c'est la négation absolue « en relation » qui consiste à confronter le néant relatif avec l'Absolu.

3) Le « **lieu du néant absolu** » est impliqué dans la « **négation absolument absolue** ». La négation devient absolument absolue, là où est surmontée la confrontation même, non seulement celle entre le soi et l'autre mais aussi celle entre le relatif et l'Absolu. En effet, l'absoluité ne peut être dénommée par aucun concept, sinon le « néant », mais c'est en elle que toute réalité est expérimentée comme réelle. Une telle absoluité ne peut jamais être objectivée, Nishitani l'applique à la Déité eckhartienne. Par ailleurs, Eckhart dit précisément, dans son *Commentaire* de Jean, que Dieu est nulle part, si bien qu'il est le lieu de toute chose[19].

Nous pouvons désigner autrement les trois dimensions :

1) L'étantité niée au niveau de la relativité.
2) La négativité relative niée par la confrontation avec l'absoluité.
3) La négativité niée par la négation au-delà de la confrontation.

3. Trois néants sont autant d'étapes vers la Déité

a. Trois étapes vers la Déité chez Eckhart selon Nishitani

Nous devons appliquer la perspective de la négation de Nishitani à sa lecture d'Eckhart. Dans son article « La relation entre Dieu et l'homme chez Maître Eckhart »,[20] le philosophe ne dit pas précisément qu'il y ait trois étapes dans la négation par lesquelles s'accomplit l'Un avec Dieu dans la Déité. Nous constatons en revanche trois phases distinctes dans sa compréhension d'Eckhart.

Comme première phase dans le détachement, Nishitani cite l'abandon de l'amour personnel envers les créatures et Dieu. Chez Eckhart, même l'amour de Dieu, en tant qu'attachement de la créature humaine, doit être délaissé en vue de vider l'âme, afin que l'enfant de Dieu naisse en elle. C'est par la « nécessité de la nature divine » que Dieu se donne lui-même à l'âme vidée[21]. Cependant, à cette étape,

19 Maître Eckhart, LW, Bd I-1, *Gen*. n.49 ; p.220. LW, Bd III, *Ioh.* n.200, n.204, n.205 ; p.169, p.171, p.173, etc.
20 NISHITANI, NKC 7. Cf. *Supra*, Chapitre 3 de la Première Partie.
21 *Ibidem*, p.13.

Dieu est encore visé comme un objet extérieur à l'âme. Il se trouve certainement une union entre Dieu et l'âme comme entre ce qui est vu et ce qui voit. Mais cette union est accidentelle, comme un fait physique, et l'union entre Dieu et l'âme reste l'union de deux, l'objet et le sujet. Nous pouvons considérer le détachement à ce niveau comme une négation relative.

La deuxième phase pousse l'âme à percer l'image de Dieu pour entrer dans l'être même de Dieu. Là, se réalise une unité entre Dieu et l'âme comme celle qui existe entre ce qui conçoit et ce qui est conçu. Cette unité est aussi comme celle de la vue et de l'ouïe dans une personne. La condition n'est plus tenue pour accidentelle mais pour essentielle à cause de son aspect intuitif. Là, les deux, Dieu et l'âme, demeurent, et pourtant leur condition n'est pas plus forte que leur unité. Le Dieu saisi comme relatif à l'âme, est-il abandonné ? Il s'agit bien d'une négation absolue qui renonce à connaître Dieu comme tel ou tel. C'est la négation de ce qui est figuré comme Dieu, venant après la négation du soi humain comme créature. Néanmoins, parce que subsiste le Dieu indiqué comme être dans lequel s'intègre l'âme, cette négation est considérée comme absolue mais en relation.

Dans la troisième phase, le Dieu saisi comme Dieu doit être percé, mais le Dieu percé n'est rien d'autre que la Déité expérimentée par l'âme elle-même percée. Ce qui est percé ne peut pas être une forme substantielle, mais « un acte pur[22] ». Faute d'un sujet qui accomplisse un acte intentionnel, l'action est en action sans action. Entre les deux percés, il n'y a plus d'union, mais l'Un d'où surgit la subjectivité seule. Cependant, il n'y a pas de confusion ni d'identification entre le Dieu percé et l'âme percée ; il n'y a que Dieu seul et l'âme seule qui disent chacun : « Je suis ». En étant deux, leur « être un » dépasse les deux à cause de la percée des deux. Nishitani parle de cela comme de la réalisation de l'Un absolu par deux absolus[23]. N'effaçant pas l'ipséité et l'altérité, mais plutôt, les rétablissant, l'Un dépasse les deux. Toute relativité étant à présent surmontée, nous sommes dans le « néant de la Déité » impliqué dans la « négation absolument absolue » de l'article « Religion, histoire, culture ». Ainsi, en

22 NISHITANI, NKC 1, p.89, etc.
23 NISHITANI, NKC 7, p.52.

désignant la Déité eckhartienne au moyen de l'expression de « néant absolu », Nishitani retrouve chez Eckhart les trois dimensions de la négation.

b. Trois néants chez Eckhart selon Ueda

Ueda reçoit de Nishitani la perspective des trois dimensions de la négation et 'il repère trois néants dans la pensée d'Eckhart : le néant relatif, le néant absolu en relation, le néant absolument absolu[24]. Dans ses sermons allemands, Eckhart dit parfois que l'humain, en tant que créature, n'est qu'un néant par rapport à Dieu, le véritable être, mais parfois il dit aussi que Dieu est le néant pour l'être humain. Selon Ueda, de telles expressions inverses indiquent deux dimensions différentes, et cette différence fait apparaître d'elle-même la dynamique du devenir Un entre Dieu et l'homme, en ouvrant une troisième dimension où le néant comme sur-être n'est en rien contre quoi que ce soit.

Le premier néant est celui de la créature devant le Dieu Créateur. Ce néant signifie que la créature ne peut exister qu'en relation avec Dieu. Puisque ce néant vient de la relativité de l'être créé, il est tenu pour un néant relatif.

Le deuxième néant porte sur le caractère du Dieu insondable. De la part de l'être créé, il est impossible de caractériser Dieu avec des notions humaines. Il est seulement possible à l'homme de n'affirmer rien sur Dieu. De fait, une telle position est adoptée par la théologie apophatique. On y trouve le néant par l'insondabilité absolue de Dieu, mais ce néant reste confronté à l'être humain créé. Dieu est dit insondable pour l'homme. Il est donc le « néant absolu en relation[25] ».

Sur le néant constaté du côté de Dieu, Ueda avance encore qu'Eckhart dégage une autre dimension plus profonde[26], celle de la Déité où Dieu cesse d'être le Dieu des créatures. Là, dit Eckhart, Dieu n'est plus Dieu, il rentre dans son origine où il n'engendre pas encore le Fils qui est son auto-connaissance projetée. Dans la Déité, Dieu n'est pas conscient d'être Dieu, et puisque ce qui se trouve à ce niveau

24 UEDA, 1982, p.174-181.
25 *Ibidem*, p.177.
26 *Ibidem*. p.178.

échappe à l'auto-conscientisation de Dieu lui-même, nous avons affaire au néant absolument absolu.

Un tel néant est l'abîme en soi-même pour Dieu lui-même et, à plus forte raison, pour l'homme. Il est la transcendance ultime, inconnaissable au-delà de l'au-delà. Mais, justement à cause de cette extrémité sans fin, cet abîme en vient être expérimenté comme étant « sans distance » dans l'âme, commente Ueda[27]. Le néant absolument absolu de la Déité devient l'« auto-expression la plus profonde de l'âme elle-même[28] ». C'est là que Dieu et l'âme s'éveillent chacun à soi en étant chacun sorti de soi, de telle sorte que chacun se retrouve comme soi seul.

Quand Eckhart parle du néant de la créature humaine, et du néant de Dieu, on est tenté d'établir une différence entre les deux. Mais, dit Ueda, quand Eckhart superpose les deux néants différents, une dynamique prend corps en vertu de cette différence de manière à frayer au fond de l'existence humaine une ouverture infinie. Ce néant n'est pas la négation pure et simple de quelque chose, son annulation, mais, un principe qui affirme la subjectivité humaine en Dieu non-objectivé.

4. Trois niveaux de pensée chez Eckhart selon Brunner

Nous venons de voir sommairement les trois dimensions de la négation selon la philosophie kyotoïte. Nous pouvons redire ce qui cause la négation à chaque niveau : 1) la relativité de l'être humain, 2) l'absoluité divine confrontée à la relativité humaine, 3) l'absoluité absolue qui dépasse toute confrontation et qui assume toute réalité.

Or, nous trouvons chez Fernand Brunner l'indication de l'existence de trois niveaux dans la pensée d'Eckhart, lesquels nous paraissent correspondre aux trois dimensions des Kyotoïtes.

> À plus d'une prise, le maître dominicain s'est servi de la distinction augustinienne des connaissances du soir, du matin et de midi, pour désigner les degrés de la sagesse. La première est la connaissance des créatures en elles-mêmes et nous avons vu qu'elle est la base de l'analogie de proportionnalité propre. La

27 *Ibidem*, p.179.
28 *Ibidem*, p.179.

> seconde est la connaissance des créatures en Dieu ; on peut dire qu'elle correspond à l'analogie d'attribution extrinsèque, puisque, d'après celle-ci, la créature est considérée par rapport à Dieu, en qui elle a sa racine et son principe. Enfin, la connaissance de midi est la connaissance de Dieu en lui-même. À aucun moment, l'être propre de la créature n'est nié ; simplement, ce n'est pas lui qu'on prend en considération au deuxième et au troisième stade de la spéculation et de la vie spirituelle. Au deuxième stade, on saisit la créature par rapport à Dieu, et au troisième on envisage Dieu seul. La connaissance de midi se situe donc au-dessus de l'analogie, puisque la pensée n'effectue plus de mise en rapport et qu'il n'est plus question de Dieu comme principe de la créature. Saisi en lui-même, Dieu n'a plus de nom commun avec la créature[29].

Si nous appliquons à la « négation absolument absolue » des Kyotoïtes la « connaissance de Dieu en lui-même » de Brunner, que pouvons-nous dire ? L'absoluité divine est vraiment absolue, quand elle se détache de tout rapport avec les créatures. Comme cette absoluité n'est plus mise en relation avec la relativité de la créature, elle nie à la fois la négativité de l'humain par rapport à Dieu et la négativité de Dieu par rapport à l'humain. Ainsi, la négation ultime dépasse la négativité.

Suivant Nishitani, nous pouvons dire que la « connaissance de Dieu en lui-même » sert de dernière négation aux deux précédentes et, pour l'être humain, cette dernière négation peut être l'accomplissement de la « négation de soi » de façon à se réveiller à soi dans l'origine. Devenant lui-même la négation finale, Dieu se montre comme fondement de l'affirmation de « mon être », car, si la « connaissance de Dieu en lui-même » nie à la fois Dieu et la créature humaine en tant que qu'ils sont tous deux en relation, il peut s'ensuivre l'affirmation absolue de l'être humain en Dieu et de Dieu dans l'être humain. Selon Nishitani, c'est là que la subjectivité originaire s'éveille dans le néant absolu de la Déité[30]. Et c'est ainsi que nous redéfinissons la Déité eckhartienne en l'identifiant au néant absolument absolu de Nishitani : elle est la Transcendance expérimentée au fond de soi comme « ni-soi-ni-autre ».

D'après Ueda, la « connaissance de Dieu en lui-même » peut être tenue pour la Déité qui n'est pas saisie par l'auto-conscientisation de Dieu[31] ; cette Déité

29 BRUNNER, F., *Études sur Maître Eckhart*, Paris, 2012, p.62-63.
30 NISHITANI, NKC 1, p.23, p.65
31 UEDA, 1982, p.178.

est un néant pour Dieu lui-même, mais elle est son fond. En ce sens, on pourrait dire que la « connaissance de Dieu en lui-même » est son auto-connaissance fondamentale « sans connaissance ». Cette radicalité de la connaissance de soi « sans connaissance » peut être aussi fond de l'existence humaine. La particularité de la position eckhartienne, selon Nishitani et Ueda, est que cette radicalité est tenue pour le fond commun de Dieu et de l'homme[32].

Nous allons chercher, dans la deuxième partie de notre thèse qui privilégie le *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, comment Eckhart intègre le deuxième stade précédemment évoqué dans le troisième stade, comment il intègre la connaissance de la « créature humaine considérée par rapport à Dieu » dans la « connaissance de Dieu en lui-même ». C'est parce que nous cherchons dans cette thèse la vraie liberté détachée de l'ego renfermé, la liberté qui ne peut être réalisée que par l'expérience d'une libération du soi, par ce qui n'est pas le soi, au fond de soi. Et cette libération n'est rien d'autre que la subjectivité éveillée dans la connaissance de Dieu non-objectivé.

Par ailleurs, Nishitani dit qu'il est question d'entrer dans l'auto-connaissance de Dieu et de devenir Un avec Dieu qui se connaît[33]. Pour nous, ces remarques touchent à la quintessence de la mystique eckhartienne, à l'entrée bondissante de l'éveil à soi pour l'âme humaine faisant de l'essence divine la sienne[34]. Nous croyons que, dans son grand ouvrage métaphysique, Eckhart déploie des enseignements qui nous font mieux comprendre sa mystique avec la perspective de Nishitani.

32 *Ibidem*, p.180.
33 NISHITANI, NKC 7, p.64.
34 *Ibidem*, p.66.

DEUXIÈME PARTIE

Le Principe sans principe et vivre-la-vie : Une exploration du *Commentaire de l'Évangile selon Jean* de Maître Eckhart

DEUXIÈME PARTIE – **Chapitre 1**

Le double être de l'homme et la déconstruction de l'analogie de l'être

1. L'être en Dieu et l'être en forme

Dans ses sermons allemands, Eckhart proclame : « Le fond de Dieu est mon fond, mon fond est le fond de Dieu[1]. » Ceci représente chez Eckhart comme dans l'interprétation kyotoïte, la devise essentielle qui résume sa position par une expression qui semble existentialiste, mais qui repose d'abord sur une forte spéculation métaphysique[2]. Cette devise pourrait donner une perception excessive de l'immanence, mais en même temps, de l'ouverture infinie à la transcendance. Elle semble inviter à l'exploration intérieure par la formation humaine, mais se montre aussi tranchante qu'un grand théorème assez exclusif de toute personnalisation arbitraire.

Nous pensons que cette proclamation du fond commun entre Dieu et le soi humain provient principalement de la conception de l'être humain basée sur des fondements métaphysiques. Pour Eckhart, surtout dans ses ouvrages en latin, l'être de l'homme est vu à la fois comme « tel ou tel[3] » dans sa forme en ce monde et comme être

1 Maître Eckhart, Sermon 5b, *Les sermons*, (Trad. G. Jarczyk, P.-J. Labarrière), p.100.
2 NISHITANI, NKC 7, p.56. Selon Nishitani, la position d'Eckhart n'est ni spéculative ni existentielle simplement, mais relevée en *Aufhebung*.
3 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh.* n.44, n.52, n.60, p.36, p. 43, p.49, etc : « *hoc aut* [*vel*] *hoc* ».

originel dans l'Idée divine[4]. Cela ne signifie pas que l'homme soit divisé en deux sortes d'êtres, et pas davantage qu'il soit passé d'un mode d'être à un autre pour exister ici-bas. Ce caractère double est, pour cet auteur métaphysicien, l'unique explication possible et juste pour englober la réalité totale de l'être humain. Bien qu'elle paraisse contradictoire en soi, l'existence humaine est indivisible en étant un entier. Nous sommes alors tentés de penser que, dans son œuvre majeure en latin, les réflexions métaphysiques d'Eckhart annoncent déjà des motifs dialectiques conduisant à une résolution du problème de l'existence de soi.

Le double caractère de l'être de l'homme indique naturellement aussi que toute chose réelle existe doublement[5], dans l'Idée divine et par sa forme dans le monde sensible. Selon Eckhart, le problème est que l'homme, en général, connaît difficilement le caractère de son être et tient à sa méconnaissance de lui-même et de la réalité qu'il vit. Dès lors, la métaphysique eckhartienne a pour mission de délivrer les lecteurs de cet aveuglement. Cela concerne directement le thème que nous traitons avec les philosophes de Kyoto : la juste connaissance de soi par l'auto-négation[6]. Or, dans ses écrits latins, Eckhart met en lumière le contraste entre notre être, solide en Dieu et fragile dans la forme et dans la matière[7]. Ainsi, le retour en Dieu par le rejet de notre fragilité formelle pourrait être pensé d'abord comme une exigence logique par sa métaphysique, plutôt que comme un challenge pour la liberté existentielle. L'homme, qui existe comme être formel dans ce monde, continue à demeurer comme être originel dans l'Idée divine. Cela signifie que c'est la préexistence perpétuelle qui rend l'existence temporelle capable d'exister[8]. En tant qu'être originel dans l'idée, cette préexistence pourrait sembler assez banale, fondée sur la métaphysique platonicienne[9].

4 Maître Eckhart, LW, Bd I-1, *Gen.* n.3, p.186 ; Bd III, *Ioh.* n.4, p.5. Les deux commentaires mentionnent tout d'abord « *ratio idealis* », ou simplement « *ratio* » dans leurs premiers articles concernant le premier mot des deux livres bibliques : « *In principio* ». Cela fait pressentir l'intérêt majeur de l'auteur qui dominera dans presque tout le *Commentaire* de *Jean*.

5 Maître Eckhart, LW, Bd I-1, *Gen*. n.77, p.238 ; Bd III, *Ioh.* n.45. p.37.

6 NISHITANI, NKC 10, p. 25, p.80. Pour l'intelligence religieuse, le chemin de la connaissance de soi signifie la mise en doute de soi, afin de s'éveiller réellement au néant du fond de soi. Ce chemin est ainsi vécu comme conversion existentielle. Cf. Supra Chapitre 1 et 2 de la Première Partie.

7 Maître Eckhart, LW, Bd I-1, *Gen*. n.14, p.197 ; Bd III, *Ioh*. n.44, p.36.

8 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh.* n.4, n.7, p.5, p.8, etc.

9 *Ibidem*, n.2, p.4. Eckhart se réfère à Augustin qui dit avoir trouvé une coïncidence entre le début de l'*Évangile selon Jean* et des écrits platoniciens.

Et pourtant, il est assez remarquable que, dans le *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, l'auteur traite de la préexistence de l'étant en tant que vie dans le Logos divin[10]. Son point de vue sur cette vie préexistante s'en trouve tellement accentué qu'il semble non seulement englober mais amalgamer le dogme chrétien de la création et la théorie néoplatonicienne de l'émanation, jusqu'à dépasser les limites mêmes de sa métaphysique. Dans cet ouvrage, l'affirmation selon laquelle la vie humaine s'origine dans la vie du Logos divin, en arrive à ressembler à un monisme de la vie[11]. Ainsi, on pourrait y pressentir la vie chargée d'intégrer dynamiquement l'humanité contradictoire, depuis la dimension métaphysique jusqu'à la dimension existentielle.

2. L'être de Dieu, la forme elle-même

Dans son *Commentaire de la Genèse*, Eckhart appelle les deux aspects des choses qui existent : l'« être virtuel » et l'« être formel »[12]. Le premier est « noble » et « supérieur », tandis que le deuxième est instable et passager. Aussi, les deux sont-ils précisément en opposition. Selon Eckhart, il est moins essentiel d'être « formel ». Même dans son *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, en corrélation avec l'être dans l'Idée divine, l'être dans ce monde est appelé « formel »[13]. Mais, dans ce livre, il n'est pas tenu pour moins essentiel d'être « formel ». L'être « formel » n'est pas considéré comme vulgaire par rapport à l'être « en Dieu ». L'auteur dit que, dans ce monde, tout étant se compose de matière et de forme, mais il y a ce qui est plus matériel et ce qui est plus formel. Le plus matériel et le moins formel est le sol, tandis que, pour l'homme, c'est l'inverse[14]. Et c'est l'homme qui est le plus proche de Dieu, car, pour ainsi dire, il n'y a que la cause formelle en Dieu. Ainsi, dans le *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, l'être « formel » n'est pas tenu pour indigne tant qu'il est dans le monde. Et pourtant, il ne représente pas de noblesse par rapport à l'être « en Dieu »[15]. Car ce qu'Eckhart affirme, c'est que Dieu ne se soumet à aucune cause extérieure.

10 *Ibidem*, n.6, p.7. L'auteur commence déjà à utiliser le mot « vie » en parabole de l'idée dans l'artisan.
11 *Ibidem*, n.61, p.50 : « *Deus autem vita est*… », décalre Eckhart tout franchement.
12 Maître Eckhart, LW, Bd I-1, *Gen*. n.77, n.81, n.83, n.100, p.238, p.241, p.242, p.256, etc.
13 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh.* n.25, n.38, n.43, p.20, p.32, p.36.
14 *Ibidem*, n.318, n.319, p.265, p.266 (Cf. LW, Bd I-1, *Gen*. n.27, p.205 : « L'étant intellectuel est le premier sous Dieu », n.29, p.206 : « La terre est la plus basse dans tous les étants. » [Notre traduction])
15 *Ibidem*, n.43, n.44, p.36, p.36.

Seulement « si on ose dire », Dieu n'a que la cause formelle de lui-même[16] tant qu'il est l'« être tout court[17] ». En Dieu, l'être est la forme parfaite en soi et, réciproquement, la forme divine est l'être-même. Pour Dieu, être l'« être lui-même[18] » constitue sa « forme sans forme[19] » puisqu'il ne se reconnaît aucune autre cause, ni matérielle, ni motrice, ni finale. Donc, la cause formelle de Dieu ne peut pas être tenue pour une cause. Bref, en Dieu, qui est l'« être lui-même », l'être est identique à la forme[20]. Il est préférable de dire que Dieu n'a pas de forme comme cause, mais qu'il est la forme en soi pour lui-même.

Dans son commentaire, Eckhart pose que la forme doit être considérée comme ce qui cause exclusivement la forme, comme l'un engendre l'un[21]. Cela peut se faire uniquement entre Dieu et celui qui est engendré de Dieu. Il n'en est pas de même pour ceux qui sont créés par Dieu[22]. En tant que créé, l'homme est soumis à quatre causes dont la formelle, donc sa forme n'est pas la « forme en soi ». Puisque la forme de l'homme n'est que l'une des quatre, l'homme ne peut pas prétendre posséder la forme, même s'il se situe au premier rang, en étant le plus formel dans toute la création. L'être humain « en forme » dans ce monde n'est pas comme l'être de Dieu qui est la forme. Ainsi, l'argument sur l'« être formel » ou l'« être en forme » présenté par Eckhart dans ce livre, semble assez ambigu pour brouiller une cohérence de vue, et c'est l'auteur lui-même qui en complique le déroulement. Une telle complication provient de la perspective sur l'être double de l'homme par rapport à Dieu qui est l'être tout court.

Cependant, Eckhart ne se limite pas à la différence entre l'être formel de l'homme et Dieu dont l'être est la forme. Dans son *Commentaire* de *Jean*, en se référant à la phrase de l'Évangile : « Celui qui est né de l'Esprit est esprit », il affirme

16 *Ibidem*, n.336, p.284.
17 *Ibidem*, n.44, p.36 : « (…) *in solo vero deo, qui est esse simpliciter,* (…) »
18 *Ibidem*, n.103, p.88 : « *Probat hoc ipsum ens* », n.221, p.185 : « *Deus autem est esse ipsum*. »
19 Cette expression est notre invention. En commentant le verset : « Ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit » (Jn 3, 8), Eckhart déploie, dans les articles n.336-344, une argumentation sur la forme divine, en tant qu'unique cause intérieure, qui est à la fois l'être lui-même et qui ne se distingue pas de la cause finale et de la cause efficiente. Il indique qu'un tel caractère n'est pas traité de cause formelle dans le sens ordinaire ; LW, BD III, *Ioh*. n.336-344, p.284-294. Voir aussi : LW, Bd I-1, *Gen*. n.4, p.187.
20 *Ibidem*, n.342, p.290.
21 *Ibidem*, n.329, n.342, p.278, p.290, etc.
22 *Ibidem*, n.342, n.343, p.290, p.291.

que celui qui aime la forme divine devient « un » avec l'être de Dieu. Cela veut dire que, si quelqu'un jouit uniquement de l'être en soi, et que la cause motrice et la cause finale ne diffèrent pas de sa forme, il est un homme divin qui connaît Dieu, dont l'être est la forme, et dont la forme est à la fois le moteur et la fin[23]. Dans ce cas, cela suppose que l'homme divin est détaché de la matière. Nous pouvons dire que, pour devenir un homme divin vraiment spirituel, il ne faut subir aucune cause extérieure, mais faire que l'être soit la forme en soi, ainsi qu'en Dieu. Il faut se détacher de l'être formel de l'homme qui subit les trois autres causes extérieures, afin de connaître l'être divin qui n'a pas de cause sinon la forme seule comme unique cause intérieure[24].

3. Sur la question de connaître Dieu tel qu'il est

Ainsi, malgré l'argument compliqué et ambigu, la question de la forme confine-t-elle à celle de la possibilité de connaître Dieu tel qu'il est. Ici se pose la question fondamentale du sens de l'« être lui-même » pour l'homme. Chez Eckhart, la question métaphysique de la connaissance de Dieu dépend du détachement des conditions de l'être créé et de l'expérience de l'être divin. Il nous semble que, pour cet auteur, la recherche de la connaissance métaphysique passe nécessairement par des pratiques qu'on peut qualifier de « mystiques ». Et cela consiste à délaisser l'être formel de l'homme comme créature pour connaître Dieu qui est l'être lui-même et la forme elle-même. Le double caractère de l'être humain peut être tenu pour analytique sur cette question déjà suffisamment paradoxale, même dans sa dimension métaphysique.

Alors se pose la question : la possibilité de connaître Dieu est-elle une vraie possibilité ou une pure hypothèse logique ? La connaissance de Dieu est à présent signifiée à deux niveaux, en tant que science de Dieu et en tant qu'expérience de Dieu. Connaître Dieu vraiment « en soi », cela n'est possible, comme le dit l'auteur lui-même, que pour le Fils de Dieu[25]. Alors, est-il permis à l'homme de devenir véritablement le Fils de Dieu pour connaître Dieu « de l'intérieur » ? Dans ses écrits latins, Eckhart garde, nous semble-t-il, une certaine prudence sur ce sujet par rapport

23 *Ibidem*, n.337, n.338, p.285, p.287.
24 *Ibidem*, n.340, p.288.
25 *Ibidem*, n.188, n.195, p.157, p.163, etc.

aux expressions plus audacieuses des sermons allemands[26].

Selon le commentaire biblique d'Eckhart, il dépend du Christ que l'homme connaisse Dieu comme le fils connaît le père. Cependant, il n'est pas expliqué d'une manière précise comment devenir enfant de Dieu par le Christ en vue de connaître le Père. C'est donc à nous qu'il revient de mettre en ordre les points de vue de l'auteur. À ce sujet, les indications métaphysiques semblent admettre la possibilité d'être saisies selon des dimensions variées : comme la vérité réalisée, comme le but à atteindre et comme la nécessité logique, mais conditionnelle avec « si »[27]. Même si on suppose que l'auteur parle en tenant ce qui est dit dans la Bible comme événement réel, ses approches paraissent équivoques ; tantôt comme des explications du fait, tantôt comme des demandes d'expériences pour appréhender le fait. Peut-être, pouvons-nous dire : chez Eckhart, comprendre intellectuellement et pratiquer spirituellement profitent mutuellement l'une de l'autre en tant que fin et moyen. Ou, plutôt, les deux sont identiques. La pratique véridique n'est rien d'autre que la compréhension juste. Et c'est l'intellect lucide qui peut reconnaître la raison véritable de l'être. Pour ne pas brouiller cet intellect, on a besoin de se détacher de tous les obstacles provenant des tendances issues de la condition de créature[28].

Se référant fortement à la théorie de la « vie née de la vie »[29], Eckhart prend une position qui unit création par le Logos et incarnation du Logos, afin d'intégrer l'humanité au Christ qui est la connaissance divine elle-même. Cela signifie, comme nous allons le voir plus loin, que la perspective de la naissance semble aller jusqu'à soumettre la perspective de la création[30]. Pour bien voir le rapport entre ces deux

26 Maître Eckhart, Sermon 22, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.237 : « *In principio*. Ici nous est donné à entendre que nous sommes un Fils unique que le Père a éternellement engendré […]. Ici je me suis éternellement reposé et ai dormi dans la connaissance cachée du Père éternel […]. »

27 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.336-344, p.284-293. Sur le verset : « tout celui qui est né de l'Esprit » (Jn 3, 8), Eckhart disserte sans préciser l'existence vraisemblable d'une telle personne. Les conditions énumérées pourraient être considérées à des dimensions différentes comme la constatation du principe, la redécouverte du fait, l'exigence du changement radical des attitudes, et la réalisation à viser.

28 *Ibidem*, n.40, p.33. Il revient à la raison humaine de saisir les choses dans le principe divin.

29 Il serait possible de dire que c'est le thème de l'Évangile johannique même ; vivre la vie du Christ qui est né de la vie du Père céleste. Dès le début du commentaire, Eckhart insiste sur les entités univoques dans la naissance par rapport aux analogiques ; LW, Bd III, *Ioh*. n.5, n.16, p.7, p.14.

30 Sur ce thème, nous nous sommes inspirés de : TAJIMA, T., 田島 照久『マイスター エックハルト研究 – 思惟のトリアーデ構造 esse creatio generatio 論』[*Étude de Maître Eckhart – Structure triadique de pensée : Esse, creatio, generatio*, Sōbunsha] Tokyo, 1996.

perspectives, il est nécessaire de savoir comment Eckhart traite ce qu'on appelle « analogie ».

4. Trois points de vue possibles qui « déconstruisent » l'être analogique

Quand il est dit que « Dieu est » et, en même temps, que « la créature est », l'« être » des deux « étants » est dit analogique. Selon que Dieu « est », la créature, elle aussi, peut être. Le premier est le fondement du deuxième, et le deuxième présuppose le premier. Puisque Dieu « est », la créature peut « être ». En ce sens, il peut être dit que l'« être » du deuxième prouve l'« être » du premier. C'est par analogie qu'on peut parler d'« être » pour les deux, mais ni en univocité ni en équivocité. Eckhart exprime les êtres qui sont à la fois différentes et similaires, en prenant quelques points de vue différents[31] :

1) Dieu seul est l'être, donc la créature humaine n'est qu'un néant[32].

2) Si la créature est considérée comme « être », Dieu n'est pas « être »[33].

3) Dieu donne à la créature humaine son être même[34].

Selon la première affirmation, Dieu « est » et c'est seulement parce que Dieu « est » que la créature peut « être ». La créature est un « néant » en soi par rapport à l'« être » de Dieu. Autrement dit, en soi, la créature n'est rien. La deuxième affirmation contredit apparemment la première, en ce qu'elle pose d'abord que la créature « est » selon notre sentiment pratique. Dieu est celui qui donne cet « être » à la créature, donc Dieu lui-même est celui qui ne peut être dit « être », mais « au-delà de l'être ». Ces deux affirmations sont les deux faces d'une même médaille.

31 Les trois points de vue sont présents dans les écrits et les sermons d'Eckhart, en latin et en allemand, mais dans des contextes variés dans chaque ouvrage. Selon nous, les trois sont introduits dans le *Commentaire de la Genèse* et le *Commentaire de l'Évangile selon Jean.* Ils conduisent à la vision de l'être double de la créature humaine.

32 Maître Eckhart, Sermon 11, *Les sermons*, (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.151 : « Les créatures sont un pur néant (…) » ; LW, Bd III, *Ioh*. n.308, p.256 : « *Sic omnis creatura id, quod in se est, ex nihilo est et nihil est*. »

33 Maître Eckhart, LW Bd V, *Quæ*. n.8, p.45 : « (…) *in deo non est ens nec esse* » ; au contraire, LW, Bd III, *Ioh*. n.207 : « *Rursus deo, cum sit esse, non potest ipsi aliquod esse abesse vel deesse ; esse enim opponitur abesse vel deesse*. »

34 Maître Eckhart, Sermon 22, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.238 : « Ce que Dieu donne, c'est son être (…) » : Sermons 4, *Ibidem*, p.86 : « Parce que l'être des créatures est celui même de Dieu (…) » ; LW, Bd III, *Ioh*. n.107, p.91 : « (…) *potentia passiva seu receptiva* (…) *totum suum esse accipit ab obiecto* (…) *accipit idem esse quod est obiecti, in quantum est potentia*.)

Quant à la troisième affirmation, elle renvoie à une autre dimension : si Dieu donne l'« être » à la créature qui n'a rien en soi, il faut que l'« être » de Dieu et l'« être » de la créature puissent être une seule et même chose. Par exemple, si quelqu'un verse le vin d'une bouteille dans une coupe vide, le même vin se retrouve dans la bouteille et dans la coupe. Donc, cela suppose que Dieu donne à l'homme le même « être » que le sien.

Sur l'« être » de Dieu et celui de la créature, les deux premières affirmations se prolongent, afin de manifester la différence, jusqu'à l'équivocité. En revanche, la troisième affirmation porte sur l'univocité afin de dire l'identité. Ainsi, Eckhart arrive-t-il à des expressions apparemment opposées les unes aux autres, avançant ou remontant radicalement en multi-dimension le principe métaphysique sur lequel se fonde l'analogie. Souvent, il ose revenir d'un extrême à l'autre au nom de la nécessité logique[35]. Cela provient, pensons-nous, de son aptitude à épuiser les explications sur la réalité de l'« être » qui est dit analogique pour Dieu et l'humain, mais aussi de son implacabilité pour mettre à nu les conditions réelles dissimulées sous l'analogie. La première affirmation et la deuxième : « Si on dit que Dieu est être, la créature est néant », et « si la créature est dite être, Dieu n'est pas être », sont déjà l'expression de deux extrêmes. Alors qu'ensemble, ces deux affirmations se basent sur la différence définitive des êtres, la troisième s'attache à l'identité définitive de l'être. Cette opposition semble dépasser le niveau de l'expression « réversible » et laisse entrevoir une antinomie plus fondamentale. Et pourtant, cela peut inciter paradoxalement au retour à la vérité qui attend d'être mieux expliquée, de la même manière que deux mots contradictoires sont issus de la même réalité.

Fort de l'interprétation des philosophes de Kyoto, nous pensons qu'Eckhart ne peut pas rester dans la modération analogique et qu'il s'avance jusqu'aux extrêmes antinomiques, dans une parfaite fidélité à la logique, et qu'il en arrive, par conséquent, à découvrir l'identité contradictoire du réel. Là, se trouve justement le *sôsoku*[36] existentiel, qui n'est pas simplement une amplitude maximalisée de

35 Voici l'exemple le plus fort : Maître Eckhart, Sermon 71 : « Dieu est un néant et Dieu est un quelque chose », « (…) rien, c'était Dieu. (…) Il est un être qui a en lui tous les êtres. », *Les Sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.556.

36 相即 : ce mot utilisé souvent par les philosophes de Kyoto signifie une condition où deux aspects qui

l'expression, mais la non-distance provoquée par l'abîme absolu entre deux choses qui paraissent opposées.

5. L'être lui-même au-delà de l'être – la connaissance intellectuelle

Eckhart utilise une terminologie qui, en apparence, peut être considérée comme inconstante et pleine de retournements. Il est capable de dire simultanément : « C'est justement Dieu seul qui est le véritable être », et « C'est impossible que Dieu soit être ». Comme nous l'avons déjà vu, ce constat découle directement de sa déconstruction de l'analogie pour stigmatiser la différence entre l'être de Dieu et l'être de la créature. Mais revenons au deuxième point de vue et à Dieu tel qu'il y est considéré. Si Dieu est ce qui donne l'être à la créature et si lui-même n'est donc ni être ni étant, qu'est-ce que Dieu alors ? Eckhart répond : « La connaissance intellectuelle »[37]. Donc, la chose est, parce que Dieu la connaît. Autrement dit, l'étant est ce qui est intellectuellement connu par Dieu. En simplifiant beaucoup, on pourrait supposer qu'Eckhart voit chez Dieu la suprématie de l'intellect sur l'être. Mais, cela n'est pas si simple, car il faut aussi expliquer la deuxième expression extrême : « Dieu est justement l'être en soi. » Si Dieu est la connaissance intellectuelle, quel est le rapport entre la connaissance et l'être ? Se référant au verset de l'*Exode* où Dieu se nomme : « Je suis », Eckhart dit que l'être de Dieu est l'auto-connaissance de Dieu elle-même[38]. Dans le dynamisme de l'auto-connaissance, se réalisent à la fois la connaissance et l'être comme approbation réciproque. Eckhart indique ici l'identité parfaite entre la connaissance et l'être en Dieu, laquelle n'est possible qu'en lui. Il peut donc affirmer, avec souplesse, que Dieu est l'être et, simultanément, que Dieu est la connaissance intellectuelle. La connaissance du Dieu qui se nomme « Je suis » est sa « nature » et cela indique directement son être qui est son « essence »[39]. Ce qui est divin en Dieu consiste dans cette identité parfaite entre l'être et la connaissance, à savoir dans

paraissent opposés constituent une réalité indivisible.

37 Cette position est exprimée, par exemple, dans les *Questions parisiennes* ; Maître Eckhart, LW, Bd V, *Quæ*. n.4, p.40 et dans le *Commentaire* de Jean. Eckhart dit de même : « *Intellectus purus* », LW, Bd III, *Ioh*. n.38, p.32 et il proclame que Dieu est l'« être lui-même » dans un autre passage de ce livre.

38 Maître Eckhart, LW, Bd V, *Quæ*. n.8, p.45.

39 *Ibidem*, n.1 : « *essentia* » ; LW, Bd I-1, *Gen*. n.11, p.194 : « *natura* ». Selon Tajima, dans ces cas, Eckhart utilise les deux mots en synonymie, et on pourrait y ajouter aussi « *quiditas* » et « *forma* » (TAJIMA, 1996, p.43).

l'auto-connaissance vraiment juste.

6. Le schème de la création et le schème de la naissance

Selon Eckhart, Dieu qui donne l'être à la créature est parfois tenu pour la connaissance intellectuelle, parfois appelé la « pureté de l'être[40] », l'« être tout court » et l'« être lui-même ». La vision de la création se réfère à un schème néoplatonicien de l'Idée chez Dieu et de la créature qui en est sortie. Toute créature a son original dans la Raison idéelle. La créature elle-même est, pour ainsi dire, la copie de cette Raison idéelle[41]. Seul l'original a la validité et la copie n'est qu'une information sur l'original. Cela peut sembler conforme à la première et à la deuxième affirmation. Mais, d'autre part, Eckhart utilise aussi un schème différent et important qui tient la Raison idéelle pour celle qui est sortie de Dieu ; la vision de la naissance selon laquelle « ce qui est né » doit être conforme à son « origine » d'où il est né. Dans ce cas, le Dieu engendrant est le moule, et l'Idée, la réplique[42]. Là, il y a l'ordre absolu entre le précédent et le conséquent et, pourtant, l'engendrant et l'engendré ont la même nature. À ce sujet, on peut considérer l'exemple le plus évident ; le père et le fils. Entre eux, il doit y avoir l'auto-connaissance et la connaissance réciproque, lesquelles sont vécues et ne sont pas une science au sujet d'un objet. Il est simple et convaincant d'affirmer que la vie engendre la vie et que seule la vie reconnaît la vie[43].

Cette vision de la naissance apparaît, de prime abord, proche de la troisième affirmation, et pourtant elle en diffère. Il est dit dans cette affirmation que l'être de Dieu se verse lui-même, mais cela dit autre chose que l'égalité entre l'engendrant et l'engendré. Selon la troisième affirmation, la créature a été créée et non

40 Maître Eckhart, LW, Bd V, *Quæ*. n.9, p.45 : dans ce livre, Eckhart appelle Dieu « *Puritas essendi* » pour accentuer la différence de l'être attribué à la créature.

41 Dans la Bible, l'humain est tenu pour l'« image » de Dieu, mais, ici, nous le disons « copie », parce que, dans le *Commentaire* de *Jean*, il y a des passages où Eckhart tient le Christ pour l'« image » du Père pour créer le monde. Donc, nous distinguons la représentation humaine d'avec le Fils divin. Nous en traitons dans le chapitre prochain. Or, en s'agissant de l'humain comme la « copie » de Dieu, Eckhart compare l'être humain à l'image du soleil reflété dans le miroir (Cf. Sermon 56 selon Pfeiffer, *Traités et sermons*, trad. de Libera, p.387-388.)

42 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.15, p.13. La justice a en elle-même « *exemplar* » qui est « *similitudo* » ou « *ratio* » par lequel elle forme le juste. Ce qui ressemble fidèlement à l'original, nous le regardons comme la « réplique » provenant du « moule ».

43 Cette formule est répétée mainte fois dans le *Commentaire* de Jean, et elle est appliquée aussi à l'amour et à la forme, souvent avec l'exemple de la justice de du juste.

pas engendrée. Elle doit donc sans cesse recevoir l'être de la part de Dieu. Comme la première et la deuxième affirmation indiquent une seule circonstance par des expressions qui font penser aux deux faces d'une même médaille, la troisième affirmation semble s'opposer à la première et à la deuxième. Mais, en fait, la troisième provient aussi de la même circonstance en tant que nécessité logique. En d'autres termes, la troisième affirmation concerne, elle aussi, le schème de la création. L'être de l'étant créé n'est que d'emprunt.

Le schème de la naissance peut s'appliquer correctement tout d'abord seulement à Dieu-le-Père et au Christ qui est son Fils. Ce schème ne peut pas s'appliquer directement à Dieu et à l'humain qui est sa créature, puisque l'humain est ce qui a été créé par Dieu, et non pas ce qui est né de Dieu. L'homme n'a pas avec Dieu le même lien que le Fils-Christ a avec Dieu-le-Père ou que la réplique a avec le moule. Alors, qu'est-ce qui lui est possible ? L'homme peut avoir un lien avec Dieu en imitant le Christ qui a Dieu pour Père. En imitant le Christ, il imite sa relation avec son Père. Donc, la relation entre le Christ et l'homme peut être tenue pour le modèle et l'imitation[44]. Et le Christ est à la fois le moyen et la fin.

Cependant, cela ne signifie pas que la troisième affirmation ne concerne pas le schème du modèle et de l'imitation. La vision de l'« être versé par Dieu » peut motiver la tentative de penser le lien filial avec Dieu comme un réel, de telle sorte que l'imitation ne finisse pas par être une fin en soi. Car, vivant et connaissant en réalité l'être versé par Dieu, il serait vraisemblable d'avoir une expérience proche de la naissance donnée par Dieu. Certes, la troisième affirmation présente l'« être en soi versé par Dieu lui-même » comme un argument excessif. Mais, elle peut se joindre à une connaissance préalable de cette condition humaine pour vivre et réaliser l'être qui vient de Dieu. Cet argument excessif peut servir à l'homme de tremplin pour devenir à son tour l'enfant de Dieu en se conformant au Christ[45]. Ainsi

44 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.57, p.47. Pour que le peintre peigne la maison, « *imago* » de la maison doit être engendré depuis « *exemplar* » de la maison vers l'âme du peintre. Cet « *imago* » est « *filius* ». Nous voyons qu'un tel engendrement du Fils comme « image » pour la création se considère comme le « modèle » à imiter pour l'homme qui vise à se tenir pour ce qui est né de Dieu.

45 En tant que néant comme créature, si on se reconnaît vraiment comme néant, on sait que son être ne vient que de Dieu même. Cela peut faire sauter l'homme vers l'expérience de renaître en Dieu. À notre avis, un tel « saut » est justement le nœud entre l'Eckhart latin et l'allemand. Ce « saut » ne doit pas tenu simplement pour existentiel, car Eckhart prépare un schème métaphysique pour intégrer le

pour l'homme, devenir comme le Christ représente le but ultime.

7. L'incarnation du Logos – l'intégration de la création dans la naissance

Et pourtant, même s'il est dit que « l'être versé de Dieu à la créature est l'être de Dieu lui-même », aussi longtemps que l'homme, en tant que créature, est seulement saisi dans le schème de la création, l'imitation du schème de la naissance n'est rien d'autre qu'une pseudo-expérience, et non pas la réalisation du vrai lien filial avec Dieu. Pour réaliser ce lien, il faut considérer un schème d'une autre dimension.

Arrêtons notre attention sur la manière dont Eckhart s'attache à un verset de l'Évangile johannique : « Tout fut par lui » (Jn 1, 3), c'est-à-dire que tout l'univers a été fait par le Verbe[46]. Dans ce verset, un seul mot concentre en lui à la fois le Fils divin né et la création du monde. Un seul mot signifie l'imbrication des deux schèmes. La naissance du Fils divin n'est rien d'autre que celle du Verbe divin, et la création a été faite par ce Verbe. Alors, dans le prolongement du schème de la naissance, le Verbe s'incarne, à savoir qu'il devient une chair réelle dans ce monde. Parallèlement à cela, dans la création, la créature devient l'incarnation de l'Idée par le Logos divin dans le monde. Car cet univers qui est la totalité des étants est considéré comme le résultat du Verbe proféré de Dieu. Le Christ, dans le schème de la naissance, et l'humanité, dans celui de la création, peuvent être vus ensemble comme le Logos sorti de Dieu par rapport au Logos en Dieu. Cela veut dire qu'en élargissant la perspective jusqu'à l'incarnation du Logos qui est né de Dieu, la naissance du Logos et la création par le Logos sont rapportées dans une vision intégrale. Comme le Christ est lui-même incarné, l'humanité, elle aussi, a son origine dans le Logos qui est en Dieu.

Puis Eckhart attire notre attention sur le verset suivant : « Ce qui fut en lui était la vie. » (Jn 1, 4)[47] S'agissant de la création par l'émanation depuis la Raison idéelle ou le Logos interne, il aime l'illustrer par l'exemple de ce qui est dans le

néant de la créature et la naissance depuis Dieu, comme nous en dissertons dans la suite.

46 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.51-60, p.41-50 : « (…) *sic universum ipsum, caelum et terra, productum est in filio primi agentis, quod nec est hoc aut hoc, sed ens et esse ipsum, quod est deus.* » ; *Ioh*. n.60, p.49.

47 *Ibidem*, n.61-69, p.50-58.

cœur de l'artiste et de ce qui est produit par lui. Il écrit, par exemple, que le projet que l'artiste avait en lui est comme la vie précédente pour la vie qui est née. Le rapport entre la conception et l'œuvre produite par cette conception est le même que celui entre l'engendrant et l'engendré[48]. Eckhart souligne que, même après que la chose a été mise au jour, la vie qui est interne demeure interne à jamais. Alors, se réclamant de cette notion de la vie, celui qui a été créé par Dieu et celui qui est né de Dieu peuvent être saisis dans une même perspective. Comme le Christ, en s'incarnant, reste toujours chez Dieu-le-Père, ainsi notre être double peut être expliqué. Eckhart unit le schème de la naissance et celui de la création sous l'angle de l'incarnation du Logos et superpose l'avènement du Messie et la production de l'humanité depuis la vie dans le Logos comme le point de départ de l'événement.

En reportant la réalité de l'être sur la vie, Eckhart englobe la création dans la naissance. Comme le Logos divin s'est incarné, l'humanité elle aussi pourrait être considérée comme la vie engendrée par la vie qui est dans l'Idée du Logos. Considérant que l'homme provient du Logos interne de Dieu, on peut dire qu'il est né comme le Christ d'une part, et, d'autre part, du point de vue du Logos qui est le Christ lui-même, on peut dire que l'homme est né par le Christ. Peut-être serait-il plus convenable de dire que l'homme est né avec le Christ. Mais, bien sûr, d'après le symbole de la foi, il est dogmatiquement risqué d'affirmer, non pas en comparaison mais comme une réalité, que la créature humaine est « née » de Dieu. Même la phrase biblique citée ci-dessus dit que le Logos divin est la source de la création. Donc, identifier la préexistence idéelle de la créature à la vie en Dieu nous conduit à faire un certain saut. Certes, dans le *Commentaire de l'Évangile selon Jean* en latin, le motif théorique de la vie est accentué, pour montrer la cause univoque entre Dieu et la créature. Mais, c'est dans les sermons allemands qu'Eckhart effectue un véritable bond par la théorie de la vie, en dépassant la causalité, pour embrasser d'un seul regard Dieu et l'homme, comme « la vie à la vie » à égalité[49]. C'est la simultanéité de leur vie qui est

48 *Ibidem*, n.66, p.54 : « *Quod si substantia artificis ipsa ars sua esset, utique statua in ipso esset ipsa substantia artificis, ut in ipso est. Quod enim est in uno, unum est ; quod est in vita, vita est ; ut universaliter quod est in aliquo simplici, ipsum simplex est.* »

49 Maître Eckhart, Sermon 22, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.237 : « (…) il m'a engendré éternellement [comme] son Fils unique dans la même image de sa paternité éternelle, afin que je sois Père et engendre celui par qui j'ai été engendré. »

prêchée en allemand, tandis que l'ordre de l'engendrant et de l'engendré est observé dans le commentaire latin même s'il semble que l'univocité de la vie soit recherchée[50].

50 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.135, n.136, p.115-116. Selon Eckhart, ce qui est fait du Principe est la même chose que le Principe, et pourtant il faut les distinguer.

DEUXIÈME PARTIE – **Chapitre 2**

La causalité : essentielle dans la création, univoque dans la naissance

1. L'homme, image de Dieu, le Christ, Image pour la création de l'univers

La vie engendre la vie ; Dieu engendre Dieu ; celui qui est né de Dieu est Dieu. Cette proposition ne s'applique évidemment qu'au Christ. Même en introduisant la théorie de la vie dans l'Idée divine, comment peut-on envisager le rapport entre Dieu et l'homme ? La naissance de l'homme comme enfant de Dieu peut-elle être considérée, après tout, uniquement dans la comparaison avec la naissance du Christ, le vrai Fils divin ? Même dans la pensée d'Eckhart, il est difficile de mettre l'homme en lien avec Dieu, comme l'engendrant et l'engendré, sans la médiation du Fils comme Logos[1]. Mais Eckhart semble essayer de surmonter les limites dogmatiques qui voudraient que la relation entre Dieu et l'homme ne devienne qu'une « adoption » par l'intermédiaire du Christ[2]. Envisageons à nouveau le schème de la création et celui de la naissance.

1 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.130, p.112. Avant que le Christ ne se forme en nous, dit l'auteur, nous sommes en trouble. (Cf. Ga 4, 19)

2 *Ibidem*, n.106, n.117, p.90, p.101. Certes, Eckhart insiste sur notre « adoption » par le Christ, mais, chez cet auteur, l'« adoption » nous ne semble pas simplement une filiation judiciaire par le mérite du Christ. Elle devrait être vécue comme « re-con-naissance » en Christ.

Dans le schème de la création, la Raison idéelle en Dieu est l'original par rapport à la créature, et l'homme qui est une copie peut être envisagé comme l'« image de Dieu ». D'autre part, dans le schème de la naissance, le Fils, réplique fidèle du moule qui est le Père[3], peut être considéré, par rapport à la créature, comme l'« Image née en Dieu pour créer l'univers ». Par le Logos qui est l'Image pour créer l'univers et qui est proféré par Dieu, le monde, y compris l'humanité, a été fait. Cela revient à dire que le Christ, Image pour créer l'univers, est, en tant que vie née de Dieu-le-Père, le moule de tout homme qui est l'image de Dieu. Est-il alors possible d'affirmer que celui qui s'est « fait » par le Fils, avec le Fils, en Fils, est aussi fils ? S'appuyant sur les formules « la vie engendre la vie » ou « l'engendrant et l'engendré sont conformes », Eckhart voit dans le Christ « la vie née de Dieu », et dans l'homme « la vie faite par cette vie ». Ce faisant, il établit « la naissance de l'homme depuis Dieu », laquelle unit, par l'intermédiaire du Logos qui est le Fils divin, le schème de la naissance et celui de la création[4].

Mis à part l'humanité, toutes les autres créatures peuvent-elles aussi être dites « nées de Dieu » ? Certes, le Logos a fait tout l'univers, mais, rapporté à la vie et à la raison, il est tenu comme le Logos de la vie ou la Vie du logos. Le sujet de la « naissance » est donc focalisé sur l'humanité dotée de vie et d'intelligence[5]. Quant à la nature créée, elle est vue en tant qu'environnement nécessaire à la vie des hommes.

Le grand thème des sermons allemands est que l'âme expérimente la naissance comme enfant de Dieu, non pas selon une comparaison, mais en réalité[6]. Dans le *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, l'enjeu est de s'intégrer au Christ qui est le Logos incarné. Eckhart insiste sur la « nature humaine » que le Christ a revêtue par son incarnation. Alors, pour chaque être humain, se pose la question d'abandonner

3 *Ibidem*, n.123, p.107 : « *Imago patris* ». (Cf. Col 1, 15)

4 *Ibidem*, n.119, p.103 : en commentant la phrase johannique : « Et le Verbe s'est fait chair, et il a campé parmi nous » (Jn 1, 14), Eckhart affirme que celui qui est fils d'homme est fait fils de Dieu par l'incarnation. Et, se référant à 2 Co 3, 18, il avance que celui qui est juste est « transformé » comme « univoque » en justice. Ibidem, n.123 : alors que le Christ est le fils « de nature » « par sa génération » de l'unique Père, nous sommes fils par la « régénération » qui nous « conforme à la nature ».

5 *Ibidem*, n.123, p.107. La perspective basée sur la « vie née de la vie » est impliquée dans la connaissance réciproque, donc la réflexion porte sur l'étant intellect, par exemple, « *Simile enim simili semper cognoscitur* ».

6 Par exemple, Maître Eckhart, Sermon 22, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.233-241.

son existence individuelle pour s'impliquer dans cette « nature humaine »[7].

2. La cause essentielle et la cause univoque

Il est dit analogiquement : « Dieu est et la créature est ». Si cette affirmation ne concernait que l'analogie, nous pourrions en expliquer le contenu à partir des deux premières affirmations étudiées précédemment. Premièrement, si Dieu est « être », la créature est néant. Deuxièmement, si on considère la créature comme « être », Dieu n'est pas du même « être ». Ces deux visions rendent équivoques les deux êtres de l'analogie. Et cela peut, selon le schème de la création, être tenu pour la théorie de la « cause essentielle »[8] qui veut que « Dieu donne l'être à l'étant. » Mais, en sens contraire, la troisième affirmation, selon laquelle « l'être donné à la créature par Dieu doit être le même que l'être de Dieu », nous conduit vers un sens complètement univoque.

Nous avons constaté que cette troisième affirmation ne s'applique pas d'elle-même au schème de la naissance qui dit que « l'engendré est conforme à l'engendrant ». Car, se voir verser l'être en tant que créature n'est pas la même chose que « naître de Dieu ». Et pourtant, nous avons dit que la troisième affirmation peut être vue comme une motivation qui participe au schème de la naissance, parce que la théorie de la « cause univoque » de « la vie née de la vie », dans le schème de la naissance, montre une certaine affinité avec la vision de la réception du même être de Dieu. Cette affinité n'est pas moindre que celle de la théorie de la « cause essentielle » entre le Créateur et la créature dans le schème de la création.

Dieu « est » et la créature « est ». Cela est dit par analogie. Nous avons déconstruit cette analogie suivant la pensée d'Eckhart et envisagé le contenu de chaque composant. Mais à présent, il s'agit de savoir comment Eckhart reconstruit les contenus déconstruits ? Sa position peut se résumer en ceci : la créature, qui est néant en soi, ne peut continuer à être qu'en recevant sans cesse l'être de Dieu[9]. Eckhart affirme

7 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.288, n.289, p.240, p.241.

8 *Ibidem*, n.195, n.239, n.427, p.163, p.200, p.363.

9 *Ibidem*, n.107, p.91 : « *Cum enim homo, ut dictum est, accipit totum suum esse se toto a solo deo, obiecto, sibi est esse non sibi esse, sed deo esse, deo, inquam, ut prinpicio dante esse, et deo ut fini, cui est et cui vivit, se ipsum nescire nec quidquam nisi deum et in deo, in quantum in deo et in quantum deus*. » : Maître Eckhart, Sermons 4, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière) : « Dieu se

l'antériorité de l'être de Dieu et la dépendance absolue de l'être de la créature par rapport à l'être de Dieu. En ce sens, les deux êtres sont à la fois différents et une même chose.

Cette position semble reposer sur la théorie de la cause essentielle et aussi sur celle de la cause univoque. Mais, en même temps, elle semble devoir s'en tenir à la théorie de la cause analogique. Selon Tajima, si l'on considère la transcendance absolue de Dieu par rapport à la créature, on peut y voir la cause essentielle, et si l'on observe la vertu divine à l'œuvre dans la créature, on peut y trouver la cause analogique[10]. Mais si nous considérons le don de l'« être même » dans la vision propre à Eckhart, nous sommes tentés de nous en tenir à la cause univoque. Et, comme nous l'avons remarqué, si l'on insiste sur la théorie de la cause univoque, se pose la question : Eckhart rapporte-t-il directement le schème de la naissance à la relation entre Dieu et l'homme ? Il s'agit ici de la discussion sur le « saut » existentiel entre les écrits latins et les sermons allemands[11]. Dans les sermons allemands, le thème de la « naissance de l'enfant de Dieu dans l'âme » signifie que la relation entre Dieu et l'âme repose d'abord sur la théorie de la cause univoque, et pourtant le prêcheur n'en reste pas là : il dépasse l'ordre et la dépendance entre l'engendrant et l'engendré[12].

3. Transcendant et immanent en analogie

On tient pour analogie la comparaison de deux choses qui sont dites par un même mot mais qui sont tellement différentes qu'elles ne peuvent pas être tenues pour égaux. Si on tient pour analogique la pensée d'Eckhart sur l'être entre Dieu et l'homme, son analogie n'est pas l'« analogie de proportionnalité » de Thomas d'Aquin, mais devient une « analogie d'attribution »[13]. Alors que l'analogie de

détournerait-il un instant de toutes les créatures, elles deviendraient néant. », p.86.

10 TAJIMA, 1996, p.44. Si on regarde cette sentence dans le cadre de la création, il ne faut pas y chercher la causalité univoque, mais la causalité essentielle et l'analogique. En effet, dans le *Commentaire* de *Jean*, Eckhart dit que Dieu fait être toutes les choses et travaille en elles immédiatement et analogiquement, tant qu'il est l'être et le Créateur ; Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.96, n.97, p.83.

11 NISHITANI, NKC 7, p.66 ; UEDA, 2008, p.131, p.137. Les kyotoïtes utilisent des mots « *hiyaku* » ou « *chôyaku* » [saut, bond].

12 Maître Eckhart, Sermon 52, *Les Sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière) : « Que Dieu soit "Dieu", j'en suis une cause ; n'aurais-je pas été, Dieu n'aurait pas été "Dieu" », p.433.

13 BRUNNER, F., *Études sur Maître Eckhart*, Paris, 2011, p.25-49.

proportionnalité voit le « partage » entre des choses dont les modes diffèrent, l'analogie d'attribution concerne la « dépendance absolue » du suivant par rapport au précédent. L'analogie de proportionnalité dans laquelle la créature possède son propre être, en elle quoiqu'en partage, est aussi appelée « analogie de proportionnalité propre ». D'autre part, dans l'analogie d'attribution, la créature n'a pas d'être propre, mais ne reçoit l'être que de la part du Créateur externe, elle est donc appelée « analogie d'attribution extrinsèque ».

Cependant, Fernand Brunner fait remarquer que, dans l'analogie de proportionnalité, dans la mesure où chacun des deux êtres bénéficie de son propre mode d'être, l'idée de « proportionnalité » s'affaiblit. Au contraire, dans l'analogie d'attribution, parce que les deux êtres sont dans un rapport de cause à effet, le rapport de « proportion » entre ces deux êtres s'accentue plutôt. Brunner explicite ce point en faisant remarquer que, par la position radicale de la cause sur l'effet, l'attribution est non seulement externe mais extrêmement interne[14]. Par voie de conséquence, nous remarquons, à l'inverse, que, dans l'analogie de proportionnalité, pour dire l'être interne de chacun des deux termes, le lien interne paraît plutôt s'affaiblir et le rapport, devenir externe.

Dans l'analogie d'attribution, Ueda distingue entre l'analogie de la notion et celle de l'être, et affirme que, dans la pensée totale d'Eckhart, la deuxième a une grande importance[15]. Dans l'analogie d'attribution, il y a un côté extrinsèque et un autre intrinsèque. Utilisant les deux, Eckhart voit les thèmes centraux sous l'angle de l'analogie intrinsèque. Et pourtant, selon Tajima, il est vrai qu'Eckhart complique ses arguments, car, en s'appuyant sur l'« analogie d'attribution intrinsèque », il donne des exemples d'« analogie d'attribution extrinsèque » – santé, nourriture, urine – pour dire la vanité de la créature et sa dépendance absolue vis-à-vis Dieu[16]. Ueda lui aussi constate qu'Eckhart, en citant des exemples d'« analogie de la notion » pour parler de

14 *Ibidem*, p.38.
15 UEDA, 1998, p.180-182.
16 TAJIMA, 1996, p.133-135. Mais, Tajima voit finalement qu'Eckhart avait besoin de prendre un exemple de l'attribution extrinsèque afin de dire le caractère indicateur de l'analogique inférieur pour le supérieur dans l'analogie intrinsèque ; ibidem, p.151. C'est-à-dire, l'existence de la créature indique Dieu qui est la cause.

l'« analogie de l'être », cultive la confusion des arguments[17].

Tajima résume ainsi la situation : pour Eckhart, l'être de la créature humaine n'est pas « immanent par le partage », mais totalement transcendant et totalement immanent à la fois[18]. Cette condition est bien exprimée dans le Livre de la Sagesse, à laquelle se réfère Eckhart : « Celui qui me mange aura faim de moi de plus en plus[19]. » L'humain, en recevant l'être de la part de Dieu, continue à être néant. Justement parce qu'il est néant, il lui faut recevoir sans cesse l'être. Nous retrouvons le *sōsoku* de l'être et du néant. Ueda vérifie le caractère dynamique de l'analogie d'attribution de l'être : l'homme n'est jamais indépendant de Dieu et c'est ce que signifie la création permanente. Dans la mesure où Dieu donne l'être à la créature, cet acte pourrait procéder de la cause univoque plutôt que de la cause essentielle du schème de la création. Mais, aussi longtemps que l'ordre du précédent et du suivant est respecté dans la dépendance absolue de l'un par rapport à l'autre, il n'est pas possible de juger que les deux êtres sont tout simplement univoques[20].

4. La causalité univoque, l'égalité univoque et l'unicité de la vie

Si l'on cherche chez Eckhart un aspect de la théorie de la cause univoque, il faut aller du côté de la possibilité de l'application du rapport d'engendrant à engendré, comme nous venons de le voir. Eckhart « superpose », sous le point de vue du Logos sorti de Dieu, le schème de la naissance élargi vers l'incarnation et celui de la création par le Verbe. Par ailleurs, nous avons vu que, dans son écrit latin, il persiste à dire que ce qui a été créé est la vie dans le Logos interne de Dieu, à savoir dans la Raison idéelle. Et nous avons posé la question : la créature peut-elle aussi se dire « née de Dieu » réellement, ou seulement en comparaison ? En nous bornant à utiliser l'expression : « superposer », nous pouvons dire que, dans le *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, Eckhart essaie d'élever la créature humaine de sa condition « créée » par Dieu vers celle de « née » de Dieu, et cela en considérant les deux perspectives de l'incarnation du Logos et de la création par lui et celle de la

17 UEDA, 1998, p.182.
18 TAJIMA, 1996, p.154, p.262.
19 Maître Eckhart, LW, Bd II, *Ecc*. n.54, p.282.
20 UEDA, 1998, p.184.

préexistence de la créature comme vie dans la Raison idéelle. Cette élévation implique l'imitation du Christ pour s'approcher du vrai Fils de Dieu. Mais, comment interpréter « devenir comme celui qui est né de Dieu » ? Expérience réelle à se rappeler ou possibilité théorique ? La question reste ouverte.

Dans les sermons allemands, en disant que « Je ré-engendre en Dieu le fils de Dieu »[21], à savoir que « Je m'engendre moi-même en Dieu »[22], Eckhart en arrive à percer la cause univoque basée sur la dépendance unilatérale. Il traverse l'égalité univoque de « la vie à la vie » et aboutit à l'unité de « la vie une »[23]. Mais, même dans l'ouvrage latin, l'unité de la vie est recherchée métaphysiquement et rapportée à la béatitude par nécessité logique[24]. Et, dans ce livre, le fondement de « la vie une » est indiqué par l'« essence divine » « sans principe » qui est l'être lui-même au fond du Père-Un, si bien que la vie n'a pas d'autre but qu'elle-même. Le Père-Un en tant que source de la vie se base sur l'être qui est la source sans source. Ainsi, Eckhart semble-t-il chercher, dans son *Commentaire* de *Jean*, la « cause sans cause » ou la « base sans base » de la vie qui incarne l'unité sans aucun autre but, tandis qu'il tient l'être pour l'essence insaisissable qui est la fin ultime. Rappelons toutefois que ce n'est pas dans les commentaires latins, mais dans les sermons allemands, que sont proclamés la pénétration mutuelle de « ma vie » avec Dieu et son « contre-courant » vers Dieu[25].

5. Dépendance de l'être, indépendance dans la vie

Avançons dans la confirmation du cœur de notre examen. D'une part, nous avons vu que, chez Eckhart, l'analogie de l'être est « déconstruite » pour se retrouver en équivocité et en univocité entre Dieu et l'humain. D'autre part, nous avons constaté que, selon Eckhart, l'humain doit recevoir sans cesse l'être de la part de Dieu.

21 Maître Eckhart, Sermon 22, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.237 : « En même temps qu'il engendre son Fils unique en moi, je l'engendre en retour dans le Père. »

22 L'engendrement signifie l'auto-connaissance mutuelle entre Dieu et « moi » l'un dans l'autre, donc « engendrer » est à la fois « se faire engendrer » ou « naître ».

23 Maître Eckhart, Sermon 8, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.121 : « Il faut que ce soit une vie tout à fait puissante dans quoi les choses mortes deviennent vivants, dans quoi la mort même devient une vie. »

24 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.565, p.493, etc.

25 Maître Eckhart, Sermon 22, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.237 : « (…) il m'a engendré éternellement [comme] son Fils unique dans la même image de sa paternité éternelle, afin que je sois Père et engendre celui par qui j'ai été engendré ».

Si l'on regarde cette sentence à travers le schème de la création, il faut y trouver la « causalité essentielle » selon laquelle la cause ne partage rien avec l'effet, ce qui signifie que dans l'effet, la cause ne peut pas être retrouvée. En cela s'indique la transcendance absolue du Créateur par rapport à la créature. Dieu donne l'être à la créature humaine, et, en tant que Donateur de l'être, Dieu doit être tenu pour au-delà de l'être. Et pourtant, on peut considérer cette sentence comme étant analogique, car il est possible d'y voir, selon une des définitions de l'analogie, qu'une chose est trouvée dans des modes différents selon le rapport entre le précédent et le suivant. Et, si l'on pense, sous l'angle de l'analogie encore, que la puissance de Dieu est toujours à l'œuvre dans l'humain, on ne peut pas s'empêcher d'y voir la causalité analogique. Or, si l'on se rappelle la troisième affirmation par laquelle Eckhart « déconstruit » l'analogie (« Dieu donne à l'homme son être-même, il s'y verse lui-même »), on est autorisé à dire qu'elle traite de la « causalité univoque ». Mais, même si, dans la troisième affirmation déconstructrice, l'unique être transmis par Dieu à l'homme peut être regardé comme univoque, cette affirmation exprime, elle aussi, le contraste entre le Créateur qui est la substance suprême et la créature qui, en soi, n'est rien. Donc, tant que l'être qui paraît univoque entre les deux demeure à la disposition de la cause seule, on n'y trouve pas la « causalité univoque ». Si seul le Créateur est être vrai et unique et que l'être de la créature lui est emprunté, il n'y a même pas de vrai rapport de cause à effet. Pour que la causalité univoque soit vraiment affirmée, il faut considérer l'effet qui, en un certain sens, est un être propre.

Mais alors, comment, à propos de l'être, comprendre les mots « donner » et « recevoir » ? Métaphysiquement, dans le cadre de la création, il est inévitable de distinguer ce qui est reçu et celui qui donne. Par rapport à l'être reçu par la créature qui n'est qu'un néant, celui qui lui donne l'être doit se considérer comme sur-être pour autant qu'il est la cause essentielle. Si l'on veut voir la vraie univocité de l'être entre Dieu et l'homme, il faut sortir du cadre de la création, ce qui exige d'adopter un autre cadre métaphysique, ou à sortir de la métaphysique même en se réclamant d'une expérience que nous qualifions de « mystique ». Eckhart nous semble avoir

effectivement pratiqué les deux et, finalement, « percé » les cadres[26].

Dans le *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, Eckhart affirme que le résultat est dans la cause univoque la plus proche, en prenant pour exemple la maison et le charpentier qui possède en lui la forme de la maison[27]. Et dans les réalités univoques, l'actif et le passif s'accordent en matière, en genre et en espèce, alors que, dans les analogiques, l'actif et le passif ne le font pas[28]. Pour les analogiques, l'inférieur reçoit ce qu'a le supérieur par pure grâce[29] et, pour les univoques, le supérieur, en travaillant, reçoit le travail de l'inférieur, et l'inférieur travaille en recevant celui du supérieur. Donc, dans les univoques, il n'y a pas seulement grâce mais aussi mérite[30]. Dans les analogiques, en l'absence de supérieur, il n'y a rien dans l'inférieur[31], et cette condition s'applique aussi à la causalité essentielle puisque celle-ci est regardée dans le schème de la création où l'être créé ne peut l'être que par l'écoulement incessant de la grâce. Il en va différemment pour les univoques ; l'inférieur s'attribue la même nature que le supérieur et cet inférieur n'est pas absolument dépourvu de tout acte[32]. Selon le contexte, nous comprenons que l'auteur parle du schème de la naissance appliqué exclusivement au Fils de Dieu. De fait, à la fin de l'article 183, il est confirmé que c'est seulement par la grâce que nous, les créatures humaines, nous sommes appelés à la vie éternelle[33]. La causalité univoque est, quant à elle, appliquée proprement au rapport entre Dieu-le-Père et le Christ.

Et pourtant, Eckhart persiste : le premier fruit de l'incarnation du Fils divin est l'adoption par laquelle les humains deviennent enfants de Dieu. Et, d'après l'Évangile de Jean, cela est possible par grâce, à ceux qui croient en Christ[34]. Tandis que Dieu-le-Père est la cause univoque du Christ, Dieu est la cause essentielle

26 Maître Eckhart, Sermon 52, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.430 : « Il est quelque chose dans l'âme d'où fluent connaître et aimer […] C'est pourquoi cela est dépouillé au point de ne pas savoir que Dieu opère en lui ; plus : cela même est le même qui jouit de soi-même à la manière de Dieu. Disons alors que l'homme doit se tenir quitte et dépris, de sorte qu'il ne sache ni ne connaisse que Dieu opère en lui […]. »
27 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.30, n.31, p.23, p.24.
28 *Ibidem*, n.182, p.150.
29 *Ibidem*, n.183, p.152 : « *de gratia mera superioris et sine merito inferioris* ».
30 *Ibidem*, n.182, p.152 : « *non solum ex gratia, sed etiam ex merito* ».
31 *Ibidem*, n.182, p.150-151.
32 *Ibidem*, n.182, p.150-151.
33 *Ibidem*, n.183, p.152.
34 *Ibidem*, n.108, n.117, p.93, p.102.

des étants créés. Ceux-ci sont dans la dépendance absolue de l'effet par rapport à la cause, alors que le Père et le Fils sont en égalité comme la vie par rapport à la vie. Nous voyons à présent que, selon la métaphysique d'Eckhart, l'adoption des croyants signifie que ces deniers, effets de la causalité essentielle, sont appelés à se joindre à la causalité univoque, à savoir, devenir la vie née de la vie divine. Cela ne signifie pas que l'humain ne soit plus un être créé. Il reste toujours une créature. Cependant, il est invité à connaître Dieu-le-Père, non pas de l'extérieur comme un objet, mais de l'intérieur comme la vie vécue et la vie à vivre.

Dans le cadre métaphysique, on ne conclura pas que l'homme devient égal au Christ et jouit de l'égalité avec le Père de la même manière que le Christ. L'homme est invité à entrer dans la causalité univoque « par la grâce seule » dans l'incarnation du Fils, alors que la causalité univoque, selon Eckhart, se fait principalement par la grâce et le mérite, comme nous venons de le constater[35]. L'être humain reste donc dans la causalité essentielle en tant que créature et a besoin de la grâce pour recevoir sans cesse l'être mais, en même temps, il reçoit « grâce sur grâce »[36] pour vivre l'unité de la vie, tout en n'étant pas en égalité avec le Père et le Fils. Or, dans son *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, Eckhart indique que l'« homme spirituel qui a son principe et sa fin en lui-même », comme le Fils, s'est vu donner par le Père sa vie à vivre en lui-même, ainsi que celui-là l'a en lui[37]. Ce point mérite qu'on s'y arrête : la vie, donnée par la cause univoque, est possédée par l'effet comme son « propre ». En d'autres termes, une fois la vie reçue, l'effet vit pour ainsi dire de façon autonome, et il n'est plus simplement dépendant du précédent.

Dans la création, l'être humain dépend absolument de Dieu qui donne l'être, et pourtant, il est invité à vivre la vie divine. À ce titre, il se voit donner une indépendance pour vivre cette vie comme la sienne propre. Une telle indépendance n'est pas une révolte contre le Créateur, mais l'épanouissement du don reçu, qui plaît au Donateur comme réponse à la grâce suprême offerte. Rappelons ce que dit Nishitani : dans la religion, paradoxalement, la dépendance par rapport à l'Absolu assure au

35 *Ibidem*, n.182, n.183, p.150-152.
36 *Ibidem*, n.177-183, p.145-152 : « *gratiam pro gratia* » (Jn 1,15).
37 *Ibidem*, n.340, n.341, p.288-290. Il est dit de vivre par la propre vie intérieure comme Dieu-le-Père le fait.

croyant son indépendance[38]. Et, suivant la métaphysique eckhartienne, nous ajoutons : cette indépendance de la vie est donnée par la grâce seule, puisque le donataire dépend absolument du donateur ; mais, en vivant la vie reçue dans sa responsabilité, le dépendant entre dans la causalité univoque où se trouvent la grâce et le mérite, comme le Fils vit sa vie venant du Père. De fait, selon l'auteur du *Commentaire* de Jean, le Fils doit quitter son attribut passif et devenir actif jusqu'à inspirer le Saint Esprit[39]. Bien sûr, cela est dit d'abord pour le Christ, mais, selon notre compréhension de la position d'Eckhart, il est proposé à tout croyant d'en venir à cette activité où la vie réalise l'Un en « être, connaître, aimer et agir »[40].

6. Grâce pour l'être créé, grâce sur grâce pour le mérite de vivre

Dans le *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, Eckhart prend à plusieurs reprises l'exemple du rapport entre la justice et l'homme juste. En général, il prend cet exemple à propos de la causalité univoque, c'est-à-dire dans le schème de la naissance, si bien que le juste est considéré comme né de la justice dans la Raison divine, comme le vivant qui vit la vie : en vivant la justice, le juste réalise la justice. Mais l'auteur prend aussi en compte la causalité essentielle propre au schème de la création. Par exemple, dans les articles 168-173, en insistant sur la préexistence de la justice dans l'Idée de Dieu, il affirme que c'est par la grâce seule que le juste peut être juste[41]. Mais un de ces articles proclame que le juste connaît la justice comme « celui qui est né de la justice »[42]. D'un côté, il est donc dit que le juste ne pourrait plus être juste, si la justice elle-même ne le soutenait plus. En tant que créature, le juste comme effet, dépend absolument de la justice précédente qui est dans la cause. D'un autre côté, il est dit que le juste connaît la justice en soi, par sa propre vie. Plus précisément encore, Eckhart affirme que le juste naît sans cesse de Dieu à travers ses œuvres vertueuses. Dans ce cas, Eckhart identifie le juste à l'homme spirituel qui est né de l'Esprit divin[43]. Alors, selon les articles 338 et 340, le vivant, en tant que juste, continue à être en

38 NISHITZNI, NKC 1, p.52. Cf. Chapitre 5 de la Première Partie.
39 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.656, p.570.
40 *Ibidem*, n.338, p.287 : « *essendi, cognoscendi, amandi, et operandi* ».
41 *Ibidem*, n.168, p.138.
42 *Ibidem*, n.169, p.139.
43 *Ibidem*, n.341, p.289.

justice, à connaître la justice, à l'aimer et à agir dans la justice[44]. Il réalise la justice en tant que juste, comme la vie née de la vie en univocité. Il nous semble qu'ici est suggérée la responsabilité de l'engendré, laquelle serait tenue, si l'on ose dire ceci, pour un certain mérite coopérant avec la grâce.

Nous découvrons donc, dans la métaphysique eckhartienne, que la créature humaine ne peut être que par la grâce provenant de la cause essentielle, mais elle est introduite à la vie pour vivre, comme son œuvre méritoire, en accord avec sa cause univoque. C'est par « grâce sur grâce » que l'incarnation du Fils divin rend possible ce « mérite » chez ceux qui y croient.

Mais nous nous trouvons alors devant un problème qu'Eckhart ne semble pas poser avec assez de soin. Il s'agit, quand il parle du juste et de la justice, de l'intégration des deux schèmes sous celui de l'incarnation. La causalité essentielle dans la création et la causalité univoque dans la naissance nous semblent souvent croisées, sans explication. Dans l'article 426, par exemple, il dit précisément que le juste est l'enfant né de la justice, mais aussi que rien de ce que le juste fait ne lui appartient, tout revenant à celui qui lui donne l'être en tant qu'être juste[45]. Ainsi, les deux schèmes se présentent-ils enchevêtrés : d'une part, celui de la vie admise à vivre par elle-même et, de l'autre, l'être emprunté au Créateur. Mais, en fait, ce sur quoi l'auteur veut insister est la préexistence de la justice en tant que forme. La justice rend juste le juste exclusivement en tant que forme, et donc elle ne peut rendre personne juste en dehors d'elle[46]. Et l'être réel en « *actualitas* » résulte seulement de la forme donnée. Puis, dans l'article 427, semblant négliger la vie donnée à vivre dans la causalité univoque que lui-même affirme ailleurs, Eckhart écrit : puisque, pour recevoir la forme, il faut la passivité pure, tout ce qui ne provient pas de la cause essentielle est le mal[47]. Seul ce qui est reçu de la cause est pur et parfait, et, pour aller jusque-là, notre auteur va jusqu'à dire que ce qui paraît propre au recevant est nuisible à l'être et au bien, car ce qui appartient en propre à « celui qui a été fait » est le manquement, le mensonge et le néant[48]. Selon

44 *Ibidem*, n.338, n.340, p.287, p.288.
45 *Ibidem*, n.426, p.361.
46 *Ibidem*, n.426, p.361.
47 *Ibidem*, n.427, p.362 : « (…) *id est suum, malum est* ».
48 *Ibidem*, n.427, p.362 : « (…) *privatio est et mendacium* », « (…) *sed est quoddam nihil* ».

nous, toutefois, ce passage signifie que tout ce qui n'est pas venu de la cause divine, de l'être ou de la vie, doit être considéré comme accidentel, éphémère et illusoire ; comme une telle chose n'est pas la forme qui réalise ce qui existe, si l'on prétend posséder quelque chose qui viendrait de soi-même, cette vanité empêche de se connaître avec justesse en Dieu. Par ailleurs, l'article 225 accentue l'être antérieur de la justice par rapport au juste ; seule par la forme de la justice qui précède le juste, le juste peut être juste et se connaître comme tel dans l'identité de l'être et de la connaissance[49].

L'homme est néant en dehors de Dieu et, à la fois, reste toujours en Dieu. Autrement dit, pour l'homme, Dieu est absolument transcendant et, à cause de cela, infiniment immanent. Et c'est aussi ce que signifie l'« être double » de l'homme. Une telle perspective ne pourrait pas tout à fait être appelée « analogie ». Nous préférons y voir la déconstruction de l'analogie. La rupture et le rapport entre les deux aspects permettent de surmonter la vision binaire. Nous pouvons dire que l'être double de l'homme représente la dynamique de la création permanente et que cette dynamique doit aussi se retrouver entre être et se connaître.

Quand je dis : « Je suis », cela signifie que Dieu me verse son être sans cesse, mais je ne le reconnais pas correctement ; je dois m'éveiller à mon néant, c'est-à-dire que je dois me faire néant afin de me délivrer de la fausse connaissance de moi-même. Cela n'est rien d'autre que de vérifier l'être que Dieu me donne et cela est aussi le regain de l'Un avec Dieu et sa réalisation. Certes, jusqu'à ce point, Eckhart déploie ses arguments dans le commentaire biblique en latin, mais c'est dans certains sermons allemands qu'il va jusqu'à dire que, pour vivre cet Un, Dieu lui-même doit être expérimenté comme le néant ultime[50].

49 *Ibidem*, n.225, p.188 : « (…) *ipsum suum esse est sibi videre*. »

50 Dans le commentaire latin, Eckhart dit de se connaître comme néant pour rentrer dans l'« être divin ». Dans certains sermons allemands, il dit de se faire néant pour s'intégrer au « néant divin ». Par exemple, Sermon 71, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.559.

DEUXIÈME PARTIE – **Chapitre 3**

Être, Un, Vérité, Bien :
Un comme Père, Être au fond du Père

1. Dieu comme être, un, vérité, bien

Pour confronter notre lecture du *Commentaire de l'Évangile selon Jean* avec l'interprétation que les philosophes de l'École de Kyoto ont proposée de l'œuvre d'Eckhart, nous focalisons notre attention sur le Dieu défini comme « être, un, vérité, bien »[1]. Eckhart dit que ces quatre appellations sont interchangeables pour désigner le même Dieu[2]. Et pourtant, il attribue à chaque appellation un niveau différent de celui des autres. Les distinctions à l'intérieur de Dieu sont importantes pour notre propos, et se comprennent comme quatre principes. Ce n'est pas dans un seul passage, bref et dense, que l'auteur explique les quatre attributs qui correspondent à quatre niveaux divins. Nous devons donc mettre cela en relief en découvrant le schème cohérent qui structure tout son texte.

Dans l'article 97, à propos du verset : « Il est venu chez lui » (Jn 1, 11), Eckhart écrit que la présence de Dieu donne directement et analogiquement à toute chose l'étantité, l'unité, la véridicité et la bonté[3]. Passant aux versets bibliques

1 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.97, p.83.
2 *Ibidem*, n.114, p.99.
3 *Ibidem*, n.97, p.83.

suivants, il développe sa réflexion sur ce verset et, dans l'article 114, note que l'un, l'étant, la vérité et le bien peuvent se substituer l'un à l'autre[4]. Dans cet article, il insiste tellement sur le Dieu Un qu'il mentionne l'Un avant l'étant et affirme que l'un contient en lui-même l'étant, la vérité et la bonté. Mais, cela est affirmé pour voir dans la chute des créatures une conséquence de leur éloignement de l'Un divin. Eckhart ne pense pas que l'un soit supérieur à l'être[5]. Certes, influencé peut-être par le néoplatonisme, il définit l'Un divin comme la source de tous les étants[6]. Cependant, n'étant pas un néoplatonicien fidèle, il voit, au-delà de l'Un divin, l'être comme la nature essentielle de Dieu lui-même[7].

Eckhart traite souvent l'être et l'Un comme quasi identiques, ou, au moins, il présente les deux comme plus étroitement liés que les autres[8]. En effet, comme nous le constaterons ci-dessous, il attribue l'être et l'Un au même Père. Et pourtant, il y a une distinction et une hiérarchie entre ces deux caractères divins. En commentant Jn 10, 30, « Moi et le Père nous sommes un », Eckhart explique dans l'article 512 que l'être, l'Un, la vérité et le bien appartiennent à Dieu et que les quatre sont convertibles l'un en l'autre et partagés par toutes choses[9]. Mais, comme cet ordre le signifie, l'auteur donne à l'être le rang le plus élevé, il le regarde comme un souverain tellement fondamental et essentiel que l'être ne concerne rien d'autre[10]. C'est cette caractéristique de l'être en rupture avec toute chose que nous pourrions traduire par le « néant absolu » propre aux philosophes de Kyoto.

2. Dieu-le-Père comme Être-Un « sans principe »

Dans l'article 513, Eckhart précise que, dans la chose divine, il y a :

1) l'être ou l'essence qui n'engendre pas et qui n'est pas engendré,

4 *Ibidem*, n.114, p.99.
5 *Ibidem*, n.547, p.477.
6 *Ibidem*, n.564, n.565, p.492-493. Eckhart présente l'Un comme première source de l'émanation.
7 NAKAYAMA, Y., 「エックハルト」,『哲学の歴史〈第３巻〉神との対話 ― 中世 信仰と知の調和』中川 純男 編 [« Eckhart » dans : *Histoire de la philosophie 3, Dialogues avec Dieu – Moyen-Âge, Harmonie entre foi et raison*, (éd.) S. Nakagawa], Tokyo, 2008, p. 669.
8 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.513, p.444.
9 *Ibidem*, n.512, p.443.
10 *Ibidem*, n.512, p.443.

2) l'Un qui est le Père qui n'est pas engendré mais qui engendre,

3) la vérité qui est engendrée seulement par l'Un,

4) le bien qui émane de l'Un et de la vérité tant que l'Un et la vérité sont un.

Alors, poursuit l'auteur, Dieu est l'être-un lui-même et on constate ainsi que, dans la chose divine, l'unique essence et les trois personnes ; Père, Fils, Saint Esprit[11].

Dans ce contexte, on peut attribuer chaque caractère à chaque personne : l'Un au Père, la vérité au Fils, et le bien au Saint Esprit. Et au-delà des trois, il y a l'être qui est l'essence de Dieu ou la divinité elle-même. Le Père est l'Un qui est la source d'où proviennent les trois personnes. On peut donc dire que ce Père est à la fois une des trois personnes et l'« avant-Père » qui est la cause de la Trinité. Eckhart insiste sur cet Un d'où descendent toutes les réalités qui existent[12]. Mais, cette application du néoplatonisme au dogme chrétien n'offre rien de particulier. Ce que nous pouvons noter est que, au-delà du Père « un », Eckhart découvre l'être qui est l'essence divine. Ou, plutôt, puisqu'il connecte ici l'être avec l'Un comme Dieu-l'Être-Un, il vaudrait mieux dire qu'« au fond du Père »[13] se trouve la pureté de l'être. De fait, dans son *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, Eckhart identifie souvent le Père au Dieu au-delà de toute relation en l'appelant « Celui qui est Un ». Par ailleurs, en séparant l'un de l'autre, il distingue le Père-Un qui est la source de tout et le Dieu-Être en rupture avec tout. Autrement dit, dans Dieu-le-Père, il voit deux niveaux différents ; le Père « paternel » et l'« essence de Dieu lui-même ». Selon Eckhart, il y a donc une intimité fondamentale entre l'Un divin et l'être pur, et, cependant, il y a aussi une distinction cruciale, entre Dieu comme Père et Dieu seul lui-même.

Dans sa grande œuvre en latin, Eckhart rappelle plusieurs fois que le Père est le « Principe sans principe ». Dans l'article 562, à propos de ce « Principe », il rappelle la différence entre l'être qui n'engendre pas et qui n'est pas engendré et l'Un qui n'est pas engendré mais engendre[14]. Nous pensons que le « Principe sans principe » est une autre manière de dire le « fond sans fond » que nous trouvons dans les sermons allemands. Et cet être complètement isolé qui est l'essence de Dieu, nous pensons qu'il

11 *Ibidem*, n.513, p.444.
12 *Ibidem*, n.515-517, p.515-447.
13 Notre expression inspirée par les sermons allemands d'Eckhart.
14 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.562, p.489.

correspond à la « Déité » qu'il ne reste qu'à appeler « néant » à cause de son absoluité au-delà de toute relativité[15].

> Philippe lui dit : « Seigneur, montre-nous le Père et cela nous suffit. » Jésus lui dit : « Je suis avec vous depuis si longtemps, et cependant, Philippe, tu ne m'as pas reconnu ! Celui qui m'a vu a vu le Père. Pourquoi dis-tu : "Montre-nous le Père" ? Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que Père est en moi ? Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même ! Au contraire, c'est le Père qui, demeurant en moi, accomplit ses propres œuvres. » (Jn 14, 8-10)

Sur les versets Jn 14, 8-10, Eckhart nous donne, dans plusieurs articles, des clefs de lecture pour notre réflexion[16]. Après avoir insisté, dans les articles 546 et 547, sur l'unité attribuée au Père, il dit encore clairement que l'être est premier avant l'Un, et que la vérité et le bien suivent dans cet ordre[17]. Dans l'article 561, il dit que, pour comprendre la phrase : « Montre-nous le Père, et cela nous suffit », il faut connaître le rapport entre ces quatre notions qui sont communes à toute chose et qui peuvent se substituer l'une à l'autre. C'est ce rapport qui constitue la joie et le privilège des bienheureux[18]. On peut donc considérer que saisir le rapport des quatre notions est au cœur de la compréhension de la métaphysique et de la morale d'Eckhart dans cet ouvrage.

3. Le schème trinitaire avec l'essence divine au-delà de la Trinité

Dans les articles 562, 564 et 568, l'expression « sans principe » est utilisée[19]. Selon les explications de ces articles et d'autres, nous construisons le schème du rapport entre l'essence divine, le Père, le Fils et le Saint Esprit avec les quatre notions – être, un, vérité, bien – par les mots-clés : « principe » et « engendrer ». D'après notre lecture, voici l'ordre interne au Dieu eckhartien :

15 Maître Eckhart, Sermon 71, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.559 : « [Paul] vit le néant divin. »
16 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.546-576, p.477-505.
17 *Ibidem*, n.547, p.477.
18 *Ibidem*, n.561, p.488.
19 *Ibidem*, n.562, n.564, n.568, p.489, p.492, p.495.

I. Père – Principe sans principe.

I-a. Essence de Dieu (au fond du Père) : L'Être.

0. Celui qui n'engendre pas et qui n'est pas engendré[20].

I-b. Père « paternel[21] » : L'Un.

1. Celui qui n'est pas engendré, mais qui engendre.

II. Fils – Principe dépendant du Père : La Vérité.

2. Celui qui n'engendre pas, mais qui est engendré.

III. Saint Esprit – Principe dépendant du Père et du Fils : Le Bien.

3. Celui qui n'engendre pas et qui n'est pas engendré, mais qui émane et crée.

En tant que Dieu, le Père, le Fils et le Saint Esprit sont ensemble et chacun le principe. Mais, seul le Père est le principe sans principe, parce qu'il ne dépend de rien quant à son origine. Le Fils dépend du Père qui lui préexiste et le Saint Esprit dépend du Père et du Fils qui lui sont préexistants[22].

Chez le Père qui ne dépend de rien, il y a cependant deux niveaux : celui dont rien ne descend et celui dont tous descendent. Ainsi y a-t-il deux aspects chez le Père : la face exposée comme Père, d'une part, et, d'autre part, le fond en retrait comme ce que nous identifions à la « Déité » évoquée dans les sermons allemands. En étant une des personnes trinitaires, le Père « paternel » peut aussi être appelé l'essence en tant que source de la Trinité, donnant l'*ousia* au Fils et au Saint Esprit. De fait, Eckhart classe le Père paternel avec l'essence divine dans le même principe souverain « sans principe ». Ainsi nous posons qu'Eckhart trouve, chez Dieu-le-Père, l'essence paternelle et l'essence au-delà de l'essence.

Au-delà du Dieu trinitaire, Eckhart voit l'essence de Dieu, laquelle doit s'appeler « être tout court[23] ». Comme nous l'avons observé, cette essence n'est pas ce qui donne la même *ousia* aux trois personnes. Celui qui assure la consubstantialité est le Père paternel qui est l'« Un ». L'« être » qui est l'essence divine

20 Nous lui donnons le numéro « 0 », puisqu'il est au-delà de la Trinité.

21 Maître Eckhart LW, Bd III, *Ioh*. n.567, p.495 : « […] *sub ratione vero patris sive paternitatis primo accipit et induit proprietatem fecunditatis, germinis et productionis*. »

22 *Ibidem*, n.564 p.492.

23 *Ibidem*, n.44, p.36 : « *esse simpliciter* ».

se situe plus haut que l'Un qui est la source de l'unique substance tenue par les trois personnes. Tant que le Père paternel est l'Un, on peut le tenir aussi pour le Dieu qui n'est ni le Père, ni le Fils, ni le Saint Esprit, mais, tant qu'il est la source de la Trinité, il est en relation quand même et se distingue de l'être qui est en retrait de la relation. Derrière le « Dieu Un » qui n'est ni le Père, ni le Fils, ni le Saint Esprit, se cache ce qui est encore plus profond. Osons l'expression : comme un Super-Dieu qu'on ne peut plus appeler Dieu.

4. Un et Être : intimes mais distincts

Cependant, il ne suffit pas de schématiser l'ordre des attributs divins, car le rapport entre l'« être » et l'« Un » n'obéit pas à une hiérarchie aussi simple. Dans certains cas, il nous semble qu'Eckhart donne à l'« Un » un sens prépondérant par rapport aux trois autres attributs. Par exemple, après avoir déclaré, dans l'article 512, l'être indépendant de tout, l'auteur écrit, dans l'article suivant, que l'Un s'implique plus directement dans l'être que les autres attributs et définit l'être en premier et sans ajout essentiel[24].

Certes, dans l'article 567, l'auteur précise la distinction entre l'« être » et l'« Un », comme nous l'avons compris. Et le caractère de l'« être » mis ici en exergue concerne le centre de notre propos sur la « Déité » qui est en rupture de tout ; en sa qualité d'être et d'essence, Dieu qui se cache en lui-même n'engendre pas et n'est pas engendré. Par rapport à cette essence, Dieu-le-Père comme personne, devient fécond par sa paternité. Ici, l'ordre est clair, entre l'« être » lui-même et l'« Un » attribué au Père qui engendre[25].

Mais après avoir proclamé l'unité des trois personnes dans l'article 358, l'auteur englobe, dans l'article 360, l'« étant » qui correspond au Père, le « vrai » au Fils et le « bien » au Saint Esprit sous le nom de l'« Un ». Ainsi, en attribuant l'« étant » au Père personnel, Eckhart déclare que l'« étant », le « vrai » et le « bien » peuvent se substituer mutuellement et qu'ils sont « Un ». De plus, il dit que

24 *Ibidem*, n.512, p.443.
25 *Ibidem*, n.567, p.494.

l'« Un » ne se rapporte pas d'une façon propre à une personne[26]. Cela introduit une différence concernant son affirmation de l'« Un », attribué à la personne du Père, par rapport à l'« être », au fond du Père. Cela se rapporterait-il à une dimension différente de celle où l'auteur attribue aux trois personnes divines l'« Un », la « vérité », et le « bien » et où il voit l'« être » au-delà des personnes ? Dans le cas que nous traitons maintenant, il nous semble que c'est le caractère de l'« Un » ou l'unité qui est souverain par rapport aux trois autres, mais ce n'est pas l'« être » comme nous l'avons envisagé tout d'abord.

Tantôt Eckhart tient l'« être » pour plus haut que les trois personnes en attribuant l'« Un » au Père, tantôt il tient l'« Un » pour plus haut que les trois personnes en attribuant l'« étant » au Père. C'est là que le rapport entre l'« être » et l'« Un » n'obéit pas à une structure simple. L'« être » se situe au-delà de l'« Un », de la « vérité » et du « bien », mais l'« Un » unifie l'« étant », la « vérité » et le « bien » à travers ces trois. D'une part, il est dit que l'« Un » est attribué au Père de la personne paternelle, et, d'autre part, que l'« Un » n'est attribué à aucune personne ; d'une part, il est dit que l'« être » est au-delà du Père trinitaire, et d'autre part, que l'« étant » est attribué au Père trinitaire. Cette complexité provient de l'attribution de l'« être » et de l'« Un » à Dieu-le-Père comme principe sans principe, qui est à la fois celui qui n'engendre pas et celui qui engendre. De fait, l'auteur insiste tellement sur la proximité entre l'« être » et l'« Un » qu'il conclut que l'« Un » n'ajoute aucune notion positive à l'« étant », alors que la vérité et le bien ajoutent leurs notions positives à l'« étant »[27]. D'ailleurs il dit, par exemple, que l'« être » appartient à l'entier et pourtant l'« entier » est ce qui est « Un »[28].

De la sorte, afin d'accentuer le caractère de l'Un comme « entier unique », il arrive à Eckhart de lui donner la supériorité sur les trois personnes et de ramener l'être au même rang que la vérité et le bien. Dans ce cas, Eckhart attribue le mot « étant » au Père comme une des trois personnes. En tout cas, en mettant l'accent sur le caractère de l'Un, il semblerait minimiser les personnalités relatives aux trois.

26 *Ibidem*, n.360, p.304.
27 *Ibidem*, n.360, p.304.
28 *Ibidem*, n.400, p.340.

Dans l'article 358, nous pourrions comprendre que le Dieu Un est unique comme Père-Fils-Esprit : il ne semble pas avoir des personnes plurielles. Autrement dit, ce Dieu-l'unique serait à la fois le Père unique, le Fils unique et l'Esprit unique, mais non pas en trois personnes[29].

Cependant, malgré tout, Eckhart affirme que l'unité est la paternité[30]. En assurant l'unique substance aux trois personnes, l'Un ne doit pas être attribué à une personne, mais, en engendrant tout, il doit être le Père paternel en tant que personne. Dans l'article 547, après avoir dit encore que l'Un est tellement « proche de Dieu » qu'il n'ajoute rien à l'être, il proclame de nouveau que l'être est premier, l'Un, deuxième, la vérité, troisième, et le bien, quatrième[31]. En somme, par sa paternité, situé entre l'être au fond du Père et le Fils engendré, l'unité du Père en tant qu'Un a pour rôle d'unifier tous les attributs divins, et elle réalise toutes choses concrètes qui découlent de cette « fécondité paternelle[32] » de l'Un». Ce rôle convergent et réalisateur du Père paternel se retrouve dans son caractère comme vie ou « vivre », que nous traiterons dans le chapitre prochain.

5. L'être et l'un sont en un

Pour approfondir encore le rapport entre l'être et l'Un, nous pouvons nous référer aussi à un livre allemand du même auteur : *De l'homme noble*. Tenu pour un ouvrage authentique d'Eckhart ainsi que l'*Instruction spirituelle* et le *Livre de la consolation divine*, ce livre nous aide à mieux comprendre la métaphysique déployée dans le commentaire biblique en latin. En particulier, dans la dernière partie du livre, l'auteur insiste sur la suprématie de l'Un en tant que « nature » divine. De plus, il affirme que la béatitude n'existe dans rien d'autre que cet Un.

> Toute médiation est étrangère à Dieu. Dieu dit : « Je suis le Premier et le Dernier. » Aucune distinction n'existe ni dans la nature de Dieu ni dans les personnes divines d'après l'unité de leur nature. La nature divine est Un, et chaque personne est également Un, ce même Un qui est leur nature. La distinction

29 *Ibidem*, n.358, p.303 : « (…) *quod in hac trinitate unicus pater, unicus filius, unictus spitius sanctus*. »
30 *Ibidem*, n.517, p.447 : « (…) *unitas paternitas est* (…) » ; n.546-549, p.477-480.
31 *Ibidem*, n.547, p.477.
32 *Ibidem*, n.567, p.505. (Voir le note 21.)

entre l'être et l'essence se résorbe ici dans l'Un et ne fait qu'Un[33].

Dans ce passage traduit par Alain de Libera, on vérifie que, selon Eckhart, l'Un est l'« *ousia* » ou la substance divine qui traverse les trois personnes, et que, comme le dit Ueda, Eckhart insiste sur l'unité de la divinité chez les trois beaucoup plus que la Trinité[34]. Mais, ce qui nous intéresse est la dernière phrase de cette citation. Que veut-elle dire ? Tout dépend de la compréhension des deux mots qui sont traduits ici par « être » et « essence » ; « *wesen* » et « *wesung* ». Nous comprenons, dans le *Commentaire* de Jean, que l'auteur identifie l' « être tout court » à l'essence divine qui est au fond de l'Un attribué au Père « paternel ». Donc, si l'on prend selon notre usage ces deux mots traduits, il en résulte que l'essence divine identifiée à l'« être » au fond de l'Un est aussi englobée par l'Un. Ou, plutôt, cette identification même se fait par l'Un, et, dans le même temps, c'est elle qui forme l'Un. Alors, à côté de la hiérarchie entre l'être et l'Un, nous trouvons la réciprocité de la formation et de l'inclusion de l'un par l'autre, mais cette réciprocité n'est pas assez clairement explicitée. Pourtant, une telle interprétation ne nous semble pas avoir de sens. Car, si l'on pense que l'auteur énonce simplement l'essence divine comme étant l'« être tout court », en lien avec l'Un, pourquoi mentionne-t-il une distinction et son surpassement ? Il vaut donc mieux regarder cette sentence sous un autre point de vue.

Le mot « *wesen* » lui-même pourrait aussi être traduit comme « nature ». Dans cette hypothèse, on pourrait considérer la nature divine qui est « Un » et l'essence divine qui est « être », puis la distinction entre les deux et le dépassement de cette distinction, réalisé par l'Un même, et enfin la *ré*-réalisation de l'unité divine d'une manière réfléchie. Cependant, cette lecture ne serait pas convaincante non plus, parce que le deuxième mot « *wesung* » devrait être vu comme étant le dérivé de « *wesen* ».

Or, même « *wesen* » peut signifier l'« essence ». De fait, Shinsaku Aihara traduit « *wesen* » par « essence » et « *wesung* » par « essentialité » (En japonais « *honshitu* » et « *honshitu-sei* »)[35]. D'autre part, les deux mots sont traduits par « être »

33 Maître Eckhart, « De l'homme noble », *Traités et sermons*, (Trad. de Libera), p.178.
34 UEDA, 1982, p.137.
35 Maître Eckhart, [« De l'homme noble »], dans : 『神の慰めの書』[*Le livre de la consolation divine*], (Trad. Aihara), p.178.

et « mode d'être », par exemple, par Jarczyk et Labarrière[36].

Quoi qu'il en soit, quelle que soit la traduction, il nous semble impossible d'éclairer cette phrase et de parvenir à un consensus. Eckhart lui-même ne systématise pas bien ces conceptions par une terminologie suffisamment stricte. Nous nous permettons d'interpréter cette phrase, inspiré par les travaux d'Aihara, de Jarczyk et de Labarrière, comme suit : la distinction entre l'« être » et l'« étantité » de l'« étant » devient sans médiation par la médiation de l'Un qui ne peut avoir aucune médiation.

Cela nous renvoie au *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, où l'auteur écrit qu'entre l'être et l'étant, il n'y a aucun médiateur[37]. L'être divin et l'être de la créature sont distincts, mais il n'existe rien qui puisse servir de médiation entre les deux. Et il en est de même pour l'être en soi de chacun et l'étantité de chacun en tant qu'étant. Cela signifie qu'une telle immédiateté de l'être réalise l'unité divine, et, en même temps elle est réalisée par l'unité divine. Ainsi, Eckhart voit, dans l'Un et l'« être tout pur » au fond de l'Un, une quasi-identification et une distinction conceptuelle.

Ajoutons que l'Un se distingue de l'être par lui-même et, en même temps, surpasse cette distinction par lui-même. C'est-à-dire que l'Un se distingue lui-même de toutes les choses d'ici-bas et cause la distinction parmi les choses ; et c'est lui-même aussi et lui seul qui invalide toute distinction parmi les choses et qui surmonte la distinction qu'il établit entre lui et les choses.

De fait, dans l'article 562 du *Commentaire* de Jean, Eckhart affirme que Dieu se distingue, par son caractère sans distinction, de toute chose en distinction. Et il dit aussi que l'Un désigne la distinction et que l'Un est distinct des autres choses parce que l'Un lui-même est sans distinction[38]. Et ce qui nous intéresse est que ce « sans distinction » évoque l'« impersonnalité » divine dont Nishitani traite[39].

6. Distinction sans distinction, médiation sans médiation

Suivant l'expression d'Eckhart « Principe sans principe » et « fond sans fond », nous pouvons parler de la « distinction sans distinction » et de la

36 Maître Eckhart, « De l'homme noble », *Les traités et le poème*, (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.169.
37 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.205, n.325, p.172, p.273.
38 *Ibidem*, n.562, p.489.
39 Cf. *Supra*, Chapitre 2 de la Première partie.

« médiation sans médiation » quant au rapport entre l'être et l'Un. La « médiation sans médiation » nous conduit à réfléchir sur « connaître Dieu immédiatement par l'intermédiaire du Christ ». Nous traiterons ce sujet dans un chapitre de la troisième partie. Et nous nous rappelons à ce propos que Nishitani parle du néant médiateur comme négation de la médiation pour l'immédiateté du « vivre la vie »[40].

Pour confirmer le caractère paradoxal de l'Un que nous exprimons par le mot « sans », nous trouvons un autre passage intéressant dans *De l'homme noble* :

> En outre, l'« homme » n'a d'une certaine manière rien de commun avec rien, ce qui veut dire qu'il n'est pas formé d'après ceci plutôt que cela et qu'il ne ressemble à rien et qu'il ne sait rien de rien, au point qu'on ne trouve et perçoit en lui nulle part de rien et que le rien lui est si totalement ôté, qu'on ne trouve plus en lui que vie, être, vérité et bonté pures. Qui est ainsi fait, lui seul est un homme noble, ni plus ni moins[41].

« Rien de rien ». Cela évoque, pour nous, la négation de la négation et la reconnaissance du néant humain pour surmonter le néant humain, lesquelles seront traitées dans la troisième partie. Sur ce sujet, nous trouvons une résonance de l'expression sur l'« Être-Un » divin : « Principe sans principe » exprimé dans le *Commentaire* de *Jean*.

En insistant sur l'unité divine dans laquelle est l'« homme noble », l'auteur mentionne les trois autres attributs rencontrés dans le *Commentaire* de Jean – l'être, la vérité et la bonté (dite le bien) – et il y ajoute la vie. Par là, nous pouvons encore vérifier que, dans la métaphysique eckhartienne, l'Un est un des quatre attributs divins et que cet Un même rend « un » tous ces attributs. De plus, en constatant que la vie est mentionnée ici, nous en déduisons que l'auteur tient la vie pour la dynamique qui réalise l'unité du Père-Un, comme nous le traiterons par la suite.

Sur l'unité divine, nous nous référons aussi à un traité allemand attribué à Eckhart : *De la perfection de l'âme*. Les chercheurs ne parviennent pas à un accord sur l'authenticité de ce traité. Mais il n'est pas inutile de le lire comme un article

40 Cf. *Supra*, Chapitre 4 de la Première partie.
41 Maître Eckhart, « De l'homme noble », *Traités et sermons* (Trad. de Libera), p.179.

émanant du courant eckhartien, pour enrichir notre étude. Nous en citons un passage traduit par Paul Petit :

> Deuxièmement Dieu est un « Unique un ». Celui-ci n'est, en tant que tel, que par soi-même, et non par un autre. S'il l'était par un autre, il faudrait qu'à cet un il rendît manifeste encore cet autre. Mais ce n'est pas le cas : bien plutôt est-il en soi-même dans une telle profondeur et une telle paix qu'il ne peut absolument rien manifester de soi-même.
> Or donc voyez ! encore que Dieu soit tout-puissant, on peut pourtant s'apercevoir ici combien son impuissance est précisément sa plus grande puissance : l'essence simple de la nature de Dieu est l'unité. L'un pur et simple est de lui-même incapable de se révéler. Là réside son impuissance, et cette impuissance est l'unité elle-même ; mais l'unité est justement la plus grande puissance de Dieu ! – Comme, donc celle-ci n'était pas elle-même en état de manifester son essence, les trois Personnes s'en sont chargées, elles qui pour cela, dans l'unité de leur nature et de leur essence, ont toutes le même pouvoir. Et à personne elles ne l'ont plus manifesté qu'à elles-mêmes, puisque cette unité d'essence est en même temps leur essence.[42]

L'auteur de ce texte suggère la « puissance sans puissance ». L'unité, qui est la nature de Dieu, ne peut pas révéler son unité par elle-même, pas plus qu'à elle-même, puisqu'elle est l'unité sans distinction. La Trinité manifeste l'unité à la Trinité pour l'unité elle-même. Les mentions de la nature qui est l'Un et de l'essence que nous tenons pour l'être, nous permettent aussi de retrouver leur inséparabilité et leur distinction. L'Être-Un se retire dans l'insaisissabilité du « Principe sans principe » pour Dieu même. Ainsi l'Un s'identifie-t-il quasiment à l'être insaisissable au fond de l'Un, mais c'est cet Un qui montre l'insaisissabilité même et qui, en même temps, devient le point d'ouverture pour tous les autres attributs qui déploient la qualité divine plutôt que l'insaisissabilité.

7. De l'égalité à l'unité… et vers la Déité

Quant à l'Être-Un qui est le « Principe sans principe », nous trouvons des expressions semblables dans les traités en allemand. Dans le *Livre de la*

42 Maître Eckhart, « De la perfection de l'âme », *Œuvres de Maître Eckhart, Sermons – Traités*, (Trad. Petit), p.76-77.

consolation divine, l'écrit le plus connu et dont l'authenticité est reconnue, l'auteur utilise l'expression « Principe sans principe » en insistant sur l'Un :

> Dans la déité on attribue l'égalité au Fils, l'ardeur et l'amour au Saint-Esprit. En toutes choses, tout particulièrement dans la nature divine, l'égalité, c'est la naissance de l'Un, et cette naissance de l'Un, dans l'Un et avec l'Un, c'est le principe et l'origine de l'amour qui arde et éclôt. Mais l'Un est principe sans principe, l'égalité n'est principe que par l'Un et c'est à l'Un seul et en l'Un seul qu'elle doit à la fois d'exister et d'être principe[43].

Il nous semble que, dans ce passage, le mot « Déité » est utilisé pour dire le Principe divin entier, y compris le Fils et le Saint Esprit, alors que, selon notre lecture, ce qui correspond, dans le *Commentaire* de Jean, à la Déité serait l'« être lui-même au fond de l'Un » dans le « Principe sans principe » qui est Dieu-le-Père. Dans ce passage en allemand, tout comme dans l'écrit latin, Eckhart attribue l'égalité au Fils par rapport à l'unité du Père-Un. Et nous pouvons en déduire que l'un fait naître l'un, comme nous le verrons ultérieurement. Or, l'égalité représentée par le Fils est soumise à l'unité. Donc, devenir comme le Fils égal au Père signifie devenir un avec le Père. Et cela nous rappelle la « médiation sans médiation » du Christ.

> Et c'est pourquoi j'ai dit également que, dans la ressemblance, l'âme hait la ressemblance et ne l'aime pas comme telle et pour elle-même, mais uniquement pour l'amour de l'Un qui s'y trouve caché et qui est vraiment « Père », principe sans principe « de tout » ce qui est « au ciel et sur la terre »[44].

Dans cet autre passage, Eckhart voit la destination de l'âme humaine, non pas dans la ressemblance, mais dans l'égalité s'assimilant à l'unité. Mais une telle impétuosité de l'âme nous fait pressentir que, pour devenir vraiment un avec Dieu-le-Père, il faut même percer l'égalité filiale. Et cette percée vise à atteindre le Père-Un qui est « caché » dans l'âme elle-même. Là, se trouve la transcendance en immanence et le noyau de la divinité qui est « caché » à l'homme et à Dieu lui-même comme fond sans fond. Dans le commentaire biblique en latin, Eckhart ne parle pas d'une telle percée radicale, mais il exhorte à devenir comme le Fils égal pour vivre

43 Maître Eckhart, « Le livre de la consolation divine », *Traités et sermons* (Trad. de Libera), p.145.
44 *Ibidem*, p.148.

l'unité du Père[45]. Dans certains sermons allemands, à propos de la percée radicale qui ne saurait rester dans l'égalité filiale, Eckhart invite à dépasser non seulement l'égalité du Fils, mais aussi ce qui est représenté par le Père, et il n'insiste même plus sur l'unité de Dieu-l'Être-Un, mais sur ce qu'il appelle « Un dans la Déité[46] ».

8. L'être dans une paix inviolée, l'essence en rapport avec soi-même

Ainsi, nous constatons que, quand Eckhart dit « Un », cela désigne l'Un qui est la nature de Dieu par rapport à l'être qui est l'essence de Dieu, et, en même temps, aussi l'unité elle-même inséparable entre l'Un et l'être. Et, ce caractère complexe lui-même est saisi comme l'unité attribuée à Dieu-le-Père. Il y a un passage qui évoque ces conditions métaphysiques dans *De la perfection de l'âme* :

> « Deux choses sont distinguées en Dieu : Essence (*Wesen*) et Nature (*Natûre*). (…) – Essence est pur rapport à soi-même. Nature par contre désigne ce qui est commun pour les Personnes ; et pourtant tous deux ne sont qu'un » (…) Dieu, tel qu'il est en soi, a l'essence ; et l'être habite dans une paix inviolée ; c'est pourquoi il est immuable : il ne s'exprime pas, il n'aime pas, il ne produit pas. Et pourtant il met en mouvement ce qui se meut !
> Cette distinction entre repos immuable et être en mouvement (…) c'est bien plutôt la différence entre essence et nature[47].

Ici, l'auteur parle de l'être en tant qu'essence divine. Cet être est immuable, mais il met en mouvement toute chose. Et cette essence est en « un » avec l'Un qui est la nature divine. Notre attention est retenue par la phrase : « Essence est pur rapport à soi-même. » Cela peut être compris comme n'ayant de relation avec rien d'autre.

Or, dans son *Commentaire* de *Jean*, Eckhart dit que l'essence divine comme cause de toute chose n'est jamais reconnue par ce qui est étranger à elle[48]. Bien sûr, cela veut dire qu'elle ne peut être connue que par ce qui a la même essence.

45 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.223-224, p.187-188. Pour l'« homme divin », l'être et le connaître sont identiques comme le Fils connaît le Père en provenant de l'être du Père.

46 Maître Eckhart, Sermon 21, *Les sermons*, (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.231 : « "Un Dieu" : en tant que Dieu est Un, alors est accomplie la déité de Dieu. » Dans cette dimension, l'« Un » ne nous semble pas le même que l'« un » de l'Être-Un, mais il serait plutôt l'« Un » expérimenté comme néant. (Nous le traiterons dans le Chapitre 3 de la Troisième Partie.)

47 Maître Eckhart, « De la perfection de l'âme », *Œuvres de Maître Eckhart* (Trad. Petit), p.75.

48 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.195, p.163.

Et, dans le contexte total du commentaire latin, cela est dit de la vie qui est née de la vie et qui connaît son origine « de son intérieur » en vivant la « forme en soi ». Mais, dans un autre passage du même livre, l'insaisissabilité de cette essence divine est manifestée plus fortement : par rapport au Père paternel qui engendre la vie, l'être divin comme essence, n'engendrant rien, se cache ou est « caché en soi-même »[49]. Et encore, il est dit que l'être concerne le fond et l'essence mais rien d'autre, et qu'il est sans distinction et sans limite[50].

Dans le commentaire latin, cela est expliqué un peu différemment que dans l'écrit allemand : « Essence est pur rapport à soi-même », et, de même, plus haut dans le même livre : « la plus grande puissance de Dieu n'était pas elle-même en état de manifester son essence ». L'essence divine est cachée : cela signifie que ce qui est étranger, à savoir ce qui ne vit pas la même forme, ne peut pas vraiment connaître cette essence, car elle ne peut pas être reconnue correctement de l'extérieur comme un objet. Mais, il y a plus. L'essence divine paraît cachée, non seulement à ce qui lui est étranger, mais aussi à Dieu lui-même.

Dans les sermons allemands, la Déité est présentée comme le fond dont Dieu lui-même est sans conscience, parce que, dans cette Déité, Dieu n'est plus le Dieu face à la créature[51]. Cette essence divine que Dieu lui-même « ne saisit pas », nous l'apercevons déjà dans le passage tiré du commentaire latin. L'essence en rapport seulement à elle-même n'a aucune relation avec ce qui n'est pas elle-même ; cela signifierait l'abîme absolu qui ne peut jamais être objectivé, extériorisé ou intériorisé par la conscience de soi. Là, est vécu le simple fait originel de l'être. Or, nous identifions l'« Être tout court » dans « Principe sans principe » de l'œuvre latine à la Déité des sermons allemands. Le Principe sans principe est l'Être-Un ; c'est l'Être qui peut être tenu surtout pour l'essence divine « inconnue », et l'Un est lui aussi

49 *Ibidem*, n.567, p.494 : « (…) *quia deus sub ratione esse et essentiae est quasi dormiens et latens, absconditur in se ipso, nec generans nec genitus* (…) »

50 *Ibidem*, n.512 : « *Esse autem, tum quia ad intus et essentiam respicit, tum quia absolutem et indeterminatum, nullius productionis principium est secundum sui rationem. Ab indistincto enim et indeterminato nihil procedit.* »

51 Maître Eckhart, Sermon 52, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.428 : « (…) avant que ne fussent les créatures, Dieu n'était pas « Dieu », plutôt : il était ce qu'il était. Mais lorsque furent les créatures et qu'elles reçurent leur être créé, alors « Dieu » n'était pas Dieu en lui-même, plutôt : il était « Dieu » dans les créatures. »

insaisissable à cause de son caractère « sans distinction », mais c'est l'Un qui devient lui-même la clef de voûte de la réalisation de toutes choses. Et l'être et l'Un sont eux-mêmes « un », mis en unité. Ainsi, la Déité vue métaphysiquement est hautement complexe. Et pourtant, cette Déité est définie dans les sermons allemands comme la simplicité ultime qui dépasse même une telle complexité en semblant percer la métaphysique elle-même[52].

52 Maître Eckhart, Sermon 21, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.228 : « Je dis une déité pour la raison qu'il n'est rien encore qui flue au-dehors et qui en aucune façon se trouve touché ni pensé. »

DEUXIÈME PARTIE – **Chapitre 4**

Être, Vivre, Connaître : la vie ou l'acte de l'Un

1. Dieu – être, connaître et vivre

Une des interrogations relatives à la pensée d'Eckhart, qui provoque une controverse chez les chercheurs, est l'alternance entre deux affirmations qui semblent opposées. Il dit parfois que Dieu est l'être avant de connaître ; d'autres fois, il affirme que Dieu est parce qu'il a la connaissance intellectuelle. C'est une grande question : en Dieu, qu'est-ce qui est la qualité supérieure et la plus essentielle, l'être ou la connaissance intellectuelle ?

Selon l'ordre des attributs divins exposé dans le *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, Eckhart place l'être comme essence souveraine au-dessus de tous les autres attributs. Pourrions-nous en déduire qu'au moins dans ce livre, Eckhart donne à l'être la suprématie sur l'intellect ? Ce n'est pas si simple. Dans ce livre, l'auteur ne déclare pas la dépendance de l'un par rapport à l'autre. Par ailleurs, nous n'y lisons pas non plus que l'être et la connaissance intellectuelle ne se distinguent pas en Dieu. Les deux y concordent radicalement l'un avec l'autre, mais, en même temps, se distinguent nécessairement l'un de l'autre. Certes, dans l'article 189, Eckhart écrit que, chez ce qui

est unique et divin, l'être et la connaissance sont identiques[1]. Dans l'article 224, il écrit également que, chez l'homme divin, l'être et le savoir sont tout à fait la même chose[2]. Et pourtant, cela ne signifie pas que, pour Dieu, l'être soit purement et simplement la connaissance. L'être est précisément suprême dans ce livre, mais, là, la connaissance ou l'intellect n'est pas simplement subordonné à l'être.

Sur ce sujet, nous remarquons deux choses. Premièrement, dans son *Commentaire*, Eckhart répète plusieurs fois que l'être et la connaissance intellectuelle ont le même principe[3]. Il semblerait que les deux puissent se substituer l'un à l'autre tant que tous les deux sont divins. Il y a pourtant une différence selon la dimension de la réflexion sur Dieu. Entre le cas où Eckhart donne la supériorité à l'être et le cas où il la donne à la connaissance intellectuelle, n'y a-t-il pas deux degrés différents de l'appellation de Dieu ?

Deuxièmement, dans le même livre, Eckhart parle très souvent des deux ensemble en y incluant la vie. Il aime donc traiter de la relation entre les trois (être, vivre, connaître), et non pas seulement entre être et connaître[4]. L'insertion du vivre entre l'être et le connaître nous semble d'une grande importance[5]. Envisager le rapport entre les trois et constater l'importance de la vie ou du vivre entre les deux autres, permet de réfléchir à l'aspect éventuellement « existentialiste » de la pensée eckhartienne par rapport à ou dans sa métaphysique.

2. L'ordre en Dieu et l'ordre dans ce monde

Retient notre intérêt l'affirmation d'Eckhart selon laquelle l'ordre qui régit les trois – être, vivre, connaître – en Dieu est inversé par rapport à l'ordre qui les régit dans le monde créé. Dans l'article 63, Eckhart indique cela par l'« ordre dans l'abstrait » et « dans le concret »[6]. Dans le monde, ce qui est intellectuel est supérieur à ce qui vit simplement sans intellect. Et ce qui vit est supérieur à ce qui est simplement

1 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.189, p.158.
2 *Ibidem*, n.224, p.187.
3 *Ibidem*, n.26, p.21, etc : « *Eadem autem sunt principia essendi et cognoscendi, nec quidquam per alienum cognoscitur.* »
4 *Ibidem*, n.63, p.52 : « (…) *vivere, esse, intelligere evacuant sive implent totum ens*. »
5 *Ibidem*, n.63. Dans la ligne cité ci-dessus, l'auteur dit : « vivre, être, connaître », mais dans la ligne suivante, il explique l'ordre où « vivre » se situe entre les deux autres.
6 *Ibidem*, n.63, p.52.

sans être animé. En Dieu, au contraire, l'être se trouve au plus haut rang, la vie se trouve sous l'être, et l'intellect se trouve sous la vie[7].

Du côté du monde, on pourrait comprendre plus facilement la hiérarchie des trois en partant du haut vers le bas : l'être humain, les animaux, les inanimés. Du côté du divin, pour comprendre la hiérarchie qui est contraire à celle du monde, on doit se rappeler l'ordre des quatre attributs divins attribués à l'essence de Dieu et aux trois personnes divines – l'être, l'un, la vérité, le bien. Au plus profond, c'est-à-dire, au plus haut des quatre, l'être se situe comme le Super-Dieu que nous appelons Déité. Cet être parmi les quatre attributs est naturellement identifié à l'être des trois ; être, vivre, connaître (ou, être, vie, connaissance intellectuelle). Et comme le connaître est au troisième rang dans les trois, cela correspond à la vérité attribuée au Fils qui est le troisième sous l'être et l'un. Alors, le vivre, situé au milieu des trois, est nécessairement assigné à l'Un du Père entre l'être et la vérité. Sous ces trois combinaisons – être-être, vivre-un, connaître-vérité –, le bien attribué au Saint Esprit reste seul. En d'autres termes, les trois se classent de chaque côté dans l'ordre inversé mutuellement, sur et sous le Saint Esprit qui est le bien et qui a créé ce monde.

Essence divine (Fond du Père) : Être – Être.
Père paternel : Un – Vivre.
Fils : Vérité – Connaître.
Saint Esprit : Bien.
Humanité = Étant vivant intellectuel – Connaître.
Animaux = Étant vivant – Vivre.
Inanimés = Étant – Être.

Nous voyons là qu'à travers le Saint Esprit qui concerne la création, la hiérarchie du monde créé est un reflet inversé de la hiérarchie en Dieu. Cela revient à considérer le Saint Esprit, qui est le bien, à savoir la volonté de Dieu, comme le pivot entre Dieu et le monde.

7 *Ibidem*, n.63, p.52.

Sur la terre, l'humanité intellectuelle règne sur les autres comme créature supérieure, parce qu'elle est, en tant qu'image de Dieu, la plus proche de Dieu. Et l'étant intellectuel « contient » l'être et la vie, parce qu' « être » et « vivre » sont des conditions préalables au « connaître ».

Mais, à la différence du monde créé, en Dieu, l'être pur englobe la vie et l'intellect, parce qu'il est le principe souverain, et il a la suprématie, parce que, s'il n'était pas, rien n'existerait.

3. La vie attribuée au Père « paternel »

Nous pensons qu'il n'y a pas d'objection à ce que nous identifiions l'« être » des trois à l'« être » des quatre au fond du Père. Aussi, pourrions-nous attribuer sans problème le « connaître » à la « vérité » qui est le Fils, parce que la connaissance intellectuelle concerne le saisir véridique et que le Fils est à la fois l'auto-connaissance du Père et, pour l'homme, le moyen de connaître le vrai Dieu. Mais nous devons justifier l'attribution du « vivre » à l'« Un » du Père et cela n'est pas évident. Certes, selon les ordres des deux groupes – « être / Un / vérité / bien » et « être / vivre / connaître » –, l'« Un » doit assumer le « vivre ». Mais, il nous faut constater métaphysiquement que la vie provient de l'unité du Père. Quelle correspondance trouvons-nous alors entre l'« Un » et le « vivre » ou la vie ?

On peut tout d'abord se réclamer de l'article 567 qui distingue clairement l'« être » comme essence divine et le Père « paternel » : tandis que le Dieu essentiel se cache dans son « être » pur, le Dieu « paternel » s'attribue la fécondité et l'engendrement[8]. C'est de cette paternité que tout découle, parce qu'il est l'Un d'où vient toute diversité. Il est le Père qui engendre, alors que l'essence de Dieu n'engendre rien. Engendrer, c'est faire naître, c'est donner la vie et donner à vivre la vie.

Or, si toutes choses préexistent dans le principe comme idées, même en Dieu, n'est-ce pas chez le Fils, qui est la Parole divine par laquelle toutes ont été faites, qu'elles préexistent ? N'est-il pas plus pertinent d'attribuer la vie au Fils

8 *Ibidem*, n.567, p.494.

divin ? De fait, il est difficile de penser qu'Eckhart n'ait pas fait attention à la parole du Fils lui-même : « Je suis la voie, la vérité et la vie. » (Jn 14, 6)[9] Si nous attribuons la vérité au Fils, conformément à cette phrase, comment ne reconnaîtrions-nous pas aussi la vie en lui ?

Par ailleurs, dans le *Commentaire* de Jean, Eckhart affirme que ce qui sera produit par l'artisan doit d'abord exister dans l'esprit de l'artisan. Autrement dit, avant même la production (ou engendrement), ce qui va être produit est déjà vie à l'intérieur de l'artisan[10]. C'est l'exemple qu'Eckhart aime utiliser. Même dans cet exemple, on pourrait dire que c'est dans le Fils que tout existe comme vie, lui qui a tout fait en tant que Parole divine.

Cependant, Eckhart insiste sur le Fils lui-même engendré par le Père-Un, c'est-à-dire que le Fils est lui aussi d'abord dans l'Un paternel[11]. En accentuant le caractère de l'Un qui engendre, Eckhart persiste à dire que le Fils a la même vie que le Père dans la mesure où celui-là est engendré par celui-ci et que ce Fils connaît le Père en tant qu'il est son fils, à savoir par la même vie, mais non pas par quelque statut créé[12]. Si quelqu'un connaît Dieu et se connaît lui-même comme le Fils connaît le Père et se connaît lui-même, c'est par la vie non-créée ; la vie, même non pas partagée, mais vécue ensemble ; la vie que Dieu donne à vivre avec lui.

Il nous semble qu'Eckhart parle de la vie vécue ensemble par le Père engendrant et le Fils engendré et de cette dynamique du vivre entre l'engendrant et l'engendré, mais non pas du statut figé d'une personne. Aussi pensons-nous pouvoir constater que la vie et le vivre peuvent être attribués au Père paternel qui est l'Un, comme origine du dynamisme vital.

Mais, en fait, dans l'article 43, l'auteur écrit que, dans le divin, la vertu d'engendrement convient plus à l'essence qu'à la relation de paternité[13]. Cette phrase pourrait nous sembler en contradiction avec ce que nous venons de constater. Cependant, dans le contexte de cet article, l'auteur affirme la prééminence de la cause

9 Nous constaterons que cette phrase indique l'unité d'être-vivre-connaître, laquelle se manifeste par l'incarnation qui exhorte l'humain à l'imiter.
10 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.6, n.7, n.9, n.10, p.7, p.8, p.10, etc.
11 *Ibidem*, n.33, p.26, etc.
12 *Ibidem*, n.35, p.29, etc.
13 *Ibidem*, n.43, p.36.

finale sur la cause efficiente[14]. Dans le divin, principe et fin sont identiques, et seul Dieu est capable de se mouvoir par lui-même, tout comme lui seul est l'être par lui-même. Dieu seul se meut en soi-même comme nature, sans relation avec quoi que ce soit d'autre que lui-même : il n'est pas sujet de la cause efficiente. En considérant l'être comme la fin même qui existe déjà dans le principe, Eckhart parle de la nature divine qui est exempte de toute relation extérieure et qui a, elle seule, le pouvoir d'engendrer.

4. Le vivre qui rend « Un » l'être et le connaître

Il devient nécessaire de comprendre pourquoi le vivre se situe entre l'être et le connaître. Il en va de même quand l'Un se situe entre l'être et les autres attributs[15]. Mieux vaut commencer par examiner le commentaire du verset : « Tout est par lui. (…) En lui était la vie et la vie était la lumière des hommes. » (Jn 1, 3.4) Les lecteurs des œuvres latines d'Eckhart ont-ils prêté assez d'attention à l'importance que cet auteur accorde à la vie et au vivre à côté de l'être et de la connaissance intellectuelle ? Les experts de l'œuvre latine d'Eckhart ne se sont-ils pas essentiellement préoccupés de son « ontologie » et de son « épistémologie » ? N'ont-ils pas négligé le thème de la vie, auquel Eckhart donne une si grande importance, jusque dans ses écrits latins ? Il nous semble qu'en se concentrant sur la question de la hiérarchie à établir entre l'être et la connaissance intellectuelle, ils minimisent la portée de la réflexion sur la vie dans les textes latins. L'Eckhart métaphysicien l'emporte, à leurs yeux, sur l'Eckhart plus existentialiste des sermons allemands. À notre avis, c'est au « vivre la vie » qu'Eckhart donne la plus haute importance dans le *Commentaire de l'Évangile selon Jean*[16].

Dans ce *Commentaire*, l'auteur traite de la vie dans son rapport avec l'être et la connaissance intellectuelle, et, nous semble-t-il, il donne au « vivre » un

14 *Ibidem*, n.42-43, p.35-36. Nous interprétons ces articles comme ceci : Dieu est à la fois la cause finale et la cause efficiente de la créature. Avant que Dieu soit efficient pour réaliser l'« être formel » de la créature dans le monde, il est tout d'abord la cause formelle pour faire préexister l'« être virtuel » de la créature dans l'Idée divine. Cette cause formelle dans l'Idée divine est en même temps la cause finale de tout être créé. En tant qu'être lui-même qui est la forme en soi, Dieu est à la fois le principe et la fin par rapport à la créature formée dans le monde par la cause efficiente.

15 *Ibidem*, n.66, p.54 : « *Quod enim est in uno, unum est ; quod est in vita, vita est.* »

16 *Ibidem*, n.139, p.169 : « (…) *omnis causa et principium essentiale vivum aliquod est et vita* (…). »

rôle unificateur semblable à celui que joue l'Un, attribué à la paternité[17], à l'égard de l'être, de la vérité et du bien. L'Un est un des quatre attributs ; il se fait un avec l'être qui est en son fond et il fond en une unité les quatre attributs, y compris lui-même. Et la « vie » ou le « vivre », en tant que spécificité du Père paternel, est fortement liée à l'être et intègre les autres. Située entre l'être et le connaître, le « vivre » devient Un pour rendre « un » l'être et le connaître. Cela signifie que la vie se distingue de l'être et de la connaissance, mais qu'elle les porte tous deux en elle. L'Un, en gardant son unité avec l'être insondable, émerge de l'être pour révéler l'insondabilité de l'être tout en manifestant le caractère insaisissable de l'Un soi-même. Ce faisant, l'Un donne tous les attributs à l'homme ; l'être, l'Un, la vérité, le bien[18]. Une telle unité est concrétisée ou plutôt réalisée dans la vie humaine. L'être et la connaissance se réalisent en étant révélés, insaisissables mais réels, par la « vie une »[19]. À cette réalisation, on peut ajouter aussi la volonté, ou l'amour, qui correspond au bien ou à la bonté attribuée au Saint Esprit, alors qu'Eckhart ne parle pas du vouloir quand il traite de la relation entre l'être, le connaître et le vivre. Nous traiterons cette question dans le dernier chapitre de cette partie.

Ainsi, nous posons qu'Eckhart tient la vie pour l'« acte de l'Un ». Cela est fondé sur un principe métaphysique dont Eckhart se réclame dans ses écrits latins : comme l'Un n'engendre que l'Un, ce qui est né de la vie doit être la vie. Nous avons abordé ce point de vue, précédemment, comme schème de la naissance. Il est intéressant de constater que, pour Eckhart, un tel principe ne concerne pas uniquement le fondement de l'être, mais aussi le principe de la cognition. Eckhart le dit et le redit : une chose n'est reconnue que par son semblable[20]. De surcroît, ce principe de la cognition peut être considéré comme le principe de la morale, non pas de la morale déontologique, mais de la morale téléologique qui cherche comment l'homme peut parvenir à la béatitude[21].

17 *Ibidem*, n.61, p50, etc. Les trois peuvent se remplacer l'un par l'autre, et l'un d'entre les trois indique les deux autres.
18 *Ibidem*, n.114, n.360, n.512, n.513, p.99, p.304, p.443, p.444.
19 *Ibidem*, n.61, p.50 : « (…) *esse et intelligere in vita simplex vivere et vita est.* »
20 *Ibidem*, n.194, p.162 : « *Hinc est quod simile simili cognoscitur.* »
21 *Ibidem*, n.647, p.610 : « *Notandum est enim quod fructus omnis operis nostri et bonitas oritur ex ordine et relatione operis in finem qui deus est.* »

La béatitude consiste à connaître Dieu tel qu'il est et à être en accord avec lui. Chez Eckhart, la connaissance divine et l'accord avec Dieu ne sont pas deux choses différentes[22]. Ils forment la connaissance juste, qui consiste à n'avoir aucune divergence avec son être tel qu'il est, comme en Dieu[23]. Il s'agit de « connaître Dieu », de « se connaître soi-même » et, enfin, de « connaître comme Dieu ». La « connaissance de Dieu » évolue en « connaissance de soi-même », comme Dieu se connaît lui-même. « Vivre la vie telle qu'elle est » réalise l'identité entre l'être et le connaître comme en Dieu même. C'est là vivre la béatitude.

5. Intégration de l'ontologie et de l'épistémologie

En comparant le « principe sans principe » et le « fond sans fond », il nous semble possible d'affirmer que, alors que la métaphysique de l'œuvre latine tend vers Dieu dans une vision transcendante, la prédication en allemand se tourne vers le soi humain dans une vision plus immanente. Nous sommes naturellement tentés d'opposer les sermons allemands, plus existentialistes, aux écrits latins, plus spéculatifs. Même si cette opposition est justifiable, elle peut être relativisée. En effet, il n'y a pas de distinction thématique entre la recherche latine et la prédication allemande. Tajima affirme en ce sens que l'ontologie d'Eckhart a tendance à conduire du *moi* à Dieu, et son épistémologie de Dieu au *moi*[24]. En cherchant le fondement de l'être, la perspective d'Eckhart va vers Dieu à partir du *moi* ; en cherchant la justesse de la connaissance, elle va vers le *moi* à partir de Dieu. Ces deux aspects se complètent aussi bien dans les écrits latins que dans les sermons allemands.

Pour Eckhart, l'être et le connaître comme auto-connaissance véridique en Dieu sont intégrés dans l'expression « vivre la vie »[25]. En unifiant l'ontologie et l'épistémologie, il fait du bonheur suprême l'accomplissement de la morale, lequel bonheur émerge de la nécessité et non pas d'une obligation imputable au

22 *Ibidem*, n.673-681, p.587-596. En commentant Jn 17, 3 sur la connaissance de Dieu et la vie éternelle, ces articles traitent du rapport de la connaissance intellectuelle avec le bien et la béatitude.

23 *Ibidem*, n.503-510, p.434-442. Pour Jn 10, 14.15 concernant la connaissance mutuelle entre Jésus et ses brebis et entre Dieu et Jésus, Eckhart disserte, se référant à Saint Augustin, sur la concordance dans la connaissance, et prend pour exemple la justice et le juste.

24 TAJIMA, 1996, p.171.

25 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.61, n.545, p.50, p.476.

précepte divin[26]. Selon Eckhart, pour arriver à la béatitude, il n'est besoin de rien d'autre que la connaissance juste sur soi-même, et cette connaissance n'est rien d'autre que la connaissance de Dieu, qui est l'origine perpétuelle du *moi*[27]. Une telle perspective se déploie largement dans le *Commentaire de l'Évangile selon Jean*. En mettant la vie au premier rang, l'auteur insiste sur la nécessité logique de connaître l'origine de l'être et il affirme qu'il n'y a aucun autre bonheur[28]. Ce n'est donc pas seulement dans les sermons allemands plus « existentialistes » qu'Eckhart parle de *mon* identité « à vivre » en tant qu'entier dans l'être-connaître ; une véritable entreprise pour intégrer l'ontologie et l'épistémologie dans *ma* vie se laisse découvrir dans le commentaire biblique en latin. Quand l'auteur traite de cette intégration dans l'existence, ici-bas, on voit que son *Commentaire* recèle déjà des éléments « existentialistes ».

À ce propos, s'il y a un changement de ton entre les sermons allemands par rapport aux écrits latins, il est lié à une façon plus intensive de parler de l'immanence du Transcendant en *moi*[29]. Toutefois, comme le dit Ueda, nous trouvons le fondement métaphysique et le « saut existentiel » qui distinguent l'Eckhart latin et l'Eckhart allemand dans son affirmation du « moi seul »[30]. Dans les sermons allemands, ayant parlé du « moi en Dieu » et de « Dieu en moi », il en vient à présenter la subjectivité radicale du soi humain. En revanche, dans le commentaire en latin, Eckhart manque d'audace pour proclamer : « Je suis, c'est tout dire », surpassant ainsi le conflit entre l'ipséité et l'altérité[31].

26 *Ibidem*, n.679, p.593 ; Pour le vivant, vivre est être, et, pour l'intellect, connaître est vivre. Ibidem, n.681, p.595 ; Si ce qui est connu est la vie éternelle, connaître est la vie éternelle.

27 *Ibidem*, n.509, p.440. La concordance est proclamée entre la théologie et la philosophie de la morale et de la nature.

28 *Ibidem*, n.680, 594 : « *Vel dicamus quod vita aeterna, sufficientia beatitudinis, consistit in cognitione deitatis paternae* (…). »

29 TAJIMA, 1996, p.170-171. L'épistémologie eckhartienne consiste à s'éveiller au « fait originel d'Emmanuel (Dieu-avec-nous) ».

30 Maître Eckhart, Sermon 86, *Les sermons*, (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.646 : « […] la vie donne de connaître soi-même sans Dieu. »

31 Maître Eckhart, Sermon 83, *Les sermons*, (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.634 : « Il faut que Dieu se trouve tout près de moi et moi tout près de Dieu, à tel point une chose que ce "il" et ce "je" deviennent et soient un "est", et dans l'étantité opèrent éternellement une seule œuvre. » Nishitani cite ce passage dans : NISHITANI, NKC 1, p.23.

6. Vivre en surpassant l'être vu comme un objet

Dans son *Commentaire* de Jean, se référant très souvent au *Livre des causes*, Eckhart insiste sur ce que nous appelons la « radicalité de la vie » qui est à la fois origine et réalisation[32]. Dans l'article 136 du *Commentaire*, on lit : « L'être dans le vivre est vivre »[33], et, dans l'article 139 : « Dans la vie être et connaître sont vie ou plutôt ils sont vie et vivre »[34]. Eckhart commente la parole de Jésus, « Je suis la voie, la vérité et la vie » (Jn 14, 6), en écrivant que, pour celui qui connaît, connaître est vivre, de même que vivre est être pour celui qui vit selon Aristote[35]. Déjà, dans l'article 61, Eckhart affirme : «…dans la vie, l'être et le penser sont pur vivre et vie. Or, Dieu est vie »[36]. Ainsi, la parole de Jésus ne concerne pas l'attribut particulier du Fils divin par rapport au Père, mais elle englobe les trois caractères divins (l'être, le connaître et le vivre) et elle traverse par là tous les niveaux divins. Le vivre est placé en dernier lieu, comme ce qui intègre l'être et le connaître.

Or, Nishitani dit : tenant l'être pour la vie, Eckhart ne se présente plus ni en thomiste aristotélicien, ni en platonicien augustinien. Tenir l'être pour la vie signifie, en un sens, dépasser l'être. Si la vie est fixée dans l'être, elle est vue comme un objet et cela signifie la mort[37]. Pour nous, au contraire, cela peut vouloir dire que, quand la vie se réalise en « acte pur », l'existence n'objective pas l'être comme une substance contre le néant. Au fond de l'existence, même le néant est vécu par cette vie, ou plutôt, la vie expérimente une réalisation de l'être en connaissant le néant.

Que pouvons-nous en déduire ? Eckhart considère le « vivre » comme « acte de l'Un » et la vie comme l'incarnation de l'être qui est au fond de l'Un. En tant que réalisation du « moi » qui consiste à *me* connaître en accord avec *mon* être, la dynamique de la vie que « je vis » surpasse l'être saisi comme une simple notion. Du fait du réel de ce « vivre », l'être n'est plus ce qui est simplement évident, mais ce qui doit se réaliser en vivant la vie et en se connaissant comme tel. C'est le « vivre » qui intègre l'être et le connaître, soit selon l'ordre en Dieu (être, vivre, connaître), soit selon

32 Cf. NISHITANI, NKC 1, p.13 ; *supra*, Chapitre 4 de la Première Partie.
33 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.136, p.116. (Trad. de Libera, Zum Brunn, Wéber, p.259.)
34 *Ibidem*, n.139, p.117. (Trad. de Libera, Zum Brunn, Wéber, p.263.)
35 *Ibidem*, n.545, p.476.
36 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.61, p.50. (Trad. de Libera, Zum Brunn, Wéber, p.129.)
37 NISHITANI, NKC 1, p.23.

l'ordre dans le monde (connaître, vivre, être). En ce sens, la vie peut être considérée comme ayant une suprématie sur l'être et le connaître. Voilà ce que nous découvrons dans le *Commentaire de Jean* par Eckhart. Et, ce que nous appelons l'« acte de l'Un », d'après la métaphysique d'Eckhart, se fraie un chemin pour l'« un en acte noétique » qui est en « action sans action » entre Dieu et le « moi » selon Nishitani[38]. Nishitani parle aussi de l'« œuvre purement une » en proclamant la vie de la religion authentique qui intègre la naturalité, la raison et la foi dans la négation absolue au terme de la dialectique de dialectiques[39]. Ainsi, la métaphysique de l'Un, accordée à la vie, peut-elle conduire à la totalité de l'existence qui attend d'être expérimentée comme réalité suprême.

Revenons brièvement à la pensée sur l'« Un à vivre » que nous tirons du *Commentaire de l'Évangile selon Jean* : dans le « Principe sans principe », Dieu-le-Père est l'être comme essence divine et l'Un comme nature divine. Il est l'être qui est au-delà du Père même, l'Un qui est la paternité en soi, laquelle remet tout en unité. Bref, le « Principe sans principe » est l'Être-Un. Or, l'Un s'incarne dans la vie qui intègre l'être et l'intellect connaissant. Il est donc exigé de la vie de « vivre l'Un » sans décalage entre l'être et la connaissance de l'être. Alors, la béatitude fondée sur l'auto-connaissance juste consiste pour nous à « vivre l'Être-Un » ou à « être la vie une ». Un tel raisonnement est spéculatif, mais, en même temps, il paraît réclamer des expériences réelles afin de devenir la vérité vécue. Sur ce sujet, les philosophes kyotoïtes préfèrent, selon la tradition extrême-orientale, parler de la concordance du « savoir-agir » en tant que dynamique de la réalisation réciproque et simultanée[40].

7. Ce qui est caché à l'étranger mais connu par le semblable

Dans l'article 26, Eckhart dit que le principe de l'être et celui du connaître sont identiques, et que rien n'est connu par ce qui est étranger[41]. Cela veut dire que seule la vie née de la vie peut connaître la vie. Or, nous nous rappelons que, dans l'article 195, le même auteur écrit que ce qui est divin en tant que cause de toute chose

38 NISHITANI, NKC 7, p.52. Cf. Supra Chapitre 3 de la Première partie.
39 NISHITANI, NKC 1, p.85 *sq*. Cf. Supra Chapitre 5 de la Première Partie.
40 NISHITANI, 西谷 啓治『宗教と非宗教の間』[*Entre religion et non-religion*], Tokyo, 1996, p.10.
41 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.26, p.21.

n'est jamais reconnu, et qu'il est caché à toute chose qui lui est étrangère[42]. On n'est pas reconnu par celui qui n'est pas engendré de lui ; on est reconnu par son semblable qui est engendré de lui. Eckhart insiste sur une telle connaissance interne absolument incompatible avec l'objectivation et l'extériorisation[43].

Or, nous avons précédemment mentionné ce sujet pour « pressentir » l'essence divine que Dieu lui-même « ne saisirait pas » objectivement, car cette essence nous paraît pouvoir être identifiée à la Déité qui doit être le calme ultime de Dieu lui-même, au-delà de toute relation. Une telle vision porte sur l'essentialité de l'être le plus profond par rapport aux autres attributs divins ; l'Un, la vérité, le bien. Maintenant, concernant le rapport entre l'être, le vivre, le connaître, nous voyons ce sujet différemment. Selon l'article 31, Dieu ne cesse jamais de connaître intellectuellement et il ne cesse donc jamais d'engendrer[44]. Par ailleurs, selon l'article 109, ce qui est connu s'engendre soi-même dans la puissance de ce qui connaît[45], et, dans l'article 505, le *De la Trinité* d'Augustin est cité, qui affirme que tout ce que nous connaissons naît comme connaissance en nous et que la connaissance se fait par le connaissant et le connu[46]. Nous trouvons ici la réciprocité nécessaire dans la réalisation de la connaissance. Mais, en outre, l'auteur affirme que l'intellect n'a rien de soi-même avant de connaître et avant de se connaître ; pour connaître, lui-même doit n'être rien ; mais, en connaissant, il se connaît soi-même[47]. Ici, l'accent est mis, non pas sur la réciprocité entre le connu et le connaissant, mais sur l'ipséité qui se réalise par l'acte de connaissance à partir du fait que l'intellect n'a rien de soi-même.

Dans l'article 505, se référant à Augustin, Eckhart dit que l'Un se réalise entre le connaissant et le connu. Cet Un est plus « un » que le rapport entre la forme et la matière. Il va jusqu'à dire que ce qui est vu se voit soi-même dans l'être de celui qui voit[48]. Dans l'article 508, l'auteur se réfère à Averroès pour préciser que rien de tiers n'interfère entre le connaissant et le connu. Ici aussi, l'Un entre le connaissant et

42 *Ibidem*, n.195, p.163.
43 *Ibidem*, n.643, p.558 : « *Cognito enim intra suscipiendo perficitur et intra principia cogniti procedit, intus ipsum legit et scrutatur.* »
44 *Ibidem*, n.31, p.24.
45 *Ibidem*, n.109, p.93.
46 *Ibidem*, n.505, p.435.
47 *Ibidem*, n.100, p.85.
48 *Ibidem*, n.505, p.435.

le connu est plus « un » que l'un entre la matière et la forme[49]. Cet « un » dans la connaissance est « vu » dans le lien entre *potentia* (« puissance ») et *actualitas* (« acte »). Donc, d'après Eckhart, l'unité réalisée par la forme et la matière dans l'« acte » (*energeia*) est moins « une » que la forme partagée par la « puissance » (*dynamis*) et l'« acte » (*energeia*). Si nous suivons l'exemple préféré de cet auteur, la forme « une » entre l'idée de l'architecte et son œuvre construite est plus fortement « une » que la cause matérielle et la cause formelle dans la construction réalisée. Une telle perspective n'est pas tout à fait conforme à la métaphysique aristotélicienne selon laquelle la matière est « potentialité » (« puissance ») et, une fois la forme obtenue, devient « réalisation » (« acte »). Chez Eckhart, nous semble-t-il, c'est la forme préexistante « en idée » qui recevrait la matière avec laquelle elle s'incarne dans le monde. Ce point de vue paraît plutôt platonicien.

Dans le contexte sur « être, Un, vérité, bien », l'être est traité, quoique lié avec l'Un, plutôt comme le calme ultime qui réside dans une profondeur divine insaisissable. En revanche, dans le contexte sur « être, vivre, connaître », bien que la suprématie de l'être ne soit pas oubliée, l'être est lié au connaître dans la dynamique d'un mouvement. Quand Eckhart affirme que l'être en tant qu'essence divine n'est pas connu par ce qui est étranger à lui, les deux faces d'une même médaille sont tour à tour montrées : le Dieu inconnaissable à l'étranger et le Dieu connu par ce qui est né de lui. Au fond de Dieu-l'Être-Un, l'être « se cache » au-delà de l'Un même. En même temps, dans la dynamique de l'engendrement, l'être de Dieu connaît pour faire être l'étant qui se connaît soi-même dans l'être de Dieu, et, ce faisant, l'être de Dieu se connaît soi-même. Ainsi, dans la connaissance réciproque, l'être est vécu comme Un et en tant que forme en soi. D'une part, l'être comme essence implique l'Un dans son insaisissabilité et, d'autre part, l'Un est vécu entre l'engendrant et l'engendré dans l'identité de l'être-connaître.

À ce propos, en parlant de la justice dans les articles 503 et 504, Eckhart insiste sur celle-ci qui « connaît », « aime » et « agit » dans son « être »[50]. Cela signifie que la justice ne fait rien d'autre que « se connaître en étant soi-même ». Et

49 *Ibidem*, n.508, p.440.
50 *Ibidem*, n.503, n.504, p.434-435.

nous pouvons voir que cela désigne l'homme juste qui, « né » de la justice, connaît la justice et se connaît en tant que juste[51]. En somme, « vivre » signifie naître sans cesse de la vie divine, en réalisant dynamiquement l'accord de l'« être » et du « connaître », de manière à se connaître soi-même ; « vivre » devient ainsi un « acte de l'Un ». Si l'homme vit sa vie comme « acte de l'Un », son « vivre » ne manque naturellement pas d'« aimer » et d'« agir », en tant que réalisation du principe divin qui implique l'émanation de l'Esprit. Nous reviendrons sur cette question dans le dernier chapitre de cette partie.

51 *Ibidem*, n.169, p.139.

DEUXIÈME PARTIE – **Chapitre 5**

Se connaître en étant connu « dans le Principe »

1. Dieu comme être-connaître « dans le Principe »

En définitive, chez Eckhart, et à travers tous les écrits qu'il nous a laissé, de l'être et de la connaissance intellectuelle, lequel est supérieur en Dieu ? – nous venons de constater dans le chapitre précédent que l'être est placé au plus haut de la divinité selon son *Commentaire* de *Jean*, et que la connaissance n'est pourtant pas simplement dépendante de l'être. Donc, cette étude n'a pas pour objet immédiat de juger cette question. Comme Nakayama l'indique, les sujets sur lesquels Eckhart insiste ne sont pas fixés dans ses ouvrages, mais on y trouve un certain développement avec des réflexions reprises comme en spirale[1]. En tout cas, dans son commentaire de Jean ainsi que dans celui de la Genèse, Eckhart tient d'abord la première quiddité divine pour l'intellect, et, au fur et à mesure du cours des considérations, il en arrive à affirmer que Dieu est l'être lui-même. Il arrive même que, dans un même livre, Eckhart apporte des transitions dans ses perspectives.

Notre propos porte sur la manière dont Eckhart approfondit sa pensée du « principe » en l'envisageant successivement dans le *Commentaire de la*

1 NAKAYAMA, Y., 中山 善樹『エックハルト研究序説』[*Prolégomènes de l'étude de Maître Eckhart*], Tokyo, 1993, p.77, p.88.

Genèse, comme l'Idée qui est le Fils de Dieu[2], et puis comme la nature intellectuelle[3], ensuite comme le premier présent unique et éternel[4], et, enfin, pour l'être[5]. Si l'on emploie le terme de niveau pour désigner cet approfondissement, on écrira que selon Eckhart les premier et deuxième niveaux sont différents de Dieu lui-même, alors que le troisième et le quatrième niveaux sont identiques à Dieu lui-même. Ce point de vue est transposable à ce que nous trouvons dans le *Commentaire* de *Jean* comme niveaux trinitaires dans le principe divin. Au principe considéré comme Idée et comme nature intellectuelle dans le *Commentaire de la Genèse* correspond le Fils dans celui de *Jean*, c'est-à-dire, la vérité et la connaissance intellectuelle, le « connaître ». Le principe saisi à ce niveau est distinct de Dieu-le-Père. Les deux autres considérations sur le principe dans la *Genèse* correspondent au Père qui peut être, quant à lui, saisi comme le premier présent unique et éternel, parce qu'il est l'Un, source de toutes réalités, et, en même temps, l'être pur au fond de lui-même.

De fait, dans le *Commentaire* de *Jean* comme dans le *Commentaire de la Genèse*, avant de présenter les niveaux trinitaires du principe divin que nous traitons, Eckhart affirme d'abord que le principe est l'Idée ou le Verbe en tant que Fils[6]. Quant à cette Idée, il la dit préexistante comme cause de toute chose et la distingue de l'idée prise postérieurement par l'abstraction[7]. Et il développe sa vision en renvoyant le principe comme intellect, et, bien après, il en vient à dire que le principe est l'être tout simple[8]. De la sorte, nous voyons Eckhart remonter dans le principe divin à partir du niveau du Fils jusqu'à celui du Père plus au fond ou plus en haut. En consacrant bien des premiers articles (1-51) à la première phrase de l'Évangile : « Au principe était le Verbe », l'auteur déploie sa vision du principe autour du Verbe[9]. Dans l'article 38, il affirme que le principe lui-même est l'intellect pur qui n'est rien d'autre que la connaissance intellectuelle[10]. À l'article 44, il en arrive à proclamer Dieu comme

2 Maître Eckhart, LW, Bd I-1, *Gen*. n.3-5, p.186-189.
3 *Ibidem*, n.6, p.189.
4 *Ibidem*, n.7. p.190.
5 *Ibidem*, n.19, p.200.
6 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.6, n.34, n.38, p.7, p.27, p.32.
7 *Ibidem*, n.29, p.22.
8 *Ibidem*, n.44, p.36.
9 *Ibidem*, n.1-51, p.3-43.
10 *Ibidem*, n.38, p.32.

être au sens strict[11]. C'est enfin à l'article 97 qu'il commence à mentionner les quatre attributs de Dieu – l'être, l'un, la vérité, le bien – pour commenter Jn 1, 11 : « Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas accueilli. »[12]

Comme il est déjà dit, nous pensons que la connaissance intellectuelle correspond au niveau du Fils dans le principe divin. Mais, dans l'article 192, l'auteur prend le Père pour le principe en tant qu'intellect[13]. Dans ce cas, cependant, Eckhart insiste sur le Fils comme Idée qui est d'abord dans le Père et insiste sur toute réalité qui est d'abord dans le principe. Nous pensons donc que, là, l'auteur parle du Père qui est le principe en tant que « source de l'intellect » où toute réalité est reconnue. Ou plutôt il insiste sur le rapport dynamique dans le connaître entre le Père engendrant et le Fils engendré, comme nous le constatons aussi pour le rapport du vivre entre le Père et le Fils. Dans le cas du vivre, nous pouvons appliquer le vivre au Père qui fait naître la vie, et dans le cas du connaître au Fils qui est l'unique voie pour connaître le Père. Nous arrivons ici à ce qui nous semble le cœur de l'article 192 : « dans le principe », la connaissance et l'être sont identiques comme le Fils est dans le sein du Père. Alors, ce qui est dit ci-dessus ne nuit pas à notre compréhension au sujet des niveaux trinitaires du principe divin.

2. La vie béatifique et l'identité de l'être et du connaître

Dans son commentaire de Jean, Eckhart, en parle du Verbe comme principe, utilise l'exemple de l'ouvrage dans l'âme de l'artisan ou de l'artiste. Avant d'être produit, l'ouvrage existe d'abord et déjà dans l'âme de celui qui va le produire. Et, même après avoir été produit, il reste encore et toujours dans l'âme de celui qui l'a produit. Cela signifie que l'être humain a toujours son être originel dans le Verbe divin et que le Verbe divin lui-même reste dans le Père qui l'engendre. Il s'agit ici d'une structure gigogne. Nous pouvons interpréter les commentaires ultérieurs du verset : « Ce qui a été en lui était la vie. » (Jn 1, 4)[14], conformément au mot de Jésus : « Je suis la voie, la vérité et la vie » (Jn 14, 6), dans le sens où chacun de nous est la vie

11 *Ibidem*, n.44, p.36.
12 *Ibidem*, n.97, p.83.
13 *Ibidem*, n.192, p.160.
14 *Ibidem*, n.61-69, p.50-58.

dans le Verbe, et le Verbe lui-même, la vie dans le Père, source unique de la vie. Eckhart attribue donc le « vivre » au Père qui suscite la dynamique dans laquelle la vie engendre la vie. Et ce « vivre » correspond à l'Un lui aussi attribué au Dieu « paternel ». Pour Eckhart, la béatitude consiste à vivre cette unité dans Dieu-le-Père, laquelle implique une identité entre être et connaître.

S'agissant de l'ordre, entre l'être et la connaissance en Dieu, Eckhart répète que le principe de l'être et celui de la connaissance intellectuelle sont identiques[15]. Pour Eckhart, c'est cette identification qui se réalise en Dieu comme sa caractéristique particulière. Donc, si quelqu'un jouit d'une telle identité, il est un homme divin. Il est en état de béatitude.

L'accord béatifique de l'être et de l'auto-connaissance nous sera donné par le Père, quand nous pourrons vivre notre vie « sans pourquoi »[16], en étant délivrés de la « connaissance de soi » illusoire qui s'éloigne de la réalité vive. Pour arriver à réaliser cela, il nous faut devenir nous-mêmes semblables au Fils de Dieu qui connaît le Père, non pas comme un sujet connaît un objet, mais comme le fils et le père se connaissent dans leur même nature et dans leur même essence[17]. Cet état d'être la connaissance elle-même nous rappelle cette autre parole d'Eckhart : « connaître la vérité dans la vérité elle-même »[18]. C'est qu'ainsi Eckhart insiste sur l'immédiateté de la vraie connaissance de soi avec notre être vécu comme une expérience radicale qui n'est pas objectivée par la conscience réfléchie et analytique.

Dans le *Commentaire* de *Jean*, Eckhart souligne la vie à vivre « simplement » sans la diviser entre le connaître de l'être. Nous y trouvons le motif du slogan allemand « vivre sans pourquoi »[19], un slogan qui, selon Nishitani, est la réponse radicale qui surmonte le nihilisme en présupposant la traversée de celui[20]. Mais, après la lecture de l'œuvre latine de Maître Eckhart, nous comprenons que cette vie vient de la métaphysique eckhartienne de l'Un. L'Un est attribué à Dieu-le-Père, source de la vie. De même que l'Un engendre l'Un, la vie engendre la vie. L'Un n'a ni origine ni fin,

15 *Ibidem*, n.26, p.21, etc.
16 *Ibidem*, n.585, p.512. Eckhart insiste sur la vie à vivre comme le propre motif intérieur en soi.
17 *Ibidem*, n.680, p.594.
18 *Ibidem*, n.190, p.159.
19 Maître Eckhart, Sermon 5b, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.101.
20 UEDA, 1998, p.6.

autrement dit, il est à la fois l'origine et la fin[21]. Le Père qui est l'Un est l'être qu'il nous donne. Chez le Père, l'être est en lui-même la forme. Selon Eckhart, « l'Un engendre ce qui est » désigne l'émanation de la forme[22]. Cette émanation diffère de la même que la production de la créature[23]. La production n'est pas tout à fait formelle, parce qu'elle se fait aussi par la cause motrice et la cause finale, dans la cause matérielle, alors que l'émanation de la forme concerne seulement la cause formelle. Donc, dans ce contexte, la vie elle-même n'est pas tenue pour quelque chose de créé[24]. Si nous vivons notre vie comme une vie à vivre, nous sommes un avec Dieu, et c'est la béatitude.

Ainsi la vie eckhartienne a pour base une métaphysique de l'« un ». Mais parce que c'est la vie que nous vivons, elle nous conduit nécessairement à l'expérience « réelle », à savoir à la réalité vécue par chaque existant[25]. La béatitude vue de loin comme une spéculation devient soudainement un exercice à pratiquer. Et cet exercice ne peut pas être quelque chose d'intentionnel, mais une vérité pratiquée sans intention expresse de la pratiquer[26].

3. Le décalage humain entre l'être et la connaissance de soi

Dans l'article 44 de son *Commentaire* de *Jean*, en expliquant la phrase : « (…) le monde ne l'a pas reconnu » (Jn 1, 10), Eckhart dit que dans ce monde le Fils est sous la propriété de l'être, alors que en Dieu il est sous la propriété de la connaissance. « Il faut toutefois remarquer que le Fils dans le Père est le Verbe, c'est-à-dire, la Raison qui n'a pas été faite, tandis que ce même Fils dans le monde n'est plus sous la propriété du Verbe, c'est-à-dire, de la raison et de l'intellect connaissant, mais sous la propriété de l'être. »[27] C'est pourquoi, bien que le monde ait été fait par le Fils, ce monde ne l'a pas reconnu.

Il est compréhensible que le monde humain ne puisse pas reconnaître le Fils venu du Père, en effet, le Fils reconnaît le Père et se reconnaît lui-

21 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.336, n.337, n.344, p.284-286, p.292.
22 *Ibidem*, n.66, n.67, n.342, p.54-56, p.290.
23 *Ibidem*, n.343, p.291.
24 Cf. Maître Eckhart, LW, Bd I-1, *Gen*. n.59, p.227.
25 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.426, p.361.
26 *Ibidem*, n.428, p.364.
27 *Ibidem*, n.44, p.36 : (Trad. de Libera, Wéber, Zum Brunn, p.99.)

même en vivant la même nature que le Père, alors que l'être humain essaie de connaître Dieu en dehors de son être. C'est-à-dire, dans le monde, l'homme n'est pas capable de connaître le caractère du Fils qui est engendré par le Père et qui connaît le Père en ayant la même nature. Alors que le Fils connaît son Père, l'être humain ne connaît ni le Père ni le Fils, parce que son intellect a tendance à saisir la chose comme un objet et non pas à faire « un » avec elle.

Cependant, Eckhart ajoute trop brièvement et sans explication que dans le monde, le Fils n'est pas sous la propriété de la connaissance intellectuelle mais sous celle de l'être. Il nous semble cependant que nous ne devons pas passer trop vite sur cette pensée qui est l'un des points décisifs de notre investigation. De fait, Eckhart pense trouver ici la raison pour laquelle les hommes se voilent les yeux face au Christ et il attire expressément l'attention de ses lecteurs sur ce point[28]. Que veut dire Eckhart ?

Pour le comprendre l'étude de contexte n'est pas suffisante. Un détour par l'un des écrits allemands du même auteur s'avère d'un grand secours. *De l'homme noble* peut servir de pont entre les écrits latins et les sermons allemands de Maître Eckhart. Il est riche métaphysiquement et comme enseignement pratique pour la vie bienheureuse.

Dans cet écrit, Eckhart continue d'affirmer que : celui qui se connaît blanc doit d'abord être blanc[29]. L'auto-connaissance doit se baser sur l'être et celle-là ne peut pas être authentique sans reposer sur celui-ci. Se connaître blanc doit rester à l'intérieur de l'être-blanc. Cependant, l'homme reconnaît qu'il est blanc au moyen des choses qui sont blanches à l'extérieur de lui. Il ne peut pas saisir directement la couleur blanche elle-même, mais il la saisit à travers des choses blanches. Même si cet homme est lui-même blanc, afin de se connaître comme tel, il fait l'abstraction en dehors de son être. Voilà un décalage entre l'être et la connaissance de soi. Eckhart affirme ce décalage dans une sentence : il est peu important de se connaître blanc à travers la notion abstraite du blanc depuis l'extérieur et séparée de l'être-blanc[30]. Selon le contexte, Eckhart semble vouloir dire que, pour la vie béatifique, cela est non

28 *Ibidem*, n.44, p.36.
29 Maître Eckhart, « De l'homme noble », *Les traités et le poème*, (Trad. Jarczyk et Labarrière), p.171-172. (Cf. Maître Eckhart LW, Bd III, *Ioh*. n.407, p.345.)
30 *Ibidem*, p.172.

seulement peu important mais aussi source de déviation. Car c'est de ce décalage que provient la fausse image de soi, source de tous les problèmes d'attachement à l'ego.

4. Connaître Dieu comme se connaissent le Père et le Fils

Dans *De l'homme noble*, on lit : l'homme pense que la béatitude consiste à connaître qu'il connaît Dieu, ou à se connaître comme contemplant Dieu. Et pourtant, Eckhart déclare que cela n'est pas du tout la béatitude. Se référant à Jn 17, 3, il affirme que la vie éternelle, c'est connaître Dieu, mais non pas connaître que l'on connaît Dieu. La béatitude consiste, tout simplement, à connaître Dieu en recevant l'être et la vie de Dieu[31]. En d'autre mots, ceux des philosophes kyotoïtes, la béatitude ne consiste pas à m'objectiver moi-même comme conscience « regardant » Dieu. Eckhart proclame avec insistance qu'il y a une différence cruciale entre « connaître Dieu » et « réfléchir sur la connaissance de Dieu[32]. C'est une prétention que de connaître Dieu sans se connaître soi-même. Au contraire, c'est réaliser la vie divine que de se connaître soi-même en Dieu.

Cependant, selon Eckhart, il est naturel que l'homme se trompe selon l'« ordre de la nature ». Parce que « [c'est] vrai maintenant ici, en nous, la puissance par quoi nous savons et connaissons que nous voyons est plus noble et plus élevée que la puissance par quoi nous voyons ; car la nature commence son œuvre par le plus déficient, quant à Dieu il commence son œuvre par le plus parfait. »[33] Cette phrase est-elle difficile à comprendre ? Commençons par nous rappeler l'ordre inversé « être / vivre / connaître » entre Dieu et le monde, indiqué par Eckhart dans le commentaire de Jean[34].

En Dieu, il y a d'abord l'être suprême qui contient le vivre et le connaître. Une des propriétés de Dieu-le-Père est défini comme vie, la vie engendre le Fils comme connaissance. Ainsi, dans le domaine de Dieu, la connaissance vient de l'essence divine qui est la concordance parfaite entre être-vivre-connaître, et cette

31 *Ibidem*, p.172.
32 Cf. Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.679, p.593. « *Patet ex praemissis quod beatitudo non in actu reflexo, quo scilicet homo beatus intelligit sive cognoscit se deum cognoscere*. »
33 Maître Eckhart, « De l'homme noble », *Les traités et le poème*, (Trad. Jarczyk et Labarrière), p.172-173.
34 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.63, p.51.

connaissance garde la même nature que celle de l'essence d'où elle provient. Donc, l'auto-connaissance du Fils est aussi celle du Père et, à la fois, la connaissance mutuelle entre les deux, sans objectivation[35].

Dans le monde naturel, l'étant simple, inorganique, se situe au plus bas et ne contient ni vie ni connaissance. L'homme est, quant à lui, doté de vie, d'intellect ; il est dans ce monde tel un être souverain. Alors que, dans le domaine divin, vivre et connaître procèdent de l'être souverain, chez la créature, vivre et connaître sont ajoutés à l'être inférieur. En conséquence, bien que l'homme soit l'être vivant intellectuel, son être, sa vie et sa connaissance ne concordent pas en un Un. Pour essayer de connaître Dieu et de se connaître, l'homme passe par l'extérieur de soi, une démarche qui implique conscientisation et objectivation. L'homme croit connaître les choses, mais, en fait, il est seulement conscient de connaître.

Eckhart insiste : pour connaître vraiment quelque chose, il faut se connaître soi-même en Dieu et connaître Dieu en soi-même, comme le Fils connaît le Père et inversement[36]. Il ne faut pas faire un détour par l'extérieur, sauf à se perdre. Cette perte est une dissociation de l'être et du connaître. À l'auto-connaissance se substitue une conscience de soi factice, comme l'écrit Nishitani[37].

5. Se libérer de la fausse connaissance et devenir comme le Fils

Comment pouvons-nous interpréter à présent la phrase de l'article 44 du *Commentaire* de *Jean* : « le Fils dans le Père est le Verbe, c'est-à-dire, la Raison qui n'a pas été faite, tandis que ce même Fils dans le monde n'est plus sous la propriété du Verbe, c'est-à-dire, de la raison et de l'intellect connaissant, mais sous la propriété de l'être »[38] ? La connaissance de l'homme, qui n'est pas en accord avec son être, n'est pas en mesure de connaître le Fils comme Verbe de Dieu. En Dieu, la connaissance intellectuelle est attribuée au Verbe qui est l'auto-connaissance divine de l'« Être-Un ». Entre cette auto-connaissance et l'Être-Un, il y a une concordance parfaite et les deux sont un. Au contraire, quand la connaissance de l'homme est dissociée de son être dans

35 *Ibidem*, n.123, n.194, p.107, p.162. Il est dit que le semblable est connu par le semblable.
36 *Ibidem*, n.192, p.160.
37 Cf. *Supra*, Chapitre 1 de la Première partie.
38 Maître Eckhart, LW, BD III, *Ioh*. n.44, p.36. (Trad. de Libera, Wéber, Zum Brunn, p.99.)

ce monde naturel à cause de l'ordre du développement inversé par rapport à celui de la procession divine, l'homme ne reconnaît pas la concordance divine comme telle et il lui est difficile d'atteindre l'auto-connaissance de soi-même.

Pour Dieu, le Verbe ou la Raison est son auto-connaissance, venue de son être même sans décalage avec cet être. Puisqu'il n'existe pas de désaccord entre l'être et l'auto-connaissance en Dieu, le Fils est à juste titre attribué au connaître et il est digne de s'appeler authentiquement intellect. Le Verbe connaît vraiment l'être, car il est un avec lui. Cela se comprend aussi par la consubstantialité entre le Père et le Fils dans le cadre de la Trinité. Les deux ont chacun un attribut particulier mais partagent la même substance.

Mais, chez l'homme, le désaccord entre l'être et le connaître ne permet pas à son intellect connaissant de saisir le Verbe qui est la vraie connaissance. L'intellect humain ne peut pas s'attribuer le Fils qui est le Verbe. Il n'est, pour ainsi dire, pas digne de se dire « intellect » par rapport à l'intellect divin inséparable de l'être. Le Fils, le « connaître » de Dieu, ne peut pas être sous la propriété du « pseudo-intellect connaissant » de l'homme, donc, ici-bas, l'homme ne peut pas connaître l'identité du Fils. La connaissance humaine n'est pas identique à son être originaire de Dieu. Lorsque le *Commentaire* affirme que, dans le monde, le Fils divin est sous la propriété de l'être, cela signifie son identité avec le Père qui l'être lui-même et le décalage humain entre son intellect et son être. Pour jouir pleinement de l'intellect véritable, l'homme doit rejeter le faux intellect qui ne vient pas de son être et se rendre connaissant-étant comme le Fils vit par le Père t le connaît.

Si l'être de l'homme est un néant, il faut connaître ce néant. Si son être ne peut se recevoir que de l'être de Dieu, il faut vivre « un » avec cet être. Quoi qu'il en soit, afin de connaître vraiment l'être, l'homme doit se reconnaître néant. Cela ne signifie pas devenir une nature morte, mais parvenir à l'auto-connaissance, ou plutôt, devenir la connaissance intellectuelle comme le Fils qui est la connaissance du Père, c'est-à-dire, entrer dans l'accord être-connaître, qui se traduit par « vivre ».

Or, la philosophie de la religion propre à l'école de Kyoto souligne l'« éveil à soi » qui se réalise en perçant la conscience de soi et en constatant le

néant au, ou du, fond de soi. Selon Nishitani, par exemple, la conscience de soi est jugée factice aussi longtemps qu'elle saisit le sujet comme un objet, se basant ainsi sur un binôme illusoire. En revanche, l'éveil à soi suscite la subjectivité originaire comme expérience non-objectivée du soi vivant le monde. Cela conduit à la liberté radicale qui consiste dans l'accord de l'acte et de l'auto-connaissance ; liberté, parce que cette subjectivité éveillée dans le néant véritable du fond de soi est rendu possible dans la délivrance de la part du dualisme illusoire de la conscience de soi. L'accord de l'acte et de l'auto-connaissance se réalise, par la dynamique interne de la vie. Cette liberté n'est pas seulement une délivrance de la prison de l'ego, mais aussi la base de la vie créative. À partir du néant trouvé au fond de soi, on peut être créatif à tout moment pour établir le sens et la valeur de son existence, afin de la vivre en réalité. C'est là ce que nous apportent les religions authentiques d'après les philosophes de Kyoto, alors que la philosophie existentialiste athée ne peut pas sortir de l'impasse de face à face entre le sujet et l'objet dans la conscience. Nishitani juge que Sartre, par exemple, considère le néant comme un objet par rapport au soi prétendument subjectif[39].

Selon Nishitani et Ueda, Eckhart préconise de vivre le néant de soi pour parvenir à se réjouir de la subjectivité radicale. Ils affirment avoir trouvé chez Eckhart la notion d'un néant qui perce la conscience de soi pour retrouver l'identité de la vie humaine qui se réalise dans le travail quotidien[40]. Il y a un aspect certainement existentiel, mais, si une telle position est contestable, c'est dans certains sermons allemands qu'elle se trouve. Dans le *Commentaire* de *Jean*, Eckhart exhorte à devenir comme le Fils divin afin de connaître Dieu[41]. Tout en préconisant, pour vivre la béatitude, de se délivrer de la fausse connaissance de soi et de se reconnaître en tant que créature comme néant, il n'affirme pas expressément le rétablissement de la subjectivité en tant que liberté créatrice basée sur le néant[42].

39 Cf. *Supra*, Chapitre 1 de la Première partie.
40 NISHITANI, NKC 7, p.101. UEDA, 1998, p.308. Ils donnent de l'importance au sermon allemand 5b, dans lequel Eckhart prêche « un véritable être humain ». Nous reviendrons à ce sujet dans le Chapitre 6 de la Troisième Partie.
41 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.641, n.680, p.557, p.594.
42 *Ibidem*, n.680, p.594.

6. L'« humanité une » au-delà de la personnalité humaine

Certes, il ne serait pas impossible de voir chez Eckhart au fond de « je suis », d'essayer de percer la conscientisation objective, et de vivre la vie sans pourquoi, mais, dans son commentaire biblique latin, l'intention vise toujours la connaissance de Dieu seul. Pour ce métaphysicien, le néant du « moi » est celui de « tout être humain » par rapport à Dieu. À l'inverse, il insiste sur la prédominance de notre « véritable » être dans l'Idée divine. Même si, selon lui, l'essence divine, la Déité, peut être comprise comme ce que nous ne pouvons pas qualifier, l'intérêt d'Eckhart se focalise sur rien de moins que le Dieu tenu pour la véritable et unique substance[43]. Eckhart est toujours saisi par la vision de ce qui est véritable au-delà de ce monde éphémère[44]. Cela ne nous paraît pas du tout « existentiel », mais, bien plutôt relever d'une tonalité métaphysique. Eckhart reste « réaliste » au sens où il regarde les universaux comme réels et préexistants dans l'Idée de Dieu. Et il souligne le sens de l'incarnation du Verbe divin qui implique « toute humanité »[45].

Pour autant, Eckhart n'affirme pas la préexistence idéelle de l'humanité en général. Il ne considère pas l'ensemble des hommes en général, mais il ne semble pas dénier la préexistence de chaque étant dans l'Idée de Dieu. Certes, il insiste souvent sur la préexistence de la justice ou du bien dans l'Idée divine avant l'existence du juste ou du bon dans ce monde. Toutefois, il ne semble pas porté à définir ce qu'est l'humain et ce qui est humain. Pourquoi ? – n'est-ce pas parce que l'essence de l'humain est un néant en tant que créature ? Il n'est donc pas besoin de définir le caractère général de l'humanité. Eckhart parle de ce que chacun de nous est et du lieu où chacun de nous doit rentrer pour trouver la paix ultime[46]. Paradoxalement, à cause du théocentrisme radical qui soutient son « réalisme », il ne pense plus à l'humanité universelle, sinon en se référant au néant de la créature. Au bout de son réalisme métaphysique, l'humanité n'est qu'un néant. En conséquence, Eckhart exhorte à chaque existence de rentrer dans sa propre origine. Nous trouvons ici, pour ainsi dire, une éthique non-anthropologique ou une morale non-moralisante. Sa métaphysique en arrive

43 *Ibidem*, n.502, n.529, p.432, p.460.
44 Cf. *Ibidem*, n.91, n.308, n.427, n.454, n.481, p.78, p.256, p.362, p.388, p.413.
45 *Ibidem*, n.288, n.289, p.240-242.
46 *Ibidem*, n.200-205, p.168-173.

à concerner l'existence riche en paradoxes propre à chacun.

Or, dans le *Commentaire* de *Jean*, Eckhart affirme que le Christ, en s'incarnant, a pris la « nature humaine », et non pas une personne humaine[47]. Cela concerne d'abord évidemment l'universalité du salut. Pour bénéficier du salut, chacun doit se détacher de sa propre personne. L'existence individuelle doit abandonner sa particularité personnelle reposant sur le néant et se reconnaître comme néant, afin de surmonter son néant de la créature en se faisant néant en Dieu. (Car, par rapport à la négativité de la créature, l'être de Dieu est lui aussi ce qui est non-qualifié au-delà de la définition comme tel ou tel.) Délaisser la personnalité en tant que contingence de la créature signifie non seulement la considérer comme illusoire, mais aussi rejoindre l'être en Dieu qui n'est défini par rien. Et les deux sont une seule et même entreprise. En entendant l'« humanité » prise par le Christ, nous voyons qu'à la personne du Fils divin correspond l'inconditionnalité qui n'est pas à définir, mais qui suggère l'Un au-delà de la qualification. Là aussi, se trouve la médiation sans médiation par le Christ[48]. Et si nous tenons cette « humanité une » pour ce qui n'est possédé par personne, nous sommes renvoyés à l'« impersonnalité » en tant que condition divine qui accepte et garantit toutes les personnalités humaines, comme Nishitani y réfléchit[49]. Ainsi, quand, au nom d'un postulat métaphysique, la personnalité humaine est comprise comme un ego illusoire, il faut entendre que dans l'existence humaine une potentialité réelle est libérée. Là, nous pressentons l'identité entre la liberté existentielle et la nécessité métaphysique dans la réalisation paradoxale du « vrai soi »[50].

7. L'être réalisé en étant connu par la raison divine

Au sujet de la connaissance juste sur soi rapportée à la préexistence dans l'Idée divine, un passage du *Commentaire* de *Jean* est marquant. Dans l'article 29, l'auteur cite deux sortes de raison : la raison abstraite des choses par l'intellect et la raison préexistante comme Logos idéel qui est la cause des choses[51].

47 *Ibidem*, n.289, p.241.
48 Cf. *Supra*, Chapitre 3 de la Deuxième Partie.
49 Cf. *Supra*, Chapitre 2 de la Première Partie.
50 Nous en traiterons dans le Chapitre 1 de la Troisième Partie.
51 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.29, p.22.

Pour éclairer cette raison idéelle antérieure aux choses, il disserte dans les articles qui suivent, du rapport entre la vie dans le Verbe divin et la vie réalisée dans ce monde. Il en discute également en gardant la comparaison entre le constructeur et la maison[52]. L'important, dit Eckhart, est que, par son « connaître », Dieu continue à engendrer la raison et à réaliser les choses « en acte ». Cette raison est Dieu lui-même[53]. La préexistence doit être considérée comme simultanéité entre la vie idéelle et l'existence réalisée. Ce qui existe continue de « préexister » toujours en étant reconnu par la raison divine.

Ce qui est reconnu continue à naître en qui le reconnaît[54] : je nais en Dieu en étant connu par Dieu, et Dieu naît en moi, si je le connais. Connaître Dieu, me connaître moi-même, être connu par Dieu, constituent la dynamique une qui réalise mon être. La connaissance juste du moi en Dieu et de Dieu en moi, n'est pas seulement l'identité entre mon être et mon connaître comme dans le cas de Dieu, mais aussi et plutôt, l'identité de mon être dans la connaissance du moi en Dieu. Et dans le *Commentaire* de *Jean*, l'accent est mis sur le fait que l'être dans ce monde est réalisé en étant connu par la Raison Idéelle qui naît sans cesse en Dieu. Ce fait équivaut à la création continue par le Verbe divin[55].

Les deux raisons – abstraite et préexistante – distinguées par Eckhart, nous rappellent la « logique du prédicat »[56] développée par Nishida, et fournissent un certain cadre à la pensée de Nishitani. Par rapport à la « logique du prédicat », l'abstraction aristotélicienne peut être tenu pour une « logique du sujet ». Pour Aristote, l'élément général est d'abord dans chaque individu. Et, il est abstrait de chaque individu, puis, établi en dehors de chaque individu comme universel. Le sujet individuel est le contenant du prédicat. Au contraire, Nishida, comme Hegel, pense que c'est le prédicat qui englobe le sujet individuel par subsomption. Donc, pour Nishida, l'individu est l'auto-délimitation ou l'auto-définition de l'universel, et, par conséquent, l'universel est porté en dedans de chaque individu.

52 *Ibidem*, n.30, p.23, etc.
53 *Ibidem*, n.31, p.24.
54 *Ibidem*, n.109, p.93.
55 *Ibidem*, n.31, p.24.
56 KOSAKA, K., 小坂 国継『西田幾多郎の思想』[*La pensée de Kitarô Nishida*], Tokyo, 2002, p.150.

Selon Nishida, d'un côté, si on élargit les prédicats pour envisager un sujet concret en général, en prenant pour exemple fr. Antonio-Ryo Sato, o.p. : religieux catholique, originaire du Japon, sexe masculin, humain, vivant…, à la fin nous arrivons à la seule conclusion : Cela « est » comme cela. De l'autre côté, même si on énumère les prédicats indéfiniment, il est impossible de définir complètement un sujet individuel « qui est là » concrètement, mais, on peut conclure simplement : Cela « est » comme cela. Ainsi, en allant dans deux directions opposées, vers le prédicat le plus généralisé et vers le sujet le plus individualisé, nous arrivons à la concordance de « cela qui est cela ». Entre le sujet ultime qui ne peut pas être un prédicat et le prédicat ultime qui ne peut pas être un sujet, il y a une identité sur le plan transcendantal. Une telle identité, en tant qu'« auto-détermination de l'universel », peut être appelée l'« universel concret » par rapport à l'universel abstrait[57]. Cette perspective évoque celle d'Eckhart qui dit que la vie née de la vie est connue par son origine et capable de se connaître dans son origine. Et, quant à l'abstraction qu'Eckhart lui-même distingue de la Raison Idéelle en Dieu, nous nous rappelons son affirmation au sujet de la raison humaine qui a tendance à saisir la chose par l'extériorisation et l'objectivation, mais non pas directement par son être.

Si on suit la prééminence du sujet invoquée à propos d'Aristote, l'individu concret ne peut pas être conceptualisé. Cela veut dire que le concept est défini par le sujet individuel qui ne peut pas être lui-même un concept. L'individu lui-même ne peut être saisi que par l'intuition. C'est là que la métaphysique est nécessairement demandée[58]. Or, la position de Nishida s'accorde avec celle d'Aristote sur le constat que l'individu concret ne peut pas être défini par les prédicats que sont les concepts universaux. Et pourtant, pour saisir la raison de l'individu, il ne compte pas tout à fait sur l'intuition métaphysique, mais il remarque que l'individu le plus concret s'exprime de la même manière que le prédicat le plus universel : « Ce qui est là ». Et cela nous rappelle, dans le contexte de la métaphysique eckhartienne, que l'origine transcendante

57 NAGAI, H., 永井 均『西田幾多郎 「絶対無」とは何か』[*Kitarô Nishida, Qu'est-ce que le néant absolu ?*], Tokyo, 2006, p.63.
58 KOSAKA, 2002, p.151-152.

de l'être doit être connue dans l'immanence.

Il faut noter qu'Eckhart adopte l'optique aristotélicienne concernant l'universel abstrait et l'intuition métaphysique, même si en tant que réaliste sa position est plutôt platonicienne. Et pourtant, en même temps, pour la raison concrète de chaque être humain, Eckhart semble rejoindre Nishida qui propose l'« auto-détermination de l'universel » représentée par l'« universel concret ». Mais, cela n'est peut-être pas très curieux, si on croit que la pensée mystique eckhartienne a inspiré l'idéalisme allemand qui lui-même a exercé une première influence sur la philosophie de l'École de Kyoto. Cependant, concernant la « logique du prédicat », la position de Nishida a des points de vue particuliers, par rapport à Hegel. Celui-ci voit la réalisation de l'universel dans l'histoire à savoir par le déroulement du temps, tandis que Nishida la regarde avec des dimensions spatiales[59]. Or, Eckhart utilise lui aussi des expressions spatiales, par exemple : Dieu est le « lieu » de tout[60]. En revanche, dans sa vision, nous ne trouvons pas d'intérêt pour le sens du temps historique, au moins dans son commentaire métaphysique.

Quoi qu'il en soit, en accord avec la perspective des philosophes kyotoïtes, nous trouvons chez l'Eckhart latin le dynamisme de l'auto-connaissance réciproque entre l'universel et l'individu. Pour Eckhart, l'universel est la Raison Idéelle dans le Principe divin, et l'individu est l'âme humaine. Ce dynamisme se passe dans l'unique présent éternel[61] comme la création continuée ou comme la naissance toujours nouvelle. Le salut, en tant qu'entrée dans la béatitude, consiste à connaître une telle nouveauté perpétuelle de la réalité et à en faire l'expérience vécue. Reste à examiner cette position eckhartienne : soit nous y trouvons un aspect des mysticismes qui négligent le sens du temps historique, soit cette attitude nous encourage à vivre la vie temporelle dans l'âme libérée.

59 KOSAKA, 2002, p.165. Mais, bien sûr, Nishida ainsi que Nishitani ont développé aussi des réflexions sur la histoire dans leur philosophie.
60 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.205, p.172, etc.
61 *Ibidem*, n.216, p.181.

DEUXIÈME PARTIE – **Chapitre 6**

La finalité : l'être réalisé, le bien accompli

1. La forme qui est la cause intérieure rend identiques le principe et la fin

Dans le *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, Eckhart affirme l'identité entre l'être et la connaissance en Dieu, et insiste aussi, par exemple dans l'article 31, sur l'identité entre le principe et la fin dans le Principe divin[1]. Nous avons constaté que l'auteur du *Commentaire* tient l'essence divine pour l'être lui-même et cet être pour la forme qui n'a aucune autre cause[2]. Dieu, n'étant l'effet d'aucune cause extérieure, a seulement la forme comme cause intérieure et cette forme est l'« être tout court ». Donc, Dieu n'a ni cause motrice, ni cause finale, ni évidemment de cause matérielle. Mais cela signifie aussi que Dieu est la cause de lui-même, à la fois cause formelle, motrice et finale[3]. Dans notre langage, Dieu est pour lui-même « cause sans cause ».

Puisque l'être de Dieu est la forme en soi, cet être doit être à la fois le moteur et la fin « intérieurs ». Donc, en énonçant que, dans le Principe divin, le principe et la fin sont identiques, Eckhart affirme non seulement que le commencement

1 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.31, p.24 : « […] *quia finis et principium idem ibi est* […]. »
2 Cf. *Supra*, Chapitre 1 de la Deuxième Partie.
3 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.337, p.285.

doit être l'accomplissement dans l'unique présent éternel où la création continue perpétuellement, mais aussi que l'être de Dieu est tenu à la fois pour la source de tout et pour la fin de tout. Ajoutons qu'à chaque instant, l'être est donné à tout étant et que celui-ci est toujours « avide » de l'être.

Or, dans le *Commentaire de la Genèse*, dans le dernier paragraphe des articles qui commentent la phrase : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait : cela était très bon » (Gn 1, 31), Eckhart affirme que le bien et le fin sont identiques[4]. Dans l'article 128, il précise que la bonté et son essence existent dans la fin elle-même[5]. La fin est le bien, puisque la fin n'est rien d'autre que le dessein de Dieu. Or, la fin divine est l'être. Alors, tout être donné à l'étant est le bien. Selon l'article 137, ce qui est produit par Dieu est le bien en soi et plaît à Dieu[6]. L'auteur dit même que le bien peut être remplacé par l'étant[7]. Et, là, est signifiée la complétude des deux contenus du bien. Le premier est la condition substantielle du bien. Ce qui est produit par Dieu est substantiel par sa forme qui a l'être. Le deuxième est la raison du bien par la forme. Ce qui est produit par Dieu est aimé de Dieu, puisque ce qui est produit par Dieu s'accorde « formellement » avec la volonté et l'esprit de Dieu. Ces deux contenus du bien deviennent compréhensibles, s'ils sont regardés en face du mal. Le mal n'est qu'un manque ; il n'est pas substantiel, il n'a pas de forme et ne peut donc pas être aimé par Dieu. En un mot, le bien ou la bonté proviennent du fait que l'être réel produit par Dieu est agréé par lui[8].

Comme le *Commentaire de la Genèse*, celui de l'Évangile johannique indique le bien comme étant la fin en accord avec la forme. Dans l'article 336, il est écrit que Dieu, ainsi que ce qui est divin, n'a, en soi, ni principe ni fin, mais a seulement la forme[9]. Dans les articles suivants, cela se traduit par l'identification entre l'agent, la forme et la fin[10]. Et l'homme vraiment spirituel est défini comme celui qui, n'ayant qu'une cause intérieure, s'aime avec Dieu en tant que forme. Cette cause

4 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Gen*. n.141, p.293.
5 *Ibidem*, n.128, p.282.
6 *Ibidem*, n.137, p.290.
7 *Ibidem*, n.135, p.288.
8 *Ibidem*, n.140, p.292.
9 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.336, p.284.
10 *Ibidem*, n.337, p.285.

formelle intérieure, à la fois, principe et fin, se réalise dans la vie. Celui qui est vivant doit être celui qui est rendu vivant « de l'intérieur » par Dieu[11]. Ces articles 340 et 341 mentionnent le rapport entre la justice et le juste : le juste qui naît de la justice a son principe et sa fin, non pas à l'extérieur de lui, mais en lui[12].

2. La création est « bonne » par le Saint Esprit qui est le bien

Comme nous le constatons, parmi les quatre attributs divins – l'être, l'Un, la vérité, le bien –, le bien est attribué au Saint Esprit qui émane du Père et du Fils et qui effectue la création. Il est l'amour entre le Père et le Fils, et il motive Dieu pour créer le monde[13]. En ce sens, le Saint Esprit est associé en tant que bien aux verbes « aimer » et « vouloir », tandis qu'Eckhart réserve les verbes « être », « vivre » et « connaître » à l'essence divine, au Dieu-Père et au Fils.

Bien sûr, on peut penser que les quatre verbes – être, vivre, connaître, aimer – sont impliqués dans le « vivre » propre au Père comme l'Un intègre l'être, la vérité et le bien. Ce qui est dit du « vivre » peut l'être des autres verbes : chacun des quatre porte les autres. « Aimer » porte en lui-même l'être, le vivre, le connaître et lui-même se porte dans l'unité. Le bien porte en lui-même l'être, l'Un, la vérité et lui-même. Bien qu'il y ait une hiérarchie selon l'ordre de l'émanation divine, tout caractère divin peut être appréhendé d'abord comme « un » dans le « Principe sans principe ». Quand on lit que, dans le Principe, le principe est identique à la fin, cela suppose que l'être est bon en soi comme fin ultime. Dans l'article 65, Eckhart écrit, en se référant au *Livre des causes*, que la fin première (et dernière) de la création est l'être donné à l'étant[14]. En somme, la créature est bonne, puisqu'elle est.

Et pourtant, dans le *Commentaire de Jean*, Eckhart distingue clairement entre le bien divin dans le « Principe » et le bien réalisé dans les créatures. D'après l'article 562, le bien n'est pas en Dieu, mais Dieu est le principe du bien[15]. Le « bien » est ici défini comme étant ce qui est bon en tant que créé par Dieu. Dans

11 *Ibidem*, n.340, p.288.
12 *Ibidem*, n.340, n.341, p.288, p.289.
13 Cf. *Supra*, Chapitre 3 de la Deuxième partie.
14 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.65, p.53.
15 *Ibidem*, n.562, p.489.

l'article 563, deux sortes de joie éprouvées par les bienheureux sont distinguées : la connaissance essentielle de Dieu et la connaissance incidente de la créature[16]. Et l'article 564 affirme que le bien concerne la création dans le temps, alors que l'être, l'Un et la vérité se situent au plus profond du Principe. La première source est l'Un comme le Père et le Fils sont un. La deuxième source est le bien, car le Saint Esprit procède du Père et du Fils[17]. Aussi, quand Eckhart affirme, dans l'article suivant, que la béatitude consiste dans l'unité[18], nous voyons clairement qu'il suggère qu'elle ne consiste pas à jouir du bien, mais à connaître la source première d'où provient le bien. Par ailleurs, l'article 476 établit une distinction entre l'amour du bien « vrai et absolu » et l'amour du bien « utile »[19]. Là, ce qui est dit « vrai et absolu » n'agit selon aucun objectif extérieur, mais parce que c'est bien. D'après cet article et le précédent, un tel amour du bien est attribué au Fils qui est la vérité et, à cause de la vérité, le véritable amour est relié à la liberté[20].

Ainsi, la vision eckhartienne distingue-t-elle le bien ou l'amour réalisé dans le monde (ce qui est créé est bon), et leur source divine. Selon cette vue, le Saint Esprit travaille entre les deux sphères. La source est l'accord de l'être-connaître entre le Père et le Fils. Par ailleurs, Eckhart déclare que ce n'est pas par son amour et sa volonté que Dieu est Dieu, sinon il faudrait que l'être même soit précédé par l'amour et la volonté[21]. À ce propos, Eckhart indique deux aspects de l'étant créé : l'étant spéculatif à l'« intérieur de l'âme » et l'étant existentiel ou « naturel » à l'« extérieur de l'âme ». Le premier concerne l'intellect et la connaissance, et le deuxième le bien et la création[22]. Dans l'âme humaine réside autre chose que ce qui résulte de la création du monde sensible. Comme l'être est donné à l'homme par Dieu, tous les attributs divins lui sont nécessairement donnés dans le même ordre. La connaissance intellectuelle est tenue pour indépendante du sens naturel et pour plus haute et plus profonde que le bien attaché au monde. En vue de la béatitude, cette connaissance intellectuelle doit saisir par

16 *Ibidem*, n.563, p.491.
17 *Ibidem*, n.564, p.492.
18 *Ibidem*, n.565, p.493 : « *Sufficientia tamen beatitudinis est ex primo fonte, unitatis scilicet* […]. »
19 *Ibidem*, n.476, p.408.
20 *Ibidem*, n.475, n.476, p.408, p.409.
21 *Ibidem*, n.166, p.136.
22 *Ibidem*, n.514, n.515, n.518, n.540, p.445, p.446, p.447, p.471.

l'intérieur le « Principe » d'où elle vient.

3. L'amour venant de la connaissance basée sur la naissance

Le bien émane du Principe et pourtant il fait partie du Principe. Bon et juste, il a donc la source et la fin en lui-même, en raison de l'accord entre la fin et le principe vu comme agent. Cet accord s'identifie à la forme en tant que cause intérieure. Celui qui n'a pas de cause extérieure s'aime et se plaît avec Dieu ; il se connaît avec Dieu puisque sa forme vient de la forme de Dieu. Voilà ce qui fait que le bien est le bien. L'amour ou le plaisir divin, dans lequel le bien consiste, dépend de la connaissance mutuelle avec Dieu. Cette connaissance est basée sur l'idée de la « vie née de la vie ». La vie engendrée connaît la vie qui l'engendre et il en est de même pour la forme dans son rapport au bien. Pour Eckhart, le bien ou la bonté consiste à se conformer à la volonté divine ; identifiés à l'amour avec Dieu, ils proviennent de la connaissance interne née de la forme divine. Il est clair que, chez Eckhart, il est nécessaire de connaître d'abord ce qui doit être aimé afin de l'aimer. Tout l'amour provient de la connaissance du même genre et rien n'est donc aimé sans être connu[23].

Dans l'article 342, cette naissance est catégoriquement distincte de la production de la créature. La naissance est purement formelle ; la production de la créature ne l'est pas[24]. Et dans l'article suivant, il est dit que la forme faisant naître et la forme née sont Un en substance, c'est-à-dire en « être, vivre, connaître et agir »[25]. Eckhart tient la substance formelle pour l'unité des trois propriétés divines, auxquels il ajoute « agir », au lieu d'« aimer », comme nous venons de le faire. Eckhart ajoute « agir » ; cela n'est pas sans nous rappeler le point de vue fondamental de Nishitani pour qui la dynamique de l'être-connaître « en action » réalise la totalité de l'existence[26]. Mais nous remarquons qu'Eckhart insiste sur la substance formelle comme Un vécu commun à l'engendrant et à l'engendré, alors que, selon Nishitani, la réalisation de l'« Un en action » ne peut pas être considérée comme une substance

23 *Ibidem*, n.534, p.465.
24 *Ibidem*, n.342, p.290.
25 *Ibidem*, n.343, p.291. « *Et propter hoc iterum in formali emanatione producens et productum sunt unum in substantia simpliciter, in esse, vivere et intelligere et operari*. »
26 NISHITANI, NKC 7, p.39.

formelle, puisque cet Un est purement « en action ». Nous reviendrons sur ce sujet dans la troisième partie[27].

4. La béatitude propre à la créature humaine

Le bien qui doit être conforme à la volonté divine et qui est ainsi l'amour avec Dieu, est aussi théorisé au moyen de l'idée de la vie née de la vie, capable de la connaissance interne. Cette vie « n'est pas créée » et peut connaître Dieu comme la forme qui lui donne sa forme. Naturellement, ce point soulève une question relative au dogme de la création.

Le point de vue d'Eckhart est complexe. Dans l'article 65, il écrit : le terme de la création est l'être ou l'étant[28]. On peut dire alors que ce qui a été créé est bon en soi en tant qu'être. On retrouve ici l'« identité dans le principe » entre l'essence et la fin. En ce sens, comme nous l'avons déjà indiqué, la création peut être tenue pour la réalisation du bien. Et il paraît cohérent que le Saint Esprit, auquel le bien est attribué avec l'amour et la volonté divine, soit chargé de la création. Mais, d'autre part, Eckhart n'attribue pas de valeur positive à la création par rapport à la connaissance « de l'intérieur » basée sur la naissance, laquelle rend possible l'amour véridique.

En d'autres termes, Eckhart proclame la réalisation du bien par la création de l'étant et, d'un autre côté, il engage à ne pas être une créature, afin de vivre le vrai bien qui ne dépend d'aucune cause extérieure. Il cherche à surmonter l'opposition entre la création et la naissance en se détachant de la créature. Inévitablement, surgit une question : ce qui est proposé à l'être humain n'est-il qu'une logique hors de toute faisabilité, ou est-ce une potentialité réelle ?

Dans l'article 549, l'originalité de la pensée s'affiche. En dehors de l'humain, toutes les autres créatures ont été créées dans une similitude avec Dieu[29], et l'idée de la chose créée se trouve en Dieu ; mais l'humain a été créé selon l'image de toute la substance de Dieu, non pas selon ce qui ressemble à Dieu, mais selon l'Un qui

27 Chapitre 6 de la Troisième partie.
28 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.65, p.53.
29 *Ibidem*, n.549, p.479 : « *Sciendum ergo quod omnis creatura citra hominem facta est ad similitudinem dei et idea alicuius in deo. Homo autem creatus est ad imaginem totius substantiae dei, et sic non ad simile, sed ad unum*. »

caractérise le Père. Eckhart semble penser que, dans un certain sens, toutes les créatures sont nées de Dieu, et qu'il y a pourtant, entre l'humain et les autres, une différence définitive : celles-ci ne dépassent pas la ressemblance avec Dieu en tant qu'images, alors que celui-là est appelé à « rentrer » dans l'« entier un » sur lequel se base sa naissance dans l'être. En d'autres termes, alors que les autres créatures sont « nées » dans ce monde par le Christ qui est l'image principale, le moule de toute image, l'être humain est né en étant vivant et intellectuel selon la forme substantielle une et totale. Les créatures non-humaines ont leur origine dans l'Idée divine, mais la créature humaine a son origine dans l'Un lui-même au-delà de la diversité idéelle. Puisque l'homme est doté, non seulement de l'être, mais aussi de la vie et de l'intellect, il lui faut, selon notre expression, « vivre l'être-connaître en unité ». Dans l'article 680, Eckhart affirme que nous serons bienheureux, si nous nous reconnaissons enfants de Dieu, à la manière dont le Christ reconnaît son Père[30]. Cela appelle à « recevoir la vie » en connaissant l'être de la part de celui qui est la « forme une » en soi[31].

5. Retour à l'Un comme soi-même

L'unité appartient à la paternité, écrit Eckhart à plusieurs reprises en commentant l'Évangile de Jean[32]. Et il ajoute que de l'unité dépend la possibilité de la béatitude[33]. Le bien – ou l'amour en tant que bonne volonté – provient de la vérité ou de la connaissance intellectuelle[34]. L'amour dépend de la connaissance vraie de l'aimé par celui qui aime et qui lui est semblable. L'article 642 l'affirme : la connaissance précède l'amour[35]. Et les articles 673 et 677 disent : la béatitude concerne l'intellect[36]. Concluons : le bon ou le juste vit directement du bien ou de la justice qui est en Dieu. Son but, qui est bon et juste, est en lui-même, mais sa béatitude consiste à « connaître » celui qui le fait bon ou juste. La béatitude consiste donc à connaître celui qui est la « forme » elle-même, en la vivant.

30 *Ibidem*, n.680, p.594.
31 *Ibidem*, n.343, p.291. (Voir le note 25.)
32 *Ibidem*, n.517, n.546-n.549, p.447, p.477-p.479.
33 *Ibidem*, n.565, p.493. (Voir le note 18.)
34 *Ibidem*, n.518, p.447.
35 *Ibidem*, n.642, p.558.
36 *Ibidem*, n. 673, n.677, p.587, p.591 : « *Patet ergo quod beatitudo, praemium scilicet, per se respicit intellectum propie*. »

Le principe est identique à la fin, affirmions-nous précédemment. L'être dans le principe est déjà la fin ultime. Certes, en tant que fin, l'être donné à l'étant est aussi le bien et réalise la volonté divine. Mais, selon Eckhart, la béatitude consiste dans la connaissance juste de l'être. Même si « être un homme vraiment juste » signifie vivre directement de la justice divine, il faut, afin d'obéir à la nécessité de la raison, remonter du bien à la vérité, puis de la vérité à l'Un, et redevenir « un » avec l'« être divin tout court » comme essence ultime, car la béatitude consiste à connaître l'être dans le Principe en tant que source du bien. Cependant, cette « remontée » n'est pas un processus par étapes, mais la réalisation simultanée de l'amour et de la connaissance.

De fait, dans l'article 508, Eckhart insiste sur l'Un dans la connaissance tout comme dans l'amour : celui qui est connu et celui qui connaît, celui qui est aimé et celui qui aime sont « un », plus « un » que ceux qui sont « un » par la matière et la forme[37]. Ainsi, ici aussi, Eckhart insiste sur l'unité entre les semblables en tant que ceux qui vivent la même forme en soi, comme engendrant e engendré. Par ailleurs, dans l'article 550, il se réfère à Aristote et à Boèce pour dire que toute chose cherche le bien, mais que le bien est trouvé dans l'Un et réduit à l'Un[38].

Au sujet de cette connaissance mutuelle par la forme en soi, déjà, depuis l'article 61 jusqu'à l'article 69, le commentaire du verset « Ce qui fut en lui était la vie » (Jn 1, 3-4) porte sur l'acte de l'agent, qui est dans ce qui a été fait. Pour l'agent, ce qu'il a fait est pour ainsi dire son « autre soi »[39]. L'agent communique l'unité de la forme « être-vivre-connaître ». À cause de cette unité, la forme cherche à sortir de l'« autre soi » dans ce qui a été fait et vise à rentrer en « soi-même »[40]. À savoir, celui qui reçoit la forme doit rentrer dans son origine pour se connaître en celui qui le lui a donnée. D'ailleurs, dans l'article 222, il est précisé que, si le retour à soi-même s'arrête, la connaissance s'arrête également, car, *a contrario*, le savant qui connaît son essence

37 *Ibidem*, n.508, p.440. Cet article commente le verset : « je connais mes brebis, et mes brebis me connaissent, comme le Père me connaît et que je connais le Père » (Jn 10, 14.15).

38 *Ibidem*, n.550, p.480.

39 *Ibidem*, n.61-n.69, p.50-p.57.

40 *Ibidem*, n.67, p.55. « Et tout agent fait, autant qu'il le peut, un semblable à soi. Et il se fait lui-même autre, c'est-à-dire autre fait lui-même à partir d'un autre. Il commence à l'autre, s'éloigne de l'autre et l'attire à lui-même : "l'autre" est le terme de départ ; "lui-même" est le terme d'arrivée. » (Trad. de Libera, Wéber, Zum Brunn, p.137.)

rentre dans son essence par un retour parfait[41].

La béatitude dépend donc de l'unité, qui elle-même dépend de la paternité. Mais Eckhart ajoute que l'intellect rend possible la béatitude : il la trouve, la reçoit comme plénitude de l'être divin[42]. Plus simplement, la béatitude est dans la connaissance et l'intellect[43]. Mais il avance par ailleurs que la béatitude ne consiste pas dans l'intellect réflexif, elle ne consiste pas à « connaître que nous connaissons Dieu »[44]. Sur ce point, nous nous rappelons que, dans *De l'homme noble*, le même auteur écrit que la béatitude consiste à connaître Dieu, mais non pas à être conscient de le connaître[45]. Pour Eckhart, la vraie connaissance intellectuelle doit recevoir l'être-vivre-connaître comme forme « une et totale » sans l'extérioriser ni l'objectiver, de la même manière que la vie seule comprend la vie telle qu'elle est en soi. Ces remarques rejoignent l'article 29, qui rappelle que l'intellect doit être capable de prendre la « raison antérieure » dans le Principe, raison qui n'est pas la « raison abstraite »[46].

6. Être libre, comme le Christ, pour soi-même, sans besoin

La charité ou l'amour vient du bien, selon le *Commentaire de Jean*. Le bien consiste à accepter la forme dans l'être donné à l'étant de la part de celui qui est la forme en soi. Mais, on n'apprend pas sans peine à accepter cette forme ; on a besoin de s'exercer pour en acquérir la vertu[47]. Une telle vertu est simple : avoir l'intellect détaché de toute déviation que provoquerait notre condition de créature. Cet intellect n'a aucune fin ni raison extérieure à lui-même : il prend le bien dans le Principe et vit le bien en soi. Quand Eckhart dit qu'il faut « connaître Dieu en tant que son enfant comme le Christ »[48], ce « connaître » implique nécessairement un intellect

41 *Ibidem*, n.222, p.186.
42 *Ibidem*, n.677, p.591.
43 *Ibidem*, n.673, p.587.
44 *Ibidem*, n.679, p.593.
45 Cf. *Supra*, Chapitre 3 dans la première partie.
46 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.29, p.22. « il faut remarquer que raison s'entend de deux manières : car il y a une raison reçue ou abstraite des choses par l'intellect, qui postérieure aux choses dont on l'abstrait ; et il y a aussi une raison antérieure, cause et raison des choses, qu'indique la définition et que reçoit l'intellect dans leurs principes intrinsèques mêmes. » (Trad. de Libera, Wéber, Zum Brunn, p.67.)
47 *Ibidem*, n.632, p.548.
48 *Ibidem*, n.680, p.594.

détaché.

Et, dans son commentaire, il ajoute que la liberté provient de cet intellect[49]. Pour la créature, Dieu est cause finale avant d'être cause efficiente. L'intellect prenant la finalité la plus radicale dans le Principe est libre, puisqu'il se connaît ainsi comme étant la fin en soi. De fait, dans l'article 585, l'auteur écrit : il est « libre pour soi-même comme Dieu », celui qui, sans cesse, sait être et agir pour faire cela de lui-même, et faire le bien pour le bien[50].

À propos de celui qui jouit de cet intellect, on trouve dans le *Commentaire* une expression très forte, à la manière des sermons allemands : celui qui aime en béatitude n'a plus besoin ni de soi-même ni de Dieu, car il ne manque de rien[51]. Et plus encore : en désirant, la volonté n'est pas encore en béatitude, mais, en aimant, elle l'est déjà[52]. Et la volonté découle de l'intellect, de même que le Saint Esprit vient du Fils[53]. La volonté vise le bien, mais l'intellect vise l'être en soi qui précède le bien[54]. De la sorte, nous voyons que l'« acte de l'Un » provenant de Dieu s'accomplit par l'amour et l'action attribués à l'Esprit, alors que la volonté restant un désir ne s'élève pas à la béatitude.

Commentant le verset : « Ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit » (Jn 3, 8), l'article 338 nous paraît condenser la position d'Eckhart : la chose a l'être seulement par la forme ; et la forme est le principe pour être, connaître, aimer et agir « formellement »[55]. L'homme divin qui aime la forme divine connaît et aime Dieu lui-même en tant que cause efficiente et cause finale, puisque, en Dieu, l'efficience et la fin sont la forme elle-même qui est Un avec son être[56]. Dans l'article suivant, l'auteur se réfère à des penseurs romains antiques pour affirmer que la récompense de la vertu est

49 *Ibidem*, n.43, p.36.
50 *Ibidem*, n.585, p.512.
51 *Ibidem*, n.631, p.548. « *Sed certe posset dici quod nec deo indiget sicut nec se ipso ; nihil enim eo eget quod habet in se*. »
52 *Ibidem*, n.675, p.589.
53 *Ibidem*, n.676, p.590.
54 *Ibidem*, n.677, p.591.
55 *Ibidem*, n.338, p.287. « I*n ipsa et per ipsam solam res habet esse, ipsa principium formaliter essendi, cognoscendi, amandi et operandi. Unde homo divinus, amator formae divinae, nescit nec amat ipsum deum, ut efficiens sive creator, nec ut finem, nisi in quantum efficiens et finis sunt in ipso deo ipsa forma et esse dei et unum cum illo*. »
56 *Ibidem*, n.336, n.337, p.284, p.285.

la vertu elle-même et que le bienfait a sa récompense en lui-même[57]. Finalement, Eckhart proclame que l'homme vertueux né de l'Esprit agit pour agir, et, ce faisant, ressemble à Dieu[58]. Par là, Eckhart insiste sur la vie du vivant que Dieu-le-Père donne à vivre au vivant lui-même et en lui. Nous pensons qu'est ainsi désignée la vie humaine qui vit en étant la cause de soi-même autorisée par Dieu. Et la vie vécue en tant que cause de soi-même justifie, nous semble-t-il, le fameux slogan en allemand : « *Leben âne warumbe* (Vivre sans pourquoi) »[59]. Avant de trouver des prémices d'une philosophie de la vie, il nous faut constater la conviction métaphysique d'Eckhart selon laquelle une telle vie est la « forme divine »[60] vécue qui rend « un » l'être, le connaître, l'aimer et l'agir, puisque cette forme divine a à la fois l'efficacité et la finalité ultimes. L'unité entre l'être, la connaissance, l'amour et l'action doit être réalisée dans la vie humaine comme l'unité entre le Père, le Fils, le Saint Esprit et son œuvre.

7. L'amour paradoxal de Dieu et de soi

Dans les articles 335-344 commentant le verset « celui qui est né de l'Esprit » (Jn 3, 8)[61], Eckhart définit l'homme divin dont l'âme est en accord avec Dieu comme « celui qui aime la forme divine »[62]. En prenant une nouvelle fois la justice et le juste pour exemple, l'auteur parle de l'« homme divin »[63] dans le cadre de la causalité univoque pour indiquer la forme transmise, dans sa totalité, de la vie engendrante à la vie engendrée. De fait, par la causalité univoque, l'engendré est uni à l'engendrant dans l'être, la vie et la connaissance[64], mais il n'en va pas de même pour « ce qui a été créé »[65]. Or, en ce qui concerne la forme et l'homme juste, nous avons constaté dans un chapitre précédent que, dans les articles 426 et 427, la forme est considérée, dans la causalité essentielle, comme donnée. Eckhart insiste ainsi sur la

57 *Ibidem*, n.339, p.287.
58 *Ibidem*, n.340, p.288.
59 Maître Eckhart, DW, Bd I, Predigt 5b, p.92, (Sermon 5b, *Les sermons*, trad. Jarczyk, Labarrière, p.101.)
60 LW, Bd III, *Ioh*. n.338, p.287. (Voir note 55.)
61 *Ibidem*, n.335-n.344, p.284-p.292.
62 *Ibidem*, n.336, p.284.
63 *Ibidem*, n.336, n.338, p.284, p.287.
64 *Ibidem*, n.343, p.291.
65 *Ibidem*, n.342, n.343, p.290, p.291.

passivité pure exigée de celui qui reçoit la forme[66].

Comment la position eckhartienne relative à la causalité essentielle et univoque éclaire-t-elle le rapport entre la forme, la passivité et l'amour de Dieu ? Traitant de la causalité univoque dans l'article 162, Eckhart écrit que celui qui engendre engendre « un autre soi », comme celui qui aime aime ce qui lui ressemble en s'aimant soi-même[67]. Un tel amour n'est pas seulement celui du Père envers le Fils, mais aussi celui du Fils envers le Père. En ce sens, les deux sont un. L'article 226 semble ironique : la créature aime Dieu plus qu'elle-même, parce qu'en aimant son être, elle désire ce qui lui manque et qui provient de Dieu[68]. La créature, en effet, n'a pas l'être au sens strict, donc quand elle s'aime, elle aime en réalité l'être de Dieu, à moins qu'elle n'aime son néant… Ce point de vue repose sur la causalité essentielle selon laquelle la créature ne peut rien revendiquer de sa forme substantielle comme de son bien propre. Tout ce que la créature prétend posséder n'est qu'une illusion qui l'empêche de connaître Dieu et de se connaître elle-même.

D'après Eckhart, le véritable amour consiste dans la connaissance juste de ce qui est aimé et de celui qui aime. Cette connaissance remonte à l'origine de l'être, « dans le Principe ». Sur ce point, le Fils né du Père dépend du même Principe. Même dans le schème de la naissance, du fait de la causalité univoque, la vie engendrée doit reconnaître son origine qui n'est pas en elle-même, même si elle la vit comme sa propre vie. Dans ce schème, la vie engendrée se connaît dans l'origine, et l'origine est connue par la vie engendrée. En ce sens, la vie née et la vie d'origine sont une, tout en étant en relation. Dans l'article 424 et le suivant, cela est précisé : le Fils, en tant que fils, n'est pas « principe » de lui-même et, pour cette raison, Jésus dit que ce qu'il enseigne ne vient pas de lui (Jn 6, 16)[69]. De plus, ce qu'est le Fils dépend du Père. Eckhart déclare : pour celui qui est en relation, son être n'est pas le sien[70]. Seul l'être comme essence divine dans le « Principe sans principe » échappe à toute relation. Celui qui vit et connaît dispose en propre de la vie et de la connaissance. Mais dans l'ordre de

66 *Ibidem*, n.426, n.427, p.361, p.362. (Cf. Chapitre 2 de la Deuxième Partie.)
67 *Ibidem*, n.162, p.132.
68 *Ibidem*, n.226, p.189.
69 *Ibidem*, n.424, n.425, p.359, p.360.
70 *Ibidem*, n.425, p.360.

l'être, il n'en va pas ainsi. Moins l'être lui est attribué en propre, et plus cet être devient proche, intime et à lui[71]. Ces considérations s'appliquent dans le cadre de la causalité univoque entre le Père et le Fils, à plus forte raison dans le cadre de la causalité essentielle entre le Créateur et la créature. Chez celui qui a été produit, il n'y a que l'être donné comme forme et tout ce qui lui paraît lui appartenir est, en vérité, le « néant de l'étant »[72].

Tout l'enjeu est d'aimer l'être qui est la forme elle-même dans son origine divine. Mais, il ne faut pas oublier que, selon Eckhart, aimer vraiment ne consiste en rien d'autre que se connaître soi-même dans l'origine et connaître l'origine en soi-même. Dieu ne peut pas être aimé comme un but objectif. Tout amour qui a pour fin un objet extérieur à soi n'est pas véritable, mais n'est que satisfaction de la vanité égocentrique. Dans les articles 542-544[73] sur l'amour de Dieu par la créature dans la causalité essentielle, Eckhart déploie des sentences paradoxales : si la créature aime Dieu plus qu'elle-même parce que son être dépend de Dieu, elle aime Dieu pour elle-même, mais non pas pour Dieu[74] ; si la créature s'aime elle-même pour elle-même, elle aime Dieu pour Dieu lui-même[75]. Le passage s'achève sur une remarque selon laquelle toute créature se déteste elle-même « par nature » pour aimer Dieu en s'aimant elle-même ; et la grâce ne change pas la nature de la créature, mais la parfait, pour que la créature aime Dieu en elle-même et que la créature s'aime elle-même en Dieu[76].

Pour aimer la forme divine en la connaissant et pour se connaître dans l'origine en tant que celui qui reçoit la forme, Eckhart donne deux conseils contradictoires. Il préconise d'un côté, au sujet de la vie née de la vie dans la causalité univoque, de ne pas oublier l'origine qui n'est pas à soi, et, d'un autre côté, au sujet de la créature dans la causalité essentielle, de ne pas extérioriser l'être donné à soi en le poursuivant comme un objet. Il s'agit en même temps de reconnaître l'origine qui n'est pas à soi et de ne pas chercher l'origine à l'extérieur de soi. Mais, au fond, les deux conseils convergent : il s'agit de connaître et d'aimer la forme divine qu'on ne peut ni

71 *Ibidem*, n.426, p.361.
72 *Ibidem*, n.91, n.308, n.427, p.78, p.256, p.362.
73 *Ibidem*, n.542-n.544, p.473-p.474.
74 *Ibidem*, n.542, p.473.
75 *Ibidem*, n.543, p.474.
76 *Ibidem*, n.544, p.474.

revendiquer comme un bien propre, ni traiter en dehors de soi comme objective. La forme divine est à la fois le principe et la fin ; celui qui l'aime la connaît donc en vivant l'origine et la fin en soi – « en soi », ce qui veut dire, dans l'« origine finale » ou la « fin originelle » elle-même qui n'est pas « à moi », mais qui est « en moi ». Nous trouvons là ce que Nishitani tient pour « Ni-soi-ni-autre au fond de soi »[77] : la transcendance expérimentée en immanence.

Eckhart insiste, dans son *Commentaire de Jean*, sur l'unité réalisée entre le donateur et le donataire par la forme une qui s'implique dans la connaissance et l'amour[78]. Et cette insistance sur l'unité amène l'auteur à écrire que celui qui s'aime soi-même, lui, ce faisant, aime Dieu pour Dieu[79]. Même si l'on peut trouver ici une nuance d'ironie, il n'est pas impossible d'y apercevoir la vie vécue « en Dieu sans Dieu »[80], laquelle dépasse même l'Un entre les deux et conduit au néant de la Déité dans l'ultime détachement. Mais, dans cet écrit latin, quelle que soit sa métaphysique, l'auteur ne dépasse pas la relation causale, à savoir le rapport de cause à effet. Or dans certains sermons allemands, le prédicateur paraît aller au-delà de la relation causale. Détachée de l'activité intentionnelle et passivité délaissant la passivité même – « en action sans action »[81] selon Nishitani –, l'âme libérée se trouve seule dans l'ipséité, là où Dieu même sort de lui en redevenant seul au-delà de la relation. Dans cette Déité, Dieu n'est la cause de rien en étant pour lui-même « cause sans cause ». C'est à cette « cause sans cause » que nous consacrerons notre réflexion dans la partie qui suit[82].

Les points de vue de la métaphysique d'Eckhart envisagés dans cette partie, nous paraissent préparés, comme la base de sa mystique spéculative, pour exercer son saut vers la dimension existentielle. Surtout, concernant l'équivocité et l'univocité entre l'être de Dieu et celui de l'homme, une dynamique est pressentie pour résoudre le conflit dans une nécessité à la fois logique et pratique. La clef de solution sera toujours vivre la vie sans raison à part elle-même. Le conflit et le paradoxe posés

77 Cf. *Supra*, Chapitre 5 de la Première Partie.
78 LW, Bd III, *Ioh*. n.335-n.344, p.284-p.292.
79 *Ibidem*, n.543, p.474.
80 NISHITANI, NKC 7, p.94, etc.
81 *Ibidem*, p.92, etc.
82 Chapitre 3 de la Troisième Partie.

par la métaphysique seront vécus et dépassés par leur auteur lui-même, par son élan spirituel et intellectuel, non pas irraisonné. Avec Nishitani, nous verrons que, dans cet élan, l'intelligence religieuse expérimente une conversion dialectique qui utilise le conflit et la tension pour surmonter tout le dualisme.

TROISIÈME PARTIE

La conversion pour surmonter toute dualité : La mystique spéculative eckhartienne et nishitanienne

TROISIÈME PARTIE – **Chapitre 1**

La réalisation paradoxale de la subjectivité humaine

1. La frontière entre le *Commentaire* de *Jean* en latin et les sermons allemands

Dans son *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, en réfléchissant sur le « Principe sans principe », Eckhart parvient jusqu'à un Dieu qui n'a ni fondement ni but, au sens où il n'est l'effet d'aucune cause, mais est pour lui-même « cause sans cause »[1]. Là Eckhart découvre le fondement sans fondement de la béatitude dans laquelle l'homme[2] entre en connaissant sa liberté. Cependant, bien qu'il enseigne à se reconnaître comme néant pour devenir « un » avec Dieu, il insiste sur l'« humanité une » comme universaux par rapport à la personnalité individuelle[3]. D'autre part, il se borne à appeler « être lui-même » ce qui est au-delà de Dieu-l'Être-Un[4]. Il ne définit donc pas l'essence divine comme un « sur-être » ni comme un « néant » ou un « sur-néant »[5].

1 Cf. *Supra*, Chapitre 6 de la Deuxième Partie.
2 Cf. *Ibidem*.
3 Cf. *Supra*, Chapitre 5 de la Deuxième Partie.
4 Cf. *Supra*, Chapitre 3 de la Deuxième Partie.
5 JARCZYK, G., LABARRIÈRE, P.-J., *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, 1995, p.233 : « … Maître Eckhart, pour sa part, l'entend vers le haut jusqu'à dépasser toute détermination éthique ou spirituelle pour conférer au 'néant' et au 'surnéant' une dimension proprement ontologique. »

Ainsi, dans cette œuvre latine, nous ne trouvons pas de motivation « pratique » forte à la néantisation mutuelle de l'homme et de Dieu, néantisation qui permettrait à l'homme de vivre « en Dieu sans Dieu »[6] et de réaliser sa subjectivité en dépassant le Dieu déterminé comme l'Être-Un. Pourtant, dans ce même *Commentaire* de Jean, l'auteur affirme expressément que celui qui a Dieu n'a plus besoin de le chercher[7]. Cela signifie que celui qui vit son être comme l'être de Dieu se reconnaît en Dieu et ne recherche pas son identité au-dehors de lui. Cette idée est proche de l'« éveil à soi » des philosophes de Kyoto, lequel perce la « conscience de soi » illusoire[8].

Il est manifeste qu'Eckhart tient à l'idée de la vie qui naît de la vie. C'est pourquoi il considère la relation entre Dieu et l'homme, non seulement comme celle qui existe entre le Créateur qui donne l'être et le créé qui reçoit l'être, mais comme la relation entre la vie qui fait naître et la vie née. À la relation entre Dieu et l'homme, il ne se contente pas d'appliquer la théorie de la cause essentielle selon le schème de la création, mais il y adapte aussi la théorie de la cause univoque selon le schème de la naissance. Cependant, Eckhart n'affirme pas que l'homme est directement né de Dieu. Afin de dire que l'homme est né de Dieu, il est toujours décisif que le Logos divin, demeurant chez le Père, en sorte pour créer le monde et pour s'incarner dans ce monde. Pour que l'homme créé à partir du néant soit aussi né de Dieu, le rôle du Christ est indispensable[9]. Créé ou né, le but visé est le même : l'homme doit rentrer dans sa source divine. Créé, il lui faut toutefois se reconnaître comme néant. Né, il lui faut s'accorder en tant que vie avec la vie. En dépit de leur différence, les deux approches convergent vers le Logos-Christ qui crée le monde et contient la créature comme une vie préexistante en lui. Créé ou né, pour revivre l'Être originel, l'homme doit coïncider avec l'« humanité une » du Christ incarné et renoncer pour cela à l'individualité. Si l'on pense que tout l'univers créé ou né, provient de la Raison idéelle (*Ratio idealis*) en Dieu, à savoir du Fils comme Logos divin, c'est en s'accordant prioritairement avec le

6 Maître Eckhart, Sermon 86, *Les sermons* (Trad. Jarczyk Labarrière), p.646 : « […] mais la vie donne de connaître soi-même sans Dieu. »
7 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.631, p.548. Cf. Supra Chapitre 6 de la Deuxième Partie.
8 Cf. *Supra*, Chapitre 1 de la Première Partie.
9 Ce paragraphe résume très brièvement l'argument central du *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, que nous avons traité à travers toute la Deuxième Partie.

Christ que l'homme peut chercher à entrer en Dieu[10].

Une certaine évolution se fait donc jour entre les écrits latins d'Eckhart et ses sermons allemands. Dans son *Commentaire* sur l'évangile de Jean, il accentue l'« humanité une » du Christ et le renoncement à l'individuel de la part de l'homme. Mais dans les sermons allemands, il va jusqu'à conférer une positivité à la subjectivité humaine à travers ce même renoncement[11]. Par exemple, dans un article du *Commentaire*, Eckhart affirme que, pour tout homme, nature humaine est plus intérieure que lui-même[12]. De concert avec cette affirmation, dans un sermon allemand, il proclame : « Car ta nature humaine et la sienne [celle du Christ] n'ont pas de différence : elle est une, car ce qu'elle est en Christ elle l'est en toi[13]. » Et pourtant, à la fin de ce sermon, cette unité détachée de l'individualité arrive à une affirmation d'une subjectivité plus radicale : « Là, il n'y a ni avant ni après, tout est là présent ; et dans cette contemplation présente j'ai possédé toutes choses. C'est cela "plénitude du temps", et ainsi je suis comme il faut, et ainsi je suis véritablement le Fils unique et Christ[14]. »

Dans le *Commentaire* de Jean, la perspective de la vie envisagée selon la théorie de la cause univoque est accentuée, et cependant, l'ordre entre la vie antérieure et la vie postérieure ainsi que la dépendance de l'une par rapport à l'autre sont sauvegardées. Mais, comme nous le verrons par la suite, même dans l'écrit latin, Eckhart semble viser un Dieu qui dépasse la causalité et donne à vivre ce dépassement[15].

Dans ce même *Commentaire*, l'accent est mis sur l'accord parfait entre le connaître et l'être en Dieu. Cet accord a le sens d'une auto-connaissance juste qui est un caractère divin particulier. Pour l'homme, avoir l'auto-connaissance juste, c'est se connaître en Dieu et celui qui y parvient est un « homme divin » qui jouit de la béatitude. La vraie connaissance de soi a pour réalisation originelle de vivre la vie qui vient de Dieu. Or, « engendrer la vie » et « être l'Un » caractérisant Dieu-le-Père,

10 Cf. *Supra*, Chapitres 2 et 5 de la Deuxième Partie.
11 Maître Eckhart, Sermons 5b, 52, etc., *Les sermons*, (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.428 : « […] lorsque, de ma libre volonté, je sortis et reçus mon être crée, alors j'eus un Dieu. »
12 Maître Eckhart, LW, BD III, *Ioh*. n.289, p.241.
13 Maître Eckhart, Sermons 24, *Les sermons*, (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.252
14 *Ibidem*, p.252
15 Nous traiterons de ce thème dans le Chapitre 3 de la Troisième Partie.

Eckhart interprète la radicalité de vivre comme l'unité avec Dieu. La vie de Dieu et celle de l'« homme divin » ne sont pas saisies analogiquement mais univoquement. Attribuant l'« un » et le « vivre » à la paternité divine, Eckhart voit le bienheureux comme celui qui, semblablement à Dieu, vit sa vie dans l'unité de l'être et du connaître[16].

2. Les fondements métaphysiques et les développements existentiels

Récapitulons le contenu du *Commentaire de l'Évangile selon Jean* en tenant compte, à présent, de la perspective des philosophes de Kyoto.

En tant que créé, l'homme n'est qu'un néant par rapport à Dieu qui est l'« Être lui-même ». Ou, inversement, si l'homme est tenu pour un être, Dieu n'est pas l'être, mais Celui qui, comme Donateur de l'être, dépasse l'être. C'est le point de vue équivoque sur l'être entre Dieu et l'homme. Mais, d'autre part, puisqu'en lui-même l'homme est un néant, l'être qu'il reçoit de Dieu est celui que Dieu est. Ce point de vue sur l'être entre Dieu et l'homme semble univoque, rien de plus[17].

Cependant, l'homme ne peut pas reconnaître dans son être l'Être divin, en d'autres termes, il n'est pas capable d'une connaissance juste de lui-même, parce qu'il a tendance à saisir son être à travers les choses créées qui l'entourent. En conséquence, l'homme subit toujours le décalage entre son être et la connaissance qu'il a de lui-même, alors que Dieu se caractérise par la concordance parfaite entre son être et sa connaissance. Si l'homme veut donc jouir de la béatitude, il s'agira pour lui d'entrer dans cette auto-connaissance de l'Être divin comme origine de l'être humain, ou encore de connaître Dieu en se connaissant soi-même en Dieu[18].

Comment l'homme peut-il le faire sinon en renonçant à l'illusion d'être propriétaire de son être, en rejetant tout attachement au créé, et en se pensant comme un néant ? Cela signifie que l'homme accepte sa réalité d'être créé pour surmonter le néant du créé. Par son acceptation, il devient comme le Fils divin qui est né

16 Cf. *Supra*, Chapitres 4 et 5 de la Deuxième Partie.
17 Une telle argumentation n'est pas présentée dans le *Commentaire* de Jean. C'est nous qui résumons ainsi le contexte métaphysique d'Eckhart avec ses autres ouvrages. Cf. Chapitres 1 et 2 de la Deuxième Partie.
18 Cf. *Supra*, Chapitres 4 et 5 de la Deuxième Partie.

de Dieu, il se connaît avec Dieu et en Dieu, comme le Fils et le Père se connaissent grâce à leur égalité substantielle. Pour cela, l'homme peut se rappeler son origine dans le Logos divin, Christ qui contient la création comme « vie ». Ainsi, peut-on regarder l'humanité, non seulement comme créée, mais aussi comme étant née de Dieu par la médiation du Christ. Enfin, « vivre la vie », cela peut et doit être la manière dont l'homme jouit de la concordance entre être et se connaître sans objectivation ni extériorisation. En tant que vie née de la vie, l'homme se reconnaît dans l'unité entre être et connaître qui caractérise Dieu-le-Père, et se redécouvre dans l'Être divin ; en tant que créé, l'homme ne peut jamais saisir cet Être divin comme l'objet extérieur d'une conscience de soi factice[19].

En accord avec Nishitani et Ueda, nous considérons qu'entre le *Commentaire* de Jean et certains sermons en allemand, il se produit une variation que nous interprétons comme un saut existentiel.

Dans l'écrit latin, la béatitude qui consiste à se reconnaître en Dieu est possible, si l'homme se reconnaît, en tant que créature, comme néant, et si, en tant que bénéficiaire de l'incarnation du Christ, il se redécouvre comme vie venant de la vie divine. Pour cela, il lui faut devenir comme le Fils de Dieu en renonçant à tout attachement aux choses créées. Accordé avec le Fils de Dieu, il connaît Dieu et se reconnaît en Dieu comme son enfant ; en même temps, il entre dans l'unité du Père en vivant la vie d'un vivant né de Dieu. Ainsi, l'homme arrive à l'auto-connaissance juste dans l'Être de Dieu. Tout cela ne se réalise, à nos yeux, que si l'homme coïncide avec le Christ[20].

Selon Nishitani et Ueda, l'homme arrive à la Déité dans les sermons allemands, s'il traverse plusieurs étapes en perçant toutes les images objectives jusqu'à ce que disparaisse toute chose exprimable qui pourrait servir d'intermédiaire[21].

---

19 Dans le *Commentaire* de Jean, il n'est pas expressément exigé de l'homme de « se rendre comme un néant ». Dans ce livre, Eckhart dit qu'il lui faut « tout délaisser ». Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.241, p.202.

20 Connaître Dieu en se connaissant soi-même, comme le Père et le Fils se connaissent l'un l'autre et l'un dans l'autre ; c'est la vision cohérente, dans le *Commentaire* de Jean, selon la théorie de la vie.

21 Maître Eckhart, Sermons 52, 83, etc., *Les sermons*, (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.631 : « […] lorsque toutes les images se trouvent détachées de l'âme, et qu'elle contemple seulement l'unique Un, alors l'être nu de l'âme, reposant passivement en lui-même, trouve l'être nu dépourvu de forme de l'unité divine, qui là est l'être au-delà. » Cf. Chapitres 3 et 6 de la Première Partie.

Le commentaire biblique latin exhorte le lecteur à continuer de se conformer au Christ, afin de réaliser et de vivre le plan divin selon le schéma que nous montrons[22]. Les sermons allemands parlent de la Déité et adjurent les auditeurs de « percer » la conformité avec le Christ et même de dépasser la connaissance filiale pour s'assimiler avec la Déité en Dieu. En tenant Dieu pour la vie à vivre et afin de la toucher, il est nécessaire de rejeter toute médiation. Cela est possible parce que, entre l'homme qui se reconnaît comme néant et le Dieu inconnaissable, l'abîme lui-même, en tant que négation de toute relation, devient un intermédiaire. Autrement dit, l'impossibilité de la médiation assume l'immédiateté comme « médiateur négatif »[23].

Pour arriver à la connaissance juste de soi, celle de Dieu lui-même, l'homme, selon l'écrit latin, doit devenir et rester comme le Fils de Dieu. Selon certains sermons allemands, il faut aussi mettre fin à la conscience de la connaissance filiale parce qu'elle n'est qu'une médiation figurative comme un objet extérieur pourrait l'être. Citons un sermon allemand qui parle du « petit château fort dans l'âme » :

> Dieu lui-même jamais n'y jette un instant le regard et n'y a jamais encore jeté le regard dans la mesure où il se possède selon le mode et la propriété de ses personnes. […] car cet unique Un est sans mode et sans propriété. Et c'est pourquoi : Dieu doit-il jamais y jeter un regard, cela lui coûte nécessairement tous ses noms divins et sa propriété personnelle ; il lui faut le laisser totalement à l'extérieur s'il doit jamais y jeter un regard. Mais c'est en tant qu'il est simplement Un, sans quelque mode ni propriété : là il n'est dans ce sens Père ni Fils ni Esprit Saint […][24].

La concordance entre « être » et « connaître » en Dieu est l'intention ultime des sermons allemands et du *Commentaire* de Jean en latin. Dans celui-ci, l'auteur insiste sur la connaissance filiale de l'Être du Père. Mais quand il prêche en allemand, il demande la néantisation de l'envie de connaissance pour respecter l'insaisissabilité de l'être-connaître[25]. Dans le *Commentaire* de Jean, l'assimilation de l'homme avec le Christ-Médiateur réalise l'immédiateté de la relation

22 Voir « La Trinité dans le *Commentaire de l'Évangile selon Jean* par Maître Eckhart » (Annexe)
23 NISHITANI, NKC 1, p. 22. Cf. Chapitre 4 de la Première Partie.
24 Maître Eckhart, Sermons 2, *Les sermons*, (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.73-74.
25 Maître Eckhart, Sermons 52, 83, etc., *Les sermons*, (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.632 : « Tu dois aussi ne rien entendre de Dieu, car Dieu est au-dessus de tout entendre. »

avec le Père. Dans les sermons allemands, l'inconnaissabilité divine assume elle-même l'immédiateté comme négation de la médiation, parce que cela semble plus réalisable dans l'existence humaine qui se reconnaît comme étant sans fondement ni but en elle-même. Ce « sans-fondement » de l'existence humaine conduit, par l'entremise de l'abîme inconnaissable, à l'assimilation au « sans-motif » de la Déité inconnaissable. Voilà l'abîme infranchissable qui devient l'immédiateté de la Déité pour l'esprit humain[26].

Dans le *Commentaire* de Jean, Eckhart rapporte la concordance entre « être » et « connaître » à la vie ou au vivre attribués au Père-Un qui donne naissance. Et, justement, c'est à ce « vivre la vie » que l'auteur assigne la faisabilité de la concordance entre « être » et « connaître » afin que l'homme la pratique. Par ailleurs, Eckhart se rend compte du caractère propre à l'« Être sans motif », lequel est l'évidence paradoxale qui se base sur le « sans-fondement-ni-but » objectif. Cependant, dans ce livre latin, Eckhart n'insiste pas particulièrement sur le « sans-cause » de l'Être de Dieu pour exhorter les lecteurs à s'accorder à Dieu en vivant leur vie « sans pourquoi »[27].

3. Se mettre en état de néant pour se libérer du néant

« Se faire néant », pour l'esprit humain, n'est rien d'autre que se reconnaître comme une créature. C'est retrouver la vraie connaissance de son être qui provient de Dieu. Toutefois, c'est un grand paradoxe de s'anéantir soi-même pour se délivrer du néant, car c'est « anéantir le néant ». Lorsqu'Eckhart exige que l'esprit humain soit rendu au néant, il ne vise pas le néant lui-même. Se reconnaître comme un néant en vue de se reconnaître dans l'être de Dieu, est une entreprise claire dans l'œuvre métaphysique eckhartienne[28].

Dans certains de ses sermons allemands, Eckhart prêche la nécessité de devenir un néant pour se rapprocher du Dieu inconnaissable considéré comme le « sur-être ». Dans ce cas, le néant est exigé dans son sens positif. Comme le

26 Cf. *Supra*, Chapitre 4 de la Première Partie.

27 Certes, dans ce *Commentaire* latin, Eckhart parle du bien pour le bien et de l'agir pour agir (Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.340, p.288, par exemple), mais n'arrive pas jusqu'à affirmer la vie « sans pourquoi » comme dans un sermon allemand : Sermon 5b, *Les sermons*, (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.101.

28 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.239-242, p.200-202.

prêcheur pense que Dieu lui-même ne peut pas être saisi par des mots positifs, le mot négatif « néant » est utilisé positivement. Mais, dans un sermon allemand, Eckhart affirme qu'il faut « se délivrer du néant »[29]. Ici, le mot « néant » fait référence à la vanité qui vient du néant de la créature et qui cache le néant fondamental. Eckhart entend dans ce cas dévoiler le néant comme fait de l'existence créée afin de dénoncer l'oubli de ce fait. En parlant de ce « néant », il ordonne de se soustraire à la vanité en reconnaissant la vérité. Dans ce sermon, le « néant » signifie à la fois la vérité et la vanité de l'être humain par rapport à Dieu. Pour se délivrer de la vanité du néant, il faut connaître la vérité du néant. Nous pouvons paraphraser cette idée en posant qu'il faut devenir un néant pour ne pas être un néant, ou bien, se reconnaître comme néant pour ne plus rester un néant.

Dans un autre sermon, Eckhart insiste sur le Dieu qui n'est pas l'« être ». Si quelqu'un croit saisir Dieu comme être, il ne le saisit que « dans son parvis », c'est-à-dire qu'il saisit ce qui n'est pas Dieu[30]. Ici, Eckhart suggère que le néant pourrait s'approcher du Dieu qui est au-delà de l'être même, alors que, dans l'autre sermon, il insiste sur le néant dont l'âme humaine doit être libérée. En comparant ces deux sermons, nous constatons qu'ils traitent le néant négativement, c'est-à-dire comme manque de l'être par rapport à Dieu, sans pour autant qualifier l'être positivement. L'être ne suffit pas. Dans ces sermons, nous trouvons une ambiguïté à propos du néant et de l'être.

Pouvons-nous intégrer le néant ambigu à l'être ambigu et inversement ? La réponse apportée par Eckhart consiste à dire que l'âme nie la négativité de l'existence créée, mais cette double négation n'équivaut pas simplement à l'affirmation de l'être de Dieu. Quand la négation de la vanité de la créature libère l'âme du néant, cette libération la conduit à s'assimiler au Dieu « libéré de l'être ». Nous en concluons que la question importante n'est pas l'alternative entre l'être et le néant, mais la sortie de soi réciproque. De fait, dans l'un des deux sermons, en prêchant la libération du néant pour l'âme humaine, Eckhart proclame un Dieu qui sort de lui-même pour

29 Maître Eckhart, DW, Bd I, Predigt 5b, p.90 : « […] *sô sult ir nichtes blôz sîn*. » Petit le traduit : « […] il faut que vous soyez libérés de tout *ne pas* ! » *Œuvres de Maître Eckhart, Sermons – Traités* (Trad. Petit), p.84. (Voir aussi Note 32.)

30 Maître Eckhart, Sermon 9, *Les sermons*, (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.128.

devenir « un » avec l'âme libérée[31]. Cette sortie n'est rien d'autre pour Dieu et pour l'âme que leur rentrée dans l'origine où l'ipséité fondamentale s'éveille sans s'objectiver ni s'extérioriser. Cette ipséité fondamentale n'est pas relativisée en étant confrontée avec l'altérité dans laquelle l'ego se reflète.

La « négation de la négation » n'est pas la simple affirmation de l'être, mais la libération du dualisme, afin que se réalise l'« un » entre l'âme sortant de son néant et le Dieu sortant de son être. Il ne s'agit donc pas d'opposer l'être divin et la négativité de la créature humaine, mais de dépasser l'affrontement « être / néant ».

Pour établir fermement le point auquel nous sommes arrivés, il vaut mieux mettre en ordre les vues d'Eckhart relatives à l'être et au néant, tels que nous les avons envisagés. Dans le *Commentaire* de Jean, le néant est dit sous deux aspects qui concernent la créature humaine : un néant est à rejeter, celui de la vanité humaine, un autre est la vérité à reconnaître. Ce néant a pour contrepartie la nécessité de rentrer dans l'origine divine de l'être et, en elle, de regagner la connaissance de cet être. Bref, le néant de la vanité cache l'origine divine d'où vient la vraie noblesse de l'être humain, et c'est la connaissance du vrai néant qui redonne à l'être humain sa noblesse. Cette perspective est conforme à ce qui est dit dans l'un des sermons allemands ci-dessus cités : « Il faut être dénué du néant[32]. » Un contraste simple entre la négativité et la positivité est ici établi. La négation du néant mène à l'« un » dans l'être affirmé. Cet « un » comporte deux aspects :

1-1. La correspondance entre l'« être de Dieu » et le « néant de la créature » – la négativité de celui-ci indique l'affirmativité de celui-là.

1-2. La participation de l'homme à l'« être divin » à travers la connaissance du « néant de la créature ».

Dans certains sermons allemands, le néant désigne positivement une pratique du détachement : le rejet des connaissances extérieures provenant des créatures. En tant que « pratique », ce néant peut aussi être considéré comme la

31 Maître Eckhart, Sermon 5b, *Les sermons*, (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.102 : « Si tu sors pleinement de toi-même pour Dieu, alors Dieu sort pleinement de soi-même pour toi. »

32 Maître Eckhart, Sermon 5b, *Les sermons*, (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.100 : « […] vous devez être nus de néant » ; *Traités et sermons*, (Trad. de Libera), p.255 : « […] il vous faut être dénués du néant. » (Voir aussi Note 29.)

connaissance juste de la créature sur elle-même, mais ce qu'il vise n'est pas l'être de Dieu, c'est le Dieu inconnaissable qui s'approche du néant pratiqué par l'esprit humain[33]. Nishitani et Ueda privilégient cette perspective selon laquelle deux négativités différentes induisent une dynamique. Dans cette dynamique, l'esprit humain devient « un » avec Dieu dans la Déité, et la subjectivité absolue s'éveille simultanément en Dieu. Dans ce cas, l'« un » s'explique par deux aspects :

2-1. L'assimilation du « néant de la créature humain » à l'« inconnaissabilité de Dieu comme le néant divin ». Cette assimilation est expérimentée dans un néant relevé entre les deux néants.

2-2. La participation « immédiate » de l'esprit humain à l'absoluité divine par l'« intermédiaire » du néant réciproque.

Selon les philosophes kyotoïtes, la Déité eckhartienne peut être interprétée comme un néant relevé entre le néant humain et le « néant divin », comme le « néant absolument absolu » où le dualisme entre « le 'soi' relatif et l'absolument Autre » est dépassé[34]. Là, l'« un » entre Dieu et « moi » est expérimenté comme « Ni-soi-ni-autre », en même temps que « je suis » comme subjectivité éveillée[35].

4. De l'auto-négation de soi à l'affirmation de soi par « Non-soi »

La réalisation de soi s'explique par l'apparition ou la redécouverte du fait que « je suis » au bout de la négation de soi. Dans la position des Kyotoïtes, l'important est que la négation de soi s'achève par la négation du soi subjectif qui exerce la négation de soi. Aussi longtemps qu'il reste le sujet qui prétend se nier, le « soi » n'est jamais nié. À moins que ne disparaisse le sujet portant l'intention de l'auto-négation, la négation de soi revient à des prétentions relatives au soi. L'auto-négation doit donc être accomplie par le renoncement à l'auto-négation. Ce renoncement est nécessairement l'acceptation de l'« affirmation de soi » offerte par le « Non-soi ».

33 Sermons 71, 83, etc., *Les sermons*, (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.552 : « À Dieu il n'est nul accès. »

34 Le néant de la créature humaine est un néant relatif face à l'absoluité divine. Cette absoluité divine paraît comme néant absolu en tant qu'inconnaissable, mais elle est mise « en relation » avec la créature, en ce sens qu'elle reste dans l'affrontement entre la relativité humaine et l'absoluité divine. Le néant de la Déité est « absolument absolue », car, relevé entre les deux néants, ce néant dépasse l'affrontement même. Cf. Chapitre 6 de la Première Partie.

35 Cf. *Supra*, Chapitres 4 et 5 de la Première Partie.

L'acceptation de l'affirmation signifie à la fois « accepter l'affirmation » et « être accepté par l'affirmation ».

Ce processus peut être saisi par l'existence humaine comme un mouvement de l'« être » incertain au « néant » fondamental, et, en même temps, comme un mouvement du « néant » de l'incertitude à l'« être » redécouvert. C'est aussi considéré comme une exploration à partir de l'incertitude de l'« être » humain pour l'établissement de l'« être » déterminé comme initiative. Cette initiative est affirmée par le renoncement au sujet qui tente un renoncement à soi. Dans la mesure où il s'agit d'une attitude de la part de l'esprit humain, on peut l'exprimer autrement : se rendre vraiment néant en délaissant l'intention d'être un néant, être détaché du désir de se détacher, devenir libre de la liberté. En fait, ce processus doit se saisir dans un mouvement correspondant de la part de Dieu comme « Non-soi ». Dieu, tenu pour l'« être » absolu par rapport à l'existence relative de l'homme, devient le grand « néant » en tant qu'inconnaissable. Ce « néant » de l'abîme transcendant apparaît comme l'« être » qui ne « m »'appartient pas mais assume « ma » subjectivité au fond de « moi ».

Il serait possible de trouver ici un échange entre Dieu et l'existence humaine, celui de l'« être » contre le « néant ». Et pourtant, il vaut mieux penser qu'un seul mouvement de l'« être » au « néant » et du « néant » à l'« être » a lieu dans « une action sans action » expérimentée comme l'« un » en « Ni-soi-ni-autre ». Nous venons précédemment de présenter cette perspective comme une exploration « de l'être incertain à l'être déterminé », mais nous pouvons aussi l'exprimer comme une exploration « du néant au néant » : à partir du néant de l'incertitude humaine vers le néant de l'absoluité divine qui assume l'initiative humaine.

Quant à l'établissement de la subjectivité en initiative, nous nous rappelons un des points de vue de Nishitani : l'indépendance garantie par la dépendance par rapport à l'absolu dans la religion[36]. Faisons un pas de plus : renoncer à soi jusqu'à renoncer au renoncement à soi en acceptant l'affirmation de soi offerte par le « Non-soi » n'est rien d'autre que s'en remettre à la charité divine. Nous trouvons ici

36 Cf. *Supra*, Chapitre 5 de la Première Partie.

l'intégration de la nécessité logique et de l'expérience religieuse, et l'impossibilité de distinguer l'activité de la passivité.

5. L'« humanité une » que « je suis » – l'universalité concrète

Poursuivons notre réflexion sur la nécessité de la négation de soi pour la réalisation de soi. Dans la partie précédente de notre thèse, nous avons rapporté l'« humanité une » présentée par Eckhart dans son *Commentaire* de Jean, à la « concordance transcendante du sujet et du prédicat » propre à la pensée de Nishida[37].

Selon Eckhart, le Christ a pris l'« humanité une » et non pas une personnalité humaine. Grâce à cette prise de l'« humanité une » non-personnalisée, tout être humain peut, avec sa personnalité, devenir enfant de Dieu. Les croyants deviennent enfants de Dieu par l'intermédiaire du Christ, mais celui-ci est le médiateur sans médiation. Celui qui connaît le Christ connaît Dieu « immédiatement ». L'« humanité une » prise par le Christ est donc une médiation au service d'une immédiateté. Pour connaître Dieu-le-Père par le Christ, il faut rejeter la personnalité individuelle de façon à s'assimiler à l'« humanité une » du Christ[38]. Ce rejet sert un objectif paradoxal : que chaque individu vive sa propre personnalité, détachée de, ou renée au-delà de la contingence individuelle. Au bout de l'effacement de l'individualité et de la poursuite de l'universalité, l'« humanité une » conduit l'âme à la naissance de celui qui est « Je suis ».

Prêtons attention au « fait que je suis »[39]. Ce « Je suis ! » est proféré par l'âme qui se retrouve seule en Dieu. Là, l'âme est « une » avec Dieu, mais elle ne voit plus Dieu comme un objet. L'âme perce non seulement le Dieu objectivé mais aussi le sujet de l'âme saisi par la conscience de soi. Cette âme entre ou plutôt s'ouvre dans la Déité où Dieu lui-même se détache de sa connaissance relativisée avec les créatures. Dieu s'y retrouve absolument seul ainsi que l'âme. Et ils sont « un » en étant le seul et la seule, par l'ipséité absolue dont l'un et l'autre jouissent. Cette Déité

37 Cf. *Supra*, Chapitre 5 de la Deuxième Partie.
38 Cf. *Ibidem*.
39 Maître Eckhart, Sermon 28, *Les sermons*, (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.276 : « […] le fait que je suis, cela n'est à aucun homme qu'à moi seul, ni à homme ni à ange ni à Dieu, que dans la mesure où je suis un avec lui ; c'est une limpidité et une unité. Tout ce que Dieu opère, il l'opère dans le Un égal à lui-même. »

est le « néant absolument absolu » où toute relativité est surpassée, et, là, la subjectivité originelle naît sans cesse. « Je suis ! » est le cri du soi éveillé, joyeux et étonné, en se découvrant nouveau né. « Je suis » est une des phrases composées parmi les plus courtes qui soient. Elle indique la chose la plus concrète et la plus universelle dans la réalité expérimentée par chacun de nous. Or, on ne peut pas définir un individu concret comme un sujet, quelque que soit le nombre de prédicats que l'on énumère. Si l'on ose le définir, on ne peut que l'appeler « ce qui est comme tel ». Ou plutôt, le véritable sujet capable de définir l'individu concret, à savoir le sujet qui ne peut pas devenir un prédicat, doit être supposé transcendant. D'autre part, le prédicat capable de qualifier le fait commun de tout étant, et qui ne peut pas devenir un sujet, doit être supposé transcendant. Si l'on ose l'exprimer, c'est « être comme tel »[40].

Nous permettons de le traduire en un mot : le sujet ultimement particularisé est redécouvert, en transcendance, comme coïncidant avec le prédicat ultimement universalisé : ce qui est comme tel est comme tel. Dans notre cas, nous pouvons considérer que le sujet le plus individuel « je » devient coïncidant avec le prédicat le plus universel « être ». « Je » devient le synonyme d'« être ». Quand il est dit : « Je suis ! », c'est à la fois le plus particulier et le plus universel. Le « je » qui est le plus individuel devient le plus universel. L'« être » qui est le plus universel devient le plus concret. « Je suis » est composé comme le sujet le plus concret et le prédicat le plus universel, et, en même temps, comme le sujet le plus universel et le prédicat le plus concret. Non seulement, « je » concrétise l'« être », mais aussi, l'« être » est universalisé par ce « je ». En conséquence, il advient que « je » égale l'« être ».

Comme étant une sentence même, « Je suis » se présente le plus concret et le plus universel. « Je suis » se montre comme l'auto-détermination de l'universel et comme l'individuel reflétant l'universel. Nous pouvons y appliquer une expression de Nishida : l'universel concret, c'est-à-dire l'universel non abstrait[41]. La subjectivité originelle expérimentée dans la Déité comme une naissance dans le néant, nous la tenons pour la réalisation de la particularité radicale de « moi » en tant qu'universalité concrète. Qui est-ce qui crie : « Je suis » ? C'est l'âme en Dieu, Dieu

40 Cf. *Supra*, Chapitre 5 de la Deuxième Partie.
41 NAGAI, 2006, p.63.

dans l'âme, et chacun des deux comme celui qui se connaît dans le néant de la Déité. Cela nous rappelle des passages bibliques : « Je suis qui je suis » (Ex 3, 14), « C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis » (1 Co 15, 10). « Je suis », c'est la connaissance de soi en Dieu, et, en même temps, « mon » auto-connaissance dans celle de Dieu. Ici, nous constatons l'« un » transcendant, expérimenté à la fois comme horizontal et vertical[42].

Ainsi, quand le cri « Je suis ! » retentit dans le « Principe sans principe » ou dans le néant de la Déité, l'âme et Dieu sont l'« un » qui est à la fois concret et universel, et, en même temps, l'âme se retrouve seule, concrète et universelle. La particularité et l'universalité se reflètent réciproquement l'une dans l'autre, et elles sont vécues par la subjectivité radicale comme le fait unique et totale. Cela indique la vie humaine née de la vie divine dans l'univocité, mais jouissant de son indépendance grâce à sa dépendance par rapport à Dieu. Une telle vie est réalisée dans les actes ordinaires, quand on travaille sans être illusionné sur soi-même et dans ce monde tel qu'il est. Ici est constaté l'« acte de l'Un »[43] qui consiste à vivre son être-connaître « parallèlement » au Dieu qui est et qui connaît de même.

42 Nous traiterons ce thème dans le Chapitre 5 de cette partie.
43 Cf. *Supra*, Chapitre 4 de la 2e Partie.

TROISIÈME PARTIE – **Chapitre 2**

La reconstruction de l'analogie comme analogie du néant

1. L'absoluité du néant – le néant est absolu, l'absolu est le néant

Même dans son œuvre latine majeure, Eckhart voit, au fond du Dieu paternel et au-delà du Dieu-Un, l'immuabilité absolument isolée de tout, où rien ne se fait, mais d'où toutes réalités se réalisent. Dans le *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, l'auteur l'appelle l'« Être lui-même »[1]. Dans ses sermons allemands, il appelle une telle absoluité la « Déité » ; ce « néant » de (ou en) Dieu, ne peut jamais être saisi, même par Dieu[2]. Pour ceux qui veulent se connaître, la Déité est la racine la plus profonde dans laquelle il faut rentrer, la destination ultime à atteindre, et même l'unique exercice à pratiquer. Avec les philosophes de Kyoto, nous appelons cela le « néant absolu »[3] .

Compte tenu de la métaphysique d'Eckhart, ce néant est digne d'être appelé « absolu », en ce sens qu'il est inaccessible à tous les relatifs et à la relation elle-même et qu'il est donc au-delà de la dualité « être / néant ». Ce n'est ni un

1 Cf. *Supra*, Chapitre 3 de la Deuxième Partie.
2 Maître Eckhart, Sermon 22, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.241 : « C'est la ténèbre cachée de la déité éternelle, et c'est inconnu et ne fut jamais connu et ne sera jamais connu. Dieu demeure là en lui-même inconnu […] »
3 Cf. *Supra*, Chapitres 3 et 6 de la Première Partie.

être qui n'est pas néant, ni un néant qui n'est pas être, mais pour ainsi dire le « sur-être-néant ». Sans lui, rien n'existe. Cet « absolu » peut être appelé « néant » parce qu'il « est » « sans principe » et « sans fond »[4]. Il n'a aucune base ni aucune fin. En outre, son caractère illimité s'exprime mieux par le mot « néant » que par celui d'« être », ce qui fortifie encore son absoluité.

Est-il possible d'envisager la Déité sous un angle plus « existentiel » et comment ? – de l'appeler « néant », parce qu'elle est vécue dans la négation radicale qui perce à la fois la transcendance et l'immanence au-delà et en deçà de leur objectivation par la parole humaine. Cette « percée », pourtant, ne se fait pas dans deux directions. C'est une seule et même expérience[5]. C'est ce qui est vécu, mais qui n'est pas localisé en un lieu physique, et qui correspond à l'expérience fondamentale d'« apercevoir » le néant du fond à travers la brèche de la conscience de soi. Ce n'est pas l'« inconscient » psychanalytique qui fait la paire avec la conscience de soi[6]. Ce « néant » est pensé comme « absolu », parce qu'il n'est pas le néant opposé à l'être, mais, à la fois « être » et « néant ». Ce caractère d'être étranger à tout conflit binaire, explique pourquoi ce néant est « absolu ».

Mais, si nous voulons insister sur le caractère de ce « sur-être-néant » au-delà du conflit entre l'être et néant, est-il nécessaire d'ajouter « néant » à l'« absolu » ? Les philosophes de Kyoto optent pour l'expression négative, parce qu'elle signifie mieux le caractère de « mon » existence sans appui sur un « moi » et l'entreprise de vivre la liberté sans aucune image préfabriquée. Si l'« être », selon la métaphysique d'Eckhart, suppose que « mon » ipséité s'appuie sur l'altérité totale du « non-soi » expérimenté au fond de « moi », le mot « néant » représente cet aspect existentiel de l'« être » moins improprement que l'« être absolu ». Ce qui est métaphysiquement appelé « être » auprès de Dieu est existentiellement appelé « néant » auprès de « moi ».

Cependant, nous ne pouvons pas nous arrêter là. Dans les sermons allemands, comme Ueda l'indique, Eckhart parle du « fond » que Dieu lui-même ne

4 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n. 562, p.489 : « *sine principio* » ; DW, Bd III, Predigt 80, p.378 : « *gruntlôs* ».
5 Nous en traiterons dans le Chapitre 5 de cette partie.
6 NISHITANI, NKC 10, p.25.

connaît pas, mais où il se repose[7]. Là, l'« être » divin est « néant ». Certes, dans son œuvre latine, Eckhart prend cet « être » divin pour le « Principe sans principe » calme et caché en rupture avec toutes choses[8]. Mais, l'auteur ne va pas jusqu'à dire expressément que cet « être » n'est pas reconnu comme objet par Dieu lui-même. En ce sens, dans les sermons allemands, la tendance « existentialiste » est plus forte, si bien que Dieu lui-même est considéré du point de vue du « néant » par « mon » existence. Selon le *Commentair*e latin de Jean, il faut que l'homme se fasse néant ou se reconnaisse comme néant, afin qu'il s'accorde à l'Être de Dieu. Ici, il n'y qu'un contraste métaphysique entre l'Être divin et le néant humain, alors que, dans les sermons allemands, Eckhart parle de se faire néant avec le néant inconnaissable du Dieu, afin d'entrer dans le néant de la Déité insaisissable pour Dieu lui-même[9]. Là, il y a une identité « en acte noétique » par deux sujets qui voient, entendent, et sentent chacun dans son ipséité absolue, et non pas par un sujet et un objet[10].

Dans la lecture d'Eckhart par Nishitani et Ueda, c'est ainsi que se pénètrent et se fortifient l'absoluité et le néant sur le plan philosophique et sur le plan religieux, ou, plutôt, l'absoluité et le néant sont quasi identiques pour dire la seule chose qui concerne l'essentiel de Dieu et de « moi ». Ce qui est appelé « néant absolu » est, pour le « moi », une rupture avec Dieu, mais en même temps, est vécu comme le fait même que « je suis » avant d'être objectivé. À la fois une rupture et le fait que « je suis », cela indique l'absence de tout médiateur. Et parce qu'il n'y a pas d'intermédiaire, le néant signifie une rupture et, en même temps, directement, « je suis »[11]. Ueda exprime cela en parlant de la « présence du Transcendant dans son caractère de non-objet », plus simplement, il pose que « dans la mystique, la théologie apophatique est une expression de la distance infinie et, en même temps, celle du sans-distance »[12].

Ainsi, l'expression de « néant absolu » ne représente pas simplement l'absoluité de l'abîme de la Déité par rapport à l'humain et à Dieu lui-

7 Maître Eckhart, Sermon 22, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.240 : « […] il repose là où il est une fin et un repos de tout être […] »
8 Cf. *Supra*, Chapitre 3 de la Deuxième Partie.
9 Maître Eckhart, Sermon 72, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.567 : « Qui veut voir Dieu, il lui faut être aveugle. »
10 Cf. *Supra*, Chapitre 3 de la Première Partie.
11 Cf. *Supra*, Chapitre 5 de la Première Partie.
12 UEDA, 1982, p.179.

même. Mais, elle signifie ainsi que cet abîme étant absolument absolu, il peut être directement le fondement de « mon » existence. En d'autres termes, ce qui est à la fois en rupture et direct, peut s'appeler « absolu ». Pour « moi », cet « absolu » ne peut être expérimenté que dans la connaissance de « mon » néant profond.

Concluons : la Déité évoquée dans les sermons allemands est le caractère essentiel de l'être divin, « Principe sans principe ». N'ayant pas de cause ou étant « cause sans cause », l'absoluité de cet « être » s'attribue en même temps la négativité absolue. Cette négativité n'est rien d'autre que la transcendance absolue expérimentée en immanence qui invite à redevenir « un » avec Dieu en vivant la vie en tant que « cause sans cause »[13]. Enfin, la Déité étant sans cause pour Dieu lui-même, il convient de l'appeler le « néant absolu » comme le font les philosophes de Kyoto. Et, puisque cette Déité est tenue pour ce qui, « sans fondement », en donne un à tout étant, elle touche à la pensée du « lieu du néant absolu » de Nishida[14]. De fait, dans le *Commentaire* de Jean, Eckhart dit que « Dieu est le lieu de toute chose[15]. »

2. L'analogie du néant et le néant univoque

Dans ses commentaires bibliques de la *Genèse* et de l'Évangile de *Jean*, Eckhart « déconstruit » l'analogie de l'être entre Dieu et l'homme en parlant du « double être de l'homme[16] », et pousse les composantes de l'analogie, selon une logique métaphysique, jusqu'à des expressions extrêmes (Dieu est être, la créature humaine est néant, ou si celle-ci est dite être, Dieu n'est pas être ; et pourtant, si la créature humaine en soi n'est que néant, son être n'est rien d'autre que l'être de Dieu, que celui-ci lui donne)[17]. Une nouvelle question s'impose : quel rapport trouvons-nous entre cette déconstruction métaphysique de l'analogie de l'être et le néant de la Déité dans lequel le sujet humain vise à devenir un en se reconnaissant comme un néant ? Nous répondons : l'exercice du néant entre l'homme et Dieu peut être considéré comme la reconstruction de l'analogie comme analogie du néant cette fois.

13 Chapitre 3 de cette partie.
14 Cf. *Supra*, Chapitre 6 de la Première Partie.
15 LW, Bd III, *Ioh*. n.205, p.172.
16 Cf. *Supra*, Chapitres 1 et 2 de la Deuxième Partie.
17 Cf. *Supra*, Chapitres 1 et 2 de la Deuxième Partie.

Selon l'analogie de l'être : « Dieu est, et l'homme est ». Eckhart corrige : « Dieu est l'Être, et l'être humain est un néant ». À l'équivocité ainsi affirmée, il ajoute qu'en univocité « Dieu verse son Être tel qu'il est dans l'homme ». Ce faisant, Eckhart dévoile la réalité paradoxale de l'Être de Dieu et de l'être humain, réalité à la fois équivoque et univoque, cachée dans l'analogie. Voilà le présupposé qu'il nous faut admettre pour comprendre et pratiquer sa mystique[18].

Il y a deux néants différents : celui de l'homme comme créé par rapport au Dieu Créateur, et celui de Dieu pour l'homme à cause de l'abîme absolu qui les sépare. Certes, ces deux néants sont différents du fait de leur sens propre. Par ailleurs, ne sont pas identiques le « sans fondement » du principe divin et le « sans fondement » de l'homme créé. L'un indique la substance absolue en soi et l'autre la dépendance relative. Mais, la mystique eckhartienne nous permettrait d'aller jusqu'à dire que Dieu verse son « sans fondement » dans l'homme, comme il verse son Être dans l'homme. Par ailleurs, nous pouvons dire en univocité que Dieu verse son néant dans l'homme. Enfin, de ce néant équivoque et univoque, il nous est possible de dire au nom de l'analogie que l'homme est un néant et Dieu, le néant. Exprimer cette analogie motive l'homme à se détacher de tous les objets en usant de la différence de sens entre les deux néants comme d'une dynamique pour remonter dans l'origine « sans nom »[19].

Dans le *Commentaire* de Jean, Eckhart va au-delà de l'analogie entre l'Être de Dieu et l'être de l'homme pour parvenir à l'univocité de l'être dans la vie vécue[20]. Mais dans ses sermons allemands, il parvient à l'univocité du néant. Ce néant univoque doit être finalement trouvé dans la Déité où Dieu lui-même ne se connaît plus comme le Dieu pour la créature. À cause de l'absoluité de ce néant qui n'est pas objectivé par Dieu lui-même, le sujet humain peut jouir de la Déité comme subjectivité radicale quand il vit sa vie de sujet sans objectivation ni extériorisation.

D'un côté, il y a le « néant de la créature » selon la première affirmation (« Dieu seul est l'être, la créature est un néant »). De l'autre côté, il y a le « Dieu qu'on ne peut pas appeler être, mais néant » selon la deuxième affirmation (« si

18 Cf. *Supra*, Chapitres 1 et 2 de la Deuxième Partie.
19 Sermon 36a, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.318 : « […] la déité seule est un lieu de l'âme, et n'a pas de nom. »
20 Cf. *Supra*, Chapitres 4 de la Deuxième Partie.

la créature est “être”, Dieu n’est pas “être” »). Selon Nishitani et Ueda, dans la mystique spéculative d’Eckhart, la pratique existentielle fait converger ces deux néants différents vers le néant absolu de la Déité où Dieu même se détache de toute connaissance relative. Là, l’auto-connaissance de Dieu et celle du « moi » sont vécues comme l’unique éveil à soi sans être objectivées. Nous avançons encore plus : ce néant absolu exposé dans une pratique existentielle peut être considéré comme une analogie « à l’envers » qui indique les deux néants différents mais montrant une certaine « identité » expérimentée : « Dieu est néant et la créature aussi ». Cela nous offre la possibilité d’une expression ultime, comme un retournage de la troisième affirmation (Dieu donne son être à l’homme) : « Dieu donne son néant à l’homme ».

« Pratiquer le néant », pour s’identifier à l’« être » transcendant, tel semble être le projet d’Eckhart. Le néant et l’être peuvent être comparés à l’épreuve négative et à l’épreuve positive d’une même photo. Cela signifie que la sortie de soi ou l’auto-néantisation mutuelle de Dieu et du « moi » devient un retour à soi pour chacun des deux dans un dynamisme du néant qui réalise l’Un. « Mon » néant peut et doit s’identifier au néant divin de l’être transcendant. La nécessité de la logique métaphysique coïncide avec l’exercice de la liberté propre au « moi ». Voilà l’accomplissement moral, à savoir la réalisation du bien et l’atteinte de la béatitude.

3. La Déité dépassant tout sans fin

Si, en Dieu, le néant est l’« expression retournée » de l’être, la Déité eckhartienne tenue pour le « néant absolu » par les philosophes kyotoïtes est-elle synonyme de l’« être lui-même » ? En d’autres termes, l’« être lui-même » propre à la métaphysique est-il synonyme du « néant de la Déité » propre à une approche existentielle ?

Trois points de vue sont possibles. Selon le premier, le « néant de la Déité » pourrait convenir à l’Être-Un du « Principe sans principe », le Dieu qui est l’Origine mais n’a pas d’origine. Il est le Dieu simple, absolument immuable, au fond, et, puisqu’il est sans principe, il est l’Un d’où proviennent toutes choses et qui les unifie et leur confère chacune une unité.

Le « néant de la Déité » pourrait être également vu comme une autre expression de l'Être au-delà de l'Un. Qu'il soit appelé être ou néant, son absoluité rompant avec toute relativité dépasse même l'unité. Même si l'Un « sans nombre » est absolu, la « fécondité » de son « sans nombre » doit être surpassée par l'impassibilité souveraine de l'Être. C'est pourquoi Eckhart voit l'être distinct de l'Un en Dieu[21]. Mais, l'Un et l'Être sont inséparables. En effet, Eckhart mentionne souvent l'Être-Un comme un concept inanalysable. Toutefois, on peut dire que l'Être est « au-delà de » la paternité du Père-Un et que le Père est l'Être « au fond de » son unité. Donc, la « négation de la négation » vaut tantôt pour l'absoluité de l'Être tantôt pour le caractère de l'Un sans distinction, ou bien pour fortifier l'inséparabilité de l'Être-Un attribué ensemble au « Principe sans principe »[22].

Enfin, il nous semble possible que le « néant de la Déité » peut désigner le lieu de l'« avant-principe », non-physique, qui dépasse même l'Être. Si l'« être lui-même » est regardé comme essence de la divinité, il reste impliqué dans les notions métaphysiques en relation avec d'autres. Afin que la Déité soit vraiment le « sur-être-néant » inconnaissable comme objet et insaisissable pour Dieu lui-même, elle doit se trouver aussi au-delà de l'essentialité. Ayant reçu des Kyotoïtes l'idée du « néant absolument absolu », nous prenons le parti de cette proposition. La Déité pourrait donc être le « lieu sans nom[23] » à partir duquel se réalise l'Être divin lui-même. Si la Déité n'était que l'Être absolu, elle n'échapperait pas à l'opposition relative avec le néant de la créature humaine. Et, de fait, il nous semble que dans le *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, Eckhart traite de l'« Être illimité[24] » qui se dépasse lui-même vers une ouverture infinie.

Tenant compte de tout cela, nous pouvons affirmer que le « néant de la Déité », vu par Nishitani et Ueda, englobe ces trois dimensions. Avec sa motivation plus existentielle et plus pratique que la spéculation métaphysique, ce néant est expérimentable dans la percée de tous les niveaux en direction de l'au-delà illimité. Ainsi s'explique le caractère « sans principe » de la Déité en soi.

21 Cf. *Supra*, Chapitre 3 de la Deuxième Partie.
22 Cf. *Ibidem*.
23 Voir le note 19.
24 Nous en traiterons dans le Chapitre 3 de cette partie.

4. Néant à néant – équivoques, analogiques et univoques

Parallèlement à la déconstruction de l'analogie de l'être au niveau métaphysique, le néant de la Déité peut être considéré comme la reconstruction de l'analogie propre au néant au niveau existentiel. Nous considérons cette reconstruction comme le « renversement » de l'analogie déconstruite de l'être. Nous pouvons expliquer cela avec le point de vue de Ueda qui indique trois néants.

Pour mémoire, trois affirmations « déconstruisent » l'analogie de l'être :

1) Dieu est l'être, la créature humaine est un néant.

2) Si la créature humaine est « être », Dieu ne doit pas « être ».

3) Comme la créature humaine n'est qu'un néant, Dieu lui donne son être.

Tandis que la première et la deuxième sentences affirment l'équivocité de l'être entre Dieu et l'homme, la troisième proclame l'univocité de l'être. La première affirmation correspond au néant de l'existence humaine ; Ueda l'appelle le « néant relatif » par opposition au Dieu absolu. La deuxième correspond au néant de Dieu absolument inaccessible à l'homme. Ce néant est absolu, en soi absolu, mais, pour la création, il est « en relation » avec elle. La troisième affirmation est un « renversement », de telle sorte que l'univocité du néant est posée : Dieu fait plus que donner son être à la créature, en tant que « néant absolu », il confère néant à l'être humain. Cela veut dire que Dieu peut être expérimenté comme la négation absolue du soi humain, si bien que l'âme détachée de tout se retrouve une avec le Dieu détaché.

1) Le néant de l'être humain est celui d'une créature par rapport au Dieu Créateur.

2) Le néant du Dieu absolu est celui de Dieu inconnaissable par rapport à l'être humain.

3) Le néant expérimenté est celui du Dieu qui se donne à l'être humain.

En vue d'arriver à la troisième affirmation, les deux premières portent sur deux néants en établissant une analogie entre eux : l'existence humaine est un néant, Dieu est le néant, et il s'agit d'une analogie, car les deux néants ne sont pas un seul et même néant. Dans la pratique, entre le néant du Dieu inaccessible et le néant de la créature humaine, une dynamique s'instaure, qui permet à l'âme d'entrer dans l'unité

avec le Dieu détaché. Ainsi, comme Ueda l'indique, les deux néants conduisent vers le « néant absolument absolu »[25]. Le « renversement » est donc un « saut existentiel » qu'on peut appeler « conversion de l'être en néant ». Dans cette dynamique vers l'univocité du détachement, l'expérience du néant existentiel est faite.

En tant que transcendance ultime, le « Principe sans principe » peut être appelé, sur un plan existentiel, immanent, « fond sans fond ». Eckhart regarde ce « sans-fond » comme « mon » fond qui est le fond de Dieu[26]. Cette double expression peut être tenue pour la « ré-union » existentielle du double caractère de l'être humain au regard de la « dé-construction » de l'analogie dans sa métaphysique[27]. Certes, ce « sans-fond », qui est à la fois propre à « moi » et à Dieu, pourrait être atteint au terme d'une spéculation métaphysique, mais il nous semble que ce « sans-fond » exprime la motivation de la pratique bien mieux que l'idée d'un « Principe sans principe ». L'expression de « sans fond » renvoie l'existence humaine au surgissement de sa subjectivité radicale en lui faisant trouver Dieu en elle, tandis que le « Principe sans principe » concerne plutôt l'essence de l'humanité qui doit être retrouvée en Dieu. Approfondissant le thème métaphysique du « se connaître en Dieu », Eckhart conduit ses lecteurs au « connaître Dieu en moi » expérimenté dans l'existence de chacun. La spéculation et la pratique se motivent réciproquement et ne se distinguent plus.

Dans son *Commentaire* de *Jean*, Eckhart se propose de justifier l'univocité de la vie entre Dieu et l'homme spirituel, univocité conforme à celle, métaphysique, de l'un entre l'être et le connaître. Et pourtant, dans cet ouvrage, la causalité unilatérale est fermement gardée : Dieu fait naître l'homme spirituel, non pas l'inverse[28]. Dans les sermons allemands, Eckhart « transgresse » ce sens unique et dit : « J'engendre Dieu »[29]. L'univocité de la vie, en dépassant la pénétration mutuelle, provoque un contre-courant vital de « ma » part vers Dieu. Cependant, cet engendrement n'est rien d'autre que « Dieu m'engendre » sans cesse, en même temps que « Dieu s'engendre lui-même » et que « je m'engendre moi-même », chacun en soi-

25 UEDA, 1982, p.180-p.181. Ueda insiste sur une dynamique existentielle dans la négation de soi.
26 Sermon 5b, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.100.
27 Cf. *Supra*, Chapitres 1 et 2 de la Première Partie.
28 Cf. *Supra*, Chapitre 2 de la Première Partie.
29 Maître Eckhart, Sermon 22, *Les sermons*, (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.237.

même et dans l'autre. Ainsi, la subjectivité radicale du « moi » ne repose pas sur une indépendance, mais sur la simultanéité avec Dieu. Ici, il n'y a que « moi seul » et que « Dieu seul », mais ni Dieu ni « moi », car, là se trouve l'Un réalisé par deux ipséités absolues[30], et non pas une relation entre un sujet et un autre sujet, autrement dit, non pas une union de deux relatifs comme le sont le sujet et l'objet dans leur réciprocité.

5. L'auto-dépassement de l'analogie au-delà du conflit « équivoque / univoque »

La différence entre le néant au fond de l'existence humaine et le néant insaisissable de l'abîme divin provoque, selon Ueda, une dynamique, un mouvement vers l'unique néant relevé comme lieu du « principe »[31]. Et selon Nishitani, les deux néants servent d'intermédiaires l'un à l'autre pour que la racine de la vie soit révélée comme « une » dans une « immédiateté dialectique »[32]. Pour ces philosophes, une synergie et une intégration entre la contemplation spéculative et la pratique existentielle se réalisent dans cette dynamique ou cette dialectique[33].

Résumons ce que nous appelons la « dynamique dialectique du néant eckhartien » comme le point de vue commun à Nishitani et Ueda. De notre point de vue, les deux néants eckhartiens peuvent être considérés à la fois comme équivoques, analogiques et univoques. Métaphysiquement, Eckhart les envisage comme équivoques. Et pourtant, sa mystique les confronte l'un à l'autre : « L'homme est un néant, Dieu est le néant. » Cette confrontation nous paraît un affrontement, et en même temps, une analogie : une analogie qui contient à la fois l'équivocité fondamentale et l'univocité « à pratiquer ». L'équivocité et l'univocité provoquent une tension qui devient motrice pour que cette analogie soit poussée à dépasser l'équivocité et l'univocité et à se dépasser elle-même comme analogie. Nous trouvons donc ici non seulement une confrontation entre deux néants, mais aussi celle entre l'équivocité et l'univocité de ces néants. L'auto-dépassement de l'analogie, causé par cette confrontation-ci, surmonte l'alternative même entre l'équivocité et l'univocité. Nous découvrons ainsi, non

30 Cf. *Supra*, Chapitre 3 de la Première Partie.
31 UEDA, 1982, p.191. Ueda trouve chez Eckhart un exemple de « remontée ver le principe » de la parole par le renoncement à la parole.
32 Cf. *Supra*, Chapitre 4 de la Première Partie.
33 NISHITANI, NKC 7, p.56, p.96. UEDA, 1982, p.180.

seulement, que l'analogie du néant chez Eckhart peut être considérée comme une médiation pour passer de l'équivocité à l'univocité, mais aussi, que l'analogie du néant tient en elle-même l'équivocité et l'univocité sans les concilier l'une avec l'autre. Les deux inconciliables forcent l'analogie à se surmonter elle-même afin que leur affrontement soit résolu.

En croyant trouver dans la pensée d'Eckhart l'analogie du néant, nous découvrons un passage « équivoque – analogique – univoque » entre deux néants : les deux, métaphysiquement équivoques, passent par l'analogie pour arriver à s'identifier l'un à l'autre dans l'univocité. Et pourtant, cette univocité finale se réalise au-delà de l'alternative « équivoques / univoques ». Équivocité et univocité sont tenues dans l'analogie, et non pas assimilées l'une à l'autre, mais elles sont finalement dépassées par l'analogie qui, en les tenant, se dépasse elle-même. Cela signifie que, dans l'analogie au-delà de l'alternative, les deux néants restent à la fois, paradoxalement, univoques et équivoques.

Ici, le « Dieu seul » et le « moi seul » vivent leur propre ipséité, et ils sont « un » en ce sens que les deux vivent la même absoluité[34]. Pour chacun, « seul », l'autre est néant, mais chacun, seul, n'est pas quelque chose qui serait opposé au néant. À cause du caractère « seul » absolu de l'un et de l'autre, les deux peuvent devenir « un » comme « ni-même-ni-différent ». Cette identité contradictoire est possible, parce que, quand l'abîme de la différence absolue se montre comme le néant inconnaissable, cet abîme devient la négation de la différence. Il est le néant absolu, inconnaissable, pas même comme différence. Ce néant sert paradoxalement de médiateur, de façon à ce que la médiateté soit niée par ce néant lui-même. En d'autre termes, l'impossibilité de la médiation peut signifier, à la fois, l'abîme absolu et l'immédiateté paradoxale[35]. Le néant médiateur sert d'immédiateté, et l'impossibilité de connaître devient la « connaissance possible ». La question du choix exclusif entre l'équivocité et l'univocité est surmontée, car, dans l'auto-dépassement propre à l'analogie du néant, la différence absolue rend possible l'« unité » par sa négation absolue de l'« être

34 Cf. *Supra*, Chapitre 3 de la Première Partie.

35 Cf. *Supra*, Chapitre 4 de la Première Partie. UEDA, 1982, p.179 : « Ici, le 'Néant de Dieu' devient l'auto-expression la plus profonde de l'âme. » (Nous traduisons.)

médiateur ». Il est possible pour l'existence humaine de devenir « un » avec le Dieu inconnaissable, quand les deux sont vus comme deux néants, et non pas comme deux êtres. Le néant de chacun joue le rôle de « médiation sans médiation » pour l'autre, et tous les deux fonctionnent comme des intermédiaires qui nient tout l'intermédiaire entre eux. Leur « un » se réalise ainsi dans leur « sur-être » (*Überwesen*)[36]. Nishitani et Ueda l'identifient au néant absolument absolu. Pour ces philosophes, le « sur-être » se réalise dans l'« action sans action » comme la négation dépassée par la négation elle-même[37].

6. La connaissance sans connaissance

Connaître, malgré l'impossibilité de connaître, serait une pure contradiction sans la perspective d'une synergie et d'une intégration progressive de la contemplation spéculative et de la pratique existentielle. Mais il s'agit en fait d'un paradoxe, un de plus, qui peut être radicalisé et exprimé comme suit : la connaissance de ce qui ne peut pas être connu consiste en un renoncement, le renoncement à le connaître. Cette « connaissance sans connaissance » ne signifie donc ni la simple ignorance, ni la conscience de l'ignorance, ni un aveu d'agnosticisme, ni l'adoption de la théologie apophatique. Cette connaissance ne consent pas à la rupture entre l'Absolu et l'humanité ni n'abandonne la raison intellectuelle. Qu'est-elle ?

La « connaissance sans connaissance » est tout d'abord la purification de l'intellect de toute fausse connaissance. À un niveau métaphysique, la connaissance intérieure de l'Être-Un nécessite le dépouillement de l'intellect et son rejet de toutes les informations extérieures. En se dépouillant de tout préjugé sur lui-même et sur Dieu, l'intellect devient « un » avec Dieu qui est l'intellect pur. L'Être-Un se fait connaître à l'intellect sans aucune médiation extérieure. Ici, la passivité humaine s'assimile à la passivité divine dans une sorte d'action sans action.

D'autre part, la « connaissance sans connaissance » implique la vie vécue comme étant une raison en soi au sens où la vie humaine n'a ni origine ni cause et reste insaisissable. Mais, paradoxalement, cette insaisissabilité donne à « vivre pour vivre ». L'insaisissable devient la raison absolue. Et, si la vie humaine est vécue

36 NISHITANI, NKC 7, p.38, p.46.
37 *Ibidem*, p.50-p.52.

comme née de la vie divine, alors l'absoluité inconnaissable de Dieu est connue par l'absoluité de la vie humaine reposant sur l'absence de raison, le « sans-raison ». Quand l'existence humaine vit « je ne sais quoi », cette vie représente « Dieu sait quoi ». Dans la mesure où la vie humaine s'assume comme « raison sans raison », cette « absurdité » révèle le Dieu inconnaissable, elle participe à l'absoluité divine et réalise l'absoluité de la vie elle-même. Ainsi, la vie passive en tant qu'engendrée se vit en ayant la vie à son actif.

Étant donné que la dualité de la passivité et de l'activité est dépassée, il ne se trouve plus de confrontation figée entre celui qui doit être connu et celui qui doit le connaître. L'humain, en tant qu'être doté de vie et d'intellect, est invité à connaître l'être de l'intérieur, c'est-à-dire, à jouir de la vie et de l'intellect, non pas par l'intermédiaire de la connaissance des autres créatures, mais par son être en soi.

Connaître l'inconnaissable en renonçant à le connaître, c'est répondre à son invite et non pas s'abandonner au néant. Cette réponse consiste à expérimenter « immédiatement » la transcendance dans l'existence humaine. Cette intervention « immédiate » de la transcendance se vit comme une négation médiatrice, l'auto-négation de la médiation entre l'inconnaissable et l'existence humaine[38].

Ainsi, quand Eckhart insiste sur la connaissance immédiate de l'être par la vie « sans pourquoi » et par l'intellect « sans couleur », nous découvrons dans sa pensée un ordonnancement ou une disposition des éléments négatifs. Lorsque la vie humaine est considérée comme née de la vie divine, les deux sont tenues pour la même vie immédiatement « une ». Dans ce cas, l'absoluité du Dieu inconnaissable s'identifie à l'absoluité de la vie « sans raison ». Cependant, entre Dieu et la vie humaine, subsiste une différence, quand l'un et l'autre expriment négativement leur absoluité :

– Dieu est absolu, il est donc « inconnaissable ».

– La vie est « sans raison », elle devient donc absolue.

Dieu est « inconnaissable » à cause de son absoluité ; la vie devient comme absolue à cause de son manque de « raison ». La négativité de Dieu résulte de son absoluité, alors

38 Cf. *Supra*, Chapitre 4 de la Première Partie.

que, pour l'humain, la négativité de la vie lui confère une absoluité. Absoluités et négativités sont donc équivoques, mais, il nous semble que cette équivocité sert d'amorce pour déclencher la dynamique réalisatrice de l'univocité entre la vie divine et la vie humaine. La différence entre les deux vies, elle-même, motive l'esprit humain à devenir « un » avec Dieu dans la pratique du détachement.

Les deux négativités – l'« inconnaissable » et le « sans-raison » – bénéficient l'une de l'autre, de telle sorte qu'elles deviennent univoques. En assimilant le « sans-raison » de la vie à l'inconnaissabilité divine, on peut considérer que la vie « sans raison » provient directement de l'absoluité divine. Entre les deux négativités, Eckhart insère une équivocité pour rendre possible un « saut existentiel » afin que l'univocité soit expérimentée comme une réalité vécue. Même si l'univocité est assurée par une certaine nécessité logique, il lui ajoute grâce à l'équivocité une tension telle que la vie absolue et libre dépasse la nécessité.

Connaître l'inconnaissable désigne donc l'expérience intellectuelle du néant par la raison humaine qui se détache ou se libère des conditions extérieures. La « connaissance sans connaissance » même quand elle est exercée par le « vivre la vie » ne se réduit ni à la vie ni à l'amour ni à la volonté. Elle concerne en effet la concordance entre « se connaître » et être. La connaissance sans connaissance nous paraît finalement surmonter le conflit entre l'intellectualisme et le volontarisme. Or, Nishitani voit que la position d'Eckhart se tient sur la frontière entre la foi et la raison et dépasse leur conflit au moyen de la négation mutuelle des deux[39]. Dans le cas que nous traitons ici, la connaissance sans connaissance indique le caractère de l'intellect qui doit nécessairement se détacher de l'intellect même, non seulement de la volonté humaine, pour vivre la liberté en Dieu sans Dieu. Nous retrouvons ainsi l'intelligence religieuse que Nishitani constate sans la pensée eckhartienne.

39 NISHITANI, NKC 7, p.161.

TROISIÈME PARTIE – **Chapitre 3**

Dieu sans cause, l'homme sans cause, la cause sans cause

1. Dieu, la cause n'ayant pas de cause

Le commentaire métaphysique de l'Évangile johannique traite du Dieu qui n'est l'effet d'aucune cause extérieure. Par ailleurs, Eckhart affirme que l'être de Dieu est la forme qui peut être considérée comme son unique cause intrinsèque. En tant qu'essence divine, cet être est le « Principe sans principe » identique à la fin en soi. Le Dieu eckhartien, désigné par l'« Être lui-même », est la cause de tout existant et, cette cause est la fin ultime déjà réalisée pour la créature et pour Dieu lui-même. La source de toute cause est libre de toute causalité[1].

Or, les deux philosophes de Kyoto constatent la présence de deux néants différents dans la pensée d'Eckhart : le néant de la créature humaine et le néant de Dieu en tant qu'insaisissable. Nishitani affirme que l'un sert de médiateur à l'autre de sorte que Dieu et l'humain deviennent « un » dans la Déité. Selon Ueda, la dynamique entre les deux néants conduit l'âme à la Déité. Ces Kyotoïtes, plus généralement, désignent la Déité eckhartienne au moyen de l'expression de « néant absolument absolu ». Nous pourrions appeler ce néant de la Déité le « sur-néant-sur-

1 Cf. *Supra*, Chapitres 1 et 6 de la Deuxième Partie.

être », en ce sens qu'il dépasse la dualité « être / néant ». Mais comment pouvons-nous articuler l'aspect pratique et existentiel du « devenir un » dans la Déité avec la perspective métaphysique relative à Dieu en tant que « cause » ?

Dieu est l'unique cause de lui-même et cela est par Eckhart en latin[2] ainsi qu'en allemand[3]. Et pourtant, dans quelques passages de ses mêmes commentaires bibliques en langue latine, nous trouvons l'idée contraire selon laquelle Dieu n'a aucune cause. Cause de tout être, Dieu n'est donc pas cause pour lui-même[4]. Or, ces deux points de vue sont conciliables : Dieu, en tant que cause de tout être, n'est l'effet d'aucune cause extérieure à lui-même, mais, si l'on ose, il est cause de lui-même[5]. Eckhart déploie ici des affirmations au sujet de Dieu qui peuvent paraître contradictoires. Et cela concerne inévitablement la créature humaine, laquelle est elle aussi envisagée comme un paradoxe : l'homme n'a pas de cause en lui-même, parce qu'il est constitué par les causes extérieures ; mais si quelqu'un vit son être comme sa cause en soi, il est un « homme divin »[6] et c'est ainsi que Dieu nous invite à vivre selon Eckhart.

Que ce soit sur Dieu ou sur l'humain ou sur chacun des deux à des niveaux différents, Eckhart développe des points de vue qui paraissent contradictoires ou, au minimum, paradoxaux. Cela provient de la condition métaphysique de chacun, laquelle est à l'inverse de celle de l'autre : Dieu est cause, et l'homme est conformé par elle. C'est-à-dire, Dieu ne se soumet à aucune cause, alors que l'homme se soumet à la cause. Mais, ce qui nous paraît particulier dans la manière eckhartienne de faire et de penser est que, dans deux sens contraires, une même expression est appliquée à Dieu et à l'homme[7] : Dieu n'a pas de cause à son extérieur, l'homme n'a pas de cause à son intérieur ; Dieu est sans cause, l'homme est sans cause. « Sans-cause » se dit de Dieu et de l'homme, mais pas dans le même sens. Métaphysiquement, les conditions des deux côtés restent toujours opposées, donc le « sans-cause » reste rhétorique. Mais, en suivant

2 Cf. *Ibidem*. L'être de Dieu est la « forme en soi » comme son unique cause intérieure.
3 Maître Eckhart, Sermon 9, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.128 : « […] car il est par lui-même ce qu'il est, et dans tous les dons qu'il donne, il se donne toujours lui-même en premier lieu. »
4 Maître Eckhart, LW, Bd I-1, *Gen*. n.62, p.228 : « *Unde in divinis non habet locum nomen causae, sed potius nomen rationis*. »
5 *Ibidem*, n.4, p.187.
6 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.336, n.338, p.284, p.287.
7 « L'homme est un néant, Dieu est le néant », comme nous en avons traité dans le chapitre précédent.

sur ce point Ueda, nous pouvons affirmer que, chez Eckhart, les deux sens différents du « sans-cause » deviennent le motif dynamique d'une pratique, à savoir « être un en Dieu » existentiellement[8].

2. Une « correspondance croisée »

Dieu et l'homme, se trouvent chacun dans une condition qui rend possible deux points de vue sur eux. Quand les deux entités métaphysiquement opposées sont confrontées dans la pratique existentielle, les paradoxes de l'une trouvent leurs correspondants dans les paradoxes de l'autre. D'un côté, Dieu est libre de toute cause, car il est la cause de lui-même. C'est déjà en soi paradoxal. De l'autre côté, l'homme n'est pas libre de toute cause, car il n'est pas cause de lui-même. Métaphysiquement, correspond au Dieu libre l'homme qui n'est pas libre, et au Dieu qui est sa cause l'homme qui ne l'est pas. Ces correspondances s'opposent l'une à l'autre. Un trait de la mystique spéculative eckhartienne se dessine, celui de la « correspondance croisée ». L'homme qui n'est pas la cause de lui-même s'unit au Dieu libre de toute cause, et le même homme qui n'est pas libre de toute cause s'unit au Dieu comme cause en soi. Le manque de cause du côté de l'homme est sublimé par la liberté divine, et son manque de liberté est sublimé par la cause divine. L'homme, qui n'a pas de cause en lui-même et qui doit donc en supporter une qui lui est extérieure, cet homme est transformé en étant libre à cause de Dieu. « N'avoir pas de cause propre à soi » se convertit en « être libre de toute cause », et « se soumettre à la cause » se convertit en « avoir Dieu comme cause ». Ainsi, la négativité humaine est-elle résolue par la positivité divine dans une « correspondance croisée ».

8 C'est comme le néant de Dieu et le néant de l'homme mènent à l'éveil à soi dans le néant de la Déité. Cf. *Supra*, Chapitre 2 de 3e Partie.

Dieu est libre de toute cause ; il est la cause de lui-même.

L'homme n'est pas libre de toute cause ; il n'est pas la cause de lui-même.

Avoir Dieu pour cause intérieure ; Être libre grâce au manque de cause.

Liberté en Dieu qui est la « cause sans cause ».

N'étant pas la cause de lui-même tout en en ayant besoin d'une, l'homme prend Dieu pour cause. Nous trouvons là une conversion fondamentale et non pas seulement un changement dans les correspondances. L'homme qui trouve sa cause à l'extérieur de lui est converti en celui dont la cause intérieure est Dieu lui-même. Autrement dit, Dieu devient la cause intérieure de l'homme. Cela signifie que l'homme a en lui sa propre cause ou qu'il est cause de lui-même, comme Dieu a en lui sa propre cause et est la cause de lui-même, et non pas seulement que l'homme a Dieu en lui. Nous faisons nôtre l'idée de Nishitani pour qui la réalisation de l'« un en action sans action[9] » par les deux sujets suppose qu'ils agissent chacun en vivant sa propre cause.

Ce qui est dit métaphysiquement « sans-cause » en deux sens opposés – la liberté pour Dieu et le manque pour l'homme – est intentionnellement assimilé dans la pratique. Cette pratique a une dimension existentielle, parce qu'au fond

9 Cf. *Supra*, Chapitre 3 de la Première Partie.

de l'existence humaine, le manque de cause s'identifie directement à la liberté qui a pour cause le manque de cause lui-même, et c'est à travers un tel « saut existentiel » que l'humain trouve en son fond le Dieu qui se fait néant comme « cause sans cause ». Ce Dieu trouvé est l'« éveil à soi » directement vécu par l'âme humaine, puisque la cause est le Dieu qui se révèle comme néant. Ainsi, retrouvons-nous l'immédiateté de la vie expérimentée par l'intermédiaire du néant, selon Nishitani[10], et la dynamique des deux néants selon Ueda[11].

Qu'un manque de cause devienne immédiatement une cause exige quelques explications. Tout d'abord l'immédiateté en question est tout sauf simple, car c'est un manque, le manque de cause, qui agit à la façon d'un intermédiaire et favorise l'immédiateté. Par ailleurs, cette immédiateté ne confond pas l'existence humaine sans cause intérieure et le Dieu qui n'a pas de cause extérieure. Quand il est affirmé que Dieu est libre de toute cause puisqu'il ne se soumet à aucune cause extérieure, il est suggéré que Dieu échappe à toute représentation relative et entre dans la Déité si bien qu'il est possible de le rejoindre à l'intérieur de l'âme détachée. L'homme qui a besoin de cause en arrive donc à avoir pour cause le Dieu qui n'en a pas besoin, si bien que l'homme a la « cause sans cause ». Celle-ci est à la fois la cause de Dieu et la cause de l'homme, car elle est « sans cause » aussi bien pour Dieu que pour l'homme.

Ce n'est pas une usurpation de la substantialité divine, car il est question de devenir « un en action sans action » étant détaché de toute finalité extérieure comme objectif. Et ce n'est pas une identification arbitraire entre le manque de cause et la disposition de la cause. Dans cette pratique, la liberté est fondée sur une nécessité logique. Même si nous parlons de la conversion de l'homme qui la cause extérieure en celui qui a Dieu pour cause intérieure, cette conversion diffère d'un transfert de force. Il ne s'agit pas d'une compensation entre la cause extérieure qui agit sur l'homme et la cause intérieure propre à Dieu. La conversion consiste pour un homme à reconnaître son néant, à rentrer dans la source divine et à se retrouver dans la Déité où Dieu est libre de toute cause. Dans la Déité, la liberté de Dieu est telle qu'il n'a aucune cause, ni

10 Cf. *Supra*, Chapitre 4 de la Première Partie, Chapitre 2 de Troisième Partie.
11 Cf. *Supra*, Chapitre 6 de la Première Partie, Chapitre 2 de Troisième Partie. Dans notre cas d'ici, c'est le « sans-cause » en deux.

extérieure ni intérieure. L'âme découvre, au terme de sa quête de la cause divine, le « Dieu sans cause »[12]. Certes, Dieu n'a pas de cause extérieure, mais n'est-il pas en lui-même cause de lui-même ? Cela est vrai métaphysiquement, cependant, existentiellement, si quelqu'un est la cause de lui-même, non seulement il n'est pas agi de l'extérieur, mais il ne l'est pas non plus de l'intérieur. Chez celui qui est cause de lui-même, sa cause consiste à n'avoir aucune cause a priori en lui-même. Il peut avoir la cause en lui-même en n'ayant de cause ni extérieure ni intérieure si bien qu'il peut être sa propre cause en soi. Finalement, quand nous entendons dire Dieu « libre de toute cause », sa liberté nous indique qu'il n'a pas de cause en lui-même, et que, par là, il a sa propre cause.

Au moyen de l'expression de « cause sans cause », nous comprenons comment Eckhart s'affranchit de la distinction entre l'intériorité et l'extériorité. Toutefois, l'homme ne peut pas outrepasser par lui seul la cause extérieure à laquelle il doit se soumettre pour être. Alors, détaché de toute auto-extériorisation, l'être humain pourrait avoir pour cause le Dieu qui surpasse la distinction entre intérieur et extérieur, avoir et ne-pas-avoir, et se découvrir en « Dieu sans cause ». Le Dieu cherché comme cause est trouvé comme celui qui est « sans cause ». Ce « sans » n'est l'indice d'aucun manque, d'aucune vanité, mais celui d'un éveil à la disponibilité béatifique qui unifie Dieu et l'âme. Ayant pour cause le Dieu qui n'a pas de cause, l'être humain peut partager la « cause sans cause » comme sa propre « cause sans cause ».

3. L'ouverture infinie dépassant l'intériorité et l'extériorité

Dieu est sans cause extérieure et l'être humain sans cause intérieure ; métaphysiquement opposés tous deux partagent cependant la même « cause sans cause », mais existentiellement. Quand l'être humain reconnaît intérieurement son néant et qu'il se tourne vers la transcendance pour chercher et trouver sa cause, il s'ouvre dans son néant immanent et rencontre la transcendance là où le néant intérieur sans fond est expérimenté. Il ne s'agit pas de considérer Dieu comme une cause extérieure ni de remplacer le néant intérieur par Dieu. Il s'agit de percer le néant

12 C'est ce que nous pouvons déduire de la métaphysique eckhartienne. Dieu n'a pas de cause, même dans son intérieur.

intérieur « de l'intérieur » et de déboucher sur l'ouverture infinie en Dieu, si bien que l'intériorité et l'extériorité se dépassent et s'assimilent l'une à l'autre. Là, l'âme qui a Dieu pour sa propre cause se trouve libérée par le Dieu libre de toute cause, de sorte que rien n'est plus extrinsèque mais tout est intrinsèque pour l'âme.

L'ouverture infinie en Dieu correspond à la Déité d'Eckhart. Cette ouverture se trouve dans le fond insondable qui est, à la fois, le fond de Dieu et celui de l'existence humaine. L'ouverture elle-même est intrinsèque à Dieu et à l'être humain, mais cet adjectif ne renvoie pas à l'intérieur par rapport à l'extérieur. Intrinsèque n'est pas une propriété parce que c'est l'ouverture libre de toute cause. Cette ouverture implique une sortie de la conscience de soi conçue comme un ego, mais une sortie qui ne s'effectue pas en direction de l'extérieur, car celui-ci est établi par le même ego qui se pense à son tour comme un objet. Aussi longtemps que le soi construit l'intérieur et l'extérieur, son dedans et son dehors, et fige leur opposition, l'existence humaine se tient enfermée dans son ego et se partage entre le besoin et le manque de cause. En d'autres termes, celui qui s'arrête devant un Dieu considéré comme la cause expliquante expliquée de tout ce qui est, celui-là enferme et fige Dieu pour sauvegarder son propre ego. Sortir de cet enfermement et de sa rigidité nécessite d'entrer dans le « sans-cause » propre à Dieu. Dieu n'a pas de raison d'être pour lui-même et il est la « cause sans cause » de lui-même. Afin d'être « une » avec Dieu tel qu'il est, l'âme humaine doit ne chercher aucune cause ni à son intérieur ni à son extérieur. Ainsi se réalise paradoxalement le soi humain en Dieu.

Quant à l'action de la « cause sans cause » qui consiste à unifier, on peut aller plus loin. En soi, par lui-même, l'être humain n'a pas de sens, toutefois il est destiné à Dieu. Selon Eckhart, Dieu, en tant que raison d'être de l'être humain, n'a pas besoin de sens pour lui-même, car son être est libre, libre de tout sens. Dieu n'a pas de raison d'être pour lui-même ni à l'extérieur ni à l'intérieur de lui-même. Dieu, qui est la raison d'être de la vie humaine, est lui-même « sans raison ». La vie humaine a son sens dans le Dieu qui n'a pas de sens. Mais, cela ne signifie pas que Dieu soit « non-sens » et sans valeur. Au contraire, nous y trouvons l'absoluité de la valeur qui repose sur la liberté de cause. Le Dieu « sans raison » qui n'a pas de sens n'implique pas

l'absurdité de la vie humaine. Il se montre comme le « Libre Absolu » qui surpasse toute absurdité.

Aussi longtemps que l'humain cherche à réaliser une fin en ne prenant en compte que sa finitude d'humain, il expérimente l'absurdité de sa vie et connaît une crise de la raison. En conséquence, il en arrive à tenir à l'auto-justification arbitraire dans des attitudes égocentriques afin de rester dans le territoire limité par la conscience de soi. Ces attitudes se présentent parfois dans l'humanisme athée ou dans le fidéisme religieux. Athées ou fidéistes, de telles positions établissent la négativité comme objet à l'extérieur de soi ; pour l'athée l'inexistence de Dieu, et pour le fidéiste l'Absolument Autre inconnaissable. Ces deux positions qui paraissent opposées partagent une même conviction : il doit y avoir une finalité objective à la vie humaine. C'est pourquoi l'humaniste athée a horreur de l'absurdité que la conscience humaine ne peut pas s'expliquer, et le fidéiste s'attache à la providence divine qui donne un sens que la raison humaine ne peut pas connaître. Quelles que soient les positions, chacune croit en un sens raisonnable qui assure à la vie humaine sa cohérence. D'un côté, l'humanisme athée réclame la réalisation de ce sens dans ce monde. De l'autre côté, le fidéisme, en insistant sur la providence divine dont les desseins dépassent la raison humaine, désire, en fait, une raison et un sens salvifiques, lesquels seront un jour réalisés par Dieu lui-même. Tous deux demeurent enfermés dans l'ego humain, en aspirant à une raison plus « raisonnable » qui doit se réaliser à l'extérieur du néant humain. Par conséquent, athéisme et fidéisme ont en commun de refuser de vivre la liberté provenant de la transcendance.

4. Dieu donne à l'homme son « sans cause »

Dans le *Commentaire* de *Jean*, Eckhart identifie l'essence divine à l'« être lui-même » qui est « caché » et qui n'est pas connu[13]. Dans ses sermons allemands, la Déité est présentée comme le néant où Dieu lui-même « ne sait pas se conscientiser » selon la lecture kyotoïte, en ce sens que Dieu ne se connaît ni comme Père ni comme Dieu des créatures[14]. En affirmant dans ses sermons que « Dieu lui-

13 Cf. *Supra*, Chapitre 3 de la Deuxième Partie.
14 UEDA, 1982, p.178.

même ne se connaît pas » dans la Déité, Eckhart semble faire un « saut » mystique au-delà des bornes de la métaphysique. Et pourtant, nous avons déjà montré qu'avant ces sermons, « l'essence de Dieu est cachée et n'est pas connue », d'où l'on conclue que selon Eckhart Dieu ne se connaît pas dans sa profondeur la plus profonde. Attention cependant car « ne pas se connaître » n'équivaut pas à se perdre comme en une extase ou dans le sommeil. Au contraire, dans la Déité, Dieu s'éveille à sa subjectivité originaire et il se connaît absolument sans diviser sa personne en un sujet et un objet. C'est justement à ce propos qu'Eckhart écrit : « Dieu devient et Dieu disparaît »[15]. Dans la Déité, disparaît le Dieu qui est la cause et la raison des créatures. En redevenant lui-même seul et sans nom, il resurgit comme l'Absolu libre de toute cause et de toute raison et qui est donc la cause et la raison de lui-même.

L'idée d'un Dieu sans cause ou sans raison mène à une nouvelle compréhension de la Déité qui est au fond du « Principe sans principe ». Quand Eckhart énonce que la Déité n'est connue ni par la créature humaine ni par Dieu lui-même, il donne à entendre que Dieu ne connaît pas sa provenance puisqu'il n'a été ni engendré ni créé par un autre, et qu'il n'aurait pas pu se faire par lui-même, s'il n'avait pas été. « Être sans provenance » est sa provenance. Dieu est le commencement pour tout, et, pour lui-même, il a déjà existé depuis le commencement avant le commencement. Il est l'origine de tout, mais il ne connaît pas l'origine de lui-même. Il est donc le « Principe sans principe ». Qu'en conclure sinon que Dieu ne sait pas pourquoi il existe, car il n'a pas de commencement, et cette absence de commencement est son origine.

Être la cause ou la raison absolue pour lui-même signifie qu'il n'a pas de raison ni de cause, et son absoluité consiste dans cette absence de cause et de raison. Là est le lieu de l'éveil, et non pas celui de la mort, de la raison originelle dans la sérénité et la stabilité du Principe sans principe. Pour un homme, avoir pour cause le « Dieu sans cause » signifie être invité à participer à l'ouverture infinie de l'être libre de toute cause et à dépasser ainsi sa finitude. Comme Eckhart l'affirme dans le *Commentaire* de Jean, l'être est en lui-même la fin[16] et cet être est illimité[17]. Or, nous

15 Maître Eckhart, Sermon 56 selon Pfeiffer, *Traités et sermons* (Trad. de Libera) , note 717, p.504 : « *Got wird und entwird*. » De Libera traduit *entwerden* par « dédevenir », p.388.
16 Cf. *Supra*, Chapitre 6 de la Deuxième Partie.
17 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.512, p.443. « *Esse* » est dit « *indeterminatum* ».

identifions l'« être lui-même », l'essence divine dont Eckhart traite dans sa métaphysique, à la Déité des sermons allemands, Déité que Nishitani et Ueda identifient au « néant absolument absolu ». Et plus rien ne nous empêche de redéfinir le « sur-être-néant » comme l'ouverture infinie de l'être illimité « sans cause ». Concluons : 1) Dieu donne à l'homme son être (Eckhart)[18], 2) Dieu donne à l'homme son néant (Nishitani et Ueda)[19], 3) Dieu donne à l'homme son « sans cause » pour que l'homme participe à sa liberté. Voilà ce que nous affirmons.

5. Dépasser la causalité dans la « cause sans cause » en univocité

Résumons le cœur du propos exposé dans le *Commentaire de l'Évangile de Jean*. Par l'incarnation du Fils divin, le chrétien, vivant né de la vie, est appelé à vivre la vie divine dans la causalité univoque avec Dieu[20]. Aussi longtemps que l'intellect humain est brouillé par la connaissance des créatures extérieures, il demeure dans la méconnaissance de son origine, il n'expérimente pas la vraie concordance entre être et connaître qui constitue la béatitude[21]. L'attachement aux créatures retient la connaissance humaine dans la causalité essentielle avec Dieu, c'est-à-dire comme un néant en tant que créé par rapport au Dieu Créateur. Il résulte de tout cela que l'être de l'homme est conçu analogiquement par rapport à l'être de Dieu, comme ce qui est emprunté à Dieu[22].

Vivre la vie en ayant Dieu pour cause univoque signifie vivre sa vie de façon à connaître Dieu comme une source expérimentée de l'intérieur et non pas comme un objet extérieur. Mais comment un semblable vivre est-il possible ? La réponse proposée par Eckhart est la suivante : c'est en se détachant de toute connaissance des créatures que l'intellect humain devient un connaissant comme fils et sait que Dieu ne saurait empêcher la rentrée de ses fils dans l'origine[23]. Comme nous l'avons vu dans la deuxième partie de notre thèse, la béatitude dépend de l'unité entre le « connaître » et l'« être », donc dans une connaissance de soi à même son origine

18 Cf. *Supra*, Chapitre 1 de la Deuxième Partie.
19 Cf. *Supra*, Chapitre 2 de la Troisième Partie.
20 Cf. *Supra*, Chapitre 2 de la Deuxième Partie.
21 Cf. *Supra*, Chapitres 4 et 5 de la Deuxième Partie.
22 Cf. *Supra*, Chapitre 2 de la Deuxième Partie.
23 Cf. *Supra*, Chapitres 4 et 5 de la Deuxième Partie.

divine. L'unité elle-même se réalise par le « vivre » attribué à Dieu-le-Père qui s'attribue l'Un. Nous considérons donc la vie comme l'« acte de l'Un »[24]. Si quelqu'un vit sa vie en étant détaché de tous les intérêts portés aux objets créés, il se connaît dans l'être venant de Dieu. Dans son être, intérieurement, il connaît Dieu par l'intérieur de Dieu. Une telle vie, où se réalisent l'Un entre l'« être » et le « connaître », le rend bienheureux[25]. Et c'est l'imitation du Christ qui a pris en lui-même l'« humanité une »[26] qui rend cette vie possible pour un homme, en dépassant toute individualité accidentelle venant de la conscience égocentrique du milieu des créés.

Or, l'unité consiste dans la conformité entre « être » et « connaître » dans l'âme humaine et dans la conformité entre l'âme et Dieu puisqu'« être » et « connaître » se retrouvent pareillement chez l'un et chez l'autre. Les deux conformités composent l'unité vraiment une et c'est ainsi que l'âme se connaît en Dieu en même temps que Dieu est connu par l'âme dans l'âme.

Nishitani et Ueda insistent sur la passivité de l'âme humaine pour ce qui est appelé la « naissance du Fils divin dans l'âme » et l'activité de cette même âme pour ce qui est appelé la « percée » vers la Déité[27]. Ce qu'ils appellent l'Un entre Dieu et l'homme nous semble désigner plutôt ce qui est à la fois et mutuellement passif et actif des deux côtés[28]. Certes, en parlant de l'« un en acte noétique », Nishitani insiste sur la réalisation de l'unité par deux sujets absolus « en action ». Mais l'action qu'il trouve entre Dieu et l'âme est une « action sans action »[29]. Donc, l'Un entre les deux se réalise nécessairement par une conversion entre l'actif et le passif et par le dépassement de la distinction de la passivité et de l'activité, pour la compénétration réciproque. Dans la dynamique réciproque entre être et connaître, la passivité devient l'activité et l'activité devient la passivité à la fois pour l'âme humaine et pour Dieu. L'auto-connaissance de l'âme en Dieu et celle de Dieu dans l'âme devient ainsi « un ». Cet « un » réside dans la passivité de l'âme et l'activité de Dieu et inversement, en même temps, dans les passivités des deux, ainsi que dans les activités des deux.

24 Cf. *Ibidem*.
25 Cf. *Ibidem*.
26 Cf. *Supra*, Chapitre 5 de la Deuxième Partie.
27 UEDA, 1982, p.150-154.
28 Cf. *Supra*, Chapitre 3 de la Première Partie.
29 Cf. *Ibidem*.

Dans son *Commentaire* de Jean, Eckhart affirme que dans le rapport analogique, l'opérant seul est toujours actif et l'opéré, absolument passif ; dans le rapport univoque, l'opéré opère en recevant l'opération, et l'opérant reçoit l'opération en opérant[30]. Chacun des deux est à la fois actif et passif. Traduisons : pour que l'humain vive la vie qui lui vient de Dieu selon la causalité univoque, il doit la recevoir mais ne peut pas rester dans l'état d'un récipiendaire passif. Il devient actif en choisissant de vivre chaque moment comme enfant de Dieu. Par ailleurs, en donnant la vie à l'homme, Dieu accepte d'être connu comme source de la vie humaine. Ainsi, l'univocité de la vie vécue par l'homme spirituel outrepasse le rapport de l'homme avec Dieu dans le schème de la création comme l'effet passif par rapport à la cause active, si bien que l'être de la créature, vu dans la causalité essentielle ou la causalité analogique, est subordonné à la vie univoque.

Or, selon Eckhart, Dieu n'est l'effet d'aucune cause efficiente et, pour ce qui concerne la cause formelle et la cause finale, l'« être lui-même », en tant qu'essence divine, est la forme au fond du « Principe sans principe », et ce « principe » est identique à la fin[31]. Dans ce *Commentaire* latin, nous entrevoyons la pensée radicale de son auteur lorsqu'il suggère que Dieu qui est « sans cause » donne au croyant ce caractère d'être lui aussi « sans-cause » afin d'être libre de tout. Donc, réfléchissant sur l'unité d'être et de connaître entre Dieu et l'« homme spirituel » par la vie univoque, nous en venons à percevoir chez Eckhart sa « percée » de la causalité métaphysique. En somme, ne se contentant pas d'entrer dans la causalité univoque, l'âme doit vivre la « cause sans cause » univoquement en Dieu.

6. Le paradoxe de l'activité mutuelle dans la passivité mutuelle

Revenons sur l'activité et la passivité, sous en autre angle. Dans son *Commentaire* Eckhart écrit que, pour connaître des couleurs, les yeux doivent eux-mêmes être sans couleur[32]. Cet exemple lui permet d'envisager l'intellect humain détaché qui reçoit la vraie connaissance de la part de Dieu sans être brouillé par les

30 Maître Eckhart LW, Bd III, *Ioh*. n.182, p.150 : « […] *passivum patiendo agit et activum agendo patitur.* »
31 Cf. *Supra*, Chapitre 6 de la Deuxième Partie.
32 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.100, p.86.

choses extérieures. Une passivité complète est requise pour que l'intellect humain connaisse Dieu et se connaisse en Dieu.

Or, nous remarquons que Dieu lui-même connaît intellectuellement toutes choses[33], et que son être est en conformité complète avec sa connaissance. Il est donc nécessaire que Dieu, en tant qu'intellect absolu, soit « sans couleur ». Cela signifie que, se connaissant lui-même par son être *ipso facto et* connaissant toute existence par sa raison idéelle, Dieu doit être absolument passif. Mais en même temps, il est l'activité absolue en donnant l'être à l'étant créé qui, en le recevant, reste passif. C'est un des paradoxes de la métaphysique ekhartienne.

Dans la pureté de son être[34], s'auto-connaissant, Dieu est l'origine de tout être. Son essence n'est pas connue, car il est « sans couleur » en tant que source de l'intellect pur. La seule chose qu'il nous est possible de dire est que l'intellect humain doit devenir à son tour « sans couleur » pour « connaître » l'essence divine. Ici, il n'y pas d'union entre passif et actif, seulement une unité entre deux passifs. Or, c'est justement ce que Nishitani dit de l'« un » entre deux sujets « en action sans action », deux sujets, sans prétention aucune à être quelque chose, pour se connaître dans leur passivité mutuelle.

On sait qu'il faut que l'âme humaine se fasse néant pour devenir une en Dieu, parce que Dieu est néant en tant qu'inconnaissable[35]. Ce qui est dit ici de Dieu, c'est son inconnaissabilité, alors que ce que l'âme humaine doit devenir c'est se reconnaître en tant que créature. Il y a ainsi une différence entre les deux néants. L'un est le néant relatif devant Dieu, l'autre est le néant absolu en relation avec la créature. Mais, comme le pense Nishitani, le néant de l'un ou de l'autre devient un médiateur pour que les deux néants soient relevés dans l'unité d'une dimension plus haute[36]. Et comme Ueda le précise, les deux néants deviennent « un » dans le « néant absolument absolu » de la Déité où Dieu lui-même « s'arrête d'être ce qui est appelé Dieu[37] ».

33 Ibidem, n.34, n.38, p.27, p.32, etc.
34 Maître Eckhart, LW, Bd V, *Par.* I, n.9, p.45.
35 Cf. *Supra*, Chapitres 1et 2 de la Troisième Partie.
36 Cf. *Supra*, Chapitres 3 et 4 de la Première Partie, Chapitres 1 et 2 de la Troisième Partie.
37 Cf. *Supra*, Chapitre 6 de la Première Partie, Chapitres 1 et 2 de la Troisième Partie.

Considérons à présent le néant que l'âme humaine doit redevenir comme la passivité à laquelle elle doit revenir en se rappelant son état de créature. Considérons par ailleurs, le néant divin comme étant ce qui ne peut pas être connu se comprend comme ce qui vient de la passivité pure en tant que connaissance parfaite sur Dieu lui-même et sur tout ce qu'il crée. Dans son œuvre souverainement active de création, Dieu demeure dans sa passivité « sans couleur » pour tout connaître, si bien que lui-même n'est pas connu. Quand la créature humaine s'éveille à sa passivité fondamentale, cette passivité devient non seulement le regain de la connaissance originelle de soi, mais aussi l'entrée dans la passivité divine. Et, paradoxalement, cela peut être considéré comme l'activité de l'âme humaine pour tâcher de devenir une avec l'activité de création de la part de Dieu. La passivité divine qui cache Dieu motive l'esprit humain qui se rappelle sa passivité de créature.

Dieu, dans son activité de création, demeure en même temps dans sa passivité comme néant, et, pour être connu par la vie qu'il donne à vivre, il continue à devenir passif. À cause de sa passivité, il ne peut pas être connu par celui qui ne lui est pas conforme, mais c'est cette passivité même qui permet à l'âme détachée de le rejoindre.

Pour exister comme étant créé, l'être humain ne peut être que passif par rapport à l'action divine qui le crée. Ce fait reste inchangé. Mais, l'homme oublie ce fait en vivant au milieu des créatures. Donc, le rappel de ce fait absolu concerne l'auto-connaissance juste de l'être humain comme créature à un niveau différent de celui de la passivité divine paradoxale comme Créateur. Et pourtant, le rappel du statut passif comme créature, devient, en tant que connaissance dépourvue de connaissance, assimilable à la sérénité divine au fond de l'activité : une sérénité impassible, mais passive en ce sens qu'elle accepte d'être connue par l'âme dans sa passivité originelle.

La passivité non brouillée par la couleur, c'est la condition originelle et inchangée de la créature, mais c'est aussi l'état qu'il convient à l'intellect humain de viser pour devenir « un » avec Dieu. En tant que condition originelle, cette passivité est impliquée dans l'activité du Dieu Créateur. Mais, comme l'état de

l'intellect, c'est la passivité de la part de Dieu même qui est impliquée dans cette passivité de l'âme.

TROISIÈME PARTIE – **Chapitre 4**

La négation de la négation : de l'Un métaphysique au néant existentiel.

1. Le « saut existentiel » – le néant pratiqué comme la sortie mutuelle

Dans ses sermons en allemand, Eckhart en vient au « néant de la Déité » au-delà du dualisme de l'être et du néant, au bout de l'insistance sur le caractère essentiel de Dieu comme négation de la négation[1]. La Déité est donc à la fois le sur-être et le sur-néant[2], délié de tout rapport avec les relatifs. Il utilise l'expression négative « sans-fondement-ni-but-extérieur » pour désigner cette Déité, expression que nous avons trouvé dans le *Commentaire de l'Évangile selon Jean*[3]. Selon les sermons allemands, se rapporter au « sans-fondement-ni-but-extérieur » permet à l'homme d'entrer dans la Déité, même si la négativité n'a pas le même sens pour l'un et pour l'autre. Quand « je me détache » de tout fondement et de tout but extérieur et que, bien qu'étant, « je me rends néant », « mon » néant entre dans le Sur-néant de Dieu. Ici se retrouve l'affirmation de la liberté humaine qui n'est motivée par aucune cause extérieure, mais par un motif émanant de la vie elle-même.

1 Maître Eckhart, Sermon 21, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.229 : « Dieu est Un, il est un nier du nier. »

2 Dans la mesure où la Déité surpasse la dualité, on peut dire qu'elle est un Sur-être et un Sur-néant. Nishitani l'appelle « néant absolument absolu ».

3 Cf. *Supra*, Chapitre 2 de la Troisième Partie.

Dans le *Commentaire* de Jean, poursuivant son raisonnement métaphysique, Eckhart conçoit l'essence divine comme un « Principe sans principe ». Dans ses sermons allemands, l'essence divine est identifiée au « fond sans fond » et assimilée au « néant de la Déité ». Dans l'écrit latin, le néant de l'homme créé contraste avec l'Être absolu de Dieu ; dans les sermons allemands, le néant humain mène à une possible connaissance d'un Dieu inconnaissable et inaccessible à l'homme. De la sorte, les deux négativités peuvent paradoxalement devenir « une non-altérité » à cause de leur négativité. En d'autres termes, leur distinction bascule en sans-distinction du fait de leur différence absolue.

Dans l'œuvre latine, la « négation de la négation » sert principalement à renforcer la positivité absolue de l'Être de Dieu par rapport au néant de la créature humaine. L'Être divin reste opposé au néant humain tout en étant toujours impliqué dans ce néant. L'absoluité, en tant qu'elle est opposée à la relativité, ne peut pas être absolue. Tant que la positivité demeure opposée à la négativité, le dualisme subsiste. Pour rendre absolu l'Être de Dieu en niant la négativité du néant de l'homme créé, Eckhart affirme que Dieu est la « négation de la négation[4] ». Il définit Dieu comme la négation de la négativité de la créature et il recommande à l'homme de reconnaître sa négativité pour la quitter et rejoindre l'Être divin. Certes, on trouve la négation de la négation du côté de Dieu et du côté de l'homme. Pourtant, un contraste relatif mais puissant tout de même apparaît entre Être et néant.

Dans un sermon allemand, la négation de la négation est pensée comme le surgissement de la Déité, un « néant un » de la part de Dieu et de « moi »[5]. Les deux négativités équivoques du néant de l'homme créé et du néant du Dieu inconnaissable sont reliées entre elles analogiquement et forment le contenu d'une expérience propre à l'existence humaine. Tout se passe comme si Dieu, en versant son néant en moi, suscitait un néant en univocité[6]. Dieu et le « moi » se trouvent alors dans le « néant un », à savoir dans le « Principe sans principe », « fond sans fond » où Dieu

4 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.207, n.562, n.611, p.174, p.489, p.533.

5 Maître Eckhart, Sermon 21, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.228 : « Un est un nier du nier et un dénier du dénier. Que signifie Un ? Un signifie ce à quoi rien n'est ajouté. L'âme prend la déité telle qu'elle est purifiée en elle [-même], là où rien n'est ajouté, là où rien n'est pensé. »

6 Cf. *Supra*, Chapitre 2 de la Troisième Partie.

s'arrête de se reconnaître comme Dieu par rapport aux créatures. Là, il n'y a plus ni Dieu comme objet, ni moi comme conscience enfermée dans un ego. Je suis « moi » seul en Dieu-le-Néant, en même temps que Dieu est lui seul en « moi rempli du Néant de la Déité ». Il n'y a plus d'ipséité et d'altérité s'excluant l'une l'autre, mais l'une et l'autre se réalisant chacun comme identité une. Ainsi, dans les sermons allemands, la double négation est-elle expérimentée plutôt comme « négation à négation », comme l'unisson de la sortie de soi mutuelle. Puisque cela est une « négation à négation », le conflit binaire d'« être / néant » est surmonté et l'affirmation établie sur cette double négation est absolument absolue.

Résumons le « saut existentiel » tel que l'expose Eckhart dans ses sermons allemands par rapport à la « base métaphysique » de ses écrits latins. Dans le *Commentaire* de Jean, il est stipulé que l'homme doit se reconnaître soi-même comme néant pour se retrouver dans l'Être de Dieu. Dans les sermons allemands, Eckhart exhorte à se reconnaître comme néant en se sortant de soi-même pour rencontrer Dieu qui sort lui aussi de lui-même[7]. Ainsi, dans sa prédication, Eckhart traite souvent le néant comme un exercice pour se modeler sur le Dieu qui se retire de son être impliqué dans la dualité.

2. La simplicité pure de l'Être-Un

Dans le *Commentaire* de Jean, Eckhart définit la simplicité pure de l'Être-Un divin au moyen de l'expression de « négation de la négation ». Dans les articles 207 et 208, il oppose la multiplicité des choses imparfaites du monde[8] à l'affirmation pure l'être divin ou de Dieu[9]. Par ailleurs, il insiste sur l'omniprésence de Dieu et, à la fois, son absence du fait de son Être-un étranger au monde. Dans l'article 205, déjà, il écrit que Dieu est le lieu de tout[10], mais, dans l'article 210, que Dieu est partout en n'étant nulle part[11]. Cela nous rappelle le « lieu du néant absolu » de Nishida, qui ne se situe nulle part, mais où tout se passe. Dans l'article 562, enfin, l'idée de la

7 Maître Eckhart, Sermon 5b, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.102 : « Si tu sors pleinement de toi-même pour Dieu, alors Dieu sort pleinement de soi-même pour toi. »
8 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.207, n.208, p.174, p.175.
9 *Ibidem*, n.556, p.485.
10 *Ibidem*, n.205, p.172.
11 *Ibidem*, n.210, p.177.

négation de la négation est ajoutée à l'Être-Un pour caractériser celui-ci[12].

Cet aspect paradoxal de Dieu se retrouve dans l'idée d'une distinction résultant du fait d'être sans distinction que les commentaires du verset : « Où demeures-tu ? » (Jn 1, 38) exemplifient[13]. La puissance absolue de l'Être pur est positive et négative à la fois : positive en ce qu'elle est l'affirmation absolue de l'Être, négative en ce qu'elle se définit en niant la relativité de la créature. En conséquence, l'Être absolu désigne son identité contradictoire : Dieu est présent dans son absence. L'absoluité vraiment absolue porte la contradiction en tant que contradiction, et, en même temps, elle surpasse définitivement la contradiction. Si la négation est absolue, elle s'impose elle-même en tant que négation, si bien que son absoluité peut être pensée comme une affirmation de soi absolue. Ainsi, dans son *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, Eckhart montre un caractère paradoxal de l'Être divin qui surmonte la contradiction au moyen de la contradiction devenant ainsi en dynamique l'identité immuable.

Nous venons de mentionner la simplicité pure de l'Un, sa particularité – il est « sans distinction » –, et l'importance de la « négation de la négation » pour le comprendre. Le rapport entre ces trois aspects a été étudié par Tajima qui les situe dans trois dimensions. Tajima envisage tour à tour l'Un d'Eckhart[14] :

1) En tant qu'Un,

2) Comme « sans-distinction »,

3) Comme négation de la négation.

1) L'Un en tant qu'un est insaisissable pour toute la relativisation. La simplicité divine dépasse absolument toute possibilité pour la pensée humaine de la relativiser. 2) L'Un sans distinction est mis en rapport avec la distinction ; autrement dit, son absoluité est mise en relation avec le relatif. 3) Enfin, l'Un divin est pensé comme négation du néant de la créature, c'est-à-dire comme négation d'un être dont l'identité repose sur sa distinction d'avec les autres. Une telle négation de la négation indique quelle direction l'homme doit prendre pour connaître Dieu : nier son ego[15].

12 *Ibidem*, n.562, p.486.
13 *Ibidem*, n.199-220, p.168-185.
14 TAJIMA, 1996, p.300.
15 *Ibidem*, p.301.

Les trois aspects de l'un peuvent donc être mis en rapport avec les trois dimensions distinguées par les philosophes de Kyoto. L'un qui échappe à toute objectivation et à toute délimitation conduit naturellement à la Déité ou au « néant absolument absolu » de Nishitani. En effet, Tajima considère la Déité ekhartienne comme un synonyme de l'un divin[16], alors que, selon Nishitani et Ueda, la Déité dépasse l'un en tant que notion telle que l'entend, par exemple, la métaphysique[17]. Ensuite, la mention du « sans-distinction » opposé à la distinction évoque le « néant absolu en relation » avec le relatif. Enfin, le Dieu affronté au néant de la créature implique son « néant relatif » relativisé comme il l'est par rapport à son créateur.

Cependant, comme négation de la négation, Dieu-l'Un n'indique pas seulement le néant de l'existence humaine en tant que créature par rapport à Dieu. Là aussi est signifiée l'absoluité de Dieu, et pourtant, cette absoluité ne concerne pas seulement l'affirmation de l'Être de Dieu, mais aussi la négativité de Dieu même comme absolument insaisissable pour l'homme. En effet, quand Eckhart désigne Dieu au moyen de l'expression de négation de la négation, il donne à penser que cette expression touche au néant relatif de l'être humain face à Dieu et au néant absolu du Dieu inconnaissable face à l'homme. Et, comme le dit Tajima, puisque c'est la condition pour la connaissance de Dieu et du vrai soi[18], la négation de la négation porte finalement sur le néant absolument absolu de la Déité, le seul qui, en sa radicalité, nous permet d'affirmer : c'est « en Dieu sans Dieu » que « Je suis »[19].

Dans les trois points de vue sur l'un différencié par Tajima, le troisième – l'un comme négation de la négation – traverse, selon nous, tous les aspects du néant ou de la négation distingués par Nishitani et Ueda.

16 *Ibidem*, p.342.

17 UEDA, 1992, p.178. Ce qui est envisagé comme « un » dans sa métaphysique demande à être vécu comme « néant divin » dans la pratique spirituelle.

18 TAJIMA, 1996, p.301-308.

19 Maître Eckhart, Sermon 86, *Les sermons*, (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.646 : « […] mais la vie donne de connaître soi-même sans Dieu. » NISHITANI, *NKC* 7, p.88 : « *sich selber ohne Gott* » selon J. Quint.

3. Sept points de vue suggérés par la « négation de la négation »

Nous pouvons à présent relever plusieurs aspects de la double négation chez Eckhart.

1) Dans le *Commentaire* latin de Jean, la négation de la négation concerne principalement Dieu qui ne partage pas le néant de la créature humaine. La négation de la négation concerne l'affirmation de l'être de Dieu en ce qu'elle forme un puissant contraste avec le néant de la créature.

2) Mais, la négation de la négation caractérise également le Dieu qui nie le néant de l'homme. La négation divine surpasse son incompatibilité avec le néant de l'homme jusqu'à affirmer l'existence humaine. Ce faisant, une sorte de réponse est apportée à Dieu par l'homme. En d'autres termes, Dieu invite l'être humain à « néantiser » son propre néant de créature et ainsi à s'affirmer.

3) Cette néantisation du néant humain s'exerce ainsi dans une sorte de collaboration avec Dieu. Et pourtant, même si cette expérience est une collaboration, elle est faite de l'initiative du Transcendant : Dieu n'appelle pas simplement l'homme à se nier, appel auquel l'homme n'aurait qu'à répondre. L'homme doit expérimenter la négation du sujet humain qui se nie. Le soi de l'homme qui exerce la négation de soi, lui-même doit être nié avec sa négation.

4) Dès lors que le soi qui se nie est lui-même nié comme soi se niant, une véritable négation s'accomplit qui est, en même temps, affirmation de soi. En effet, celui qui nie le sujet qui se nie comme sujet n'est pas ce sujet lui-même. Si la négation de soi est accomplie par le « non-soi », ce « non-soi » ne peut pas être un « autre » qui s'affronte au « soi ». De la sorte, le Transcendant se manifeste comme « ni-soi-ni-autre » pour l'existence humaine, si bien que sa relativité est surmontée.

5) Ce « ni-soi-ni-autre » peut s'expliquer aussi comme la sortie de soi mutuelle des deux parties : Dieu sort de lui-même, le « moi » sort de lui-même, et les deux deviennent Un en action sans action. La négation de la négation n'est jamais à entendre comme un rapport entre un sujet (la négation) et un objet (de la négation) ; c'est plutôt une relation entre deux sujets dans une négation réciproque. Et cela nous

rappelle la « corrélation inverse » de Nishida évoquée à propos du salut dans la religion[20] : quand l'être humain se nie en se reconnaissant infâme face au Transcendant, c'est que celui-ci même s'est abaissé en premier pour sauver celui-là ; en conséquence, les deux sortent chacun de leur statut pour « se soumettre » à l'autre par auto-négation réciproque, si bien que les deux se trouvent être affirmés et dans l'un et dans l'autre.

6) Si, Dieu et l'homme, sont tous deux sortis de leur « moi », le lieu où ils sont « un » n'appartient naturellement ni à Dieu ni à l'homme. N'appartenant à aucun des deux, ce lieu est expérimenté directement au fond du « moi », percé par le Transcendant c'est-à-dire par Dieu sorti de lui-même. Ce lieu est nulle part, mais il est « là » ! L'expérience originelle de ce « là » est celle où « je » deviens ce que « je suis ». C'est ainsi que la renaissance du sujet fondamental est vécue. Selon Nishitani et Ueda, un tel événement n'est pas rendu correctement au moyen du concept de l'Un, en revanche, il l'est par le néant, dans la mesure où celui-ci échappe à toute conceptualisation. L'Un désigne la simplicité pure de la réalité insaisissable, certes, mais s'il n'est qu'une représentation, cet Un n'est qu'un médiateur entre Dieu et « moi »[21].

7) Avec ces philosophes kyotoïtes nous pouvons affirmer : je me reconnais comme néant et reconnais Dieu comme néant ou abîme absolu. Mon néant devient Un avec Dieu en son inaccessibilité ; mais cet Un est lui-même dépassé, car, dans la fusion de mon néant avec le néant de Dieu, j'expérimente l'immédiateté de la source de la vie par l'intermédiaire du néant, néant médiateur qui permet de se connaître sans médiation cependant.

Résumons brièvement ce que nous venons de présenter à propos de la double négation eckhartienne :

1) L'être de Dieu est opposé au néant humain.
2) il y a une façon d'atteindre Dieu qui surmonte le néant de la créature humaine : l'appel de la part de Dieu suscite une réponse de la part de l'homme.
3) Une expérience transcendante surpasse la négation de soi elle-même et dépasse la

20 HEISIG, 2008, p.133.
21 Dans le Sermon 21, Eckhart insiste sur l'Un en tant que négation de la négation (Voir le note 5). Mais, pour être intégrée dans cette Un, l'âme doit devenir un néant pour entrer dans le néant divin.

relativité entre le sujet humain et Dieu comme Absolument Autre.

4) La Déité n'est « Ni-soi-ni-autre ».
5) La sortie de soi mutuelle est une condition de la rencontre entre l'être humain et « la négation à la négation ».
6) La subjectivité s'éveille comme l'absolument « une » dans un lieu qui est ni de Dieu ni de « moi ».
7) Les deux néants différents sont la condition d'une dynamique depuis laquelle il devient possible de s'éveiller à l'immédiateté de la source de la vie. Cette immédiateté non pas simplement immédiate, mais dialectique dans la mesure où deux néants fonctionnent l'un pour l'autre comme médiation sans médiation.

Reprenons ces sept points. Est d'abord affirmée la simplicité absolue de l'être par rapport à l'existence de la créature humaine plongée dans la relativité et la multiplicité (1). S'ensuit, l'affirmation de l'être comme entreprise de rejet du néant de l'existence humaine en vue de participer à l'être de Dieu (2). Cette entreprise ne peut pas être achevée sans l'initiative de la Transcendance (3). Son achèvement ne peut être expérimenté que comme une réciprocité entre « moi » et Dieu (5). En dernier lieu, la négation de la négation dépasse l'affrontement entre le soi comme sujet et l'Autre comme objet. Là, est surmontée la dualité de l'ipséité et de l'altérité (6). L'ensemble de ces différents points peut être interprété comme l'effet d'une dynamique provoquée par deux néants différents qui s'unissent et sont surpassés dans le néant relevé de la Déité (7). Le point central de notre réflexion sur le *Commentaire de l'Évangile selon Jean* et son application à la compréhension de la Déité par les Kyotoïtes, consiste donc en une affirmation : l'expérience de la Transcendance est celle d'un « ni-soi-ni-autre » au fond du soi humain (4).

Cet aboutissement ne tourne en aucune façon le dos aux trois dimensions de la négation ou du néant distinguées par Nishitani et Ueda : 1. la relativité de l'être humain (le néant relatif), 2. l'absoluité divine opposée à la relativité humaine (le néant absolu « en relation »), 3. l'absoluité dépassant l'affrontement de l'Absolu et du relatif (le néant absolument absolu).

4. La négation de la négation ou le dépassement de la relativité

La négation renvoie tout d'abord au caractère éphémère de la créature humaine qui n'a pas, en propre, de vrai fondement et qui peut donc être dite « négative » par rapport à la solidité substantielle de l'Être-Un. Multiples sont les créatures par rapport à l'Un de Dieu, qui de surcroît se distinguent les unes des autres. La négativité exprime en ce cas la relativité des créatures entre elles et celle de leur rapport à Dieu. Cette relativité est interprétée, dans sa différence avec l'Être-Un de Dieu, comme la négation de Dieu, même si celle-ci ne peut pas être effective. L'Être-Un peut donc être dit « affirmatif » par opposition au néant des créatures, c'est-à-dire, « absolu » par opposition, cette fois, à la relativité des créatures. Et pourtant, cette affirmation absolue de Dieu comme absolu est appelée à dépasser la relativité négative des créatures, c'est-à-dire à dépasser l'opposition elle-même. L'affirmation divine excède sa situation de banale opposition à la négation ou au néant de la créature, en se faisant négation de la négation humaine et affirmation de la créature humaine dans l'Être-Un. Dans le langage des philosophes de Kyoto, nous avons affaire ici à la progression de la « négation absolue en relation » vers la « négation absolument absolue ». En conséquence, nous pourrions traduire la « négation de la négation » par l'expression de « dépassement de la relativité ». Ce dépassement traverse tous les niveaux jusqu'à ce que la négation ne trouve plus rien sur quoi s'exercer.

Selon la perspective apophatique, l'absoluité de l'Être-Un est exprimée au moyen de la négation, même si cette absoluité est, en fait, l'objet unique d'une affirmation. En revanche, tout ce qui se trouve dans le monde créé, tout le visible, est conçu comme positif, malgré sa relativité. Les sermons allemands d'Eckhart traitent eux aussi, et de la même manière, du Dieu négatif en tant qu'insaisissable en contraste avec la positivité du monde créé. C'est sa façon d'opposer l'absoluité divine à la relativité humaine. Toutefois, il est remarquable que dans ses sermons le prêcheur mette en rapport le Dieu insaisissable avec l'humanité sans fondement, en considérant respectivement le néant des deux[22]. Il n'y a alors plus d'affirmation opposée à la

22 Maître Eckhart, Sermon 71, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.557. « Lorsque l'âme parvient dans l'Un et qu'elle entre là dans un limpide rejet d'elle-même, alors elle trouve Dieu comme dans un néant. »

négation ou au néant, mais le néant absolu qui s'affronte au néant relatif et qui surpasse cet affrontement même, de sorte qu'il n'y a plus d'« absolu confronté avec le relatif ». Ce surpassement ne signifie pas l'effacement de l'existence humaine, son annulation, mais au contraire, sa sublimation dans une affirmation absolue libérée de toute dualité.

Dans les sermons allemands d'Eckhart, Nishitani et Ueda détectent ce dynamisme des deux néants vers l'affirmation absolue de la vie humaine[23]. Certes, à la différence de certains de ses sermons allemands, Eckhart semble s'en tenir, dans ses écrits latins, à l'opposition entre l'affirmation de l'être absolu de Dieu et le néant de la créature humaine en tant qu'existence relative. Nous partageons donc l'avis des deux Kyotoïtes qui trouvent dans les sermons allemands le néant pratiqué comme saut existentiel pour jouir de l'âme libre[24].

Cependant, notre lecture du *Commentaire de l'Évangile selon Jean* nous permet d'affirmer que dans ce livre latin, se trouvent des éléments qui préparent le développement de la pensée existentielle[25]. Quand dans le *Commentaire* il est question de l'être de Dieu comme de l'essence divine la plus profonde et la plus haute, cet être est pensé comme un « Principe sans principe »[26]. En tant que Principe, l'être de Dieu est la fin ultime en soi et il n'a ni cause ni raison ni nécessité. Il est paradoxal que l'être ne soit pas nécessaire du fait de sa facticité absolue. Nous nous permettons d'évoquer au sujet de ce paradoxe l'« absurdité fondamentale libératrice » [27]. Dans l'article 512, Eckhart présente en effet un tel être comme illimité ou plutôt comme non-déterminable[28]. Nous qualifions cet être illimité d'« ouverture infinie[29] ». Notre emploi du terme « absurdité » indique cette ouverture libre de toute nécessité exigée par la cohérence d'une finalité fermée. Nous percevons dans la métaphysique eckhartienne exposée dans l'œuvre latine que l'être illimité n'en reste pas à s'attacher à l'affrontement à la manière dont l'affirmation reste affrontée au néant des créatures. L'être du « principe sans principe » n'est pas l'« extrémité » originelle ou finale, mais il

23 Cf. *Supra*, Chapitre 6 de la Première Partie, Chapitre 2 de la Troisième Partie.
24 UEDA, 1992, p.224. Ueda l'exprime : s'éveiller pour le néant de la Déité et, en même temps, se dégriser pour le monde réel.
25 Cf. *Supra*, Chapitre 3 de la Troisième Partie.
26 Cf. *ibidem*.
27 Cf. *Ibidem*. Et nous en traiterons dans le Chapitre 5 de Troisième Partie.
28 Maître Eckhart, LW, BD III, *Ioh*. n.512, p.443 : « *Ab indistincto et indeterminato nihil procedit.* »
29 Cf. *Supra*, Chapitre 3 de la Troisième Partie.

peut être interprété comme un dépassement sans fin. Si ce point de vue a quelque justesse, l'être lui-même peut surmonter la conceptualisation délimitante qui est à l'origine la dualité de l'être et du néant. Dans le *Commentaire*, quand l'Être absolu, Dieu, est qualifié de « négation de la négation », Eckhart n'en reste pas à l'opposition de l'affirmation et du néant, il surmonte l'affrontement de l'être et du néant, en cherchant ce que nous avons nommé un « sur-être » ou un « sur-néant ».

La vraie absoluité doit dépasser l'opposition de l'absoluité et de la relativité. Aussi longtemps qu'elle reste en relation avec la relativité, l'absoluité n'est pas vraiment absolue. Il faut que l'absoluité absolue dépasse les couples « absoluité / relativité », « être / néant », « affirmation / négation », « activité / passivité » pour être ce qu'elle est.

5. Le Dieu qui sort de l'être causal

Dans son *Commentaire* de Jean, Eckhart traite de la passivité du Dieu qui connaît tout ce qu'il fait dans son activité du Créateur. Pour connaître et se connaître, la connaissance intellectuelle doit ne rien avoir d'elle-même[30]. En tant qu'intellect souverain, le Dieu Créateur reste toujours comme la passivité pure pour réaliser l'univers par sa connaissance. Cette passivité devient en soi l'activité souveraine. L'esprit humain est invité à se détacher des intérêts humains, afin de se joindre à cette passivité divine en se reconnaissant comme créature passive. Cette assimilation comme « passivité à passivité » pourrait être tenue comme un des aspects du dépassement de la relativité, indiqué par l'expression « négation de la négation ». Si les deux sont passifs dans cette assimilation, ils peuvent aussi être considérés comme deux actifs. De plus, en ce sens qu'ils s'assimilent mutuellement, on peut penser que le rôle actif et le rôle passif sont interchangeables entre les deux. Ici, le contraste fixe entre l'actif et le passif est surpassé par les deux qui sont chacun à la fois actif et passif. Chacun des deux est nié l'un par l'autre en se niant l'un pour l'autre, et ce faisant ils deviennent « un ».

Cette « passivité à passivité » implique un dépassement de la

30 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.100, p.86.

causalité. La causalité entre le Dieu actif et la créature humaine passive est surmontée par l'invitation du Dieu « sans cause » à l'humain « sans cause »[31]. La négation de la cause extérieure et de la cause intérieure, celle-ci valant pour l'homme, celle-là pour Dieu, fait de l'un et de l'autre deux « sans cause » distincts d'où provient l'éveil du « Je-suis ». Toutefois, métaphysiquement, le néant humain comme manque de cause et l'être de Dieu comme libre de cause diffèrent. L'être qui est la cause de l'humain n'est pas cause pour lui-même. Quand l'esprit humain sort de son néant et entre dans l'être de Dieu, il trouve l'être « sans cause » qui intègre l'humanité elle-même « sans cause » dans une ouverture illimitée. Dieu diffère de l'être causal. Ainsi pourrions-nous percevoir, dans le commentaire biblique, une approche particulière qui serait prête à franchir l'opposition entre l'affirmation de l'être absolu de Dieu et la négation de l'existence relative de l'être humain.

Nous appliquons cette vision à la perspective eckhartienne « germano-kyotoïte » : quand l'être humain devient « néant » en sortant de « son » néant et en se reconnaissant comme tel, alors Dieu sort de « son être » et se connaît avec l'être humain dans une ouverture infinie. Cette ouverture infinie, Eckhart l'appelle « Déité », les Kyotoïtes, « néant absolument absolu », et nous, « Sur-être-sur-néant ». Entre Dieu et l'être humain, toutes les combinaisons sont possibles pour exprimer le dynamisme de l'être et du néant. L'esprit humain sort du néant de la créature pour entrer dans l'être de Dieu. L'être humain sort de son être créé pour s'assimiler au « néant » du Dieu qui dépasse l'être. L'être humain sort de son néant relatif pour s'intégrer dans le « néant absolu » de Dieu. L'être humain est appelé à devenir « un » avec l'être divin dans le « sur-être-sur-néant ». Le dynamisme revêt en bref quatre formes :

1) Du néant humain à l'être divin.
2) De l'être humain au néant divin.
3) Du néant humain au néant divin.
4) De l'être humain à l'être divin.

Ces formes ou plutôt leur orientation ne sont pas à prendre en sens unique, de l'humain vers Dieu, pour faire court, mais aussi inversement, de Dieu vers

31 Cf. *Supra*, Chapitre 3 de la Troisième Partie.

l'humain. De plus, entre l'« être divin » et le « néant divin », entre l'« être humain » et le « néant humain », on peut supposer l'existence d'un dynamisme qui éveille la connaissance de soi. Parmi ces quatre points, tout rapport est possible pour exprimer la conversion à l'éveil radical dans le « sur-être-sur-néant ». Passif et actif, négatif et positif sont tous relevés dans une simultanéité qui surpasse la linéarité de la causalité.

L'être de Dieu, son essence, consiste dans le dépassement de son être vers la Déité. Et, grâce à ce dépassement, l'esprit humain peut expérimenter l'être transcendant qui ne lui appartient pas. L'être de Dieu est déjà en soi un dépassement par rapport à l'humain, mais Dieu sort de son être, de façon à dépasser son dépassement même. En conséquence, sa transcendance rend possible sa connaissance en immanence au fond de l'existence humaine. Exprimée négativement cette idée devient : l'inconnaissabilité divine en tant que néant absolu est connue par l'esprit humain devenu néant par un détachement complet.

6. La « négation de la négation » vue dans les trois dimensions

Le Dieu, qualifié par Eckhart de « négation de la négation », est expérimenté, dans la connaissance du néant de l'existence créée, comme celui qui affirme la positivité de cette existence depuis sa transcendance comme néant. Ce Dieu n'est donc pas simplement l'affirmation contre le néant de l'existence créé. Déjà dans le *Commentaire* de Jean, la Transcendance est pensée, à son niveau le plus haut, comme une négativité, un principe « sans » principe. Même si son essence est appelée l'« être lui-même », cet être est défini comme ce qui ne peut pas être défini. Il n'engendre pas et n'est pas engendré : il n'est donc pas connu. Cet être est illimité, et c'est déjà une contradiction. Dans sa transcendance primordiale, l'être se montre s'auto-dépassant pour ainsi dire. Et, en se dépassant, l'être transcendant est immédiatement expérimenté comme le fait premier et connu comme l'insaisissable absolu par l'existence humaine qui se reconnaît comme un néant. Pour l'être humain, une telle « immédiateté » de l'être n'est pas simplement immédiate, mais dialectique ; à cause de son absoluité, l'être absolu se révèle à l'être humain comme le néant absolu qui connaît le néant humain. Ainsi, la contradiction de l'absoluité est surmontée par l'intermédiaire de la

contradiction elle-même, si bien que l'être inconnaissable de Dieu peut être connu à travers l'expérience du néant au fond de l'homme.

Quand nous envisageons la négation de la négation comme deux négations, nous pouvons les tenir pour la négation de l'être et la négation du néant, de telle sorte que l'affrontement relatif entre l'être et le néant puisse être surmonté. L'être de l'homme est en tant que créature par rapport à Dieu ; l'être de Dieu est en tant qu'inconnaissable par l'être humain. Le néant de l'existence humaine et le néant de l'abîme divin, chacun nié l'un par l'autre, servent d'intermédiaire l'un à l'autre pour se dépasser et d'être dépassés mutuellement. L'homme devient « ni-être-ni-néant » et Dieu, pareillement. L'être de Dieu, l'être de l'homme, le néant de Dieu, le néant de l'homme, tous sont dépassés par deux négations qui se retrouvent dans toutes les combinaisons possibles entre ces expressions.

Trois dimensions dialectiques apparaissent alors :

1) Le néant relatif ou l'être relatif est nié – la négation contre la relativité.

2) L'affrontement entre l'être absolu et l'être relatif, ou entre le néant absolu et le néant relatif, ou encore entre l'être en soi et le néant en soi, est nié – la négation contre l'affrontement relatif entre l'absolu et le relatif.

3) Par les deux négations, la négation devient l'affirmation absolue, si bien qu'il n'y a plus de dualité relative.

L'expression « négation de la négation », permet à Eckhart d'insister sur l'absoluité de l'Être-Un de Dieu qui surpasse l'être humain. Cette absoluité est l'affirmation souveraine de Dieu lui-même qui nie la relativité de l'existence humaine. Principalement, l'auteur garde la confrontation entre l'affirmativité de l'être divin absolu et la négativité de l'existence humaine relative. Cependant, nous trouvons aussi une vision dialectique qui vise à surmonter cette confrontation, en niant la relativité négative de la créature humaine par l'absoluité de l'être appartenant à Dieu. C'est que l'être absolu « anéantit le néant » de l'existence relative.

Dans ses sermons allemands, Eckhart, fidèle à une démarche apophatique, met la négativité divine au premier rang et fait s'affronter cette négativité à l'être humain. Le prédicateur exhorte ses auditeurs à se modeler sur cette négativité.

Nous y trouvons une intégration du néant relatif dans le néant absolu ou, plutôt, une conversion du néant humain au « néant divin » [32]. Ici, la dialectique montre un caractère plus pratique de la part de l'esprit humain. Nous pensons que cette conversion peut être considérée comme un « saut existentiel » par rapport au cadre métaphysique.

Dans le commentaire biblique et les sermons allemands, il est un enseignement commun : l'âme humaine doit « se reconnaître comme néant » en vue de connaître Dieu. Il y a des variations pour exprimer ce Dieu qui nie la négativité humaine pour relever l'âme dans l'affirmation absolue ; Dieu l'être lui-même, Dieu le néant au-delà de l'être.

32 Maître Eckhart, Sermon 71, *Les sermon*s (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.559 : « […] les yeux ouverts il ne vit rien. En cela qu'il ne vit rien, il vit le néant divin. »

TROISIÈME PARTIE – **Chapitre 5**

La transcendance verticale et horizontale : l'unité entre l'être de Dieu et « ma » vie

1. Transcendance et historicité

Dans un article « Religion, histoire, culture », Nishitani traite des deux sortes de transcendance religieuses qui concernent l'existence humaine dans son historicité : la transcendance verticale et la transcendance horizontale[1]. La première intervient dans la vie, comme si elle perforait le dernier moment de l'histoire, celui où nous nous trouvons, afin d'acculer le sujet humain à une résolution définitive pour son salut. La seconde est plutôt un présent éternel qui englobe tous les événements sous le regard de l'au-delà de la temporalité proprement humaine. Nishitani avertit son lecteur : s'il ne respire pas les deux transcendances ensemble dans l'historicité immanente à l'humanité, la vraie valeur de la religion authentique lui échappe et avec elle la liberté réalisée de l'âme créative. S'il reste attaché seulement à la transcendance verticale, un homme tombe dans l'eschatologie misanthrope. S'il s'en tient à la transcendance horizontale seule, il se perd dans le mysticisme fantasmatique. Les deux attitudes partiales ont en partage de mépriser l'histoire où la vie humaine se réalise concrètement en développant la culture.

1 NISHITANI, NKC 10, p. 56. Cf. Supra Chapitre 5 de la Première Partie.

S'il faut considérer les deux transcendances et l'historicité comme les constituants d'une vie religieuse authentique, une et totale, ces constituants éclairent-ils ou non la « mystique spéculative » de Maître Eckhart ? En qualifiant de « mystique » la pensée d'Eckhart l'accent est mis sur ce que Nishitani appelle la transcendance horizontale rapportée à l'« unique présent éternel »[2]. Certes, selon Eckhart la temporalité et la corporéité empêchent l'âme d'arriver à la vraie connaissance de Dieu. Cependant, Nishitani ne considère pas que la pensée d'Eckhart soit un mysticisme étranger à la réalité humaine telle qu'elle est vécue dans le temps et des conditions physiques parce qu'Eckhart insiste sur l'âme dégrisée qui vit quotidiennement, et dans le travail en particulier, le contraire de l'extase « mystique ». De fait, Nishitani et Ueda accordent une grande importance au fameux sermon allemand sur Marthe[3]

À cela vient s'ajouter le fait que nous ne trouvons pas, chez Eckhart, de vision eschatologique qui acculerait l'être humain à se convertir urgemment en vue de son salut. Nous ne constatons pas dans sa pensée un équivalent de ce que Nishitani appelle la transcendance verticale relative au sentiment d'un « dernier temps de l'histoire[4] ». En revanche, et comme nous l'envisagerons par après, il nous semble trouver chez Eckhart un schème particulier qui intègre une vision verticale dans une vision horizontale et promeut la vie humaine en l'incitant à vivre pareillement à Dieu. Là, il est possible de voir une transcendance qui englobe la vie humaine dans la temporalité par son extérieur et par son intérieur.

2. Monter vers le Père en devenant le fils connaissant

D'après Eckhart, l'âme humaine expérimente une espèce de conformité avec Dieu quand elle le connaît et se connaît en entrant dans l'origine de l'être[5]. Or, selon le schème métaphysique du *Commentaire* de Jean, si l'on vise l'« être lui-même », c'est-à-dire l'essence divine, il faut s'élever jusqu'au « Principe sans principe » en traversant les niveaux du Saint Esprit et du Fils divin. Plus exactement,

2 *Ibidem*, p.43.
3 Maître Eckhart, Sermon 86, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.644-657. NISHITANI, *NKC* 7, p.85-103. UEDA, 1998, p.286-308, 1992, p.217-229.
4 Cf. He 1, 2.
5 Maître Eckhart, Sermon 8, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.121-122 : « Ce que l'on doit connaître, il faut le connaître dans sa cause. »

cela signifie qu'il faut passer les niveaux de l'amour rapporté au bien et de la connaissance intellectuelle de la vérité, afin d'arriver au Père comme Être-Un. Cependant, pour avancer vers la plus profonde des profondeurs, il ne s'agit pas de rejeter le bien du Saint Esprit et la connaissance du Fils. Pour connaître le bien ou l'amour dans son origine divine, il est demandé de délaisser tout amour qui ne provient pas du bien intrinsèque comme forme en soi et de renoncer au bien extériorisé comme un objectif dans le milieu relatif des créatures. Et pour connaître Dieu comme Père, il est nécessaire de devenir comme le Fils qui est l'auto-connaissance de Dieu. Selon Eckhart, l'intellect raisonnant peut connaître les choses dans l'origine divine[6]. Pour cela, l'intellect ne doit pas être brouillé par la connaissance d'extériorité. C'est précisément l'utilité du « détachement » qui préserve l'intellect pur de toute connaissance se rapportant au monde extérieur.

Eckhart invite au détachement de toute possession, de toute volonté et de toute connaissance usuelle pour arriver à la connaissance divine. Mais il radicalise cette démarche en exhortant ses auditeurs à délaisser Dieu si celui-ci est représenté par quelque image ou par quelque concept que ce soit[7]. D'ailleurs, comme Nishitani et Ueda le remarquent, la voie eckhartienne demande de « percer » toute médiation de sorte que le néant de la Déité soit vécu comme l'être immédiat[8]. Il est même possible de se demander s'il ne faut pas dépasser le Christ lui-même puisque celui-ci n'est que le médiateur pour connaître Dieu-le-Père. Au terme, il s'agit de devenir « un » avec Dieu qui n'est ni le Père, ni le Fils, ni le Saint Esprit[9] Et c'est seulement dans une telle unité, au-delà de la Trinité donc, que l'âme est une avec Dieu. Si le Fils divin est un instrument pour atteindre la vie unitaire, il faut y renoncer.

Cependant, connaître Dieu, « sans mode ni propriété[10] », au-delà de la Trinité manifestée à la créature ne signifie pas laisser le Christ derrière soi. Selon la métaphysique du *Commentaire* de Jean, le Fils divin reste toujours l'unique façon de connaître Dieu-le-Père, même si celui-ci est en même temps au-delà de la paternité

6 Maître Eckhart ; LW, Bd III, *Ioh*. n.9, n.40, p.10, p.33.
7 Maître Eckhart, Sermon 12, 26, 52, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.157 : « Le plus élevé et l'ultime que l'homme puisse laisser, c'est qu'il laisse Dieu pour Dieu. »
8 NISHITANI, NKC 7, p.19 *sq*.
9 Maître Eckhart, Sermon 2, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.74.
10 Maître Eckhart, Sermon 2, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.74.

trinitaire. Dans le commentaire de l'Évangile, Eckhart précise que la raison intellectuelle peut connaître Dieu et que le Fils est la connaissance intellectuelle de Dieu lui-même[11]. Pour l'être humain, il est donc question de devenir comme le Fils divin pour connaître Dieu non pas comme un objet extérieur, mais comme la vie intrinsèque partagée entre l'engendrant et l'engendré.

Or, dans les sermons allemands, il est souvent préconisé de dépasser toutes figures qui constituent une « union » avec le Dieu objectif et, comme le souligne Ueda[12], de percer tout objet pour être « un » en Dieu qui n'est plus nommé Dieu[13]. Mais, pour autant que nous nous référons à la métaphysique d'Eckhart dans ses écrits latins, le Christ comme Logos incarné est toujours la clef de voûte de l'entreprise menée en vue de la connaissance divine. Nous pouvons donc ajouter que si le Christ ou Dieu-le-Père lui-même sont vus comme des objets d'une connaissance extérieure, il faut les délaisser. L'union mystique elle-même doit dans ce cas être percée. Pour être « un » en Dieu, l'intellect de l'homme doit devenir le connaissant filial lui-même, si bien que le Christ et Dieu son Père sont vécus l'un dans l'autre par une raison détachée. Autrement dit, devenir ce connaissant filial ne signifie rien d'autre que rentrer chez le Père, mais une fois devenu ce connaissant, il n'y a plus ni Fils ni Père, seulement l'auto-connaissance divine expérimentée dans « ma » vie.

Une telle expérience dépend du délaissement de l'image objective du Christ et de sa transformation en connaissant filial. Mais, derechef, conformément à l'idée de « médiation sans médiation », le Christ sert de médiateur à la connaissance immédiate de l'être vécu. Une connaissance immédiate est une « connaissance sans connaissance », quelque chose qui est à vivre et non pas à objectiver à l'extérieur de soi[14].

11 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n. 31, n.40, p.25, p.33.
12 UEDA, 1982, p.170.
13 Maître Eckhart, Sermon 83, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.632 : « Dieu est dépourvu de nom […]. »
14 Cf. *Supra*, Chapitre 2 de la Troisième Partie.

3. Du Père-Un à l'être illimité

La connaissance de soi en Dieu pour l'âme et pour Dieu lui-même doit être complètement conforme à l'être de Dieu donné à vivre au « moi ». La conformité entre l'être et la connaissance est personnifiée comme étant celle du Père et du Fils, mais Eckhart précise que le domaine de cette conformité est antérieur à toute personnification. Devenant connaissant filial, la raison entre dans le Père qui est l'Être-Un et, surmontant le Père paternel et le Fils, s'élève jusqu'au fond du Père. Conformément à notre schématisation, cela signifie que l'âme détachée dépasse l'Un pour atteindre l'« être lui-même » qui est l'essence divine la plus haute. Il ne suffit pas d'arriver au Père qui est le Principe en tant que principe, mais d'aller au-delà de l'unité représentée par la paternité, jusqu'au « sans-principe » du Père où le Père n'est plus Père, à savoir où Dieu n'est pas encore Père. La fin la plus profonde ou la plus haute est sans principe et sans fin, donc cette fin est identique au principe dans le « Principe sans principe », comme il est dit dans le *Commentaire* de *Jean*[15].

Nous arrivons ainsi au point culminant du développement, comme rentrée ultime de l'âme[16], de l'Un le plus principal, à l'Être « sans principe ». Cet Être « sans principe » est la Déité pensée comme le « néant absolument absolu » par les Philosophes de Kyoto, une Déité qui n'est pas un non-être, mais l'ouverture infinie, l'« illimité » dans nos catégories, du fait qu'elle est « sans-cause »[17]. C'est précisément cette avancée qui est digne d'être appelée « percée », suivant l'interprétation par Nishitani et Ueda.

Cependant, puisqu'il faut que la raison intellectuelle devienne un connaissant filial quand bien même l'image du Fils divin devrait être délaissée, même s'il faut dépasser la figure du Dieu-Père en personne, l'intellect doit demeurer dans l'Un attribué au Père. Certes, il faut percer l'Un pour s'ouvrir à l'être illimité. Or « vivre » est attribué à ce même Père[18]. « Vivre » réalise donc la conformité entre « être » et « connaître » dans une unité révélée par « ma » vie. Rappelons-nous que, chez Eckhart,

15 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.31, p.25.
16 *Ibidem*, n.226, p.189. Eckhart précise que Dieu appelle la créature à rentrer en lui.
17 Cf. *Supra*, Chapitre 3 de la Troisième Partie.
18 Cf. *Supra*, Chapitre 4 de la Deuxième Partie.

nous pouvons considérer l'acte de « vivre » comme l'« acte de l'Un »[19]. Assimilé à l'âme détachée, l'intellect éclairé ne rejette pas l'Un qu'il a percé, mais il le vit en réalisant la juste connaissance de soi en accord avec l'être le plus profond.

Pour atteindre le « Principe sans principe », l'intellect de l'âme détachée passe et dépasse le bien représenté par la création et la vérité comme auto-projection divine. Ce détachement n'est pas un renoncement au bien et à la vérité, mais le rejet de leur extériorisation et leur objectivation, de telle façon que l'intellect vive l'unité de l'être en accord avec la connaissance en aimant le bien dans son origine. Bref, en traversant tous les niveaux divins pour les intégrer à nouveau par la raison, l'âme s'intègre à l'Un et se trouve, encore plus profondément, dans l'ouverture infinie de l'être illimité.

4. Descendre vers le fond de l'être du monde créé

Chez Eckhart, la dynamique verticale ne consiste pas seulement dans cette montée, mais celle-ci doit se faire dans la descente vers la base du monde créé. Si les deux directions de ce mouvement ne sont pas simultanées, on ne peut pas atteindre la vraie connaissance de soi en Dieu à laquelle aspire la pensée eckhartienne. Ces deux directions constituent plutôt l'unique dynamique de l'expérience de la transcendance. Qu'en conclure sinon que dans le vrai détachement la transcendance est expérimentée en immanence ? L'unique dynamique se dirige selon deux directions ; la transcendance se révèle en immanence et inversement de sorte que descente et montée en arrivent à ne plus se distinguer l'une de l'autre.

Nous l'avons constaté dans son *Commentaire* de *Jean* : Eckhart voit dans les milieux créés l'ordre inversé par rapport à l'ordre divin[20]. En Dieu, l'« être » est placé au plus haut, « vivre » se trouve au milieu et « connaître » est en troisième position. Dans le monde créé, l'être humain vivant et doté de la connaissance est au premier rang, l'animal est sous l'humain et l'être inorganique est placé au plus bas. En Dieu, l'« être » est le principe parfait qui englobe la vie et la connaissance, et, de cet « être », proviennent le « vivre » et le « connaître ». Au contraire, dans le monde

19 Cf. *Ibidem*.
20 Cf. *Ibidem*.

créé, le simple être est primitif. Ayant été doté de la vie puis de la connaissance, le genre humain se voit accorder la suprématie sur les autres créatures. Dans ce monde créé, l'intellect conscient de « connaître » englobe « vivre » et « être ».

Mais, la connaissance de l'homme s'attache aux créatures qui l'entourent et elle a donc tendance à objectiver son être et à le saisir au moyen des choses extérieures. En conséquence, l'auto-connaissance humaine est aliénée à l'être en soi. Pour arriver à la vraie connaissance de soi en Dieu, il faut donc la raison intellectuelle qui n'est pas troublée par la fausse connaissance de soi appuyée sur les choses extérieures. Cela signifie que l'homme doit se dépouiller de ses connaissances, y compris celles sur Dieu et sur le Christ, qui sont imaginées comme l'est la connaissance des objets. Ce dépouillement est impliqué dans la demande de transformation de la connaissance usuelle en connaissance filiale.

Le dépouillement de la connaissance usuelle qui porte sur le monde extérieur et ses objets fait se confronter la raison à l'insaisissabilité de la vie. Mais, la vie est la réalité fondamentale vécue et connue comme le fait premier. Elle n'est pas à comprendre extérieurement et objectivement. Elle est au contraire une expérience intérieure et subjective, mais non explicable. Ainsi, l'intellect dépouillé doit-il reconnaître le fait de la vie qui demeure inconnaissable pour lui. Il est profondément paradoxal que l'intellect soit confronté immédiatement à la réalité de la vie à cause de l'insaisissabilité de cette même vie[21]. Tout ce qu'il peut faire est d'admettre qu'il existe au fond de lui ce qu'il ne peut pas saisir. L'insaisissabilité de la vie apprend à la raison que celle-ci repose sur ce qui n'est pas en sa possession. La raison humaine est donc appelée à s'apercevoir de sa racine immanente d'origine transcendante ; elle vit comme étant sa propre vie ce qui vient d'où elle ne sait pas.

Et, peut-être plus profondément encore, l'intellect dépouillé en arrive à s'éveiller à l'« être sans raison ». L'être est dit « sans raison », parce que la connaissance humaine ne connaît pas et ne peut pas connaître la raison d'être de l'être. Après avoir constaté que la connaissance se base sur la vie comme le premier fait connu, cette connaissance trouve que, plus profondément que la vie, l'être se déploie

21 Cf. *Supra*, Chapitre 4 de la Première Partie.

comme ce qui est indubitable, mais hors de définition. L'être est évident, c'est le fait indéniable au fond de la réalité vécue, mais il est sans raison sur quoi raisonner. L'être lui-même est indéfectible, mais il reste un mystère ineffaçable. En ce sens, nous le tenons pour l'absurdité originelle qui surpasse toute absurdité humaine. Absurde, l'être est non seulement libre de toute nécessité, mais il l'est aussi de l'absurdité elle-même, puisque, comme l'absurdité est la crise de la nécessité, s'il n'y a pas de nécessité, il n'y a pas d'absurdité non plus. Un tel dépassement de la nécessité et de l'absurdité indique l'absoluité de l'être comme le premier événement sans raison.

Concluons : l'être est le fait le plus évident, mais paradoxalement, il reste obscur. L'être en soi peut être considéré comme le néant fondamental. Mais, ce néant ne saurait être confondu avec l'aporie suprême de la pensée, c'est plutôt une ouverture infinie. Le déploiement de l'être est hors de toute délimitation. Il dépasse l'extériorité et l'intériorité de l'étant, tandis que la vie est connue de l'intérieur par le vivant.

5. L'« absurdité » de l'être ou la transcendance au fond de l'existence

D'un côté, la montée qui se dirige vers la transcendance, consiste à rentrer dans l'être qui est l'origine de la connaissance de soi. De l'autre côté, la descente qui se dirige vers l'immanence, consiste à sortir de soi pour sonder la base de l'existence. Cette base s'avère si inconnue et si inconnaissable pour la connaissance humaine que celle-ci a l'intuition d'être basée sur ce qui ne lui appartient pas. Cela ne signifie pas pour autant que, dans cette expérience, l'intellect s'égare, se perd, erre. Au contraire, c'est lorsqu'il est vraiment dépouillé que l'intellect se connaît justement. Délivré de toute connaissance égocentrique, délivré des créatures et de leurs relations, l'intellect s'éveille à son ipséité originelle dans une ouverture infinie dont il n'est pas propriétaire. On jugera peut-être absurde l'idée d'un intellect basé sur ce qui ne lui appartient pas. Mais, cette absurdité n'est qu'apparente ou, plutôt, cette absurdité apparente doit être affirmée parce qu'elle seule confère à l'intellect dépouillé la liberté de la subjectivité radicale. Une fois cette « absurdité », fondamentale et libératrice, découverte, l'intellect humain est conduit jusqu'à l'« absurdité » divine c'est-à-dire

jusqu'à ce qui est « sans cause ni raison » et qui, en tant que source absolue, confère à l'homme une liberté et le fait surpasser les absurdités de l'histoire humaine[22].

Dans la mesure où est expérimentée une telle descente vers la base de l'existence et une telle montée vers l'origine divine, l'esprit humain atteint le fond où son « soi » qui se connaît s'éveille. La sortie de soi en direction de la base de l'existence et la rentrée dans l'origine sont identiques, il devient le connaissant filial de Dieu en se dépouillant de la connaissance des créatures, et il se retrouve dans le « lieu » d'où il vient mais qui n'est pas sa propriété[23]. Ainsi se réalisent l'auto-connaissance en Dieu et la connaissance de Dieu en « moi ». Dans le processus ascendant (la « montée »), l'intellect dépouillé entre dans l'être qui est la source de la connaissance ; dans le processus descendant (la « descente »), il rencontre l'être qu'il ne peut pas posséder par la connaissance. La découverte de l'abîme en bas entre « être » et « connaître » sert au regain de leur concordance en haut, de manière à éveiller l'auto-connaissance non aliénée de l'être.

Rappelons ce qu'Eckhart remarque dans son *Commentaire* de Jean : dans le Dieu trinitaire, la connaissance intellectuelle est attribuée au Fils et dans le monde créé, le Fils s'attribue l'être[24]. Nous avons interprété cette idée comme suit : en Dieu, le Père et le Fils sont chacun une personne (nous laissons de côté le Saint Esprit), mais ils sont « un ». L'être et sa connaissance véritable ont chacun leur niveau, mais ils sont dans une conformité parfaite ; chez les hommes, connaître signifie saisir la réalité des créatures extérieures et une dissociation entre cette connaissance et l'être qui vient de Dieu est de rigueur. En conséquence, le Fils, en tant que Logos créateur, ne s'attribue pas la connaissance humaine par ce qu'elle est relative au monde créé. Aux yeux du monde, il reste caché dans l'être que ce Logos s'attribue et que la connaissance humaine ne peut pas saisir[25].

Bref, l'être humain a tendance à croire qu'il possède son être parce qu'il le connaît, alors que cet être lui échappe. Il en résulte que l'être humain subit

22 Cf. *Supra*, Chapitre 3 de la Troisième Partie.
23 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.204, n.210, p.172, p.177. Eckhart persiste à dire que Dieu est le lieu de toute chose mais lui-même n'est nulle part dans ce monde.
24 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n. 44, p.37.
25 Cf. *Supra*, Chapitre 5 de la Deuxième partie.

dans son existence le décalage entre la connaissance qu'il a de soi et son être, aussi longtemps du moins qu'il s'illusionne sur la possession de son être. Et c'est découvrant le caractère transcendant de son être qu'il est délivré de l'aliénation. Spirituellement, cette découverte correspond à la rencontre du Christ, le Logos divin, au fond de l'existence humaine. Ce Logos est la raison divine qui dépasse la raison humaine et qui sert de « médiation sans médiation » pour révéler à l'homme la transcendance de l'être.

6. Le vertical devenant l'horizontal

Selon l'ordre divin d'« être-vivre-connaître », en montant vers le « Principe sans principe », l'intellect humain devient le connaissant filial pour rentrer dans l'être au fond du Père. Selon l'ordre inverse, dans le monde créé, en descendant vers la base de l'existence, l'intellect ne trouve aucune base sur laquelle prendre appui, pour son être. Nous remarquons que l'intellect sans être troublé en arrive à découvrir l'immanence dans la direction transcendante et la transcendance dans la direction immanente. Et cela est une expérience directe, non pas de l'affect, mais de la connaissance intellectuelle. Celui qui expérimente ainsi l'immanence en transcendance et la transcendance en immanence, se connaît lui-même dans la source de son être, laquelle ne lui appartient pas. Cela est connu directement par l'intellect, mais, pour que cette connaissance soit directe, l'intellect passe par la « médiation sans médiation ». D'un côté, l'intellect doit se dépouiller de sa connaissance et, par ce dépouillement, il peut se connaître au fond de l'être qu'il ne s'attribue pas. De l'autre côté, l'intellect dépouillé devient conforme au Christ qui est, en soi, l'auto-connaissance de Dieu-le-Père. Le Christ est donc le moyen et la fin, pour que l'esprit humain puisse se connaître dans la source de l'être.

Nous venons de voir que les deux directions figurées au moyen des expressions de « montée » et « descente » composent une exploration à la fois transcendante et immanente qui aboutit la connaissance dans l'être, qu'il s'agisse de celui du « moi » ou de celui de Dieu. Dès lors que deux directions opposées dans le sens de la hauteur convergent vers une seule destination, elles s'équilibrent dynamiquement mais « horizontalement » cette fois. La ligne d'exploration est une sortie vers le haut et

vers le bas de « mon » existence, et les deux extrémités de cette ligne se rejoignent de telle sorte que la ligne en arrive à constituer un horizon devant « moi », horizon vers lequel « j »'avance tout au long de la vie pour développer la connaissance de l'être. Ainsi, ce qui se révèle à la fois transcendant et immanent devient, figurativement, à la fois vertical et horizontal.

L'esprit humain n'est pas isolé. Partout autour de lui éclate la création en tant que réalisation de la bonté divine. Mais cet esprit doit abandonner la connaissance des choses créées, parce qu'elle conduit à les regarder comme des objets extérieurs et à inclure l'être humain lui-même dans ces objets. Pour expérimenter la béatitude, l'être humain doit connaître son origine, c'est-à-dire la source de la bonté même[26]. L'esprit doit tout d'abord se détacher de l'amour envers la création qui réalise cependant la volonté bonne de Dieu. La création n'est que la représentation de ce que veut Dieu qui est l'être lui-même. Or, c'est cet être qu'il faut connaître.

Une fois la connaissance de la créature dépassée, l'esprit humain, devenu l'intellect dépouillé, se laisse assimiler à la connaissance filiale de Dieu. L'amour et la bonne volonté proviennent de cette connaissance. L'amour du bien n'est donc pas rejeté, mais il est demandé de le connaître dans le Principe d'où il vient. Devenir la connaissance filiale de Dieu, c'est-à-dire se mettre en conformité avec le Christ, signifie identiquement se mettre en conformité avec Dieu-le-Père. Donc, pour l'esprit humain, le Christ qui est l'unique moyen de connaître Dieu est lui-même la fin immédiate de cette connaissance. Et pourtant, pour vraiment devenir le connaissant filial de Dieu, à savoir, atteindre l'auto-connaissance divine, afin de vivre l'état de l'« un » avec l'être principal de Dieu et se connaître soi-même en conformité avec cet être, il ne faut même pas garder l'image du Christ comme une représentation figurée. Pour connaître Dieu et se connaître en Dieu, il faut pour ainsi dire « oublier » le Christ ; pour vraiment connaître l'être du Père, il faut n'être plus conscient de le connaître. Devenir comme le Christ pour connaître l'être en Dieu exige nécessairement de dépasser le Christ. Le moyen, qui est la fin même, doit être complété en étant dépassé. Le médiateur se laisse dépasser en accomplissant la médiation.

26 Cf. *Supra*, Chapitre 6 de la Deuxième Partie.

7. Dans la causalité univoque et sans causalité

Pour connaître Dieu en soi de l'intérieur, l'être humain doit vivre sa vie comme née de la vie divine. Métaphysiquement cela indique qu'il faut s'établir dans la causalité univoque avec Dieu. La causalité essentielle propre au schème de la création doit être remplacée par la causalité univoque propre au schème de la naissance. La cause univoque donne à son effet ce que la cause elle-même s'attribue, alors que la cause essentielle ne partage rien avec son effet. Et la causalité univoque surpasse aussi la causalité analogique selon laquelle la cause donne à son effet d'emprunter ce qui est attribué à la cause. Dans la causalité essentielle, la vie donnée n'est pas la même que la vie du Donateur, et, dans la causalité analogique, la vie n'est pas vraiment donnée mais prêtée. D'un côté, entre Dieu et l'humain, la vie est équivoque ; d'un autre côté, elle semble univoque, mais, en fait, l'humain en soi demeure ce qui n'est rien. Bref, parce que la causalité essentielle et la causalité analogique sont propres à la création, en tout cas, la présupposent, la vie venant de la vie de Dieu et devenant intrinsèque à l'homme leur échappe[27].

Dans la causalité univoque, la vie humaine n'est pas seulement vécue par la vertu de la grâce divine, mais aussi par le mérite de celui qui la vit, par l'intermédiaire de l'incarnation du Fils de Dieu, qui donne à l'humain la possibilité de vivre sa vie comme mérite, mais comme celui par « grâce par grâce »[28]. Dans la mesure où il est méritoire pour l'humain de vivre sa vie comme venant de Dieu, le schème de la création est surpassé par le schème de la naissance. Mais, cela ne signifie pas pour autant mépriser l'œuvre divine de création. Au contraire, une telle vie humaine est le sommet de l'œuvre de création[29].

Eckhart affirme, par exemple dans son *Commentaire de la Genèse*, que la vie est « incréée et incréable ». En revanche, l'être de la créature est dit « créé »[30]. Il soutient cette position avec la fameuse assertion de l'Évangile de Jean :

27 Cf. *Supra*, Chapitre 2 de la Deuxième Partie.

28 Cf. *Ibidem*. C'est par « grâce sur grâce » qu'il devient possible à l'homme de vivre sa vie comme son propre mérite, tandis que son être lui est donné « par grâce ».

29 Cf. NISHITANI, NKC 7, p.77.

30 Maître Eckhart, LW, Bd I-1, *Gen*. n.112, p.267. « Il faut noter ici que le vivant pris dans la raison du vivant est incréé et incréable. […] Or, le terme de la création est l'être, c'est pourquoi tout ce qui a un

Tout ce qui a été fait par Dieu avait été vie en Dieu (Cf. Jn 1, 3-4). Selon Eckhart, l'être de l'homme ne peut être considéré que comme l'effet passif de la causalité essentielle et, dans l'analogie, il occupe la position du terme inférieur par rapport à l'être de Dieu. Et pourtant, même avant la création, toute créature était dans la Raison Idéelle de Dieu, laquelle peut être identifiée au Christ, le Logos divin par lequel l'univers a été fait. Dans le monde créé, la créature vivante dotée d'intellect est appelée, par le Logos incarné, à vivre la vie incréée comme étant active. Ce n'est pas qu'elle méprise son être donné en tant que créé, mais elle peut vivre sa vie en connaissant l'origine de son être grâce à son intellect qui n'est pas obscurci par son immersion dans le monde créé. Pour réaliser l'unité béatifique qui consiste dans la conformité entre « être » et « connaître », la créature humaine est invitée à « pratiquer la vie » comme sa propre vie en connaissant l'être dont la créature ne peut se prétendre propriétaire. On a affaire ici à la connaissance radicale qui vit sa subjectivité active au travers de la dialectique avec l'être qui n'est pas à elle. Nous ne pouvons donc rien faire quant à notre être, mais la vie nous est donnée à vivre. L'être est le premier fait absolu dont il n'y a « rien à faire » ; la vie est la première activité de la connaissance à réaliser en décidant de vivre.

En vivant sa vie, détaché, l'être humain connaît son origine qu'il ne peut sonder. Cette origine n'est ni à lui-même ni à un autre. En d'autres termes, elle est le fond sans fond et, à la fois, « mon » fond et le fond de Dieu. Pour Dieu lui-même, ce fond est sans fond et impossible à objectiver, car, Dieu est détaché de la création et se retire de l'auto-connaissance reflétée par son Fils. Au plus profond du Principe insondable, Dieu s'assimile à ce que nous appelons l'« ouverture infinie ». Celle-ci est selon nous identique au « néant absolument absolu » des philosophes de Kyoto, mais, cette appellation ne veut en aucun cas dire que Dieu se perd en se dissolvant dans des ténèbres originelles. Dans le néant de la Déité, Dieu cesse d'être le Dieu pour telle ou telle chose, et s'éveille continûment dans son être illimité. Aucune relation n'atteint ce Dieu détaché, donc, toute causalité entre Dieu et la créature n'est plus de mise. De cette inefficacité de la causalité, surgit un grand paradoxe sur l'être : entre l'être et l'étant, déclare Eckhart, il n'y a aucune médiation[31]. L'abîme absolu entre les deux devient,

certain être en plus de son vivre est fait et créé. » (Trad. Brunner, de Libera, Wéber, p.379.)

31 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.205, n.325, p.172, p.273.

pour cet auteur, nécessairement immédiateté au sens où l'impossibilité de toute médiation sert elle-même de médiation à l'unité directe « sans médiation »[32]. Ainsi, au fond de la vie, la causalité univoque est dépassée. Il en résulte que l'être est devenu le fait sans cause.

8. L'unité entre deux sujets en parallèle

Dans l'« univocité de la vie » qui, sous l'angle de la causalité se partage entre la vie divine et la vie humaine, nous trouvons l'« unité de l'être » entre l'être divin et l'être humain dans l'impossibilité de la causalité. Dans l'univocité de la vie, il reste encore l'ordre entre la cause et l'effet, entre le précédent et le suivant. Dans l'unité de l'être, il n'y a plus que de la simultanéité. Quand nous affirmons trouver une telle « unité de l'être » dans la pensée d'Eckhart, nous ne la disons ni panthéiste ni panenthéiste, car cet être est complètement transcendant à l'étant, et, à cause de cette transcendance, il lui devient directement immanent[33].

L'« unité de l'être » que nous constatons finalement chez Eckhart doit toutefois toujours être rapprochée de l'unité entre être et connaître. Dans le *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, l'être et l'un sont distincts dans le « Principe sans principe » même s'ils sont inséparables. Cet un est attribué au Père en tant qu'engendrant auquel la vie est attribuée. Cet un est distinct de l'être, mais, en même temps, il témoigne de l'indivisibilité de l'Être-Un lui-même. Or, comme nous l'avons vu dans la deuxième partie de notre travail, « vivre la vie » attribuée au Père est considéré comme l'« acte de l'Un » pour la conformité entre être et connaître. Nous concluons de ce rappel sur l'être, l'un et la vie que l'« unité de la vie » outrepasse l'univocité et révèle l'« unité de l'être ». En effet, dans ses sermons allemands, Eckhart s'affranchit de la causalité métaphysique et affirme que vie divine et vie humaine sont égales. Mais il n'en reste pas à une égalité dans la simultanéité des deux, et affirme l'existence de ce que nous souhaiterions appeler un « contre-courant de la vie » qui va de « moi » vers Dieu en disant : l'essence divine est « ma » vie[34].

32 Cf. *Supra*, Chapitre 4 et 6 de la Première partie, Chapitre 2 de la Troisième Partie.
33 NISHITANI, NKC 7, p.47. Cf. Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.207, n.239, p.174, p.200. Eckhart affirme que Dieu est au-delà de l'univers.
34 Maître Eckhart, Sermon 6, *Les sermons* (Trad. Jarczy, Labarrière), p.108.

Revenons, encore une fois, sur les rapports entre l'être et l'un, et entre l'être et la vie, que nous avons constatés dans le *Commentaire* de Jean. L'être et l'un sont distincts, mais indivisibles comme Être-Un. C'est l'un lui-même qui révèle et réalise l'indivisibilité entre l'un et l'être qui est au fond de l'un. L'un, par son unité en soi, fait « être un » l'être et lui-même. Autrement dit, l'unité de l'un elle-même unit l'être et l'un. Or, l'un et la vie caractérisent le Père en tant qu'engendrant. Donc, le rapport entre l'être et l'un est étendu au rapport entre l'être et la vie. La vie et l'être sont distincts mais inséparables. La vie révèle et réalise l'unité entre l'être et elle-même.

De la même manière que l'un attribué au Père en tant qu'engendrant indique l'unité de l'être et l'un lui-même, la vie attribuée à ce Père rend « un » l'être et la vie elle-même. Il arrive nécessairement que l'unité de la vie indique l'unité entre l'être divin et la vie humaine. L'être humain peut « être » seulement du fait de sa passivité absolue en tant que créature, mais il peut « vivre » activement de par la vie qui lui est intrinsèque. La passivité par rapport à la transcendance divine et l'activité de la vie humaine immanente constituent la subjectivité fondamentale qui vit dans sa vie, intrinsèquement, l'être transcendant. Et il ne s'agit pas ici d'assimiler Dieu et l'homme. Il s'agit au contraire de l'éveil à soi de chacun comme le sujet absolu, l'un l'autre. Cela dépasse non seulement l'« union mystique » entre un sujet humain et un Dieu différent, mais aussi la « vie unitive » entre l'homme et Dieu comme s'il s'agissait de deux sujets égaux. L'unité que nous trouvons chez Eckhart et Nishitani est celle entre l'un seul sujet et l'autre seul sujet.

Cette unité consiste en deux unités dont chacune est absolue[35]. Comment le résoudre ou, à tout le moins, le formuler correctement ? Il nous apparaît qu'une solution pourrait consister à concevoir la transcendance comme horizon se déployant devant « moi » comme une parallèle. Ma « vie » et l'« être » de Dieu forment une unité de par leur indivisibilité absolue et l'absoluité de chacun. Pour l'esprit humain, cette « unité des unités » n'est ni simplement transcendante ni simplement immanente, mais, à la fois complètement transcendante et complètement immanente.

35 L'unité entre l'être et la vie en Dieu et en « moi ».

L'unité ne repose pas sur une expérience extatique qui prétendrait passer de l'immanence à la transcendance. Elle est vécue, « en deçà » de ce prétendu passage, par l'intellect dégrisé qui s'éveille dans l'être à son origine transcendante et qui connaît sa vie sublimée « au-delà » de son étantité qui est dans le monde[36].

Le parallèle n'est pas établi entre l'immanence et la transcendance, mais entre la transcendance en immanence et l'immanence en transcendance, c'est-à-dire entre « Dieu dans ma vie » et « moi dans l'être de Dieu ». Nous découvrons donc que la mystique eckhartienne laisse la transcendance transcendante et la vit, en même temps, dans la vie humaine elle-même de telle sorte que l'unité entre l'être divin et la vie humaine se révèle dans la réalité quotidienne du monde temporel.

36 NISHITANI, NKC 1, p.22-23. Il est une des perspectives principales de Nishitani que, dans la religion authentique, l'« au-delà » et l'« en-deçà » sont percés l'un par l'autre, et, en se dépassant mutuellement l'un vers l'autre, les deux sont vécus dans « un acte pur ».

TROISIÈME PARTIE – **Chapitre 6**

Percée ou con-naissance dans une nouvelle vie créative

1. Percée pour la liberté dans la Déité, pour la béatitude dans l'unité

Dans les chapitres précédents, nous avons cherché à intégrer dans une construction de la mystique spéculative, les conceptions métaphysiques d'Eckhart et les points de vue de Nishitani selon sa philosophie de la religion. Résumons de nouveau brièvement notre démarche et les points que nous considérons comme établis. C'est pour, à la fin de cette partie, mieux adapter la vision d'Eckhart de son commentaire latin à ce que Nishitani souligne dans sa lecture des sermons allemands d'Eckhart : s'éveiller à la subjectivité libre dans le détachement.

Dans le *Commentaire* de *Jean*, Eckhart précise que la béatitude consiste dans l'unité entre être et connaître, laquelle caractérise Dieu lui-même. Si l'homme vit cette unité, il lui est donné de se connaître en Dieu avec Dieu dans le Principe sans principe. Comme ce Principe ne peut être saisi à travers aucune extériorisation comme objet, la vraie connaissance de soi est possible seulement si elle est à la fois la connaissance de Dieu. Il en résulte que la béatitude consiste à entrer dans l'auto-connaissance de Dieu. En appliquant cette perspective à la position de Nishitani, nous pouvons dire : pour vivre dans la vraie auto-connaissance, il est demandé de

« percer » la conscience de soi objectivée par l'ego. Ici, percer signifie se diriger vers l'éveil à soi dans la Déité pour vivre la subjectivité originaire qui jouit de la liberté.

Cette Déité en tant que lieu où la béatitude est vécue, est considérée d'après Nishitani comme « néant absolument absolu ». Là, le néant de l'existence humaine sans fondement est relevé avec le « néant du Dieu » absolument inconnaissable dans l'unité du néant qui dépasse l'affrontement des deux néants. Et le dynamisme de cette réalisation se comprend comme « négation absolument absolue[1] ». Car, quand l'être humain relatif est nié par l'absoluité de l'être divin, Dieu nie, par son absoluité elle-même, son affrontement relativisé avec l'homme.

Si la liberté dans la Déité est identifiée à la béatitude posée sur l'unité de l'être-connaître de soi en Dieu, cette unité de soi est elle-même réalisée par la négation absolue en vue d'affirmer la vie qui vit immédiatement l'être-connaître. Il faut que soient niées toute objectivation, toute relativisation et toute médiation entre « être, vivre, connaître ». La liberté est expérimentée à condition de percer toute visée jusqu'à expérimenter Dieu « sans cause » et à vivre « sans pourquoi ».

Notre compréhension résumée ci-dessus est centrée sur l'intégration entre l'unité de l'être-connaître dans le Principe sans principe et la liberté de la subjectivité radicale dans le néant de la Déité. Mais, quant à la percée vers le néant de la Déité, une question se pose : comment pouvons-nous appliquer à la percée vue ainsi par Nishitani le Christ comme unique médiateur entre Dieu et l'homme ?

Nishitani met l'accent sur la percée de toute représentation médiatrice d'une part. D'autre part, dans le *Commentaire* de *Jean* en latin, Eckhart insiste sur le Christ en tant qu'auto-connaissance divine. La percée est considérée comme le dépassement de l'union avec Dieu, le dépassement aussi de ce qui est nommé Dieu, et la rentrée dans la Déité toute nue, laquelle est le fond de Dieu et de l'âme, et le fond sans fond[2]. Alors, s'unir au Fils connaissant le Père n'est-elle qu'une étape à dépasser ? Le Fils médiateur doit-il lui aussi être passé comme une route ?

1 Cf. *Supra*, Chapitre 6 de la Première Partie.

2 Maître Eckhart, Sermon 26, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.263 : « [La puissance supérieure de l'âme] ne veut pas Dieu en tant qu'il est le Saint Esprit et en tant qu'il est le Fils, et fuit le Fils. Elle ne veut pas non plus Dieu en tant qu'il est Dieu. Pourquoi ? Là il possède un nom […]. »

Il faut percer le Christ-même tant qu'il n'est que l'image intermédiaire. Percer ne signifie pas rejeter le Christ, mais percer le Christ saisi comme objet, et à connaître le Père par le *moi*-même comme le Christ le connaît, à savoir en devenant *moi*-même le Fils. Ne pas passer par le Christ, mais devenir le Fils du Père, c'est-à-dire, ce n'est pas abandonner le Christ puisqu'il n'est qu'intermédiaire, mais vivre la filiation qui connaît, par nature, Dieu-le-Père. Cette vie filiale ne connaît pas le Père comme un objet et n'est pas connue par le Père comme un objet. Eckhart ne nous ordonne pas d'oublier Dieu-le-Fils pour s'avancer plus loin, mais de s'avancer encore en devenant le Fils qui est l'auto-connaissance de Dieu-le-Père. Et cette auto-connaissance n'est pas du tout la « conscience de soi » objective. Celle-ci est plutôt contraire à celle-là. En ce sens, pour connaître Dieu, il faut la médiation du Christ qui rend la connaissance divine « sans médiation ». Et, quand Eckhart enseigne à percer toute la représentation imaginée, y compris celle du Fils divin, la « médiation sans médiation » se convertit en une exigence d'une expérience immédiate de vivre la connaissance comme s'il n'existait pas de place pour le médiateur.

S'arrêter d'objectiver et de s'objectiver ne consiste pas à ne plus connaître, mais à s'arrêter de connaître un objet reflétant l'ego, et consiste à connaître par l'être même, à savoir, à atteindre là où l'être est directement la connaissance. Cela est lui-même la béatitude *ipso facto*. Non pas à travers le Fils, mais se transformant en Fils, connaître le Père en tant que Fils, ou plutôt s'accorder avec le Père[3] ; c'est-à-dire, ne pas se conscientiser de connaître, mais devenir l'acte de connaître pour arriver à la connaissance véridique à savoir celle en accord avec l'être[4]. En d'autres termes, il faut « se » connaître ou « se » reconnaître avec le Père et dans le Père. Le pronom personnel « se » signifie ici à la fois la réciprocité et l'ipséité, mais sans dualisation en sujet et objet. Quand Dieu et l'âme se percent l'un l'autre, l'âme renaît comme le « connaître » en Dieu et en elle-même en cessant de toute objectivation par la conscience de soi.

3 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n. 641, p.557 : « *Fiendo enim quis filius hoc ipso audit et noscit omnia quae patris sunt : sibi fieri audire est, et sibi audire fieri et generati est.* »

4 Ibidem, n.679, p.594 : « *Patet ex praemissis quod beatitudo non est in actu reflexo, quo scilicet homo beatus intelligit sive cognoscit se deum cognoscere* », n.108, p.93 : « […] on voit l'erreur de ceux qui disent que la béatitude consiste certes dans un acte de l'intellect, mais réflexif, en l'occurrence l'acte par lequel l'homme connaît qu'il connaît Dieu. » (Trad. de Libera, Wéber, Zum Brunn, p.213-215.)

2. Vivre l'être-connaître

L'accord entre « être » et « connaître », lequel est la source la plus profonde et la fin ultime, se réalise dans le fait que « je vis ma vie vive[5] » avant objectivation et toute conscientisation égocentrique. Cette vie, en effet, n'est pas objectivée, c'est-à-dire qu'elle n'est pas déterminée par la conscience qu'on en a. Elle est tellement « vive » qu'on ne saurait la confondre avec la conscience ou la conscience de soi. Par rapport à cette vie « vive », ce qui s'appelle ordinairement un « sujet » est, en fait, le soi saisi comme un objet ou la conscience du soi objectivé. Par ailleurs, ce que l'on appelle « objet » est un pseudo-autre qui n'est pas plus que le produit subjectif d'une conscience de soi. Bref, la conscience de soi est une illusion en spirale, le produit dans un ego clos d'une opposition binaire entre lui-même comme sujet et lui-même comme objet.

Or, dans la vie quotidienne, « être » et « connaître » s'accordent. Selon ce que je vis, tous deux sont vécus comme l'être lui-même et le connaître lui-même sans objectivation ni conscientisation. S'en rendre compte « à cru » en dehors du dualisme sujet / objet est s'éveiller à soi dans le néant[6], ou, selon notre expression, expérimenter la « liberté originelle du sujet récupéré ». L'éveil n'est possible que par l'expérience du « néant » qui donne à connaître l'être brut.

Dans le fait même de vivre s'accomplit déjà la fin ultime, si du moins vivre a lieu avant toute objectivation la conscience de soi. Quand « je » perce la clôture de la conscience du soi objectivé, « ma » vie est le lieu du principe où s'identifient l'être et le connaître. Cette identité est divine, affirmons-nous à la suite d'Eckhart, et celui qui vit cette identité expérimente la béatitude[7], est bienheureux. S'éveiller à cette identité, c'est donc faire l'expérience de la subjectivité enfin libérée du soi illusoire. L'éveil à soi n'est donc point l'établissement de la conscience de soi dans un ego fermé sur lui-même, il consiste au contraire à s'éveiller à partir de ce qui n'est pas soi, le néant du fond[8]. Et ce fond est le principe absolu. Eckhart enseigne à devenir

5 Cf. NISHITANI, NKC 1, p.25.
6 Cf. NISHITANI, NKC 10, p.7, p.22.
7 Cf. Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.548, n.565, p.478, p.493.
8 NISHITANI, NKC 10, p.32 : « La foi est pourtant là où le soi est réellement seul en vérité, et réellement soi-même en vérité. Et, en même temps, elle n'appartient pas à soi », p.73 : « le 'Je-suis' incréable dans le néant absolu », p.74 : « La subjectivité du 'Je-suis' incréable n'apparaît qu'à travers

la connaissance divine elle-même et à entrer dans le Principe sans principe où elle s'identifie totalement au pur être[9]. Cet événement est réalisé dans notre vie « vive ». Fort de cette identité, nous pouvons unifier le Principe sans principe de la métaphysique exprimée dans le commentaire biblique rédigé en latin et la « percée » dont l'exercice constitue un des thèmes des sermons allemands. Vivre la vie, est donc le noyau de l'enseignement de Maître Eckhart, un noyau que l'on trouve aussi bien dans le commentaire latin de l'Évangile que dans la prédication en langue allemande.

Le thème et la pratique de la percée se retrouvent chez Nishitani où il est question, là aussi, de percer une clôture, mais c'est celle de la conscience de soi, afin que la subjectivité originaire s'éveille à la liberté radicale[10]. Il nous semble avoir affaire ici au noyau de la pensée de Nishitani. Pour une pareille entreprise, le néant est nécessaire. Il est vécu et connu au fond de notre existence. Chez le philosophe, cette perspective est nourrie par la lecture d'Eckhart et sa lecture, entretenue par cette perspective. À cela, Nishitani ajoute que le néant du fond de l'existence humaine est la Déité où Dieu lui-même dépasse son être[11]. Nous ajoutons que le néant de la Déité est le Principe sans principe qui caractérise Dieu.

3. Dépasser la forme sans cesse pour vivre la forme divine

Mais il nous faut traiter une autre question. Elle concerne le « devenir un » avec Dieu. Si nous faisons nôtre l'approche kyotoïte d'un néant existentiel au fond de soi, approche encore une fois suggérée par la lecture des textes allemands d'Eckhart, nous constatons que ces textes et leur interprétation modifient le thème de l'univocité de la vie présenté dans le *Commentaire* de Jean et nous devons l'expliquer.

Selon Nishitani, Eckhart tient pour possible de devenir « un » avec Dieu dans l'acte au-delà du niveau de l'être. Tant que Dieu et l'homme sont conçus chacun comme une substance ayant sa propre forme, ils ne peuvent ni devenir un ni

---

la négation complète de la subjectivité en tant qu'égoïté. » (Notre traduction.)

9 Cf. Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.680, p.595.

10 Cf. *Supra*, Chapitre 1 de la Première Partie.

11 Cf. NISHITANI, NKC 1, p.23. Il n'est pas exagéré de dire que toute la Première Partie de cette thèse est consacrée à ce thème.

même être. Tout au plus peut-il y avoir une union de ces deux êtres chacun étant un objet pour l'autre. Il est donc nécessaire que chacun des deux sorte de son être par un acte afin que l'Un se réalise au niveau du « sur-être[12] ». Nishitani affirme que l'ego humain est une forme définie par un attachement à soi et qui est le produit d'une objectivation du sujet[13]. Percer cet ego humain comme y invite Eckhart, c'est toucher dans le vivant humain la « radicalité de la vie » « sans raison », mais toutefois vécue comme la raison en soi[14]. La percée de l'ego peut donc être comprise comme une percée du sujet d'une forme close et érigée en objet.

Selon Nishitani, dans le cas de la génération naturelle, il s'agit de la « forme substantielle » de chacun, transmise en sens unique dans l'engendrement d'un individu par un autre. Dans le cas de la naissance spirituelle, l'engendrement est réciproque entre Dieu et l'âme au terme de quoi chacun entre dans son ipséité[15]. Naître spirituellement a pour condition une « percée de la forme » saisie comme ego par l'ego. Il en résulte « vivre une nouvelle forme » plus élevée comme ego détachée de l'ego[16]. Vivre la vie, c'est être née de la vie divine, délivré, insiste Nishitani, de tout attachement à une substance limitée par l'ego. L'Un d'Eckhart ne résulte pas de l'assimilation de la forme substantielle d'un étant à celle d'un autre.

Dans son commentaire du texte johannique, Eckhart mentionne à plusieurs reprises la « forme substantielle » qui transmet l'être[17]. En tant que donatrice de l'être, la forme substantielle est divine, car c'est Dieu même qui est l'être[18]. Et l'auteur met l'accent sur la « forme divine » que l'« homme divin » aime pour être « un » avec l'être de Dieu[19]. Aimer la forme divine signifie vivre la vie provenant de

12 NISHITANI, NKC 7, p.38 : « *Überwesen* ».
13 NISHITANI, NKC 1, p.17.
14 *Ibidem*, p.14.
15 NISHITANI, NKC 7, p.32-33.
16 NISHITANI, NKC 1, p. 22 : « Pour utiliser une expression d'Eckhart, il doit subir un *durchformen* par une forme plus haute. Cependant, pour que ce *durchformen* soit authentiquement *durchformen*, ce qui forme et ce qui est formé ne sauraient être distincts. Une forme plus haute, cela signifie un mode de vie plus haute de l'ego et il doit s'agir d'un nouvel ego. Que l'ego ait sa forme brisée et soit recomposé sous une nouvelle forme, cela correspond à une métamorphose de l'ego. » (« Le Zarathoustra de Nietzsche et Maître Eckhart », (Trad. S. Isaac, dans : *Théologie*, vol. 20 n° 1-2, 2012, 186-187.)
17 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.142-156, p.119-129.
18 *Ibidem*, n.534, p.465.
19 *Ibidem*, n.335-344, p.284-293.

Dieu comme sa propre vie intrinsèque. Eckhart insiste sur la forme substantielle par Dieu et l'homme si bien que les deux vivent même être. Ici, on pourrait sentir une atmosphère différente par rapport à la position constatée par Nishitani, laquelle vise à percer la forme et à surpasser l'être par l'acte. Selon Nishitani, Eckhart exhorte, dans ses sermons allemands, à ne pas se figer dans la forme pensée comme une substance fixe et délimitée[20]. Notre lecture du C*ommentaire* de *Jean* nous a au contraire montrée que son auteur estime vertueux de s'attacher à la forme substantielle afin de demeurer stable dans l'être de Dieu. Y a-t-il une incompatibilité entre l'auteur du *Commentaire* en latin et le prédicateur allemand ?

Il nous semble que la différence entre les deux attitudes est un déplacement de l'accent d'un point dans une même théorie. Il n'y a pas de changement de la pensée elle-même. Les sermons allemands lus par Nishitani commandent de sortir de la forme imaginée comme une donnée fixe dans l'existence humaine, afin de vivre la liberté en Dieu. Le *Commentaire* accentue quant à lui la nécessité de recevoir la forme substantielle de Dieu pour vivre la liberté dont Dieu jouit dans sa propre forme. Que ce soit dans ses sermons allemands ou dans ses écrits latins, le point essentiel de la pensée d'Eckhart est le même : il s'agit de délivrer l'esprit humain des effets de la connaissance propre à une créature, à savoir une conception faussée et durcie de la forme.

Se convertir de la condition de créature à celle de vivant dont la vie est née de Dieu, exige, pour ainsi dire, une conversion de la forme, afin de renaître avec le Christ incarné. Dans son *Commentaire*, Eckhart ne pense pas la forme substantielle comme un être fixe donné une fois pour toutes, mais comme un dynamisme. Le métaphysicien, en lui, persiste à concevoir la génération au moyen du concept de forme. Mais il n'y a qu'un pas entre cela et la découverte que vivre ou aimer la « forme divine » signifie être généré vers la forme à devenir. Peut-être pouvons-nous aller jusqu'à dire, mais c'est un anachronisme, que, pour Eckhart, la forme envisagée dynamiquement est en formation. Ainsi s'éclairent les exemples de la chaleur, du bois et

20 Maître Eckhart, Sermon 83, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.631 : « Mais lorsque toutes les images se trouvent détachées de l'âme, et qu'elle contemple seulement l'unique Un, alors l'être nu de l'âme, reposant passivement en lui-même, trouve l'être nu dépourvu de forme de l'unité divine, qui là est l'être au-delà de l'être. » Ce passage est un bon exemple, alors que Nishitani ne le cite pas dans son livre *Dieu et le néant absolu*.

du feu qui illustrent la formation du juste qui vit la justice[21]. De la même manière qu'un bois chauffé arrive à s'enflammer et devient feu, un homme, par de bonnes habitudes, acquiert la vertu et devient juste.

Ici, la chaleur joue le rôle de préparation (*informatio*) pour que le bois s'assimile au feu. Selon Eckhart cette préparation est un changement (*alternatio*) passager en vue de la « perfection »[22]. La perfection a ici le sens d'une transmission du feu comme forme substantielle. La chaleur est communiquée au bois « par grâce » de la part du feu. Et, si le feu, comme forme substantielle, est transmis au bois, celui-ci n'est pas sans mérite[23]. Si du feu on passe à la vie, celle-ci est reçue par un donataire dont le mérite consiste à vivre la foi en Christ. Et pourtant, comme nous l'avons montré dans la deuxième partie de notre travail, ce mérite devient possible « par grâce sur grâce »[24]. À l'action unilatérale d'une forme sur une matière, Eckhart paraît préférer leur action réciproque ou, mieux, un cercle explicatif comme celui de la grâce, du mérite et de la grâce qui conditionne le mérite.

Eckhart affirme que les conditions de la forme substantielle dans la chose morale sont similaires à celles dans la chose naturelle[25]. Cependant, selon le contexte de ce commentaire biblique, cette similarité ne signifie pas que l'humain est dans sa perfection s'il ne fait rien comme les autres créatures ne font rien. Étant donné qu'il est doté de vie et d'intelligence, l'être humain, à la différence des autres créatures, doit agir. D'une part, il ne doit pas rester ignorant, à cause de sa condition de créature, de la forme qu'il reçoit. Il est donc appelé à quitter sa forme « analogique » de créature par rapport à la forme divine incréee, et à vivre dans l'univocité une vie semblable à la forme divine.

De fait, quand une forme substantielle plus noble est obtenue, une forme imparfaite est rejetée[26]. Mais, nous ne devons pas imaginer le remplacement d'une forme par une autre, sinon, nous nous tromperions sur la forme métaphysique en la pensant comme un objet matériel. Eckhart considère l'obtention de la forme comme

21 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.150-156, n.182-186, p.124-129, p.150-156.
22 *Ibidem*, n.182, p.150-152.
23 *Ibidem*, n.182, p.150-152.
24 *Ibidem*, n.177-180, p.145-149.
25 *Ibidem*, n.150, p.124.
26 *Ibidem*, n.246, p.205.

une génération pour la perfection et non pas comme un changement, car le changement est un accident qui accompagne la génération pour la forme[27]. Cette génération consiste donc, pour l'homme spirituel, en l'obtention d'une forme dynamique pour devenir la vie renée de la forme divine. Si on met l'accent sur le devenir, la formation de la forme envisagée dynamiquement est une trans-formation : d'imposée de l'extérieur, la forme se trans-forme en un dynamisme intrinsèque, celui qui est vécu par tout enfant de Dieu. Dans ses Sermons, Eckhart utilise les mots « *Durchformen* » et « *Überformen* », rappelle Nishitani[28].

Or, à la suite d'Aristote, Eckhart déclare que l'âme est la forme du corps humain[29]. Nous en concluons que l'obtention de la forme en tant que la vie renée n'est rien d'autre que la transformation de l'âme elle-même. Par ailleurs, Eckhart attire notre attention sur le fait que la forme surpasse la matière. Prenant pour exemple l'aimant qui attire le fer, il présente l'intellect humain comme le moins subordonné à la matière et le plus haut situé parmi toutes les formes. De même que le feu est immatériel et est donc la chose la plus noble et la plus active dans la nature, l'intellect en tant que potentiel de l'âme, est libéré de matière et parfait[30].

Derechef, affirmer que l'intellect dans notre âme est la plus noble et la plus active forme de l'être humain, est paradoxal. En effet, l'activité de l'intellect consiste à connaître, de l'intérieur, l'origine de la forme humaine et à vivre cette forme comme vie née de Dieu. Or, sous l'angle de l'univocité de la vie qui unit Dieu et l'homme, ce vivre, mérité par le donataire et une grâce du donateur. Tout le mérite du donataire consiste donc à recevoir la forme qui lui est donnée, il est donc apparemment absolument passif. Et en effet, le donataire ne doit rien avoir en propre[31].La vie active est donc paradoxalement passive. Ce paradoxe est renforcé par l'idée d'une connaissance intellectuelle qui, parce qu'elle n'a rien en propre, peut tout connaître correctement sans être troublée[32]. Ce paradoxe n'est pas sans rappeler l'« action sans action » pour devenir un avec Dieu de Nishitani. Le paradoxe de l'action sans action

27 *Ibidem*, n.182, p.150-152.
28 NISHITANI, NKC 7, p.16.
29 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.93, p.80.
30 *Ibidem*, n.554, p.483.
31 *Ibidem*, n.241, p.202.
32 *Ibidem*, n.100, n.247, p.85-87, p.205-206.

n'en est pas un, puisqu'il consiste dans le dépassement de la dualité de l'activité et de la passivité entre Dieu et l'homme[33].

Dans son *Commentaire*, Eckhart enseigne qu'il faut se reconnaître comme un néant pour recevoir l'être de Dieu en vivant la forme divine. Mais dans ses sermons, il exhorte ses auditeurs, selon Nishitani, à se transformer en néant pour devenir, au-delà de la forme et de l'être, un avec Dieu. Ces deux points de vue ne nous paraissent pas opposés. Nous pouvons les concilier et conclure que l'âme humaine est appelée à se penser comme vie née de Dieu et à expérimenter cette vie offerte sans cesse par Dieu comme la sienne, en dépassant, « perçant », sa forme aliénée. En concluant ainsi, nous ne cherchons pas à justifier par tous les moyens l'interprétation d'Eckhart proposée par Nishitani. Dans son grand commentaire métaphysique sur l'*Évangile*, Eckhart présente l'être de Dieu comme une forme qui se dépasse comme se dépasse l'Être en tant qu'illimité[34]. Cela signifie selon nous que, pour être la « forme en soi », la forme divine est auto-dépassante[35]. Pour que l'âme humaine vive la forme divine, il lui est donc nécessaire de percer sa forme de créature. Et pourtant, répétons-le, cela ne signifie pas un remplacement d'une forme par une autre, mais une génération.

Cette génération est à la fois une sortie de soi et un retour à soi, une dynamique et une immuabilité. Suivant les philosophes de Kyoto, nous pouvons dire que l'âme sort de sa méconnaissance dans l'ego et s'éveille à soi en Dieu. Nous pouvons traduire la conversion de la forme ou la transformation de l'âme en termes d'action sans action pour débarrasser de l'intellect tous les obstacles venant de sa condition et vivre la connaissance juste de la forme qui vient de Dieu. Nous intégrons ainsi notre lecture du *Commentaire de l'Évangile selon Jean* à la compréhension d'Eckhart par Nishitani.

33 Cf. *Supra*, Chapitre 3 de la Troisième Partie.

34 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.512, p.443 : « *absolutum et indeterminatum* ». Cf. Supra Chapitre 3 de la Troisième Partie, p.xx.

35 *Ibidem*, n.344, p.292-293 : « […] *tum quia ipsa forma est sibi principium et finis, tum quia principium et finis veniunt nec sciuntur nisi in forma et per formam*. »

4. « Un véritable être humain »

Approfondissons notre réflexion, en considérant de nouveau l'action sans action dont traite Nishitani. Celui-ci, et Ueda après lui, accordent une grande importance à un sermon allemand d'Eckhart où se trouve l'expression « un véritable être humain » (*ein wahrhafter Mensch*)[36]. Ce même sermon comprend le manifeste de la vie qui « vit sans pourquoi » et une proposition étonnante : « le fond de Dieu est mon fond, mon fond est le fond de Dieu » [37]. On y trouve encore une phrase qui justifie ce que nous avons tenté d'appeler « un Un en parallèle » : « je vis de ce qui m'est propre, comme Dieu vit de ce qui lui est propre »[38]. Les philosophes kyotoïtes voient dans ce sermon le cœur de la position eckhartienne. À leurs yeux, ce sermon récapitule le message sur la perfection humaine exemplarisée par la figure de sainte Marthe dans un autre sermon[39].

Selon Ueda, nous pouvons définir « un véritable être humain » comme celui qui sait vivre sa propre vie en étant détaché de toute intention artificielle. Cet être humain véritable est toujours dans la liberté de Dieu, mais, loin de rester extasié, il est au contraire comme dégrisé par les tâches quotidiennes accomplies au service de ses prochains. Il agit sans raison factice, il agit pour agir. Dieu lui-même n'est pas la raison de son acte et l'on peut dire qu'il agit sans Dieu, mais il est « un » avec Dieu, car il agit comme Dieu agit[40].

Dans cette description, nous retrouvons en filigrane une idée de Nishitani qu'il exprime de manière peu évidente en parlant de l'« un en acte noétique ». Il n'est pas question, ici, d'union entre deux êtres substantiels. L'Un se réalise entre deux sujets indépendants qui agissent chacun en fonction de leur ipséité. Chacun vit sa propre vie dans ses actions, mais, en réalisant l'Un, ils dépassent la dualité « actif / passif ». Le véritable être humain ne vise pas intentionnellement Dieu. En devenant un avec Dieu, cet être accomplit une « action sans action » et, pour rester un avec le Dieu libre, cet être abandonne tout attachement à son Dieu. En ce sens, il vit « en Dieu sans

36 Maître Eckhart, DW, Bd I, Predigt 5b, p.92. NISHITANI, *NKC* 7, p.101. UEDA, 1982, p.217
37 Maître Eckhart, Sermon 5b, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.100.
38 Maître Eckhart, Sermon 5b, *Traités et sermons* (Trad. de Libera), p. 255.
39 Maître Eckhart, Sermon 86, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.644-657.
40 UEDA, 1982, p.217, 1998, p.308.

Dieu »[41]. De fait, dans le sermon sur « un véritable être humain qui vit sans pourquoi », Eckhart mentionne le Dieu qui se détache de lui-même pour devenir un avec l'homme qui se détache de tout[42]. Et le prêcheur conclut en déclarant qu'un tel homme peut avoir la vérité en soi en demeurant en lui-même[43].

Or, selon ce sermon, c'est dans sa liberté originelle qu'« un véritable être humain » entre avec le Dieu détaché. Se référant au sermon sur sainte Marthe, les philosophes de Kyoto pensent que cette entrée va de pair avec le retour à la vie concrète vécue dans le travail quotidien. Ce retour ne signifie pas une reprise des routines ennuyeuses. Ayant expérimenté la Déité qui surpasse toute distinction, et s'étant éveillé à Dieu et à soi, l'homme véritable peut demeurer éveillé tout en s'occupant des choses ordinaires avec un « discernement[44] » plus exercé. Une telle personne est éveillée non pas à deux choses – Dieu et elle-même –, mais au « vécu un ». L'acte propre à cet état détaché de toute intentionnalité mais éveillé au plus profond du réel, est dénommé « œuvre purement une »[45] par Nishitani. Elle repose sur la liberté garantie par l'expérience de la transcendance, et pourtant cette liberté est expérimentée dans le corps sachant vivre ici-bas[46].

En mentionnant le discernement, nous songeons à la figure d'Adam à qui Dieu amène tous les animaux pour qu'ils soient nommés. Non seulement Dieu confie à l'être humain le monde qu'il a créé, mais il lui donne l'indépendance pour qu'il « crée » le monde par son propre discernement. La dépendance absolue par rapport à Dieu garantit l'indépendance humaine, comme Nishitani l'affirme[47] pour qui la « naissance d'un nouveau dieu depuis Dieu » constitue le sommet de l'œuvre divine dans la création[48].

41 Cf. NISHITANI, NKC 7, p.94, p.98, p.107-108.
42 Maître Eckhart, Sermon 5b, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.102.
43 Ibidem, p.103.
44 Maître Eckhart, DW, Bd III, Predigt 86, p. 485 : « *mit redelîcher bescheidenheit* ». Sermon 86, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.648 : « avec discrétion raisonnable ».
45 NISHITANI, NKC 1, p.89. Cf. Supra Chapitre 5 de la Première Partie.
46 NISIHITANI, NKC 7, p.114. L'auteur dit : « rentrer dans l'être du corps réel ayant le néant de la Déité » (Notre traduction).
47 Cf. *Supra*, Chapitre 5 de la Première Partie.
48 NISIHITANI, NKC 7, p.77 : « Depuis l'intérieur de l'âme de la créature, un nouveau dieu apparaît réellement, c'est la création suprême de Dieu et un nouvel événement absolu. » (Notre traduction)

Étendons le véritable être humain, thème d'un sermon d'Eckhart, à l'« humanité une » des écrits latins. Dans le sermon 5b, il est fait mention du Christ qui a pris la « nature humaine », « une et simple »[49]. Cette nature est celle dont je vis, c'est ma propre nature. Nous retrouvons ici le paradoxe de la personnalité humaine : celui qui abandonne sa personnalité individuelle obtient la noblesse de la nature humaine comme sa dignité particulière. Et, comme nous l'avons constaté ci-dessus, cet abandon ramène l'homme à la liberté originelle. Dans le même sermon, le prêcheur ordonne de « se libérer du néant de créature »[50], autrement dit, d'anéantir le néant, selon notre expression. Abandonner la personnalité individuelle signifie devenir néant ; devenir néant vise à anéantir la vanité de la créature ; la personnalité individuelle n'est donc rien d'autre que la vanité de la créature, qui empêche l'homme d'être libre. Pour Eckhart, la liberté humaine ne consiste pas à respecter la personnalité en tant qu'individualité, mais à vivre la « nature humaine une et simple » comme la nature propre à un soi.

Chez Eckhart, le néant humain présente ainsi une signification plurielle : la vanité de la créature, la connaissance de la vanité, et la libération depuis la vanité par la connaissance de la vanité. Quoi qu'il en soit, nous concentrons notre intérêt sur ce paradoxe : devenir néant pour anéantir le néant. Et nous considérons que celui qui met en pratique ce paradoxe est amené au néant divin, à savoir à la Déité, où il devient un avec le Dieu détaché de toute qualification. Le paradoxe exprimé au niveau du néant humain devient une dynamique qui conduit l'homme au niveau transcendant. Nous nous rendons compte alors qu'« un véritable être humain » se rattache aux catégories transcendantales tenues par Eckhart pour les attributs divins.

Nous vérifions ainsi qu'« un véritable être humain » est libéré de la contingence individuelle en vivant de la « vraie » nature humaine, de l'humanité une. Un tel humain partage l'humanité une avec le Christ et, par-là, il est un avec Dieu-le-Père. Dans les quatre attributs divins – l'être, l'un, la vérité, le bien –, la vérité est attribuée au Christ : il est la juste connaissance du Père qui est l'Être-Un. En tant que connaissance en soi, le Fils est un avec l'Être du Père-Un, et « un véritable être

49 Maître Eckhart, Sermon 5b, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.98.
50 *Ibidem*, p.99 : « Tu dois être nu de néant. »

humain » reste « un » avec cette concordance divine d'« être » et de « connaître ».

« Un » et « vrai » renvoient à la conformité entre le Père et le Fils. « Vrai » signifie connaître l'être en vérité. « Un » signifie la concordance de la connaissance de soi avec l'être. Et cet « Un » implique la réalisation de cette concordance par le « vivre la vie », comme nous avons redéfini « vivre la vie » chez Eckhart comme l'« acte de l'Un »[51]. Cette réalisation par le « vivre » consiste dans intervention de l'« agir » entre l'« être » et le « connaître ». L'« agir », ou le « travailler » pour le nécessaire concret, implique le « connaître ». Ce « connaître » impliqué dans le travail quotidien forme, pour ainsi dire, le « savoir-être ». L'« agir » ne doit pas être motivé par des intérêts extérieurs pour satisfaire la personnalité contingente, mais par la nature intérieure pour le bien de l'humanité. Ainsi, se réalisent la concordance entre l'être, la connaître, et l'agir comme trinitaire : l'être au fond du Père, la vraie connaissance du Fils, et la bonne action du Saint Esprit. La concordance elle-même renvoie à l'unité attribuée au Père. À ce Père, le « vivre » et la vie sont aussi attribués[52]. L'« acte de l'Un » est ainsi justifié dans la réalisation de la concordance entre « être », « connaître » et « agir » par le « vivre la vie ».

On peut considérer que la concordance « être-connaître-agir » est la conséquence réalisée par l'« acte de l'Un », et que cette concordance même est la dynamique réalisatrice pour vivre la vie. Cela évoque une thèse dans la métaphysique eckhartienne : dans le Principe divin, la cause finale englobe la cause efficiente, et l'effet visé comme fin est déjà réalisé dans la cause elle-même[53]. Quoi qu'il en soit, le cœur de la perspective sur « un véritable être humain » se traduit comme ceci : celui qui vit sa quotidienneté sans être attaché à son individualité jouit de la liberté provenant de l'accord transcendant entre l'être et la connaissance. Sa vie ordinaire est stabilisée dans son origine métaphysique.

En général, dans le christianisme, la perfection humaine est représentée par celui qui fait le bien, motivé par l'amour, pour satisfaire la volonté de Dieu. Au contraire, selon Eckhart, la perfection humaine ne se base pas sur l'amour,

51 Cf. *Supra*, Chapitre 4 de la Deuxième Partie.
52 Cf. *Ibidem*.
53 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.337, n.338, p.285-287.

mais sur la connaissance véridique de l'être[54]. Pour ce penseur, le bien, l'amour, et la volonté sont plutôt secondaires par rapport à l'Un entre l'être et le connaître. De cet Un, émanent ou procèdent le bien, l'amour, et la volonté, comme le Saint Esprit provient du Père et du Fils qui sont l'être et sa connaissance véridique. Pour la perfection eckhartienne, il faut atteindre l'origine de l'amour, de la volonté, et du bien[55]. Si l'amour est mis au premier plan dans l'action, celle-ci risque d'être superficielle ou artificielle. De plus, chez Eckhart, l'humain parfait ne vise rien, même pas Dieu, comme un objectif[56]. Mais, il vit sa vie comme Dieu le fait pareillement. L'important, c'est de vivre sans décalage entre son être et sa connaissance de soi. Et ce « sans-décalage » ne se trouve qu'en Dieu. Donc, celui qui se connaît soi-même véritablement par son être, lui-même se trouve en Dieu.

Vivre ma vie comme ce qui m'est propre sans raison extérieure, cela s'entend comme un manifeste de la liberté existentialiste. Cependant, quand une telle vie est déclarée par Eckhart, elle est directement liée à la raison transcendante. Elle est l'incarnation du principe métaphysique. Connaître mon être n'est rien d'autre que connaître Dieu en moi. Cela signifie me trouver en Dieu, me trouver connu par Dieu dans son auto-connaissance, à savoir dans la connaissance de son être. C'est expérimenter la naissance : naissance, à la fois, de Dieu et de moi dans le « Principe sans principe »[57]. Cette expérience de la transcendance traverse mon existence à la verticale, en même temps qu'elle se déploie en couvrant tout mon horizon. Elle m'apprend finalement à rester « un » avec Dieu en vivant ma « nature une et simple » parallèlement au Dieu qui fait de même.

Selon Nishitani, l'âme détachée, étant entrée dans le néant de la Déité, rentre dans son être incarné dans un « corps réel »[58]. Nous pouvons expliquer cette compréhension avec une vision qu'Eckhart expose dans le *Commentaire* de *Jean*. Dans ce *Commentaire*, la métaphysique d'Eckhart montre Dieu comme Être-Un. Mais

54 Cf. *Supra*, Chapitre 6 de la Deuxième Partie.
55 Cf. *Ibidem*.
56 Maître Eckhart, Sermon 12, 52, *Les sermons*, (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.157 : « […] qu'il [= l'homme] laisse Dieu pour Dieu », p.432 : « je prie Dieu qu'il me déprenne de Dieu ».
57 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.109, p.93 : « […] le connu s'engendre lui-même ou son espèce intelligible et s'enfante dans la puissance connaissance. » (Trad. de Libera ; Wéber, Zum Brunn), p.215.
58 NISHITANI, NKC 7, p.108.

l'Être illimité dépasse l'Un. Nous considérons cet Être comme ouverture infinie. Dans la pratique existentielle, cette ouverture est expérimentée par l'esprit humain comme le néant de la Déité où l'âme peut devenir Un avec Dieu. Et nous trouvons finalement que l'homme détaché vit comme être-un dans la vie quotidienne. Le détachement signifie que l'âme « rentre » dans l'origine divine et, en même temps, dans la vie concrète. Au moyen de l'expérience du néant absolu, l'Être-Un divin est vécu par l'être-un humain. En d'autres termes, l'au-delà est expérimenté en deçà, par l'intérieur de l'âme libre. Nous constatons ainsi une dynamique, à la fois, de l'être au néant et du néant à l'être. Selon Ueda, cette dynamique peut s'exprimer comme ceci : mourir à ce monde pour entrer dans l'origine de la vie, et mourir même à cette origine pour expérimenter le néant absolu d'où l'homme « ressuscite » en « réalisant la vie originaire, la subjectivité absolue et le quotidien dégrisé »[59].

59 UEDA, 1982, p.229-230.

CONCLUSION

Libre, dans la vie telle qu'elle est : l'intelligence religieuse pour ce que « Je suis »

1. La béatitude dans l'Un entre « être » et « connaître » réalisé par « vivre »

Nous avons essayé d'unifier notre lecture du *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, l'écrit majeur en latin de Maître Eckhart, et l'interprétation de ce penseur selon Keiji Nishitani appuyé sur ses sermons allemands. Ayant synthétisé les points de vue de Nishitani et mis en ordre les arguments dans ce livre latin, nous les appliquions les uns aux autres et développions la perspective nishitanienne sur la pensée eckhartienne, en présentant notre propre réflexion pour former notre position plus ou moins nouvelle. Maintenant, comment pouvons-nous récapituler notre compréhension d'Eckhart ?

Pour Eckhart, le sens et la valeur authentiques de l'existence humaine, comme l'objectif de la religion allant avec les intérêts philosophiques, consistent à connaître Dieu et se connaître soi-même, non pas par l'extérieur comme un objet, mais par l'intérieur, à savoir directement dans l'être en soi. Connaître Dieu et se connaître soi-même sont une connaissance indivisible. Quand je me connais moi-même en Dieu qui est en moi, je connais Dieu en moi qui suis en Dieu. Cela signifie, en même temps, que j'expérimente que je suis connu par Dieu qui se connaît lui-même dans son

être. Entre Dieu et le soi humain, la connaissance mutuelle et l'auto-connaissance se constituent l'une de l'autre dans une dynamique.

Cette connaissance est expérimentée par l'esprit humain comme une réalisation toujours nouvelle, mais elle consiste dans la redécouverte du fait originel qui reste immuable. Alors, cette connaissance peut être considérée comme un éveil ou un réveil, vécu comme une nouvelle naissance de l'esprit humain et la nouvelle création du monde où celui-ci vit[1]. En ce sens qu'il faut connaître le fait tel qu'il est, cette redécouverte obéit à la nécessité logique. Et pourtant, en tant que libération de la fausse connaissance, cette nécessité signifie la liberté de vivre l'existence de soi telle qu'elle est. La vraie connaissance de soi, posée sur son être sans objectivation ni extériorisation, signifie l'accord entre être et connaître et s'implique nécessairement dans la connaissance de l'origine de cet être, à savoir la connaissance de Dieu. L'humain qui connaît son être en soi, sans aucun décalage qui l'aliène à lui-même, est Un avec Dieu et en Dieu qui jouit du même accord entre l'être et la connaissance de soi. L'humain, jouissant d'une telle liberté divine reposant sur l'auto-connaissance juste en Dieu, est en état de béatitude.

Comment se réalise, dans l'existence humaine, l'Un béatifique consistant dans la connaissance de l'être en soi, comme en Dieu dont être et se connaître sont identiques ? – l'Un béatifique se réalise dans la vie humaine, quand celle-ci est vécue sans raison extérieure mais comme raison en soi. Or, puisque l'Un se réalise, en premier, en Dieu comme la concordance parfaite de son auto-connaissance avec son être, celui qui vise à se rendre Un dans sa connaissance et son être doit devenir Un avec Dieu. Pour l'humain, vivre la vie pour être Un en soi-même et avec Dieu, signifie donc vivre l'origine divine de sa vie, en même temps que vivre sa vie comme son propre intrinsèque. En d'autres termes, c'est vivre sa vie comme née de la vie divine et comme, pour ainsi dire, indépendante grâce à cette naissance.

Vivre comme la vie née de Dieu signifie se rendre vivant dans la « causalité univoque » par rapport à Dieu, en quittant la « causalité essentielle » qui tient l'humain pour une créature ne partageant rien avec le Dieu Créateur[2]. En vivant la

1 Cf. NISHITANI, NKC 7, p.63.
2 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.239, p.200.

vie née de Dieu comme le Christ, l'homme connaît Dieu, non pas comme un objet, mais par l'intérieur de soi et par l'intérieur de Dieu. Nous l'exprimons en disant : « devenir le connaissant filial du Père qui est la source de l'être ». Connaître l'être en soi dans ma vie, tel qu'il est dans l'origine divine, de manière à devenir Un avec Dieu ; cela exige que je vive mon être comme forme divine en sortant de la forme comme être créé. C'est comme le fils connaît son père, non pas par la connaissance extrinsèque d'un objet, mais par la même forme vécue dans leur être, en tant qu'engendré et engendrant.

Alors, pour vivre la forme divine comme la vie née de Dieu de manière à connaître l'être en soi, qu'est-ce qu'il faut faire plus concrètement ? – il est exigé de chacun de débarrasser l'intellect de toutes les connaissances provenant de l'extérieur sous les conditions de créature. La vraie connaissance intellectuelle doit être dépourvue de la vision qui se regarde soi-même comme un objet relatif avec les autres créatures. Sinon, l'être vécu par sa vie n'est jamais connu par son intérieur, et, en conséquence, il reste toujours une dissociation entre la racine de l'existence et l'existence vue par un sujet relativisé par les conditions extrinsèques.

Le détachement de l'intellect par rapport aux raisons extérieures va avec l'abandon de la personnalité individuelle. D'après Eckhart, la particularité de chaque personne humaine n'est qu'un assemblage de contingences, qui empêche l'intellect de se connaître dans l'essentialité humaine. Eckhart met l'accent sur l'« humanité une[3] » que l'intellect détaché doit nécessairement redécouvrir. Nous pouvons considérer cette « humanité une » selon Eckhart comme une forme substantielle partagée en commun par les êtres humains.

Grâce à l'incarnation du Fils divin qui a prit l'« humanité une », l'humain peut « renaître » comme la vie qui préexistait et qui reste toujours dans la Raison Idéelle de Dieu. Cette Raison Idéelle elle-même est le Fils divin. Celui-ci n'est rien d'autre que l'auto-connaissance de Dieu-le-Père. L'homme relié à ce Fils divin vit comme né de Dieu avec son Fils. Car, d'après la métaphysique eckhartienne, le Fils divin, Christ, a conçu l'humanité comme une vie en Dieu et s'est incarné pour sauver l'humanité dans ce monde créé.

3 Maître Eckhart, Sermon 24, *Les sermons*, (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.251. Dans ce sermon, Eckhart l'exprime par la « nature humaine *nue* ».

Selon Eckhart, le rapport entre la préexistence comme la vie dans la Raison Idéelle et l'existence comme la vie née dans ce monde est plus « un » que le rapport entre la forme et la matière dans la chose réalisée en « *actualitas* ». À savoir, c'est à la forme dans l'origine divine comme en « *potentia* » que la forme vécue en « *actualitas* » est plus fortement liée qu'elle n'est liée à la matière[4]. Eckhart déclare que la forme surpasse la matière, et que, si une forme imparfaite et ignoble est rejetée avec toute contingence, une plus parfaite et plus noble est « rendue » comme une forme substantielle reçue[5]. Nous voyons ici la conversion de la forme saisie comme créée par Dieu en la forme expérimentée comme née de Dieu.

À ce sujet, Nishitani met l'accent plutôt sur la position d'Eckhart dans sa prédication allemande qui nous enseigne à ne pas figer notre vie en saisissant notre forme comme une substance fixe. Selon Nishitani, Eckhart prêche pour que notre vie vive vers une « forme plus haute[6] ». Nous pourrions ainsi constater avec Nishitani qu'Eckhart parle d'une vie encore plus libre et auto-créatrice dans ses sermons allemands par rapport à ses écrits latins[7].

2. Être illimité jusqu'à devenir néant dans l'ouverture infinie

Si Eckhart nous exhorte à connaître l'être tel qu'il est dans son origine de manière à devenir Un avec Dieu, il nous faut comprendre, selon Eckhart, quel est le rapport entre l'être, l'Un, Dieu lui-même et l'origine divine.

Dans son *Commentaire de Jean*, Eckhart présente Dieu-le-Père comme Être-Un dans le « Principe sans principe ». Ici, l'être et l'Un sont inséparables, mais ils sont distincts. L'être se situe au-delà de l'Un, et cet être est considéré comme essence divine au fond de Dieu-le-Père. L'Un est attribué à la paternité divine qui engendre le Fils. De cet Un, le Christ est donc engendré comme vérité en tant qu'auto-connaissance de Dieu-le-Père. Et, du Père et du Fils, émane le Saint Esprit auquel

4 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.508, p.440.
5 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.246, p.205. « […] *ubi omnes formae et accidentia disponentia ad formam substantialem adepta ipsa forma, abiecta ignobiliori, nobiliora redeunt, perfecta pro imperfectis* […]. »
6 NISHITANI, NKC 1, p.22.
7 Maître Eckhart, Sermon 83, *Les sermons*, (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.631 : « […] l'être nu de l'âme […] trouve l'être nu dépourvu de forme de l'unité divine […]. »

Eckhart attribue le bien qui concerne la création. Ainsi, parmi les catégories transcendantales, trois – l'Un, la vérité, le bien – sont assignées chacune à une des trois personnes divines, tandis que l'être est attribué à l'essence divine au-delà des trois personnes.

L'un est le visage paternel de l'être, en tant que personne engendrante, et se distingue de l'être. En même temps, cet Un indique l'inséparabilité entre l'être et l'Un même, et le caractère de l'Être-Un distinct de toute créature par son « sans-distinction ». Par ailleurs, l'être, se situant au fond de l'Un, dépasse l'Être-Un. L'être est le fondement de l'Un, mais l'être échappe même à l'Un. Cet être au fond de Dieu-le-Père est « caché » et « inconnu »[8] à la connaissance appuyée sur l'extériorisation et l'objectivation. Ainsi, l'Être-Un du « Principe sans principe » se montre comme le principe d'où provient toute existence, et comme le « sans principe » en rupture avec toute relation. Il nous semble possible de dire que l'Un s'attribue le caractère comme le « Principe principal » quand l'être s'attribue le caractère comme l'« Avant-principe » ou bien le « Sur-principe ».

L'Être eckhartien n'est pas conceptualisé comme quelque entité encadrée. De fait, dans un article de son *Commentaire de Jean*, Eckhart qualifie l'être divin d'« indéterminé[9] ». Dans ce cas, « indéterminé » ne signifie pas « incertain », mais cette expression s'implique dans l'absoluité, l'illimitation et le « sans-distinction ». Selon cet article, l'être est considéré comme l'absoluité illimitée, en même temps que l'essentialité intrinsèque. Bien qu'il semble contradictoire d'être à la fois intrinsèque et illimité, cela repose sur une nécessité logique de l'absoluité. Il est plutôt au-delà de l'intériorité et de l'extériorité, comme Eckhart affirme que Dieu est partout en n'étant nulle part[10]. Et, à cause de ce caractère, l'être ne concerne, comme principe, aucune production[11]. Si nous nous permettons de le dire autrement : l'être est le « Principe de rien ».

Non seulement dépassant l'Un, mais l'être se transcende aussi l'être même, en étant l'« être illimité » comme l'« ouverture infinie ». Nous comprenons

8 Maître Eckhart, LW, Bd III, Ioh. n.195, p.163 : « *incognitum, latens et absconditum* ».
9 *Ibidem*, n.512, p.443 : « *absolutum et indeterminatum* ».
10 *Ibidem*, n.210, p.177 : « *Adhuc autem notandum quod deus ubique est, nusquam est.* »
11 *Ibidem*, n.512, p.443 : « […] *nullius productionis principium est secundum sui rationem.* »

ici, chez Eckhart, comment l'essence divine envisagé comme l'« Être lui-même » dans son écrit métaphysique en latin devient le « néant de la Déité » dans ses sermons allemands – l'être de Dieu consiste à sortir de son être et à rentrer dans le « Principe de rien », afin de se réaliser lui-même et de réaliser toute existence depuis « rien ». Un tel être est donc à la fois dynamique et immuable. Cela évoque l'auto-appellation divine dans l'Exode, traduisible comme « Je suis qui je suis » et « Je suis qui je serai » (Ex 3, 14).

Par ailleurs, Nishitani, dans son interprétation d'Eckhart, insiste sur la percée de l'ego renfermé dans la conscience de soi, et sur l'éveil à soi en s'ouvrant dans le néant divin au fond de l'existence humaine. Impliqué dans la dynamique et l'immuabilité de l'être illimité auto-transcendant, ou du néant de la Déité, la pratique de devenir Un est exercée « en action sans action », comme le dit Nishitani[12]. Cette « action sans action » signifie qu'elle est à la fois la réalisation active et la constatation passive du fait absolu. Devenir Un avec Dieu en le connaissant et se connaissant soi-même consiste à détacher l'esprit intellectuel de tous préjugés extérieurs en vivant la vie pour connaître l'être en soi. Mais, la réalisation de cet Un dans la connaissance de l'être dépasse l'être, puisqu'elle est une activité qui sort de l'être. Cette connaissance active ne consiste pas à être connaissant par rapport à celui qui est connu. Dieu ne peut pas être un objet connu par l'esprit humain qui se pense comme un soi-disant sujet. L'esprit humain devient Un avec Dieu, quand il a une expérience vécue dans sa subjectivité, comme Dieu le fait pareillement. Il est question de deux sujets absolus, non pas d'un sujet et d'un objet. Nishitani voit entre deux sujets actifs l'un « en acte noétique », non pas « comme noème »[13]. Et pourtant, les deux actifs exercent chacun une passivité ultime. Car, ce qu'ils font est le détachement total pour être l'intellect purement intérieur. Ainsi, c'est par deux passivités de deux êtres actifs que l'un se réalise en surpassant leurs êtres.

En tant qu'être lui-même, Dieu transcende son être jusqu'à se retirer dans le néant absolu de la Déité, pour donner l'être à l'étant. Eckhart déclare précisément, dans son *Commentaire* de Jean, qu'entre l'être et l'étant, il n'y a aucun

12 NISHITANI, NKC 7, p.52.
13 NISHITANI, NKC 1, p.18, *NKC* 7, p.52.

intermédiaire[14]. Mais, à cause de cette immédiateté, l'humain ne peut pas connaître l'être en soi, parce qu'il a tendance à saisir même son être par son extérieur comme un objet à travers d'autres créatures. Il faut donc purifier l'intellect humain de toute connaissance extérieure afin de connaître l'être en soi. Ce qui est dit ainsi dans son livre métaphysique, est « existentiellement » traduit par la position de Nishitani se réclamant de ses sermons allemands : il faut devenir un néant pour connaître le Dieu inconnaissable comme le néant. Il est inévitable que l'immédiateté de l'être devient un abîme absolu de l'impossibilité de connaître l'être. Inversement, le néant de l'abîme divin en tant qu'absolument inconnaissable peut devenir une expérience immédiate dans l'esprit humain. Aussi longtemps que nous essayons de connaître Dieu comme Être absolu, Dieu reste au-delà de l'abîme par rapport à notre être objectivé par nous-mêmes. Si nous acceptons Dieu comme néant absolu, il nous est possible de connaître Dieu comme abîme lui-même, quand nous vivons le néant au fond de l'existence humaine. Et cette expérience signifie que notre subjectivité fondamentale se réveille comme une réalisation perpétuelle de soi. C'est la compréhension centrale de la pensée eckhartienne par Nishitani et Ueda.

3. L'analogie du néant vers la Déité comme le « néant un »

En parlant du « double être de l'homme[15] », Eckhart « déconstruit » l'analogie entre l'être divin et l'être humain, si bien qu'il voit les deux à la fois équivoques et univoques : équivoques en tant que Créateur et créature, univoque comme Donateur et donataire. Eckhart « ne concilie pas » la différence et la ressemblance entre l'être divin et l'être humain. Normalement, au nom de l'analogie, on concilie l'être de Dieu et l'être de l'homme, à la fois en distinguant entre les deux et en constatant la raison pour voir une similitude entre les deux, de telle sorte que les deux soient dits « être » ni comme équivoques ni comme univoques, mais comme analogiques. Au contraire, chez Eckhart, sous ce qu'il appelle « analogie », il traite l'être de Dieu et de l'homme comme équivoques et univoques sans conciliation. Il laisse incompatible l'incompatibilité entre les deux perspectives qui sont toutes justes à ses

14 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.325, p.273.
15 Maître Eckhart, LW, Bd I-1, *Gen*. n.77, p.238 : « *Nota quod omnis creatura duplex habet esse*. »

yeux. Autrement dit, il garde contradictoire la contradiction dans la réalité une et totale.

L'importance, c'est qu'Eckhart se sert de ce conflit radicalisé par lui-même pour surmonter le conflit. L'équivocité essentielle de l'être entre Dieu et l'humain est utilisée comme un motif fondamental pour que la vie humaine rentre dans son univocité avec la vie divine. Le décalage du sens de l'« être », entre celui de Dieu et celui de l'homme, sert à motiver le dynamique du « saut existentiel » pour expérimenter l'Un avec Dieu, en Dieu et au fond de l'humain lui-même.

Nous devons ici remarquer que cet Un ainsi expérimenté n'est plus appuyé sur l'univocité de l'être donné par le Dieu Créateur à la créature humaine qui est un néant. Mais, cet Un repose sur l'univocité entre la vie d'origine et la vie provenant de l'origine. Quant à l'univocité de l'être dans la donation par l'être divin pour le néant humain, nous pouvons l'appeler « pseudo-univocité » dans la causalité essentielle selon le schème de la création, parce que, dans ce cas, le donataire n'est pas vraiment vu comme un propre être intrinsèque. Au contraire, quant à l'univocité expérimentée par la vie humaine comme née de la vie divine, la vie née est regardée comme celle qui vit de son propre dans la causalité univoque selon le schème de la naissance.

L'équivocité et le « pseudo-univocité » entre l'être divin et l'être humain selon la causalité essentielle constituent un conflit dans l'analogie eckhartienne. Cette analogie est dépassée par ce conflit contenu dans l'analogie elle-même, de manière qu'une vraie univocité soit vécue entre Dieu et l'humain dans la pratique du détachement, pratique pour exercer une théorie métaphysique de la vie. Nous trouvons que le conflit entre l'équivocité et l'univocité, sans qu'elles soient conciliées, devient une vitalité qui amènent Dieu et l'humain jusqu'à une réconciliation dynamique dans laquelle la vie humaine vit Dieu comme sa propre vie intrinsèque. Et, là, se trouve une conversion de l'extériorité de la création à l'intériorité de la naissance.

Nous avançons que, chez Eckhart, l'analogie de l'être métaphysiquement « déconstruite » devient l'« analogie du néant » existentiellement reconstruite. La thèse analogique – « Dieu est, l'humain est » – n'est pas détruite mais « déconstruite » en deux perspectives opposées. D'un côté, équivoquement, Dieu seul

est l'être, la créature humaine est un néant ; ou inversement, Dieu n'est pas être, si l'humain est un être. De l'autre côté, univoquement, Dieu donne à l'humain le même être que le sien. Surtout dans ses certains sermons allemands, Eckhart développe sa question existentiellement : si Dieu n'est pas être, quel est-il ? – il est le néant en tant qu'absolument inconnaissable par rapport à l'humain qui est un être relatif[16]. Or, en tant que créature relatif, l'humain est un néant par rapport à l'absoluité divine. Ainsi, Eckhart obtient de qualifier Dieu et l'humain de « néant » équivoquement. Ce faisant, Eckhart nous paraît présenter les deux néants analogiquement : Dieu est néant, l'humain est néant[17]. Finalement, Eckhart nous semble aller jusqu'à déclarer : Dieu donne à l'humain le même néant que le sien[18].

Dieu se donne lui-même à celui qui se rend comme néant. Celui qui se rend comme néant, c'est l'humain qui se reconnaît comme néant. Alors, qu'est-ce qui est « se » que Dieu donne comme lui-même à l'humain qui se rappelle d'être néant ? – si nous disons « son être divin », il reste deux opposés en relation : le Donateur divin et le donataire humain. Mais, si nous disons que Dieu donne « son néant divin », Dieu et l'humain deviennent « Un au-delà de l'être ». Car ce n'est pas une donation de la part de l'être pour celui qui est néant, mais c'est une assimilation entre deux néants qui ouvrent le « Néant un » dans la dimension ultime : le « néant absolument absolu de la Déité » où il n'y a ni Dieu ni humain, mais où ils s'engendrent l'un pour l'autre. Ici, nous découvrons : l'« être au-delà de l'Un », se fait transcender par le néant, pour que l'Un se réalise « au-delà de l'être » comme la naissance de la vie univoque de Dieu et de l'humain. Cette vie née est expérimentée, par chacun des deux, dans son ipséité absolue qui s'appelle « Je suis ! ». Dieu et l'humain, ils sont Un, non pas en devenant « corporellement » un même être, mais en vivant une même expérience de l'ipséité absolue née dans le Néant de la Déité. Autrement dit, les deux ne s'assimilent pas comme un même étant, mais se réalisent dans un même acte de connaître leur être.

16 Maître Eckhart, Sermon 23, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.245 : « Et s'il n'est ni bonté ni être ni vérité ni Un, qu'est-il alors ? Il n'est rien de rien, il n'est ni ceci ni cela. »

17 Chez Eckhart, il n'existe pas une phrase littéralement comme cela. Mais nous déduisons sa manière mystique selon le contexte total de ses sermons allemands.

18 Cf. NISHITANI, NKC 10, p.71 : « Lorsque l'on dit que "l'image de Dieu" a été donnée à l'homme, ce qui est donné est une image de "Dieu" qui englobe jusqu'à une telle nature divine en tant que néant absolu. » (Trad. B. Stevens) p.203.

Voilà que l'être qui dépasse l'Un, se dépasse l'être lui-même, et, en devenant le néant ou le « sur-être », arrive à rendre possible l'Un de l'engendrement. Nous constatons chez Eckhart : l'être se situe au-delà de l'Un selon sa métaphysique, alors que, dans sa pratique existentielle, l'Un est expérimenté comme engendrement « au-delà de l'être » ; au-delà de l'être, à savoir, dans le « néant relevé » entre le néant du Dieu inconnaissable et le néant au fond de l'existence humaine. Ce néant, qui réalise l'« Un au-delà de l'être », repose sur l'« action sans action » ; une « action » qui sort de l'être saisi comme un objet borné, mais elle est « sans action » parce que cette action consiste à ne rien viser dans le détachement complet.

Dieu, l'être auto-dépassant comme devenant le « néant », donne d'être à l'humain qui est, en soi, un néant. Il y a deux êtres différents et deux néants différents comme l'envers des deux êtres : Dieu, « néant » comme le « sur-être », et l'humain, néant qui ne peut pas être par lui-même. Soit comme l'« être absolu » par rapport à l'être relatif de l'homme, soit comme l'« être lui-même » par rapport au néant humain, aussi longtemps que Dieu est envisagé comme « être », il risque d'être saisi comme une entité délimitée qui pourrait être traitée comme un objet borné. En conséquence, à l'esprit humain qui se pense comme un être, il reste impossible de devenir Un avec le Dieu pensée comme un autre être. Il est nécessaire que l'Un se réalise dans le « néant relevé » entre les deux néants différents, relevé au-delà de deux êtres. Avec les deux philosophes de Kyoto, nous qualifions ce « néant relevé » de « néant absolument absolu » et l'identifions à la Déité expérimentée au fond de « moi » sans fond. Ce fond « sans fond » est Un avec l'être auto-transcendant dans le « Principe sans principe ».

4. Les éléments « existentialistes » dans les paradoxes métaphysiques

Nous avons constaté, dans le *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, des éléments que nous voulons tenir pour « existentialistes ». Eckhart insiste sur « vivre pour vivre » de façon à ce qu'il n'y ait pas de décalage entre l'être et la connaissance de soi. Dieu est considéré comme l'identité parfaite de son être avec sa connaissance, de telle sorte que la nature divine peut être défini comme Un. Et pourtant,

Eckhart voit l'être comme l'essence divine au-delà de l'Un. Dieu est, pour ainsi dire, l'« Être-Un » dans le « Principe » le plus profond et le plus haut. Le « Principe » où Dieu se trouve en « Être-Un » est le « Principe sans principe », puisque ce « Principe » lui-même ne repose sur rien. Nous découvrons que, dans ce « Principe sans principe », l'être se transcende lui-même vers l'ouverture infinie. À cause de son absoluité en tant qu'Origine ultime, Dieu comme « être lui-même » est illimité, et reste « indéterminé ». Ainsi, Eckhart définit l'essentiel de Dieu comme un grand paradoxe avec des expressions négatives. Il nous semble que, même dans son livre métaphysique, cet auteur suggère un caractère assez contradictoire de Dieu, qui peut être « existentiellement » expérimenté dans la vie humaine.

L'absoluité de l'être de Dieu implique nécessairement que cet être ait rompu avec toute relation et soit inconnu de toutes les existences relatives. Il ne peut jamais être saisi comme un objet par l'extérieur. Mais, paradoxalement, il peut être connu par l'intérieur, directement dans l'être humain qui « se connaît » par l'intellect détaché de toutes conditions extérieures. Quand l'intellect humain anéantit toutes ses connaissances relatives en tant que créature, il ne connaît que son être provenant de Dieu. Par rapport à l'être de Dieu, la créature humaine en soi n'est qu'un néant. À cause de ce néant de créature, l'humain ramasse des connaissances extrinsèques, si bien que son être reçu de Dieu est relativisé comme un objet. Le détachement intellectuel signifie donc un anéantissement des connaissances extérieures pour reconnaître le néant de créature, afin d'expérimenter l'être qui vient de Dieu, à savoir, de connaître Dieu qui est l'« être lui-même ». Nous pouvons l'exprimer en un mot : devenir un néant pour anéantir le néant humain et pour connaître l'être divin inconnaissable.

Selon le *Commentaire* de Jean par Eckhart, « vivre pour vivre » afin de connaître l'être en soi, exige d'entrer dans la causalité univoque de la vie avec Dieu. Métaphysiquement, la causalité ne peut pas être franchie. Dieu est la cause, l'humain est un effet ; même si la causalité univoque de la vie invite l'humain à quitter l'extériorité de la créature pour renaître comme enfant de Dieu, l'univocité ne dépasse pas l'ordre causal. Cependant, suivant Eckhart, pour que l'humain vive la vie univoque avec Dieu, il est nécessaire qu'il la vive comme sa propre vie intrinsèque. Nous

percevons ici que cet auteur suggère une certaine pensée qui surpasse la causalité elle-même.

En tant que créature, l'être humain n'a pas de cause en lui-même, et il n'est pas la cause de lui-même. Il doit se soumettre aux causes extérieures pour exister comme étant. En soi, il est un néant, mais il reçoit l'être de la part de Dieu. « Vivre sa vie comme la vie univoque née de Dieu » se traduit par une conversion existentielle en vivant Dieu comme la cause intérieure pour connaître l'être en soi. Le néant humain, c'est-à-dire, le manque de cause intrinsèque est paradoxalement sublimé comme la liberté d'avoir Dieu pour cause. Et pourtant, à nos yeux, la conversion ne s'accomplit pas en vivant le Dieu causal.

D'après la métaphysique d'Eckhart, dans le « Principe sans principe », l'être de Dieu est la « forme elle-même », et le principe est identique à la fin[19]. Dieu-l'Être-Un dans le « Principe sans principe » est donc la cause formelle et la cause finale de lui-même. En ce sens, Dieu a sa propre cause intérieure et n'a aucune cause extérieure. Autrement dit, Dieu est la cause de lui-même, et il est libre de toute cause. C'est déjà paradoxal que Dieu soit ainsi la « cause sans cause » pour lui-même. Nous pouvons dire alors : Dieu donne à l'humain de vivre Dieu comme cause intérieure, mais Dieu est hors de cause. Il devient la « cause sans cause » de l'humain. Non seulement le manque de cause chez l'humain peut être sublimé comme une liberté humaine d'avoir Dieu comme cause, mais aussi le manque humain peut s'assimiler « directement » à la liberté divine : l'humain « sans cause » expérimente Dieu « sans cause ». Entre Dieu est l'humain, le sens de la « sans-cause » était inverse : l'humain n'ayant pas de cause intérieure, Dieu n'ayant pas de cause extérieure. Les deux « sans-causes » de sens différents deviennent maintenant une expérience grâce à leur expression négative.

Les deux deviennent Un, non pas comme l'être compense le néant, mais comme deux néants s'assimilent dans le « néant relevé », à savoir dans la Déité. Deux négations différentes peuvent « immédiatement » devenir Un, car l'une sert de négation de la médiateté à l'autre. La négativité fonctionne pour réaliser l'Un « en

19 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.337, p.285.

action sans action », dépassant deux êtres vus comme des entités déterminés. Dans son *Commentaire* de Jean, Eckhart ne parle pas du « sans-cause » entre deux et du « devenir-un » par leur négativité. Mais nous pouvons ainsi réfléchir, avec la perspective de Nishitani et de Ueda, sur le Dieu qui appelle l'esprit humain à rejoindre sa liberté en vivant « sans pourquoi ». Nous trouvons ici la réalisation de l'Un entre Dieu et l'esprit humain comme « parallèles » : Je vis de ma propre vie, comme Dieu vit de sa propre vie[20].

Dans ce *Commentaire* biblique en latin, même si Eckhart garde la théorie de la vie dans la causalité, il nous semble qu'il ouvre la possibilité de dépasser la causalité, en parlant du « Principe sans principe ». Là, Dieu, « être lui-même », est totalement inconnaissable, mais, à cause de son absoluité inconnaissable, il peut être expérimenté dans l'esprit humain qui ne cherche rien à son extérieur. Dans l'expression « Principe sans principe », nous percevons une ouverture transcendante capable de directement s'assimiler à l'immanence de l'esprit humain. Il nous semble que l'auteur de ce *Commentaire* métaphysique veut regarder, au-delà de l'ordre causal de la vie, une simultanéité vécue par Dieu et par l'humain, par deux ipséités absolues qui réalisent l'Un, non pas comme un être mêlé l'une avec l'autre, mais dans une expérience « en action sans action ».

Quoi qu'il en soit, c'est dans ses sermons allemands qu'Eckhart arrive effectivement jusqu'à dire : « Si je n'existe pas, Dieu n'existe pas non plus[21]. » Ici, en ce sens qu'il utilise une expression franchissant la causalité entre Dieu et l'humain, il a finalement franchi même sa métaphysique. Nous y trouvons un « saut existentiel » par rapport à la base métaphysique. Ce « saut » provient, devinons-nous, de son expérience vécue du « fait absolu » qui surpasse la causalité logique. Quand nous expérimentons notre être à la fois comme un néant sans fond, l'absoluité de cet « être-en-néant » nous paraît comme une simultanéité entre le « sans-cause » de Dieu et le « sans-cause » de « moi ». Car, l'« être-en-néant » est vécu en « moi », mais ne m'appartient pas. En tant que « fait », le « fait » est « sans cause » et absolu, de telle sorte qu'il paraît autant dire « absurde ». Le « fait » expérimenté est vécu avant la

20 Cf. Maître Eckhart, Sermon 5b, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.100.
21 Maître Eckhart, Sermon 52, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.433.

logique causale. En ce sens, le « fait » paraît aussi « libre ». Et pourtant, ici, « libre » ne signifie pas « arbitraire ». La liberté du « fait » est nécessitée par le « fait » lui-même. Avant d'être saisi par la causalité, l'être est vécu « sans cause » de façon à ce qu'il s'expérimente comme absolu hors de nécessité causale et comme insaisissable en néant. À cause de son absoluité, le « fait sans cause » doit nécessairement être libre de toute logique. Cette absoluité du « sans-cause » est tenue pour libre par rapport à l'affrontement « nécessité / liberté ». Nous nous permettons de considérer l'être « sans cause » en tant que « fait absolu » comme l'« absurdité fondamentale libératrice » pour vivre « sans pourquoi ».

5. L'Un rétabli dans le néant vécu et par l'être expérimenté

Au sujet de la Déité eckhartienne considérée comme « néant absolument absolu » par l'interprétation kyotoïte, nous l'appliquons à l'« être lui-même » du « Principe sans principe » envisagé par la métaphysique d'Eckhart dans son *Commentaire de l'Évangile selon Jean*. Cet « être lui-même » est inséparable de l'Un, et pourtant il dépasse l'Un et se transcende même l'être. En se transcendant lui-même, l'« être lui-même » donne à l'étant d'être, et consent à devenir Un avec l'humain qui le « connaît en soi ». Il demeure « caché » et « inconnu » à celui qui croit saisir l'être comme un objet extérieur.

La Déité est comme le « lieu » où l'être de Dieu est transcendé, autrement dit, le « lieu » vers lequel Dieu sort de lui-même. Alors, pourquoi nos kyotoïtes, Nishitani et Ueda, tiennent-ils cette Déité pour le « néant absolument absolu » ? – parce que, dans la Déité, l'être de Dieu ne peut plus être déterminé comme un concept, et pourtant, là, l'être de Dieu devient vraiment transcendant et absolu, en ce sens qu'il n'est plus l'être contre le néant et qu'il n'est plus le « Dieu relativisé à ce qui n'est pas Dieu ». L'être de Dieu devient au-delà de tout affrontement, « être / néant » ou « absoluité / relativité ».

Les philosophes de Kyoto constatent ainsi que la Déité eckhartienne est considérée comme le néant, car elle est la dimension ultime où deux négativités différentes deviennent Un. L'inconnaissabilité de l'absoluité divine et la

créature humaine qui n'est rien en soi, chacune sert de négation de la médiation l'une à l'autre. Pour l'âme humaine, l'abîme divin devient le médiateur négatif, de manière qu'elle l'expérimente immédiatement en elle-même. Les deux néants peuvent devenir Un dans le « néant relevé » entre eux et au-delà d'eux, parce qu'ils sont, tous les deux, négatifs. Entre un être et un autre être, ou entre un être et un néant, il est impossible que l'un connaisse l'autre par l'intérieur malgré leur différence. Entre un néant et un autre néant, il est possible que l'un expérimente l'autre, malgré leur différence, mais à cause de leur négativité réciproque ; même si leurs néants sont différents l'un de l'autre, leur négativité elle-même donne à s'assimiler l'un à l'autre. Entre deux néants, aucun mur ne se bâtit.

L'« être lui-même », le Donateur « immédiat » et transcendant de l'être pour l'étant, à cause de son immédiateté absolue et sa transcendance absolue, il reste caché et inconnu en étant comme un néant. Mais, puisqu'il est comme un néant en tant qu'inconnaissable, il devient capable d'être expérimenté par celui qui se connaît comme un néant en tant qu'être crée. Le néant de l'« être lui-même » inconnaissable sert de « médiation sans médiation » entre celui qui connaît « son propre néant » du fond de soi, et l'« être lui-même » inconnu. Par l'intermédiaire du néant de l'inconnaissabilité, l'existence humaine, qui se connaît comme un néant, expérimente l'« être lui-même » inconnu. Ou bien, par l'intermédiaire du néant du fond de l'existence humaine, l'« être lui-même » inconnu se révèle. Le néant d'une part fonctionne comme négation de la médiation pour le néant de l'autre part, si bien que les deux néants soient relevés en devenant le « néant un » vécu comme Déité par l'être de Dieu et l'être humain. La médiation réciproque, entre le néant de l'« absolument inconnaissable » et le néant de l'existence humaine en relation, suscite une expérience immédiate de l'être transcendant comme « néant absolument absolu » de la Déité ; ce néant est immédiat, à savoir tout en immanence, tout hors de relativisation.

L'« être lui-même » se révèle en étant expérimenté, cela signifie qu'il ne devient pas Un avec l'être humain comme une nouvelle entité substantielle, mais il est vécu dans le « néant un » en action sans action. De la part de Dieu, l'être transcende l'Un et se transcende l'être lui-même, de telle sorte qu'il devient caché et

inconnu comme un néant. Et, en devenant néant, il revient être vécu comme Un dans l'expérience humaine. De la part de l'humain, il faut vivre son néant pour redevenir Un dans l'être. Quand cet Un est rétabli dans le « néant relevé » et vécu par l'être entre Dieu et l'humain, l'être est expérimenté dans un éveil à la subjectivité radicale, non pas dans une extase. Les deux sont Un dans le « néant absolument absolu », chacun vivant son être de façon à se connaître dans l'ipséité absolue.

Depuis l'Être-Un dans le « Principe sans principe », l'« être lui-même » se transcende en tant que « sans principe », et devient un néant en tant qu'inconnaissable. Mais, quand ce néant divin est vécu par le néant du fond de l'existence humaine, le « néant un » est expérimenté par l'esprit humain avec Dieu dans la Déité, néant absolument absolu. Cette expérience donne à l'esprit humain de s'éveiller à l'« être un » en lui, parallèlement comme en Dieu. Cette dynamique – « Être-Un – néant – être un » – peut être considéré comme un mouvement de la spéculation métaphysique à la pratique existentielle.

Cependant, si nous pouvons identifier l'« être lui-même » du « Principe sans principe » et le « néant absolument absolu » de la Déité « sans fond », il ne se passe rien de nouveau dans ce mouvement. Il n'y a qu'une réalisation continuée du « fait ». Néanmoins, si nous constatons qu'à travers le néant – le néant du Dieu inconnaissable, le néant de l'existence humaine, le « néant un » vécu dans le néant absolument absolu de la Déité –, l'Être-Un en Dieu peut être expérimenté par l'« être un » en « moi », nous voulons considérer le néant eckhartien comme un pratique métaphysique du détachement.

Au bout de la spéculation de la transcendance de l'Être-un divin, Eckhart a trouvé le néant transcendant et découvert que le néant de l'existence humaine peut devenir Un avec ce néant transcendant par l'intermédiaire de leur négativité. Et, cet Un donne à expérimenter l'Être-un en immanence. Nous découvrons ainsi que l'être converti en néant se reconvertit en être, et que l'Un dépassé par l'être se retrouve dans le « néant un » et se rejoint à l'être dans l'« acte de l'Un ». L'acte de l'Un, c'est vivre la vie pour connaître l'être en soi. Ce qui nous rend capable d'expérimenter l'Être-Un, c'est vivre le néant, « vivre sans pourquoi », vivre la vie « sans cause » pour devenir Un

avec Dieu « sans cause ».

Nous pouvons parler de l'Être-Un expérimenté par « vivre le néant » sous un autre angle : c'est se détacher de toute particularité individuelle considérée comme la vanité provenant de la contingence extérieure, pour s'éveiller à subjectivité radicale dans le néant de la Déité. Le détachement de toute la propre personnalité en vue de l'éveil à soi dans l'ipséité absolue depuis le néant absolument absolu ; cette réalisation paradoxale du vrai soi évoque la découverte de l'« universel concret[22] ». Par ailleurs, nous pouvons considérer l'Être-Un divin expérimenté par l'« être un » en « moi » comme l'auto-détermination de l'universel.

6. Vivre le fait tel qu'il est – libre de la liberté, nécessaire sans nécessité

Vivre la vie comme l'« acte de l'Un », c'est le noyau du message d'Eckhart dans son *Commentaire de l'Évangile selon Jean* : l'« acte de l'Un » pour se connaître dans son être en soi, et, par là, connaître Dieu en Dieu, afin de rentrer dans l'Un entre l'être et la connaissance, et dans l'Un avec Dieu, en Dieu et en soi-même.

En tant qu'être doté de vie et d'intellect, l'humain est appelé à jouir de vivre l'unité d'être et de connaître, comme Dieu en jouit. C'est dans cette unité que la béatitude consiste, déclare Eckhart[23]. Mais, alors que Dieu demeure et agit dans son identité parfaite de « vivre » avec « être » et « connaître », l'humain subit en général un décalage entre son être et sa connaissance si bien qu'il s'aliène de sa vie même. Ce décalage auto-aliénant se fait, du fait que l'intellect humain est ajouté à son être après sa vie, celle-ci elle aussi ajoutée à cet être, en tant que créature. Au contraire, en Dieu, c'est de son être lui-même que sa vie découle, et, de cette vie que son auto-connaissance naît. Pour échapper au décalage humain de soi et se joindre à la concordance divine de soi, l'unique manière que nous pouvons prendre consiste à vivre notre vie comme la raison de vivre en soi : « Vivre sans pourquoi », en détachant l'intellect de toutes les connaissances extérieures qui nous entraîne à saisir notre être comme un objet borné.

Concernant cet enseignement de « vivre l'Être-Un » ou d' « être la

22 ISAAC, Sylvain, « *Basho* et individu chez Nishida », dans : *Phénoménologie japonaise, Philosophie, numéro 79*, Paris, 2003, p.54.
23 Maître Eckhart, LW, Bd III, *Ioh*. n.565, p.493.

vie une » expliqué dans son grand écrit métaphysique en latin, nous trouvons un passage dans un sermon allemand, qui renforce notre compréhension.

> Un maître dit que le plus noble est être et vie et connaissance. Connaissance est plus élevée que vie et être, car de ce qu'elle connaît elle a vie et être. Mais d'autre part vie est plus noble qu'être ou connaissance, au sens où l'arbre vit ; alors que la pierre a un être. Maintenant prenons à nouveau l'être nu et limpide, tel qu'il est en lui-même ; alors être est plus élevé que connaissance ou vie, car de ce qu'il a être il a connaissance et vie[24].

La première phrase présente les trois quiddités divines qui sont aussi données à l'humain. Elles sont liées au thème central dans le *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, comme nous l'avons montré. La deuxième phrase parle de l'ordre des trois dans le monde créé, où l'humain se situe au premier rang à cause de son intellect connaissant. La dernière phrase parle de l'ordre « direct » dans l'origine divine : c'est l'être qui est au plus haut en englobant la vie et la connaissance. En Dieu, le vivre et le connaître découlent de cet être, en s'en distinguant, mais non pas en s'en séparant. Au contraire, chez la créature humaine, le vivre et le connaître sont ajoutés à l'être, de telle sorte que ces trois s'aliènent ou se rompent l'un avec l'autre.

Dans ce passage, entre la deuxième et la dernière phrase, Eckhart insère une phrase qui affirme l'importance de la vie. La construction de ce passage semble signifier que c'est « vivre la vie » qui réconcilie l'ordre divin « direct » et l'ordre humain « inverse ». L'intellect humain aliéné de l'être est exhorté à vivre la vie détachée des causes extérieures, pour connaître l'« être nu et limpide tel qu'il est en lui-même », de façon à récupérer l'unité originelle de l'être-connaître en Dieu et en soi-même.

Selon Eckhart, la réalisation de l'Un entre être et connaître, ou entre Dieu et « moi », pose sur « vivre la vie comme sa propre cause ». Au sujet de cet Un réalisé par vivre, Eckhart parle ainsi de deux axes binaires : « être / connaître » et

24 Maître Eckhart, Sermon 8, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.119. Ce sermon enseigne à mourir à ce monde pour vivre l'être de Dieu. Le détachement pour connaître l'être dans son origine est exprimé comme la mort à la connaissance du monde. Cette mort se passe paradoxalement quand la vie est vécue sans raison sauf elle-même.

« Dieu / moi ». Car, il est question de la simultanéité et de la conformité nécessaires entre la connaissance humaine de son être et de Dieu et la connaissance divine de Dieu lui-même et de l'être humain. La vie bienheureuse se réalise dans l'unité de l'« être-connaître » au fond commun « sans fond » en Dieu et en « moi », ou ni en Dieu ni en « moi ». Dans ce « sans-fond », la Déité est expérimentée comme « néant absolument absolu ». Ou, il est plutôt possible que la Déité soit identifiée au « sans-fond » vécu en « Ni-soi-ni-autre ». Nous pouvons considérer le néant de la Déité « sans fond » comme l'expérience existentielle de l'Un avec le Transcendant dans « mon » immanence, quand l'« Être lui-même » illimité et auto-transcendant « sans principe » est envisagé dans la métaphysique eckhartienne comme l'origine transcendante et ouverte à toute immanence.

L'identité de la transcendance « sans principe » avec l'immanence « sans fond » est expérimentée dans le détachement de toutes contingences individuelles pour atteindre au plus universel. Le plus universel est expérimenté comme l'ipséité absolue qui réveille la subjectivité radicale du « Je-suis ». C'est ce « Je-suis » qui est l'Un, entre être et connaître, de Dieu et de « moi ». « Je suis » est le « concret universel » qui connaît son être ou se connaît en son être, sans objectivation ni extériorisation. Ainsi, quand la transcendance et l'immanence sont expérimentées comme Un de l'être-connaître divin au fond de « mon » existence, la spéculation métaphysique et la pratique existentielle se vérifient l'une par l'autre, et la théorie et l'exercice se promeuvent l'un par l'autre dans une synergie.

Dans la simplicité du « Je-suis », dynamique et immuable, il n'y a aucune invention d'une nouveauté intentionnelle, cependant il n'est pas évident que « Je suis ». L'expérience fondamentale du « Je-suis » est donc tenue pour une constatation du fait, ou une redécouverte de la réalité, et, en même temps, pour un rétablissement ou une réalisation du « Je-suis ». Elle n'est pas seulement un rappel sur un oubli, mais une libération d'une part de fausseté pour se confier à la vérité en tant que nécessité philosophique. Par ailleurs, les philosophes de Kyoto appellent cette libération l'« éveil à soi » perçant la « conscience de soi » figée par l'attachement égocentrique.

Comme nous comprenons cet « éveil à soi » comme la libération

du « Je-suis » suivant la nécessité selon la métaphysique eckhartienne, nous ne trouvons pas chez Eckhart l'affrontement entre la nécessité et la liberté. La liberté existentielle de « vivre pour vivre » résulte de la vérité métaphysique de « connaître l'être ». La nécessité métaphysique nécessite la pratique de la liberté pour se rendre vraie. Or, Nishitani constate qu'il y a dans la mystique eckhartienne une intégration relevée de la spéculation et de l'existence l'une dans l'autre[25]. Il considère cette intégration comme une contemplation approfondie dans la pratique et plus contemplative que la contemplation extatique[26]. L'âme détachée devient « une » dans le néant de la Déité et vit sa vie comme sa propre cause dans l'« acte pur »[27]. Nishitani trouve ici la liberté sans aucune envie de la liberté[28].

En ce sens que la nécessité et la liberté se rendent possibles l'une par l'autre et Un l'une dans l'autre, nous pouvons dire qu'il n'y ni nécessité ni liberté, mais qu'il n'y a que le « fait » originel et absolu. En tant que « fait » originel et absolu, ce « fait » est au-delà de la nécessité. Et il est impossible de supposer quelque cause derrière ce « fait ». Le « fait » est donc libre de toute causalité. S'il n'y a pas de nécessité ou de causalité, la liberté elle-même ne peut pas être fondé sur son affrontement à la nécessité ou à la causalité. Il est seulement possible de « vivre la vie » en tant que connaissance de l'être tel qu'il est.

Nous affirmons donc : pour la position eckhartienne, « vivre 'Un' en se connaissant en son être » est la morale accomplie. Selon la métaphysique d'Eckhart, l'être est le principe identique à la fin ultime. L'être de l'étant est réalisé comme fin première et dernière dans la création. L'être de l'étant est bon en soi, puisqu'il est fait par la volonté divine, et il est en soi le bien que Dieu aime, sinon celui-ci ne l'aurait pas fait. Connaître l'être en soi en vivant la vie signifie devenir Un avec celui qui est l'origine du bien. Il ne reste rien d'autre à faire pour être bienheureux. Cela va sans dire qu'on n'y trouve aucune place pour la morale déontologique qui confronte la liberté avec le précepte obligatoire. Et pourtant, cette morale eckhartienne ne paraît pas téléologique non plus, parce que, là, même la finalité religieuse est dépassée et

25 NISHITANI, NKC 7, p.56, p.96.
26 Ibidem, p.94.
27 Ibidem, p.95.
28 Ibidem, p.98.

accomplie « en deçà » du réel vécu, non pas cherchée vers l'au-delà. Le dépassement mutuel entre l'« en-deçà » et l'au-delà, pour que la vie se vive comme réalité une et totale, est une des perspectives particulières de Nishitani[29]. La transcendance et ce que « Je suis » se nient réciproquement, de sorte que l'affrontement des deux est dépassé en devenant une négation absolument absolue ; et celle-ci est en même temps une affirmation absolue de ce qui est vécu ici maintenant. À travers la négation réciproque, là-haut et ici-bas se dépassent l'un par l'autre et sont relevés dans l'expérience « dialectiquement immédiate[30] ».

7. L'acte de l'intelligence religieuse pour la liberté du « Je-suis »

En définitive, ce que nous découvrions dans la pensée de Maître Eckhart est la liberté du « Je-suis », qui peut être vécue seulement par ce que Nishitani appelle la vraie « intelligence religieuse[31] ». Résumons la pensée eckhartienne en tant qu'acte de cette intelligence religieuse dans la perspective de la philosophie de Kyoto, en répondant aux questions thématiques posées par nous-mêmes dans l'introduction de cette étude.

Quelle vision cohérente avons-nous découvert dans le *Commentaire de l'Évangile selon Jean* ? – Eckhart insiste sur l'unité entre « être » et « connaître » en Dieu. Il enseigne à vivre cette unité en soi-même pour devenir Un avec Dieu dans la causalité univoque de la vie.

Avons-nous trouvé dans ce *Commentaire* des éléments qui nous font pressentir la liberté « existentialiste » ? – « Vivre » l'unité de l'être et de la connaissance conduit à « vivre la vie » sans raison sauf elle-même. Eckhart semble suggérer que « vivre » la causalité univoque avec Dieu signifie paradoxalement « vivre la vie sans cause ».

Pouvons-nous indiquer un « saut existentiel » dans les sermons allemands d'Eckhart par rapport à sa métaphysique dans le *Commentaire* biblique en latin ? – Dans ses sermons allemands, Eckhart dépasse la causalité de la vie jusqu'à dire

29 NISHITANI, NKC 1, p.22.
30 *Ibidem*, p.79.
31 NISHITANI, NKC 7, p.157.

que « Je suis la cause de moi-même, et de Dieu[32] ».

Est-il possible d'appeler la Déité eckhartienne « néant absolument absolu » ? – C'est possible ; celui-ci signifie une dialectique dans laquelle les deux néants se nient l'un par l'autre pour surmonter toute dualité, si bien que les deux négations deviennent une affirmation absolue de *ma* vie vécue en Dieu et de la vie divine en *moi*. Cette vision n'est pas contredite par l'« être lui-même », vu dans la métaphysique d'Eckhart en tant qu'essence divine, qui se transcende au-delà de la dualité « être / néant », de façon à se montrer à la fois insaisissable et immédiat.

Dans sa mystique, Eckhart présente-t-il le « néant » comme une pratique existentielle ? – Il confronte le « néant » de l'existence humain en tant que créature avec le « néant » du Dieu inconnaissable. En regardant les deux néants équivoques comme analogiques, il va jusqu'à prêcher l'expérience du « néant » univoque avec Dieu dans la Déité.

Que pouvons-nous indiquer en développant la position d'« Eckhart à la mode de Kyoto » ? – nous présentons la liberté au-delà du conflit dualiste « nécessité / liberté ». Quand nous vivons la vie en perçant la causalité, le réel vécu nous apparaît libre de toute finalité renfermée dans une cohérence égocentrique. L'être est ainsi expérimenté en tant que premier fait absolu qui surpasse l'attente humaine. Et pourtant, ce premier fait absolu ne nous inflige pas de résignation fataliste, au contraire, son absoluité est expérimentée comme libération depuis la dualité « cohérence / absurdité ». Cette expérience consiste dans le soi qui est vécu par la transcendance, non seulement dans le soi qui vit la transcendance, parce que Dieu et l'âme se percent l'un par l'autre en se niant mutuellement pour s'affirmer l'un dans l'autre. Cette transcendance en immanence libère l'esprit humain de la crainte de la crise, car, l'être lui-même est vécu dans l'ouverture infinie apparaissant comme l'absoluité libératrice qui rend tout possible en surpassant les affaires humaines. En ce sens, nous pouvons dire que l'être doit être connu en premier comme l'« absurdité » absolue qui anéantit tout le souci venant d'intentions limitées par le calcul humain. Cela ne conduit pas à un déterminisme passif, parce que cette expérience de l'ouverture

32 Cf. Maître Eckhart, Sermon 52, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.433.

transcendante fait l'esprit humain audacieux et inventif dans une créativité.

Traversant de telles considérations, nous avons montré par nos expressions les points de vue que nous précisions dans l'œuvre d'Eckhart :

– Vivre la vie comme l'« acte de l'Un » pour l'accord entre être et connaître.

– La « cause sans cause » de la vie en vue de percer la causalité métaphysique.

– L'« Être illimité » dans l'« ouverture infinie ».

– L'« analogie du néant » auto-dépassante vers le « néant un ».

– L'être comme « premier fait absolu » qui libère l'humain de la crainte de l'absurdité des affaires humaines.

Pour conclure notre étude, citons un passage d'un autre sermon allemand d'Eckhart, nous semblant récapituler son enseignement basé sur sa métaphysique et visant la liberté radicale en accord avec nos philosophes de Kyoto.

> Il faut qu'un homme ait un savoir limpide clair de la vérité divine. L'homme qui a une visée droite dans toutes ses œuvres, pour lui le principe de sa visée est Dieu, et l'œuvre de cette visée est lui-même [=Dieu] et est de nature divine limpide et s'achève dans la nature divine en lui-même.
>
> Or, un maître dit qu'il n'est homme si fou qu'il ne désire la sagesse. Pourquoi donc ne devenons-nous pas sages ? Cela dépend de bien de choses. Le plus important est qu'il faut que l'homme traverse et outrepasse toutes choses et la cause de toutes choses, et cela commence à chagriner l'homme. C'est pourquoi l'homme demeure dans sa petitesse. De ce que je suis un homme riche, je ne suis pas sage pour autant ; mais de ce que l'être de la sagesse et sa nature sont une seule forme avec moi et que je suis moi-même cette sagesse, je suis ainsi un homme sage[33].

En dépassant la causalité dans son existence, l'homme sage vit Un en Dieu, de façon à confirmer la vérité métaphysique. Expérimenter Dieu en tant que cause absolue signifie devenir la cause de soi-même en outrepassant la causalité extérieure. Cela est possible par le caractère auto-transcendant de l'être de Dieu même,

33 Maître Eckhart, Sermon 10, *Les sermons* (Trad. Jarczyk, Labarrière), p.137-138.

qui donne de vivre la forme divine à l'homme détaché de toutes choses. La vie vécue sans cause sauf la vie elle-même perce la finalité renfermée dans une cohérence causale dans les affaires humaines. Cette vie libre est expérimentée comme réalisation du « Je-suis » dans le savoir-agir par la vraie intelligence religieuse seule.

BIBLIOGRAPHIE

1. Œuvres de Maître Eckhart

Die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, 1936ff.

– Die lateinischen Werke (**LW**)
Band I-1
I. Prologi in Opus Tripartitum. Expositio Libri Genesis et libri Exodi secundum recensionem Cod. Amplon. Fol. 181 [E]
II. Prologi in Opus Tripartitum et Expositio Libri Genesis secundum recensionem Codd. Cusani 21 et Treverensis 72/1056 [CT]
III. Liber parabolarum Genesis
Band I-2
I. Prologi in Opus Tripartitum secundum recensionem Cod. Oxoniensis Bodleiani Laud misc. 222 [L].
II. Liber parabolarum Genesis, editio altera
III. Quaestiones parisiensis. Supplementum
IV. Collatio in libro sententiarum, denuo recognita
Band II
I. Expositio Libri Exodi
II. Sermones et Lectiones super Ecclesiastici cap. 24
III. Expositio Libri Sapientiae
IV. Expositio Cant. 1,6
Band III Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem
Band IV Sermones

Band V
I. Principium. Collatio in Libros Sententiarum
II. Quaestiones Parisienses cum Quaestione Magistri Consalvi
III. Sermo die b. Augustini Parisius habitus
IV. Tractatus super Oratione Dominica
V. Sermo Paschalis a. 1294 Parisius habitus
VI. Acta Echardiana
1. Acta et regesta vitam magistri Echardi illustrantia
2. Processus contra magistrum Echardum
Band VI
I. Prolegomena in opera omnia magistri Echardi
II. Indices
A. Index auctoritatum s. scripturae
B. Index auctorum
C. Index generalis rerum
D. Vocabularis latino-germanicus (*lateinisch-mittelhochdeutsch*) de rebus philosophicis et theologicis

– Die deutschen Werke (**DW**)
Band I Predigten (1-24)
Band II Predigten (25-59)
Band III Predigten (60-86)
Band IV-1 Predigten (87-105)
Band IV-2 Predigten (106-)
Band V Traktate

Magistri Eckhardi Opera Latina, auspiicis Instituti Sanctae Sabinae, ad codicum Fidem edita, Lipsiae 1934-1936.

Meister Eckhart, Deutsche Mystiker 14. Jahrhunderts, Bd. 2, hrsg. Von F. Pfeiffer, Leipzig 1857, Neudruck Aalen 1966.

2. Traductions françaises des œuvres de Maître Eckhart

a. Œuvres latines traduites en français

Maître Eckhart, *Sermon pour la fête de saint Dominique*, trad. R. Schürmann, *La Vie spirituelle*, 124 (1977), p.54-59.

Maître Eckhart, *Commentaire du livre de l'Exode*, trad. P. Gire, Lyon 1980.

Maître Eckhart, « Les Questions parisiennes n° 1 et n° 2 », trad. É.-H. Wéber, É. Zum Brunn, dans : *Maître Eckhart à Paris*, Paris 1984, 167-187.

Maître Eckhart, *Commentaire de la Genèse précédé des Prologues, L'œuvre latine de Maître Eckhart 1*, trad. F. Brunner, A. de Libera, É. Wéber, É. Zum Brunn, Paris 1984.

Maître Eckhart, *Commentaire sur le Prologue de l'Évangile selon Jean, L'œuvre latine de Maître Eckhart 6*, trad. A. de Libera, É. Wéber, É. Zum Brunn, Paris 1989.

Maître Eckhart, *Sermon pour la fête de saint Augustin*, trad. J. Hess, *La Vie spirituelle*, 722 (1997), p.87-92.

Maître Eckhart, *Sermons et leçons sur l'Ecclésiastique*, trad. F. Brunner, Genève 2002.

Maître Eckhart, *Le commentaire du Notre Père*, trad. É. Mangin, Paris / Orbey 2005.

Maître Eckhart, « Sermon pascal », trad. M. Mauriège, dans : M.-A. Vannier, *De la résurrection à la naissance de Dieu dans l'âme*, Paris 2008, 69-79.

Maître Eckhart, *La mesure de l'amour. Sermons parisiens*, trad. É. Mangin, Paris 2009.

Maître Eckhart, *L'œuvre des sermons, Erfurt – Paris – Strasbourg – Cologne*, trad. J. Devriendt, Paris 2010.

Maître Eckhart, *Commentaire du livre de la Sagesse*, trad. J. Devriendt, Paris 2015.

b. Œuvres allemandes traduites en français

Maître Eckhart, *Œuvres de Maître Eckhart, Sermons - Traités*, trad. P. Petit, Paris 1942.

Maître Eckhart, *Traités et sermons*, trad. J. Molitor, F. Aubier, Paris 1942.

Maître Eckhart, *Les traités*, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris 1971.

Maître Eckhart, *Sermons*, Tome 1-3, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris 1974-1979.

Maître Eckhart, *Poème suivi d'un commentaire latin anonyme*, trad. de Libera, Paris / Orbey, 1988.

Maître Eckhart, *Traités et sermons*, trad. A. de Libera, Paris 1993, 1995.

Maître Eckhart, *Le château de l'âme*, trad. G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, Paris 1995.

Maître Eckhart, *Le grain de sénevé*, trad. A. de Libera, Paris / Orbey 1996.

Maître Eckhart, *Sur l'humilité*, trad. A. de Libera, Paris / Orbey 1998.

Maître Eckhart, *Les dits de Maître Eckhart*, trad. G. Pfister, Paris / Orbey 2003.

Maître Eckhart, *Conseils spirituels*, trad. W. Wackernagel, Paris 2003.

Maître Eckhart, *La divine consolation*, trad. W. Wackernagel, Paris 2004.

Maître Eckhart, *Sur la naissance de Dieu dans l'âme. Sermons 101-104*, G. Pfister, Paris / Orbey 2004.

Maître Eckhart, *Les sermons*, trad. G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, Paris 2009.

Maître Eckhart, *Les traités et le poème*, trad. G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, Paris 2011.

Maître Eckhart, *Le silence et le Verbe. Sermons 87-105*, trad. É. Mangin, Paris 2012.

Maître Eckhart, *Sermons, traités, poème*, trad. J. Ancelet-Hustache, É. Mangin, Paris 2015.

3. Traductions japonaises des œuvres de Maître Eckhart

a. Œuvres latines traduites en japonais

Maître Eckhart, 『エックハルトラテン語著作集１-５』中山 善樹 訳
[*Eckhart – Œuvres latines I-V*, trad. Y. Nakayama], Tokyo, Chisen-Shokan, 2004-2012.
– I.『創世記註解 ; 創世記比喩解』（エックハルトラテン語著作集１）
[*Commentaire du Livre de la Genèse*, *Livre des paraboles de la Genèse*], 2005.
– II.『出エジプト記註解 ; 知恵の書註解』（エックハルトラテン語著作集２）
[*Commentaire du Livre de l'Exode*, *Commentaire du Libre de la Sagesse*], 2004.
– III.『ヨハネ福音書註解』（エックハルトラテン語著作集３）
[*Commentaire de l'Évangile selon Jean*], 2008.
– IV.『全 56 篇のラテン語説教集』（エックハルトラテン語著作集４）
[*56 Sermons latins*], 2011.
– V.『小品集』（エックハルトラテン語著作集５）
[*Petits ouvrages*], 2012.

(Publications précédentes par le même traducteur)
Maître Eckhart,『エックハルト II, 創世記注解、ヨハネ福音書注解』(キリスト教神秘主義著作集 7) 中山 善樹 訳
[*Eckhart II* (*Commentaire du livre de la Genèse, Commentaire de l'Évangile selon Jean), Œuvres de la mystique chrétienne 7*, trad. Y. Nakayama], Tokyo, Kyôbunkan, 1993.

Maître Eckhart,『エックハルト ラテン語説教集 － 研究と翻訳』 中山 善樹 訳
[*Sermons latins – Étude et traduction*, trad. Y. Nakayama], Tokyo ; Sôbunsha, 1999.

b. Œuvres allemandes traduites en japonais

Maître Eckhart,『神の誕生 マイスター エックハルト作品選集』オイゲン ルカ 訳
[*Naissance de Dieu – Œuvres choisies de Maître Eckhart*, trad. Eugen Rucker], Tokyo, Enderure-Shoten, 1977.

Maître Eckhart,『神の慰めの書』 相原 信作 訳
[*Livre de la consolation divine*, trad. S. Aihara], Tokyo, Chikuma-Shobô, 1949, Kôdansha, 1985.

Maître Eckhart,『エックハルト I, ドイツ語説教集、神学論集』(キリスト教神秘主義著作集 6) 植田 兼義 訳
[*Eckhart I (Sermons et traités allemands), Œuvres de la mystique chrétienne 6*, trad. K. Ueda], Tokyo, Kyôbunkan, 1989.

Maître Eckhart,『エックハルト説教集』田島 照久 訳
[*Sermons de Maître Eckhart*, trad. T. Tajima], Tokyo, Iwanami-Shoten, 1990.

Maître Eckhart,『エックハルト論述集』(ドイツ神秘主義叢書 3) 川崎 幸夫 訳
[*Traités de Maître Eckhart*, *Collection de la mystique allemande 3*, trad. Y. Kawasaki], Tokyo, Sôbunsha, 1991.

Maître Eckhart,『ドイツ語説教集』(ドイツ神秘主義叢書 2) 上田 閑照 訳
[*Sermons allemands, Collection de la mystique allemande 2*, trad. S. Ueda], Tokyo, Sôbunsha, 2006.

4. Études sur Maître Eckhart

Aersten, J. A., « Meister Eckhart : Eine auβerordentliche Metaphysique », *Recherche de théologie et philosophie médiévales*, 66, 1999, p.1-20.

Albert, K., Der philosophische Grundgedanke Meister Eckharts, in : *Tijdschrift voor Filosopfie* 27 (1965) p.320-339.
———, *Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus Tirpartitum*, Kastellaum 1976.
———, *Meister Eckhart und die philosophie des Mittelalters*, Dettelbach, 1999.

Altymeyer, C., *Grund und Erkennen in deutchen Predigten von Meitser Eckhart*, Würzburg, 2005.

Ancelet-Hustache, J., *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, 1956.

Auer, A., Eckhart-Probleme, in : *Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psycologie* 2 1958, 7-82.

Bach, J., *Meister Eckhart der Vater der deutchen Speculation. Als Beitrag zu einer Geschichte der deutchen Theologie und Philosophie der mittleren Zeit*, Wien, 1864, (Neudruck Aalen, Frankfurt a. M., 1964.)

Bange W., *Meister Eckharts Lehre vom göttlichen und gestchöpflichen Sein*, Limburg a.d. Lahn 1937.

Bayer, H. Mystische Ethik und empraktische Denkform. Zur Begriffswelt Meister Eckharts, in : *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 50 (1976) 377-405.

Beccarisi, A., « Philosophie Neologismen zwischen Latein und Volksprache : "istic" und "isticheit" bei Meister Eckhart », *Recherche de Philosophie et de Théologie Médiévales*, 70, 2003, p.97-126.

Beckmann, T., *Daten und Anmerkungen zur Biographie Meister Eckharts und zum Verlauf des gegen ihn angestrengten Inquisitionsprozesses*, Frankfurt a. M. 1978.

Beierwaltes, W., Der Begriff des ‚unum in nobis' bei Proklos (Miscellanea Mediaevalia 2), Berlin 1963, 255-266.
———, Deus Oppositio oppositorum, in : Salzburger Jahrsbuch für Philosophie 8 (1964) 175-185.
———, *Proklos. Grundzüge Seiner Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1965.
———, Das Problem des absoluten Selbstbewußtseins bei Johannes Scotus Eriugena, in : Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, hrsg. Von W. Beierwaltes, (Wege des Forschung CXCVII), Darmstadt 1969, 484-516.
———, *Platonismus und Idealismus (Philosophische abhandlungen 40)*, Frankfurt a.M. 1972.
———, *Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens*, Opladen 1977.

Benz, E., Mystik als Seinerfüllung bei Meister Eckhart, in : *Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposion*. hrsg. von R. Wisser, Tübingen 1960, 399-415.

Beyer de Ryke, B., « Mystique rhénane et spiritualité laïque. Les raisons probables du procès contre Maître Eckhart au 14e siècle », dans : (1ère partie), *Villers* 9 (1999), p.5-8 ; (2e partie), *Villers* 10 (1999), p.5-8 ; (3e partie), *Villers* 11 (1999), p.11-13.
———, *Maître Eckhart, une mystique du détachement*, (Figures illustres 1), Bruxelles, 2000.
———, « La postérité de Maître Eckhart (XIVe-XXe siècle) », dans : *Villers* 15 (2000), p.2-9.
———, et Dierkens, A. (éd.), *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Études sur la mystique « rhéno-flamande » (XIIIe-XIVe siècle)*. (Problèmes d'histoire des religions 14), Bruxelles, 2004.
———, *Maître Eckhart*, (Sagesses éternelles), Paris, 2004.

———, « Introduction. Entre Rhin et Escaut », dans : B. Beyer de Ryke, A. Dierkens (éd.), *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Études sur la mystique « rhéno-flamande » (XIIIe-XIVe siècle)* Bruxelles, 2004.
———, « Nicolas de Cues, lecteur de Maître Eckhart », dans : J.-M. Counet, S. Mercier (éd.), *Nicolas de Cues. Les methodes d'une pensée, actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 30 novembre et 1 décembre 2001*, Louvain-la-Neuve 2005, Inst. d'Études Médiévales de l'Univ. Catholique de Louvain, p.61–77.
———, et Dierkens, A. (éd.), *Mystique : La passion de l'un, de l'antiquité à nos jours*, (Problèmes d'histoire des religions 15), Bruxelles, 2005.

Bindschedler, M., Meister Eckharts Lehre von der Gerechtigkeit, in : *Studia Philosophia* 13 (1953) 58-71.
———, Die unzeitgebundene Fruchtbarkeit in der Mystik Meister Eckharts, in : *J. Quint anläßlich seines 65. Geburstages überreicht*, hrsg. von H. Moser, R. Schützeichel, H. Stackmann, Bonn 1964.

von Bracken, E., *Meister Eckhart und Fichte*, Würtsburg 1943.
———, Meister Eckhart als Philosoph, in : *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistegeschite* 24 (1950) 32-52.
———, Meister Eckhart : *Legende une Wirklichkeit. Beiträge zu einem neuen Eckhartbild (Monographien zur philosophischen Forschung 85)*, Meisenheim am Glan 1972.

Breton, S., *Deux mystiques de l'excès : F.-F. Surin et Maître Eckhart*, Paris, 1985.

Brunner, F., L'analogie chez Maître Eckhart, in : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 16 (1969) 333-349.
———, *Maître Eckhart*, Paris 1969.
———, *Maître Eckhart, Approche de l'œuvre*, Genève, 1999.
———, *Études sur Maître Eckhart*, Paris, 2012.

Bundschuh, A., *Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung der Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner latenischen Schriften*, Frankfurt / Bern / New York / Paris 1990.

Caputo, J. D., Meister Eckhart and the later Hiedegger, in : *The Journal of the History of Philosophy* XIII, 4 1974, 479-94 und XIII, 1 1975, 61-80.
———, The poverty of thought : A reflection on Heidegger and Eckhart, in : *Listening. Journal of Religion and Culture*. Vol. 12, Nr. 3 1977.

Casteigt. J., *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, Paris, 2006.
———, « Maître Eckhart. Question parisienne 1, Sermons allemands 71 et 52 » dans : J. Laurent, C. Romano, (éd.), *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, 2006, p.253-283.
———, (dir.) *Maître Eckhart, Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie*, Paris 2012.

Charles-Saget, A., « Non-être et Néant chez Maître Eckhart » dans : É. Zum Brunn, (éd.), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, 1994, p.301-318.

Copleston, F. C., *A History of Philosophy*, London 1946ff.
———, *A History of Medieval Philosophy*, London 1972.

Degenhardt, I., *Studien zum Wandel des Eckhartbildes* (Studien zur Problem-Geschichite der antiken und mittelalterlischen Philosophie III), Leiden 1967.

Dempf, A., *Meister Eckhart. Eine Einfürung in sein Werk*, Leipzig 1934.
———, *Meister Eckhart*, Freiburg / Basel / Wien 1960.
———, Meister Eckhart als Mystiker und Metaphysiker, in : *Der beständige Aufbruch. Festschrift für E. Pryzwara*, hrsg. Von S. Belm, Nürnberg 1960, 171-178.

Denifle, H., Meister Eckharts lateinische Schriften, und die Grundanschauung seiner Lehre, in : *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichite des Mittelalters* 2 (1886) 417-615.
———, Über die Anfänge der Predigtweisse der deutschen Mystiker, in : *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichite des Mittelalters* 2 (1886) 641-652.

Devriendt, J., « La question de la similitude chez Eckhart et Tauler », dans : *Revue des Sciences Religieuses* 75,4 (2001), Strasbourg, p.503-515.
———, « Dieu est amour (Op. Ser. VI) : un principe eckhartien peu souligné », dans : B. Beyer de Ryke, A. Dierkens (éd.), Maître Eckhart et Jan van Ruusbroesc, Bruxelles, 2004, p.117-126.
———, « La naissance de Dieu dans l'âme dans les Sermons Latins de Maître Eckhart », dans : M.-A. Vannier (éd.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, 2006, p.39–54.
———, « L'Église dans les Sermons latins de Maître Eckhart », dans : M.-A. Vannier (éd.), *La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, 2008, p.189-199.
———, « L'intérêt des Sermons latins (LW, IV) de Maître Eckhart », dans : M.-A. Vannier (éd.), *La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, 2008, p.39-56.
———, « La Trinité dans les Sermons latins II et IV d'Eckhart », dans : *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, 2009, p.29-62.
———, « Maître Eckhart et les frontières linguistiques de son temps », dans : *Du barbelé au pointillé : les frontières au regard des sciences humaines et sociales*, J.-L. Deshayes (dir.), D. Francfort (Auteur), Nancy, 2010, p.81–100.
———, « Approches de la christologie d'Eckhart dans l'*Œuvre des Sermons* et dans les *Sermons donnés au Chapitre général »*, dans : M.-A. Vannier (dir.), *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Paris, 2012, p.17-36.
———, « Les questions posées par le lexique latin utilisé par Eckhart dans les thématiques du sujet, de l'intellect et de l'image », dans : M.-A. Vannier, *Intellect, sujet,*

image chez Eckhart et Nicolas de Cues, Paris, 2014.

Eberling, H., *Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts*, Aalen 1966 (Neudr. der Ausgabe Stuttgart 1941).

Fischer, H., Grundgedanken der deutschen Predigten, in : *Meister Eckhart, der Prediger. Festschr. zum Eckhart-Gedenkjahr*, hrsg. Von U. M. Nix / R. Öchslin, Freiburg / Basel / Wien 1960, 25-72.
———, *Die theologische Arbeitsweise Meister Eckharts in den lateinischen Werken* (Miscellanea Mediaevalia 7), Berlin 1970, 50-75.
———, *Meister Eckhart. Einfürung in sein philosophisches Denken*, Freiburg / München 1974.

Flasch, K., Kennet die mittelalterliche Philosophie die konstituitive Funktion des menschlichen denkens ? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg, in : *Kant-Studien* 63 (1972) 182-206.
———, Die Intention Meister Eckharts, in : *Sparche und Begriff. Festschr. B. Liebrucks*, Meisenheim am Glan 1974, 292-318.
———, (Hrsg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg 1984.
———, 'Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekt aus seinen göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moonburg', in : *Abendländische Mystik im Mittelalter*, hrsg. von K. Ruh, Stuttgart 1986, 125-134.
———, 'Teufelssaat oder Philosophie des Gottessohnschaft – Meister Eckharts Seibstverteidigung vor der Inquisition', in : *Einfürung in die Philosophie des Mittrealters*, Darmstadt 1987, 166-180.
———, 'Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten', in : *Gnosis und Mystik in der Geschichite der Philosophie*, hrsg. von P. Koslowski, Zürich / München 1988, 94-110.
———, 'Meister Eckhart und die « Deutsche Mystik ». Zur Kritik eines historiographischen Schemas', in : *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, hrsg. von O. Pluta, Amsterdam 1988, 439-463.
———, Predigt 52 'Beati pauperes spiritu', in : G. Steer, L. Sturlese (hg.), *Lectura Eckhardi*, Stuttgart, 1998, 163-199.
———, Converti ut imago – Rückkehr als Bild. Eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart, in : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45,1-3 (1998), Freiburg (Schweiz), 130-150.
———, Von Meister Eckhart zu Richard Rorty, in : K. Flasch (hg.), *Philosophie hat Geschichte. Band 1. Historische Philosophie. Beschreibung einer Denkart*, Frankfurt (Main), 2003, 291-295.
———, mit Imbach, R., *Meisetr Eckhart – In seiner Zeit*, Düsseldorf, 2003.
———, Predigt 6 'Iusti vivent in aeternum', in : G. Steer, L. Sturlese (hg.), *Lectura Eckhardi II*, Stuttgart, 2003, 29-51.
———, Meister Eckhart (um 1260-1328), in : F. W. Graf (hg.), *Klassiker der Theologie. Erster Band: Von Tertullian bis Calvin*, München, 2005, 145-173.
———, *Meister Eckhart. Die Geburt der "Deutschen Mystik" aus dem Geist der*

arabischen Philosophie, München, 2006.
———, Meister Eckhart. *Das Buch der göttlichen Tröstung – Vom edlen Menschen. Mittelhochdeutsch und Neuhochdeutsch*, München, 2007.
———, *D'Averroès à Maître Eckhart : les sources arabes de la mystique allemande :la naissance de la « mystique » allemande de l'esprit de la philosophie arabe*, (Conférences Pierre Abélard), suivi de « Pourquoi étudions-nous la philosophie médiévale ? » Texte de conférences prononcées par Kurt Flasch en mai 2005 à la Sorbonne à Paris ; texte français établi par Jacob Schmutz, Paris, 2008.
———, Teufelssaat oder Philosophie der Gottessohnschaft. Meister Eckhart vor der Inquisition, in : *Kampfplätze der Philosophie, große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*, Frankfurt (Main), 2008, 211-226.
———, Predigt 39 : 'Iustus in perpetuum vivet', in : G. Steer, L. Sturlese (hg.), *Lectura Eckhardi III*, Stuttgart, 2008, 33-50.
———, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München, 2010.
———, (Trad. français) *Maître Eckhart. Philosophe du christianisme*, trad. C. König-Pralong, Paris, 2011.
———, Die Theosophie des Liber bei Meister Eckhart, in : *Was ist Gott ? Das Buch der 24 Philosophen*, München, 2011, 77-88.
———, « Le Dieu de Maître Eckhart », dans : J. Casteigt (éd.), *Maître Eckhart*, Paris, 2012, 11-20.
———, Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart – Denker des christlichen Selbstbewusstseins, in : R. Schönberger, S. Grotz (hg.), *Wie denkt der Meister*, Stuttgart, Kohlhammer, 2012.

Frost, S., *Nikolaus von Kues und Meister Eckhart : Rezeption im Spiegel der Marginalien zum Opus tripartitum Meister Eckharts*, Münster, 2006.

Fues, W. M., *Mystik als Erkenntnis ? Kritische Studien zur Meister Eckhart-Forschung*, Bonn 1981.

Gire, P., « Quelques perspectives de la métaphysique de Maître Eckhart et son écriture latine », dans : *Revue des Sciences Religieuses* 73,3 (1999), Strasbourg, p.314-330.
———, « Mystique et christianisme chez Eckhart », dans : *Revue des Sciences Religieuses* 76,1 (2002), Strasbourg, p.3-13.
———, « L'être, le statut et le dynamisme de l'âme dans la vie mystique chez Maître Eckhart », dans : *Revue des Sciences Religieuses* 76,4 (2002), Strasbourg, p.467-481.
———, « Métaphysique et mystique du Verbe chez Maître Eckhart », dans : B. Beyer de Ryke, A. Dierkens (éd.), *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroesc*, Bruxelles, 2004, p.87-100.
———, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, (Patrimoines christianisme), Paris, 2006.
———, « La christologie eckhartienne dans le *Commentaire de l'Évangile de Jean* (le Prologue) », dans : M.-A. Vannier (dir.), *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, 2012, Paris, p.37-47.
———, « Le Christ de Maître Eckhart », dans : *Penser l'expression religieuse*, Paris,

2014, p.150-159.
———, *Maître Eckhart ou la vie absolue*, Paris, 2015.

Goris, W., *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus tripartitum Meister Eckharts*, Leiden, 1997.

Grotz, S., *Nagationen des Absoluten : Meister Eckhart, Cusanus, Hegel*, Hamburg, 2009.

Grundmann, H., *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Hildesheim, 2. Aufl., 1961.
———, Die geschichitlischen Grundlagen der deutschen Mystik, in : *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, hrsg. von K. Ruh (Wege der Forschung XXIII), Darmstadt 1964, 72-99.

Guerizoli, R., *Die Verinnerlichung des Göttelichen : eine Studie über den Gottesburtszyklus und die Armutspredigt Meister Eckharts*, Leiden, 2006.

Haas, A. M., Zur Frage der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, in : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 15 (1968) 190-261.
———, Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutchen Mystik, in : *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974.
———, Wege und Grenzen der mystischen Erfahrung nach der deutschen Mystik, in : *Mystische Erfahrung, die Grenzen menschlichen Erlebens*, Freiburg i. Br. 1976.
———, Transzendenzerfahrung in der Sicht Meister Eckharts unter besonderer Berücksichtigung des “Buchs der göttlichen Tröstung”, in : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 25. Bd. 1978 H. 1-2, 56-77.
———, *Meister Eckhart als normative Gestalt geistelischen Lebens*, Einsiedeln 1979.
———, Meister Eckhart. Transzendenzerfahrung nach dem ‚Buch der göttlichen Tröstung‘, in : A. M. Haas, *Sermo mysticus. Studien zur Theologie und Sprache der deutchen Mytisk* (Dokimion 4), Freiburg / Schweiz 1979, 186-208.
———, Meister Eckharts geistliches predigtpropramm, in : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 29 (1982) 189-209.
———, Meister Eckhart. Meister der Spiritualität, Freiburg i. Br., 2004.
Halfwassen, J., Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter ? Zur Theorie des Intellekt bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg», in : *Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 72, 1997, p.338-360.

Hauke, R., *Trinität und Denken. Die Unterscheidung der Einheit von Gott und Mensch bei Meister Eckhart*, Frankfurt a. M. / Bern, 1985.

Hedwig, K., Negatio negationis. Problemgeschitliche Aspekte einer Denkstruktur, in : *Archiv für Begriffsgeschichte* 24 (1980) 7-33.

Heussi, K. *Meister Eckhart, Eckhart-Studien*, neue Folge / H. 1, Berlin 1953.

Hödi, L., Naturphilosophie und Heilsbotschaft in Meister Eckharts Auslegung des Johannes-Evangeliums, in : *La filosofia della natura nel medioevo. Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medioevale. Passo della Mendola (Trento)*. 31 agosto 5 settmbre 1964, Milano 1966, 641-651.
———, Meister Eckharts thologische Kritik des reinen Glaubensbewuβtseins, in : *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute*, hrsg. Von U. Kern, München / Meinz 1980, 34-52.
———, Metaphysik und Mystik im Denken Meister Eckharts, in : *Zeitschrift für katholische Theologie* 82 1960, 257-274.

Hof, H., *Scintilla animae. Ein studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Eckhartschen Philosophie zur neuplatonischen und thomistischen Auschauung*, Lund / Bonn 1952.

Imbach, R., *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts* (Studia Friburgensia N. F. 53), Freiburg / Schweiz 1976.

von Ivánka, E., Apex mentis. Wanderung und Wandelung eines stoischen Terminus, in : *Zeitschrift für katholische Thologie* 72 (1950) 129-176.

Jakobi, K., (hrsg), *Meister Eckhart. Lebensstationen, Redesituationen*, Berlin, 1997.

Jäger, S., *Meister Eckhart : ein Wort im Wort. Versuch einer theologischen Deutung von vier deutschen Predigten*, Berlin, 2008.

Jarczyk, G., Labarrière, P.-J., *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, 1995.
———, À propos de Maître Eckhart, dans : *Revue Philosophique de Louvain* 96,2 (1998), Louvain-la-Neuve, p.281-284.
———, « Maître Eckhart et "l'œuvre intérieure" », dans : *Revue d'éthique et de théologie morale* 214 (2000), Paris, p.45-56.
———, Bongiovanni, S., et Vermander, B., (éd.), *L'anneau immobile. Regards croisés sur Maître Eckhart*, Paris, 2005.

Kampmann, I., *Ihr sollt der Sohn selber sein !*, Frankfurt a. M. / Bern, 1996.

Karrer, O., *Das Göttlische in der Seele bei Meister Eckhart* (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion 19), Würzburg 1928.

Kelly, P., Meister Eckhart's doctrine of divine subjectivity, in : *Downside Review* 76 1958, 65-103.
———, *Meister Eckhart on Divine Knowledge*, New Haven 1977.

Kern, U., Eckharts Intention, in : *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute*, hrsg. Von U. Kern, München / Meinz 1980, 24-33.

———, *Die Anthropologie Meister Eckharts*, Hamburg, 1994.

Kertz, K., Master Eckhart's Teaching on the Birth of the Divine Word in the soul, in : *Traditio*, New York 1959, 327-363.

Koch, J., Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters, in : *Jahresbericht der Schlesischen Geselleschaft für vaterländische Cultur* 101 (1928) 134-148.
———, Meister Eckharts Weiterwirken im deutsch-niederländischen Raum im 14. und 15. Jahrhundert, in : *La Mystique Rhénane*, Paris 1963, 133-156.
———, Ein neuer Eckhart-Fund : der Sentenzenkommentar, in : J. Koch, *Kleine Schriften* I (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi 127), Roma 1973, 239-246.
———, Kritiche Studien zum Leben Meister Eckharts, in : J. Koch, *Kleine Schriften* I (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi 127), Roma 1973, 247-347.
———, Meister Eckhart, Versuch eines Gesambildes, in : J. Koch, *Kleine Schriften* I (Storia e Letterature. Raccolta di Studi e Testi 127), Roma 1973, 201-238.
———, Philosophie und theologische Irrtumslisten von 1270-1329. Ein Beitrag zur Entwichlung der theologischen Zensuren, in : J. Koch, *Kleine Schriften* II (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi 128), Roma 1973, 423-450.
———, Sinn und Struktur der Schriftauslegungen Meister Eckharts, in : J. Koch, *Kleine Schriften* I (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi 127), Roma 1973, 399-428.
———, Zur Analogielehre Meister Eckharts, in : J. Koch, *Kleine Schriften* I (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi 127), Roma 1973, 367-397.
———, Die theologische Arbeitsweise Meister Eckharts in den lateinischen Werken, in : *Miscellanea mediaevalia* 7 1970, 50-75.

Kopper, J., *Die Metaphysik Meister Eckharts, eingeleitet durch eine Erörterung der Interpretation*, Saarbrüken 1955.
———, die Analysis der Sohnesgeburt bei Meister Eckhart, in : *Kant-Studien* 57 (1966) 100-112.

Kremer, K., *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin* (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie I), Leiden 1966.

Kunisch, H., *Meister Eckhart, Offenbarung und Gehorsam*. Mitteilungen des Grabmann-Institutes des Universität München, München 1962.

Largier, N., *Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit. Ein Aufriss des Zeitproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, Bern / Frankfurt a. M. / New York / Paris 1989.
———, « *Intellectus in Deum ascensus*. Intellekttheorische Auseinandersetzungen in Texten der deutschen Mystik », *Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 64, 1995, p.423-472.
———, « Das Glück des Menschen. Diskussionen über beatitudo und Vernunft in

volkssprachlichen Texten des 14. Jahrhunderts », in : J. A. Aertsen und al. (hrsg), *Nach der Verurteilung von 1277*, Berlin / New York, 2001, p.827-855.

Lasson, A., *Meister Eckhart, der Mystiker. Zur Geschichte der religiösen Speculation in Deutschland*, Berlin, 1868.

Leppin, V., (hrsg), *Meister Eckhart aus theologischer Sicht*, Stuttgart, 2007.

de Libera, A., *Le Problème de l'Être chez Maître Eckhart : logique et métaphysique de l'analogie* (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 4), Genève / Lausanne / Neuchâtel 1980.
———, *Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, 1984.
———, *Eckhart, Suso, Tauler, ou la divinisation de l'homme*, Paris, 1996.
———, « L'identité du Dieu unique selon Maître Eckhart », dans : *Les cahiers de l'Institut des Hautes Études Islamiques* (1995), Embrun, p.57-67.
———, On some philosophical aspects of Master Eckhart's theology, in : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45,1-3 (1998), Freiburg (Schweiz), p.151-168.
———, « Mystique et philosophie : Maître Eckhart », dans : E. Zum Brunn, W. Beierwaltes (éd), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, 1998, p.319-340.
———, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, (Initiations au Moyen Âge), Paris, 1999.
———, « Langage négatif et négativité chez Maître Eckhart », dans : T. Shimizu, C. Burnett (éd.), *The Word in Medieval Logic, Theology, and Psychology*, Turnhout, 2009, p.414-437.
———, *L'Un ou la Trinité ? L'héritage dionysien de Maître Eckhart*. Sur un aspect trop connu de la théologie echkartienne, dans : J. Casteigt (éd.), *Maître Eckhart*, Paris, 2012, p.41-62.

Liebenschütz, H., Mittelalterlischer Platonismus bei Johannes Eriugena und Meiter Eckhart, in : *Archiv für Kulturgeschichte* 56 (1974) 241-269.
———, Meister Eckhart und Moses Maimonides, in : *Archiv für Kulturgeschichte* 54 1972, 64-96.

Löhr, G. M., *Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jahrhundert*, Freiburg / Schweiz 1946.

Lossky, V., *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Étude de philosophie médiévale XLVIII), Paris 1960.

Lücker, M. A., *Meister Eckhart und die Devotio moderna*, Leiden 1950.

Mangin, É., *Le problème de l'action chez Eckhart*, sous la dir. de Pierre Gire, Lyon, Université catholique de Lyon, 1996.
———, « La figure de Marthe dans le Sermon 86 d'Eckhart : Modèle du véritable

détachement et réponse à certaines dérives spirituelles », dans : *Revue des Sciences Religieuses* 74,3 (2000), Strasbourg, p.304-328
———, « Maître Eckhart et l'expérience du détachement. Dire l'intime indicible », dans : *Études* 411,1-2 (2009), Paris, 3, p.65-76
———, « Présentation et traduction du "Sermon Pfeiffer n. 104" », dans : *Revue des sciences religieuses* 84,4 (2010), Strasbourg, p.505-515.
———, *Maître Eckhart ou La profondeur de l'intime*, Paris, 2012.
———, « La Prédication d'Eckhart à Erfurt. Présentation des Sermons 87-105 », dans : *Théophilyon* 18,1 (2013), Lyon, p.113-132.
———, « Maître Eckhart : penser à la limite », dans : *Études* 418,3 (2013), Paris, p.339-349.
———, « Balbutiement du Verbe et poétique de la chair. Écriture et rationalité chez Maître Eckhart », dans : *Revue des Sciences Religieuses* 87,2 (2013), Strasbourg, p.239-252.

Margetts, J., *Die Satzstruktur bei Meister Eckhart*, Stuttgart 1969.

Mauriège, M., « La genèse de l'homme eckhartien : une "création continuée" », dans : B. Beyer de Ryke, A. Dierkens (éd.), *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec*, Bruxelles, 2004, p.127-138.
———, « La Trinité et l'auto-intellection de Dieu chez Maître Eckhart », dans : *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, 2009, p.83-96.
———, « La science du Christ et ses enseignements chez Maître Eckhart. Étude sur le Sermon allemand 90 », dans : M.-A. Vannier (dir.), *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Paris, 2012, p.107-155
———, « Législation de l'homme intérieur et extérieur chez Maître Eckhart », dans : A. Speer (éd.), *Das Gesetz – The Law – La Loi*, (Miscellanea Mediaevalia 38), Berlin, 2014, p.609-627.
———, « En quel sens Dieu peut-il être dit "sujet" chez Maître Eckhart ? », dans : M.-A. Vannier (dir.), *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, 2014.

McGinn, B., *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from whom God hid nothing*, New York, 2001.

Meerpohl, F. M., *Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein*, Würzburg 1926.

Meessen, Y., « Le Père n'a rien retenu pour lui-même. Une lecture du Sermon 27 d'Eckhart », dans : M.-A. Vannier (éd.), *La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, 2008, p.179-187.
———, « **Dialectique et Trinité : Hegel** n'est pas Eckhart », dans : *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, 2009, p.113-121.
———, *L'être et le bien : relecture phénoménologique*, Paris, 2011.
———, « L'incarnation chez Eckhart : du phénomène à l'être », dans : M.-A. Vannier (dir.), *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Paris, 2012, p.49-61.

———, « Le “je” passé sous silence. Une relecture du Sermon 77 d’Eckhart », dans : M.-A. Vannier (dir.), *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, 2014.
———, Eckhart et Kierkegaard — la Percée et l’Instant, dans : J. Hernandez-Dispaux (dir.), *Kierkegaard et la philosophie française. Figures et réceptions*, Louvain-la-Neuve, 2014, p.11-22.
———, *Percée de l’ego. Maître Eckhart en phénoménologie*, Paris, 2016.

Meister Eckhart of Hochheim, On the 650 Anniversary of his Death, The Thomist 42 1978.

Mensching, G., *Vollkommene Menschwerdung bei Meister Eckhart*, Amsterdam 1942.

Mieth, D., *Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Sturktur des christlichen Lebens* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 15), Regensburg 1969.
———, *Christus, das Soziale im Menschen, Texterschliessungen zu Meister Eckhart*, Düsseldorf 1972.
———, Die Einheit von « Denken, Sein und Leben » bei Meister Eckhart, in : A. Haas, H. Stirnimann (hrsg.), *Das « einig Ein »*, Freiburg i. Ü, 1979.
———, *Meister Eckhart, Mystik und Lebenskunst*, Düsseldorf, 2004.

Miethke, J., « Der Eckhartprozess in Köln und Avignon », in : A. Rigon, F. Veronese (hrsg), *L’età dei processi, inchestie e condanne tra politica e ideologia nel‘ 300*, Roma, 2009, p.119-143.

Mojsisch, B., *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg* (Beihefte zu Dietrich von Freiberg, Opera Omnia, Beih. I), Hamburg 1977.
———, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg, 1977.
———, “Causa essentialis” bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart, in : *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, hrsg. von K. Flasch, Hamburg 1984, 106-114.
———, ‘ » Dynamik der Vernunft « bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart’, in : *Abendländische Mystik im Mittelalter,* hrsg. Von K. Ruth, Stuttgart 1986, 135-144.
———, ‘Nichits und Negations. Meiter Eckhart und Nikolaus von Kues’ in : *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. von B. Mojisisch - O. Pluta, Bd. II, Amsterdam / Philadelphia 1991, 675-693.

Morand, M. St., « ist, istic, istikeit » bei Meister Eckhart, in : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 3 1956, 169-186.

Müller, M., *Das Seelenfünklein in Meister Eckharts Lehrsystem*, Mönchengladbach 1935.

Nakayama, Y., 中山 善樹『エックハルト研究序説』[*Prolégomènes de l’étude de Maître*

Eckhart, Tokyo, 1993.
———,「エックハルト」,『哲学の歴史〈第３巻〉神との対話 ― 中世 信仰と知の調和』中川 純男 編 [« Eckhart » dans : *Histoire de la philosophie 3, Dialogues avec Dieu – Moyen-Âge, Harmonie entre foi et raison*, (éd.) S. Nakagawa], Tokyo, 2008, p.655-676.

Nambara, M., Die Idee des absoluten Nishits der deutschen Mystik und seine Entprechungen im Buddhismus, in : *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960) 143-277.

Nix, U., *Der mystische Wortschatz Meister Eckharts im Lichte der energetischen Sprachbetrachtung*, Düsseldorf 1963.

Nix, U. M., Öchslin, R. (hrsg.), *Meister Eckhart der Prediger. Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr*, Freiburg i. Br. 1960.

Otto, R., *West-östliche Mystik*, 1926, 3. Aufl., überarbeitet von G. Mensching, München 1971.

Oltmanns, K., *Meister Eckhart* (Philosophische Abhandlungen 2), Frankfurt a. M., 2. Aufl., 1957.

Pahnke, M., Meister Eckharts Lehre von der Geburt Gottes im Gerechten, in : *Archive für Religionswissenschaft*, Bd XXIII. 1925.

Pasqua, H., *Maître Eckhart. Le procès de l'Un*, Paris, 2006.

Piesch, H., *Meister Eckharts Lehre vom Gerechten, in Festschrift der Nationalbibliothek Wien*, Wien 1926, 617-630.
———, *Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326. Einleitungen, Übersetzung und Anmerkungen*, Erfurt 1927.
———, *Meister Eckharts Ethik*, Luzern 1935.
———, Der Aufstieg des Menschen zu Gott nach der Predigt "Vom edlen Menchen", in : U. Nix, R. Öchslin (hrsg.), *Meister Eckhart der Prediger*, Freiburg i. Br. 1960.

von Preradovic, G., Überlegungen zu Geburt und generatio bei Meister Eckhart, in : *Recherches Germaniques* 5, Straβburg 1975, 1-11.

Quero-Sanchez, A., *Sein als Freiheit. Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts*, Freiburg i. Br. 2004.

Quint, J., Die gegenwärtige Problemstellung der Eckhart-Forschung, in : *Zeitschrift für deutsche Philologie* 52 (1927) 271-288.
———, Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts, in : *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, hrsg. von K. Ruh (Wege der Forschung XXIII), Darmstadt 1964, 113-151.
———, *Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckharts*, Bonn 1932.

Rahner, H., Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Heizen der Gläubigen, in : *Zeitschrift für katholische Theologie* 59 (1935) 333-418.

Rambach, H., *Substanz, System, Struktur, Die Ontologie des Funktionalismus und die Geburt der modernen Wissenschaft*, Bd. I, Freiburg / München 1965.

Rapp, F., « Le public de maître Eckhart à Strasbourg », dans : *La Vie Spirituelle* 742 (2002), Paris, p.873-886.

Raviolo, I., « L'Incréé et la Trinité chez Eckhart », dans : *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, 2009, p.97-112.
———, *L'incréé. La générosité infinie du Père chez Maître Eckhart*, (Patrimoines. Christianisme), Paris, 2011.
———, La relation entre nature humaine et nature divine dans la personne du Christ, dans : M.-A. Vannier (dir.), *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Paris, 2012, p.63-87.
———, *Simon Hantaï à la lumière de Maître Eckhart*, Paris, 2014.
———, « Maïmonide et Maître Eckhart : deux penseurs de la négativité », dans : *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* 25 (2014), Jérusalem – 16.
———, *Maïmonide et Maître Eckhart : philosophes et théologiens : de la théologie négative à l'anthropologie négative*, Paris, 2014.
———, « L'étincelle de l'âme et la cavité à l'endroit du cœur du Christ dans les Saints sépulcres monumentaux », dans : *Revue des sciences religieuses* 88,1 (2014), Strasbourg, p.65-94.
———, « La nature problématique de l'intellect : créé, incréé chez Eckhart », dans : M.-A. Vannier (dir.), *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, 2014.

Reaidy, J., « Trinité et naissance mystique chez Eckhart et Tauler », dans : *Revue des Sciences Religieuses* 75,4 (2001), Strasbourg, p.444-455.
———, *Une relecture phénoménologique contemporaine de la mystique eckhartienne de « La naissance de Dieu dans l'âme » par Michel Henry*, Metz, 2009.
———, « La connaissance absolue et l'essence de la vérité chez Maître Eckhart et Michel Henry », dans : R. Kühn, J. Hatem (éd), *Michel Henry's Radical Phenomenology*, Studia Phaenomenologica 9 (2009), Bucharest.
———, « Les fondements christologiques de la mystique eckhartienne de la "naissance de Dieu dans l'âme" », dans : M.-A. Vannier (dir.), *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Paris, 2012, p.89-106.
———, *Naissance mystique et divinisation chez Maître Eckhart et Michel Henry*, (Religions et spiritualité), Paris, 2015.

Ruh, K., Die trinitarische Spekulation in deutscher Mystik und Scholastik, in : *Zeitschrift für deutsche Philologie* 72 (1953) 24-53.
———, *Meister Eckhart. Theologie, Prediger, Mystiker*, München 1985.

———, (Hrsg.) *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart 1986.
———, Meister Eckhart, in : *Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon, Neue Ausgabe*, Bd. 2 Berlin 1978, 327-348.
———, *Geschichte der abendländischen Mystik*. *Band III* : *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, München 1996.
———, *Initiation à Maître Eckhart, théologien, Prédicateur, mystique*, trad. J. de Bourgknecht, A. Nadeau, Pairs / Fribourg, 1997

Saccon, A., *Nascità e logos. Conoscenza e teoria trinitaria in Meister Eckhart*, Napoli, 1998.

Schirpenback ? M. P., *Wirklichkeit als Beziehung : das strukturontologische Schema der termini generales im Opus Tripartitum Meister Eckharts*, Münster, 2004.

Schmoldt, B., *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts*, Heidelberg 1954.

Schneider, T., Der intellektuelle Wortschatz Meister Eckharts, in : *Neue deutsche Forschungen*, Berlin 1935.

Schroeller Reisch, D., *Enthöhter Gott – vertiefter Mensch. Zur Bedeutung der Demut ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme*, Freibung i. Br., 1999.

Schürmann, R., *Meister Eckhart. Mystic and Philosopher*, Bloomington / London 1978.
———, Meister Eckhart expert en itinéraire, dans : *La vie spirituelle*, Paris, Janvier 1971, 20-35.
———, *Maître Eckhart ou la joie errante*, Paris, 1972.

Seeberg, E., *Meister Eckhart*, Tübingen 1937.

Smith, C., *Un chemin de paradoxe. La vie spirituelle selon Maître Eckhart*, Paris, 1997.

Soudek, E., *Meister Eckhart* (Sammlung Metzler 120), Stuttgart 1973.

Spann, O., *Meister Eckharts mystische Philosophie*, Graz 1974.

Speer, A., (hrsg.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin / New York, 2005.

Steinbüchel, T., *Mensch und Gott in Frömmingkeit und Ethos der deutschen Mystik*, Dusseldorf 1952.

Stephenson, G., *Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts*, Diss. Bonn 1954.

Strauch, Ph., Zu Taulers Predigten, in : *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache*

und Literatur 44 (1920) 1-26.

Stirnimann, H., Imbach, R., (hrsg.), *Eckardus Teutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*, Freiburg i. Br., 1992.

Sturlese, L., Alle origini della mistica speculativa tedesca. Antichi testi su Teodorico di Freiberg, in : *Medioevo* 3 (1977) 21-87.
———, II „DE ANIMATIONE CAELI" di Teodorico di Freiberg, in : *Xenia medii aevi Historiam illustrantia* oblata Th. Kaeppeli O. P. Roma 1978, 175-247.
———, *Meister Eckhart, Ein Portrait*, Regensburg, 1993.
———, *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart, 2007.

Suzuki, D. T., *Mysticism. Christian and Buddhist*, New York 1957.

Tajima, T., 田島 照久『マイスター エックハルト研究 － 思惟のトリアーデ構造 esse creatio generatio 論』[*Étude de Maître Eckhart – Structure triadique de pensée : Esse, creatio, generatio*] Tokyo, Sôbunsha, 1996.

Theisen, J., *Predigt und Gottesdienst. Liturgische Strukturen in den Predigten Meister Eckharts*, Frankfurt a. M. / Bern / New York / Paris 1990.

Théry, G., Contribution à l'histoire de procès d'Eckhart, in : *La vie spirituelle*, Supplément, Paris 1924 et 1926.

Tobin, F. J., *Meister Eckhart. Thought and Language*, Philadelphia, 1996.

Trusen, W., *Der Prozeβ gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*. Paderborn / München / Wien / Zürich 1988.

Ueda, Sh., *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus* (Studien zur Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft 3), Gütersloh 1965.

Vanderbroucke, F., Actualité du Maître Eckhart, in : *La vie spirituelle*, Paris, Janvier 1971, 7-19.

Vannier, M.-A., Déconstruction de l'individualité ou assomption de la personne chez Eckhart ?, dans : *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 75,4 (1995), Strasbourg, p.399-418.
———, « Eckhart à Strasbourg (1313-1323/1324) », dans : J.-L. Eichenlaub (éd.), *Dominicains et dominicaines en Alsace, XIIIe-XXe* s., Colmar, 1996, p.197-208.
———, « Déconstruction de l'individualité ou assomption de la personne chez Eckhart ? », dans : J. A. Aertsen und A. Speer (hg.), *Individuum und Individualitat im*

Mittelalter, (Miscellanea mediaevalia 24), Berlin, 1996, p.622-641.
———, « Creatio e informatio chez Eckhart », dans : P. Llorente (éd.), *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana*, (Sèrie actes 1), Vic, Patronat d'Estudis Osonencs, 1996, p.461-469.
———, « Les mystiques rhénans, des classiques en théologie ? », dans *Théophilyon* 2 (1997), Lyon, p.411-449.
———, « Maître Eckhart à Strasbourg (1313-1323/24) », dans : E. Zum Brunn, W. Beierwaltes (éd), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, 1998, p.341-353.
———, « Maître Eckhart et le Granum sinapis », dans : *La Vie Spirituelle* 731 (1999), Paris, p.220-235.
———, « La thématisation de la mystique rhéno-flamande par Eckhart », dans : P. B. Fenton, R. Goetschel (éd.), *Expérience et écriture mystiques dans les religions du Livre*, (Etudes sur le judaïsme médiéval 22), Leiden, 2000, p.101-111.
———, « L'expérience spirituelle de la non-dualité chez Eckhart », dans : *Revue des sciences religieuses* 74,3 (2000), Strasbourg, p.329-346.
———, « Les résonances contemporaines du langage eckhartien », dans : P.-M. Beaude, J. Fantino (éd.), *Le discours religieux, son sérieux, sa parodie en théologie et en littérature*, Paris, 2001, p.71-80.
———, « La connaissance de soi chez Augustin et chez Eckhart », dans : *La France Latine* 132 (2001), Paris, p.15-37.
———, « Eckhart et le Prologue de Jean, dans » dans : *Graphè* 10 (2001), Villeneuve d'Ascq, p.125-142
———, « La prédication, axe de l'œuvre d'Eckhart », dans : *La Vie Spirituelle* 742 (2002), Paris, p.829-842.
———, « Eckhart et la mystique de l'être. Jean Tauler et Henri Suso », dans : F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier (éd.), *Le livre des sagesses : l'aventure spirituelle de l'humanité*, Paris, 2002, p.534-541, 1006-1007, 1079-1085, 1098-1100, 1250-1254, 1439-1443.
———, « Nouvelles perspectives sur la naissance de Dieu dans l âme chez Eckhart », dans : B. Beyer de Ryke, A. Dierkens (éd.),Maître Eckhart et Jan van Ruusbroesc, Bruxelles, 2004, p.17-24.
———, « Spéculation et mystique chez Eckhart », dans : P. Capelle (éd.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, (Philosophie et théologie), Paris, 2005, p.191-204.
———, *Noël chez Eckhart et les mystiques rhénans*, (Les carnets spirituels 45), Paris / Orbey, 2005.
———, « L'être, l'un et la Trinité chez Eckhart », dans : A. Dierkens, B. Beyer de Ryke (éd.), *Mystique : La passion de l'un, de l'antiquité à nos jours*, (Problèmes d'histoire des religions 15), Brüssel, 2005.
———, « Les "Entretiens spirituels", creuset de l'œuvre d'Eckhart », dans : A. Speer, L. Wegener (éd.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin, 2005, p.137-145.
———, « La prédication chez Augustin et Eckhart », dans : *Nouvelle revue théologique* 127 (2005), Bruxelles, p.180–199.
———, « Eckhart et la méthode critique », dans : M. Chazan, G. Dahan (éd.), *La méthode critique au Moyen Âge*, (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge 3), Turnhout, 2006, p.181-196.

———, « Épilogue. Le cœur de l'œuvre d'Eckhart : la naissance de Dieu dans l'âme », dans : M.-A. Vannier (éd.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, 2006, p.183–185.
———, « L'apport des Sermons 101 à 104 aux études eckhartiennes », dans : M.-A. Vannier (éd.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, 2006, p.27–38.
———, (éd.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, (Patrimoines christianisme), Paris, 2006.
———, « Eckhart, l'un des meilleurs lecteurs d'Augustin », dans : *La Vie Spirituelle* 768 (2007), Paris, p.73-86.
———, « La naissance de Dieu dans l'âme dans la prédication d'Eckhart à Strasbourg », dans : A. Quero-Sánchez, G. Steer (éd.), *Meister Eckharts Strassburger Jahrzehnt*, Stuttgart, 2008, p.311–321.
———, *De la résurrection à la naissance de Dieu dans l'âme : Retraite avec Maître Eckhart, (Épiphanie)*, Paris, 2008.
———, (éd.), *La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*, (Patrimoines – Christianisme), Paris, 2008.
———, La théologie trinitaire, clé de voûte de l'œuvre d'Eckhart, dans : La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues, Paris, 2009, p.13-28.
———, « Maître Eckhart. Un pont entre le Moyen Âge et aujourd'hui », dans : *Théologiques* 18,2 (2010), Montréal, p.43-69.
———, *Les mystiques rhénans. Eckhart, Tauler, Suso : anthologie*, (L'apogée de la mystique de l'Église d'Occident), Paris, 2010.
———, « Eckhart, fondateur de la mystique rhénane », dans : *Mémoires* 191 (2010), Metz, p.149-264.
———, « Actualité de Maître Eckhart », dans : *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 94,1 (2010), Paris, p.39-59.
———, (éd.), *La création et l'anthropologie chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, 2011.
———, (éd), *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, (L'apogée de la théologie mystique de l'Église d'Occident). Édition française, Paris, 2011.
———, « La christologie d'Eckhart, une réalité à redécouvrir », dans : M.-A. Vannier (dir.), *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Paris, 2012, p.9-15.
———, (éd.), *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, (Patrimoines), Paris, 2012.
———, « L'anthropologie d'Eckhart », dans : J. Casteigt (éd.), *Maître Eckhart*, Paris, 2012, p.145-162.
———, « Eckhart, un précurseur », dans : *Recherches de Science Religieuse* 100,2 (2012), Paris, p.209-229.
———, L'Un et la relation chez Eckhart, dans : R. Cazalis (éd.), *Monade, Dyade, Triade. Des approches de la réalité*, Namur, 2013, p.59-75.
———, « La réception d'Augustin par Eckhart », dans : R. Berndt; M. Fédou (éd.), *La réception des Pères de l'Église au Moyen Âge. Le devenir de la tradition ecclésiale*,

(Archa Verbi, Subsidia 10, T. 2), Münster, 2013, p.809-816.
———, *Sujet, intellect, image chez Eckhart*, dans : M.-A. Vannier (éd.), Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues, Paris, 2014, p.17-39.
———, (éd.), *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, (Patrimoines christianisme), Paris, 2014.
———, *Cheminer avec Maître Eckhart. Au cœur de l'anthropologie chrétienne*, Perpignan, 2015.

Vannini, M., « La justice et la génération du Logos dans le Commentaire eckhartien à l'Évangile selon saint Jean », dans : É. Zum Brunn (éd), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, 1994, p.143-162.

Völker, L., « Gelassenheit », Zur Entstehung des Wortes in der Sprache Meister Eckharts und seiner Überlieferung in der nacheckhartischen Mystik dis J. Böhme, in : *Festschrift W. Mohr*, Tübingen 1972, 281-312.

Völker, P. G., Die Überlieferungsformen mittelalterlicher deutscher Predigten, in : *Z. f. deutsche Altertum* 92 1963, 212-227.

Vollrath, E., *Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel*, Wuppertal / Ratingen 1969.

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

Wackerzapp, E., *Meister Eckhart. Eine philosophische Interpretation der Traktate* (Studien zur Germanik, Anglistik und Komparatistik 71), Bonn 1978.
———, *Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts*, Wien / Freiburg / Basel 1989.

Waldschütz, E., *Meister Eckhart. Eine philosophische Interpretation der Traktate*, Bonn, 1978.

Weber, R. K., The Search for Identity and Community in the fourteenth Century, in : *The Thomist* 42 (1978) 182-196.

Weiβ, B., *Der Einfluβ Anselms von Centerbury auf Meister Eckhart* (Analecta Anselmiana IV /2), Frankfurt a. M. 1975, 209-221.
———, *Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart*, Diss. Mainz 1965.

Weiβ, K., Die Seelenmetaphysik des Meister Eckharts, in : *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 3=52 (1933) 467-524.
———, Rezension zu : H. Hof, Scintilla animae, in : *Theologische Literaturzeitung II* (1954) 467-688.
———, Meister Eckharts biblische Hermeneutik, in : *La Mystique Rhénane*, Paris 1963,

95-108.
———, *Meister Eckharts Stellung innerhalb der theologischen Entwicklung des Spätmittelalters. Studien der Luther-Akademie*, Neue Folge, Heft 1, Berlin 1953.

Welte, B., Meister Eckhart als Aristoteliker, in : *Philosophisches Jahrbuch* 69 (1969) 64-74.
———, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg / Basel / Wien 1979.

Wentzlaff-Eggebert, F. W., *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen*, Berlin, 3. Aufl., 1969.

Wilde, M., *Das neue Bild vom Gottesbild. Bild und Theologie bei Meister Eckhart*, Freiburg, 2000.

Winkler, E., *Exegetische Methoden bei Meister Eckhart* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 6), Tübingen 1965.

Winkler, N., *Meister Eckhart zur Einfürung*, Hamburg, 1997.

Zapf, J., *Die Funktion der Paradoxie im Denken und sprachlichen Ausdruck bei Meister Eckhart*, Diss. Köln 1966.

Zum Brunn, E., de Libera, A., *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris 1984.
———, (éd.), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, 1994.

5. Ouvrages de Keiji NISHITANI (西谷 啓治)

Nishitani, K.,『西谷啓治著作集（全 26 巻）』*Nishitani Keiji Chosaku-shû (***NKC***)* [*Œuvres de Keiji Nishitani 1-26*], Tokyo, Sôbunsha, 1986-1995.

Tomes comportant les articles dont cette thèse traite directement :

『西谷啓治著作集（第 1 巻）根源的主体性の哲学　正』
[*Œuvres de Keiji Nishitani 1* : *La philosophie de la subjectivité originaire I*], 1986.
– 「ニイチェのツァラツストラとマイスター　エックハルト」
[« Le Zarathoustra de Nietzsche et Maître Eckhart »[1]] (1936)*
– 「宗教　歴史　文化」
[« Religion, histoire, culture »[2]] (1937)*
etc.
[1, 2]『根源的主体性の哲学』[*La philosophie de la subjectivité originaire*] (Kôbundô 1940, Sôbunsha 1969)**

『西谷啓治著作集（第 7 巻）　神と絶対無』
[*Œuvres de Keiji Nishitani 7* : *Dieu et le néant absolu*], 1987.
– 「独逸神秘主義」
[« La mystique allemande »[1]] (1940)*
– 「エックハルトに於ける神と人間の関係」
[« La relation entre Dieu et l'homme chez Maître Eckhart »[2]] (1947)*
– 「独逸神秘主義と独逸哲学」
[« La mystique allemande et la philosophie allemande »] (1946)*
etc.
[1, 2]『神と絶対無』[*Dieu et le néant absolu*] (Kôbundô 1948, Sôbunsha 1971)**

『西谷啓治著作集（第 8 巻）　ニヒリズム』
[*Œuvres de Keiji Nishitani 8* : *Nihilisme*], 1986.
– 「ニヒリズム」
[« Nihilisme »[1]] (1949)*
etc.
[1]『ニヒリズム』[*Nihilisme*] (Kôbundô 1949, Sôbunsha 1966)**

『西谷啓治著作集（第 10 巻）　宗教とは何か』
[*Œuvres de Keiji Nishitani 10* : *Qu'est-ce que la religion ?*], 1987.
– 「宗教とは何か」
[« Qu'est-ce que la religion ? »[1]] (1945-1946)*
– 「宗教に於ける人格性と非人格性」
[« Personnalité et impersonnalité dans la religion »[2]] (1945-1946)*
etc.
[1, 2]『宗教とは何か』[*Qu'est-ce que la religion ?*] (Sôbunsha 1961)**

* Première parution de l'article.
** Publications précédentes dans un livre.

Nishitani, K.,『宗教と非宗教の間』
[*Entre religion et non-religion*], Tokyo, Iwanami-Shoten, 1996.

6. Ouvrages de Shizuteru UEDA (上田 閑照)

Ueda, S.,『上田閑照集（全 11 巻）』
[*Œuvres de Shizuteru Ueda 1-11*], Tokyo, Iwanami-Shoten, 2001-2003.
– 『7. マイスター　エックハルト』 [*Tome 7, Maître Eckhart*]
– 『8. 非神秘主義　エックハルトと禅』 [*Tome 8, Non-mystique. Eckhart et le zen*]

Ueda, S.,『哲学コレクション〈4〉非神秘主義 ― 禅とエックハルト』
[*Non-mystique. Le zen et Eckhart, Collection philosophique de Shizuteru Ueda IV*], Tokyo, Iwanami-Shoten, 2008.

Ueda, S.,『エックハルト ― 異端と正統の間で』
[*Eckhart – Entre orthodoxie et hérésie*], Tokyo, Kôdansha, 1998.

Ueda, S.,「『神の子の誕生』と『神性への突破』― ドイツ語説教集に於けるマイスター　エックハルトの根本思想」,『ドイツ神秘主義研究』上田閑照 編
[« “La naissance du Fils divin” et “la percée vers la Déité” – La pensée fondamentale de Maître Eckhart dans ses sermons allemands » dans : *Recherches de la mystique allemande*, (éd.) S. Ueda], Tokyo, Sôbunsha, 1982, p.107-232.

7. Textes de Keiji NISHITANI en langues occidentales

Cette liste est basée sur : Tremblay, J., « Bibliographie », dans : *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, n° 2, 2008, p. 405-454.

Nishitani, K., « The Problem of Myth », dans : *Religious Studies in Japan*, Tōkyō, Maruzen, 1959, p. 50-61.

—, « Die religiös-philosophische Existenz im Buddhismus », dans : R. Wisser, éd., *Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposion*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1960, p.381-398.

—, « Eine buddhistische Stimme zum Thema der Entmythologisierung », *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, 13, 3 (1961), p.245-262.

—, « Eine buddhistische Stimme zum Thema der Entmythologisierung (Schluss) », *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, 13, 4 (1961), p.345-356.

—, « What is Religion ? », *Philosophical Studies of Japan*, 2 (1961), p.21-64 (trad. J. Rowe et Nishitani K.).

—, « On Sartre's Existentialism », *Psychologia*, 5, 2 (juin 1962), p.68-72.

—, « Japan in the World », *Japan Studies*, 1 (1964), p.2-9.

—, « Harmony of Religion and Science », *Japan Studies*, 9 (1965), p.7-8.

—, « Science and Zen », *The Eastern Buddhist*, 1, 1 (septembre 1965), p.79-108 (trad. R. DeMartino).

—, « The Awakening of Self in Buddhism », *The Eastern Buddhist*, 1, 2 (septembre 1966), p.1-11 (trad. Shōjun B.).

—, « Reflections on Two Addresses by Martin Heidegger », *The Eastern Buddhist*, 1, 2 (1966), p.48-59.

—, « Japan in the Contemporary World », *Japan Studies*, 13 (1968), p.1-6.

—, « On Modernization and Tradition in Japan », dans : Kuyama Y., Kobayashi N., éd., Modernization and Tradition in Japan, Nishinomiya, International Institute for Japan Studies, 1969, p.69-96 (trad. Kuyama Y. et Kobayashi N.).

—, « On The I-Thou Relation in Zen Buddhism », *The Eastern Buddhist*, 2, 2 (novembre 1969), p.71-87 (trad. N. Waddell).

—, « Zum Geleit », dans : H. Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialoges zwichen Buddhismus und Christentum*, Fribourg, Herder, 1976, p.3-4.

—, « The Problem of Time in Shinran », *The Eastern Buddhist*, 11, 1 (mai 1978), p.13-26 (trad. Hirota D.).

—, « Ontology and Utterance », *Philosophy East and West*, 31, 1 (1981), p.29-44.

—, « Postwar Japanese Thought. 1945-1960 », *Japan Christian Quarterly*, 47, 3 (1981), p. 132-178.

—, « The Awakening of Self in Buddhism », dans : F. Franck, éd., *The Buddha Eye. An Antology of the Kyōto School*, New York, Crossroad, 1982, p.23-30 (trad. Shōjun B.).

—, « On The I-Thou Relation in Zen Buddhism », dans : F. Franck, éd., *The Buddha Eye. An Anthology of the Kyōto School*, New York, Crossroad, 1982, p.48-60 (trad. N. Waddell).

—, *Religion and Nothingness*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, 317p. (trad. J.v. Bragt).

—, « Science and Zen », dans : F. Franck, éd., *The Buddha Eye. An Anthology of the Kyōto School*, New York, Crossroad, 1982, p.112-137 (trad. R. DeMartino).

—, *Was ist Religion ?*, Frankfurt am Main, Insel, 1982, 436p. (trad. D. Fischer-Barnicol).

—, « Zen and the Modern World », *Zen Buddhism Today*, 1 (septembre 1983), p.19-25.

—, « The Standpoint of Zen », *The Eastern Buddhist*, 17, 1 (printemps 1984), p.1-26 (trad. J.C. Maraldo).

—, « Was bedeutet eigentlich… ? », *Zen Buddhism Today*, 2 (1984), p.185-187.

—, « All-Einheit als eine Frage », dans : H. Dieter, éd., *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1985, p.12-21.

—, « An Interview with Keiji Nishitani », *FAS Society Journal* (automne 1985), p.3-9.

—, « Encountering No-Religion », *Zen Buddhism Today*, 3 (septembre 1985), p.141-144 (trad. L. Knaul).

—, « The Days of My Youth. An Autobiographical Sketch », *FAS Society Journal* (hiver 1985-1986), p.25-30 (trad. J. Shore).

—, « Ikebana », *FAS Society Journal* (printemps 1986), p.30-33 (trad. J. Shore et F. Shore).

—, « Modernisierung und Tradition in Japan », dans C. Barloewen, K. Werhahn-Mees , éd., Japan und der Westen, Frankfurt, Fischer Verlag, 1986, p.183-204.

—, « Remembering Dr. Daisetz T. Suzuki », dans : Abe M., éd., *A Zen Life*. D. T. Suzuki Remembered, New York, Tōkyō, Weatherhill, 1986, p.148-159 (trad. J. Shore).

—, « The Starting Point of My Philosophy », *FAS Society Journal* (automne 1986), p.24-29 (trad. J. Shore).

—, « Reflections on Two Addresses by Martin Heidegger », dans G. Parkes, éd., *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1987, p.145-154.

—, « Ein tiefes Gefühl für die Krise der modernen Zivilisation. Nachruf auf M. Heidegger », dans H. Buchner, éd., *Japan und Heidegger*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1989, p.193-194.

—, « Encounter with Emptiness », dans : Unno T., éd., *The Religious Philosophy of*

Nishitani Keiji, Berkeley, Asian Humanities Press, 1989, p.1-4.

—, « Vorbereitende Bemerkungen zu zwei Meßkircher Ansprachen von M. Heidegger », dans : H. Buchner, éd., *Japan und Heidegger*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1989, p.147-158.

—, « Religious-Philosophical Existence in Buddhism », *The Eastern Buddhist*, 23, 2 (1990), p.1-17 (trad. P. Shepard).

—, *The Self-Overcoming of Nihilism*, Albany, SUNY Press, 1990, 240p. (trad. G. Parkes).

—, « Die "Verrüktheit" beim Dichter Bashō », dans : Ōhashi, R., éd., *Die Philosophie der Kyōto Schule*, Fribourg, Karl Alber, 1990, p.275-299 (trad. E. Jorißen).

—, « Vom Wesen der Begegnung », dans : Ōhashi, R., éd., *Die Philosophie der Kyōto Schule*, Fribourg, Karl Alber, 1990, p.258-274 (trad. Ōhashi R. et H. Buchner).

—, « A Buddhist Voice in the Demythologizing Debate », *The Eastern Buddhist*, 24, 1 (1991), p.1-27 (trad. R.F. Szippl).

—, *Nishida Kitarō*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press (coll. Nanzan Studies in Religion and Culture), 1991, 238p.

—, « Mein philosophischer Ausgangspunkt », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 46, 4 (1992), p.545-556 (trad. R. Elberfeld).

—, « Keiji Nishitani. Über das Gewahren », dans : G. Stenger, éd., *Philosophie der Struktur. « Fahrzeug » für die Zukunft ? Festschrift für Heinrich Rombach*, Freiburg, K. Alber, 1995, p.77-93 (trad. R. Elberfeld).

—, « El nihilismo como existencia », dans : A. Jancinto Zavala, éd., *Textos de la filosofía japonesa moderna. Antologia*, vol. 1, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1995, p.315-327 (trad. A. Jacinto Zavala).

—, « The Problem of Anjin in Zen (I) », *The Eastern Buddhist*, 29, 1 (printemps 1996), p.3-32.

—, « Concerning the Worldview of the New Japan », dans : D. A. Dilworth, V. H. Viglielmo, A. JacintoZavila, éd., *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy. Selected Documents*, Westport, Greenwood Press, 1998, p.385-391.

—, « The Contemporary Era as a Turning Point in World History », dans : D. A. Dilworth, V. H. Viglielmo, A. Jacinto Zavila, éd., *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy. Selected Documents*, Westport, Greenwood Press, 1998, p.381-384.

—, « The Nation and Religion », dans : D. A. Dilworth, V. H. Viglielmo, A. Jacinto Zavila, éd., *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy. Selected Documents*, Westport, Greenwood Press, 1998, p.392-401.

—, « Emptiness and Sameness », dans M. Marra, éd., *Modern Japanese Aesthetics. A Reader*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1999, p.179-217 (trad. M. Marra).

—, *La religión y la nada*, Madrid, Ediciones Siruela, 1999, 388p. (trad. R.B. García).

—, *Nichilismo e vacuitá del sé*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 2002, 77p. (trad. C. Saviani).

—, « Reflectii aspura a doua cuvântari ale lui Martin Heidegger », dans : G. Parkes, éd., *Heidegger si gândirea asiatica*, Bucharest, Editura Merc Serv, 2003, p.137-146 (trad. N. Maris).

—, *Religia şi Nimicul*, Bucharest, Editura YES, 2004, 297p. (trad. N. Maris et M. Mamuela).

—, *La religione e il nulla*, Roma, Città Nuova, 2004, 387p. (trad. C. Saviani).
416BIBLIOGRAPHIE

—, « I giorni della mia giovinezza », dans : ID., *La relazione io-tu nel buddhismo zen e altri saggi*, Palermo, L'Epos, 2005, p.19-31 (trad. C. Saviani).

—, « Il punto di partenza della mia filosofia », dans : ID., *La relazione io-tu nel buddhismo zen e altri saggi*, Palermo, L'Epos, 2005, p.35-50 (trad. C. Saviani).

—, « L'esistenza religioso-filosofica nel buddhismo », dans : ID., *La relazione io-tu nel buddhismo zen e altri saggi*, Palermo, L'Epos, 2005, p.53-80 (trad. C. Saviani).

—, « Il risveglio del sé nel buddhismo », dans ; ID., *La relazione io-tu nel buddhismo zen e altri saggi*, Palermo, L'Epos, 2005, p.83-97 (trad. C. Saviani).

—, « La relazione io-tu nel buddhismo zen », dans : ID., *La relazione io-tu nel buddhismo zen e altri saggi*, Palermo, L'Epos, 2005, p.101-125 (trad. C. Saviani).

—, « Ontologia e proferimento », dans ; ID., *La relazione io-tu nel buddhismo zen e altri saggi*, Palermo, L'Epos, 2005, p.129-161 (trad. C. Saviani).

—, *La relazione io-tu nel buddhismo zen e altri saggi*, Palermo, L'Epos, 2005, 196p. (trad. C. Saviani).

—, « "L'un et le tout" en question », *Ebisu*, 34 (printemps-été 2005), p.169-178 (trad. S.

Isaac).

—, *On Buddhism*, Albany, SUNY Press, 2006, 175p. (trad. Yamamoto S. and R.E. Carter).

—, « Mes classiques : Pensée méditative et expérience vécue, et autres », *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 22 (2007), p.373-374 (trad. S. Isaac).

—, et Kawai, H., Miller, D., « The Divine in the Contemporary World », *Kyōto Journal* (automne 1988), p.16-22.

—, « "Dieu" et l'expérience fondamentale » (trad. S. Isaac), dans : *Voies de l'Orient*, n°107 (avril/mai/juin 2008), p.30-34.

—, « Mon point de départ philosophique » (trad. S. Isaac), dans : *Laval Théologique et Philosophique*, vol. LXIV, n°2 (juin 2008), p.295-303.

—, « Le problème de l'être et la question ontologique » (trad. S. Isaac), dans : *Laval Théologique et Philosophique*, vol. LXIV, n°2 (juin 2008), p.305-325.

—, « Préface à La philosophie japonaise contemporaine » (trad. S. Isaac), dans : J. Heisig, M. Uehara, éd., *Frontiers of Japanese Philosophy 3 : Origins and Possibilities*, Nanzan, Nagoya, 2008, p.264-267.

—, « La philosophique japonaise » (trad. S. Isaac), dans : *Revue Philosophique de Louvain*, vol. CVII, n°1 (février 2009), p.88-97.

—, « Le Zarathoustra de Nietzsche et Maître Eckhart » (trad. S. Isaac), dans : *Théologiques*, vol. 20, n°1-2 (2012), p.169-198.

—, « Qu'est-ce que la religion ? » (trad. B. Stevens, T. Takada), dans : *Théologiques*, vol. 20, n°1-2 (2012), p.215-270.

—, « Personnalité et impersonnalité dans la religion » (§III-§V) (trad. B. Stevens, T. Takada), dans : *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, n° 2, Avril-juin 2014, p.197-219.

8. Textes de Shizuteru UEDA en langues occidentales

Cette liste est basée sur : Tremblay, J., « Bibliographie », dans : *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, n° 2, 2008, p.405-454.

Ueda, S., « Das menschliche Selbst and die Lehre von Nichts-philosophische Aspekte », *Universitas*, 30 (octobre 1975), p.147-152.

—, « Das wahre Selbst. Zum west-östlichen Vergleich des Personbegriffs », *Fernöstliche Kultur. Festschrift für W. Haenisch* (1975), p.1-10.

—, « Das denkende Nicht-Denken. “Zen and Philosophie” bei Nishida unter besonderer Berlicksichtigung seiner Frohphilosophie der reinen Erfahrung », dans : *Denkender Glaube. Festschrift für Carl Heinz Ratschow*, Berlin, New York, 1976, p.331-341 (trad. O. Kaiser).

—, « Das “Nichts” bei Meister Eckhart and im Zen-Buddhismus unter besonderer Berücksichtigung des Grenzbereiches zwischen Theologie and Philosophie », dans : *Transzendenz and Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Kohlhammer, 1977, p.257-266 (trad. D. Papenfuss et J. Söring).

—, « Das Religionsverständnis in der Philosophie Nishida Kitarōs », dans : *Das Gold im Wachs. Festschrift für Thomas Immoos*, München, 1988, p.513-529 (trad. E. Gössmann et G. Zobel).

—, « Der Zen-Buddhismus und Meister Eckhart » dans : *Zen Buddhism Today. Annual Report of the Kyoto Zen Symposium*, vol. 2, 1984, p.91-107.

—, « General Remarks », *Zen Buddhism Today*, 7 (novembre 1989), p.136-142.

—, « The Existence of Man. Life “One inch off the ground” », *Zen Buddhism Today*, 8 (novembre 1990), p.165-171.

—, « Freedom and Language in Meister Eckhart and Zen Buddhism (part one) », *The Eastern Buddhist*, 23, 2 (automne 1990), p.18-59 (trad. R. Szippl).

—, « Experience and Language in the Thinking of Kitarō Nishida », *Annual Report from the Institute for Zen Studies*, 17 (1991), p.91-154.

—, « Freedom and Language in Meister Eckhart and Zen Buddhism (part two) », *The Eastern Buddhist*, 24, 1 (printemps 1991), p.52-80 (trad. R. Szippl).

—, « Nothingness in Meister Eckhart and Zen with particular Reference to the Borderlands of Philosophy and Theology », dans F. Franck, éd., *The Buddha Eye*. An Anthology of the Kyōto School, New York, Crossroad, 1991, p.157-168 (trad. J.W. Heisig).

—, « My Teacher », *The Eastern Buddhist*, 25, 1 (1992), p.1-7.

—, « Pure Experience, Self-Awareness, Basho », *Études Phénoménologiques*, 9, 18 (1993), p.63-86.

—, « Zen and Philosophy in the Thought of Nishida Kitarō », *Japanese Religions*, 18, 2 (1993), p.162-193.

—, « The Place of Self-Awareness », dans : F. X. D'Sa, R. Mesquita, éd., *Hermeneutik der Begegnung. Festschrift für Gerhard Oberhammer*, Wien, 1994, p.203-213 (trad. Nobuhara T. et T.L. Kirchner).

—, « The Difficulty of Understanding Nishida's Philosophy », *The Eastern Buddhist*, 28, 2 (1995), p.175-182.

—, « Nishida, Nationalism, and the War in Question », dans : J. W. Heisig, J. C. Maraldo, éd., *Rude Awakenings. Zen, the Kyōto School, and the Question of Nationalism*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1995, p.77-106.

—, « Nishida's Thought », The Eastern Buddhist, 28, 1 (1995), p.29-47 (trad. J.v. Bragt).

—, « Der Ort des Selbstgewahrens. Eine annotierte Übersetzung », dans : S. Döll, *Wozu also suchen ? Zur Einführung in das Denken von Ueda Shizuteru*, München, Judicium, 2005, p.78-112 (trad. S. Döll).

—, « El pensamiento de Nishida », dans : ID., *Zen y filosofía*, Barcelona, Editorial Herder, 2005, p.159-181 (trad. R. Bouso).

—, *Zen y filosofía*, Barcelona, Editorial Herder, 2005, 192p. (trad. R. Bouso).

—, *Zen e filosofia*, Palermo, L'Epos, 2006 (trad. C. Querci et C. Saviani).

—, « Le bouddhisme zen et Maître Eckhart » dans : J. Casteigt, (éd.), *Maître Eckhart. Les Cahiers d'Histoire de la philosophie*, Paris, Cerf, 2012, p.343-361 (trad. J. Casteigt).

9. Études sur Keiji NISHITANI en français et en anglais

Cette liste est basée sur celle faite par S. Isaac, parue dans le site web : http://www.philosophiejaponaise.blogspot.fr/2014/09/nishitani-keiji-1900-1990.html (visité le 27 juin 2016).

Abe, M., « Nishitani's challenge to Western Philosophy and Theology » dans : *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji : The Encounter with Emptiness*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1989, p.13-45.
—, « What is Religion ? », dans : *The Eastern Buddhist*, vol. XXV, n°1 (printemps 1992), p.51-69.

Bowers, R., *Someone or Nothing : Nishitani's Religion and Nothingness as a*

Foundation for Christian Buddhist Dialogue, Peter Lang, New York, 1995.

Buri, F., « The Fate of the Concept of God in the Philosophy of Religion of Keiji Nishitanni », dans : *Northeast Asia Journal of Theology*, 8 (mars 1972), p.49-56.

Charles, D., « Nishitani on the Self : Selflessness and Historicity », dans : Carter, R. (éd.), *God, the Self, and Nothingness*, Paragon, New York, 1990, p.211-222.

Cook, F., « Encounter with Nothing-at-all : Reflections on Hans Waldenfels' Absolute Nothingness », dans : *Buddhist-Christian Studies*, vol. II (1982), p.136-144.

Dallmayr, F., « Nothingness and Sûnyatâ : A Comparison of Heidegger and Nishitani », dans : *Philosophy East and West*, vol. XLII, n°1 (janvier 1992), p.37-48.

Davis, B., « The Step Back Through Nihilism ; The Radical Orientation of Nishitani Keiji's Philosophy of Zen », dans : *Synthesis Philosophica*, n°37 (2004), p.139-159.
—, « Rethinking Reason, Faith, and Practice », dans : [illegible], n°23 (2006), p.1-12.

De Martino, R., « Some Thoughts on the Thought of Nishitani Keiji », dans : *The Eastern Buddhis*t, vol. XXV, n°1 (printemps 1992), p.21-27.

Dorsey, J., « Escaping the Impasses in the Discourse on National Identity : Hagiwara Sakutarô, Sakaguchi Ango, and Nishitani Keiji », dans : Sekire, E. (éd.), *New Historicism and Japanese Literary Studies*. *Proceedings of the Midwest Association for Japanese Literary Studies*, vol. IV, University of Michigan / M.A.J.L.S., Ann Arbor, 1998.

Drummond, R., « Keiji Nishitani: Formidable but Constructive Challenge to Western Faith and Life », dans : *Journal of Ecumenical Studies*, vol. XXII, n°1 (hivers 1985), p.131-137.

Elberfeld, R., « "Lieu". Nishida, Nishitani, Derrida », dans : *Revue Philosophique de Louvain*, vol. XCII, n°4 (novembre 1994), p.474-494.

Enns, A., « The Subject-Object Dichotomy in Heidegger's A Dialogue on Language and Nishitani's Religion and Nothingness », dans : *Japanese Religions*, vol. XV, n°1 (1988), p.38-48.

Gilkey, L., « Tillich and the Kyôto School », dans : Scharlemann, R. (éd.), *Negation and Theology*, University Press of Virgina, Charlottesville / London, 1992, p.72-85.

Hase, S., « Emptiness Thought and the Concept of the Pure Land in Nishitani : In the Light of Imagination and Body », dans : *Zen Buddhism Today*, n°14 (novembre 1997), p.65-79.
—, « The Problem of the Other in Self-Awareness », dans : *Zen Buddhism Today*, n°15

(novembre 1998), p.119-138.
—, « Nihilism, Science, and Emptiness in Nishitani », dans : Buddhist-Christian Studies, vol. XIX (1999), p.139-154.

Heine, S., « Philosophy for an "Age of Death" : The Critique of Science and Technology in Heidegger and Nishitani », dans : *Philosophy East and West*, vol. XL, n°2 (avril 1990), p.175-193.
—, « The Buddha or the Bomb. Nishitani Keiji's Zen Critique of Zen », dans : Fu, C. & Wawrytko, S. (éd.), *Buddhist Ethics and Modern Society*, Greenwood Press, New York, 1991, p.281-295.
—, « History, Transhistory and Narrative History : A Postmodern View of Nishitani's Philosophy of Zen », dans : *Philosophy East and West*, vol. XLIV, n°2 (avril 1994), p.251-278.

Heisig, J., « Sunyata and Kenosis », dans : *Academia*, XLIII (1986), p.1-29.
—, « Sunyata and Kenosis », dans : *Spirituality Today*, vol. XXXIX, n°2 (1987), p.132-142 : vol. XXXIX, n°3 (1987), p.211-224. Réédition de l'article précédent.
—, « Nishitani Keiji (1900-1990) », dans : *Philosophers of Nothingness*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2001, p.181-255.
—, (En français) « Nishitani Keiji (1900-1990) », dans : *Les philosophes du néant. Un essai de l'École de Kyoto*, Trad. S. Isaac, B. Stevens, J. Tremblay, Cerf, Paris, 2008, p.229-319

Heisig, J., Maraldo, J. (éd), *Rude Awakenings : Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1994.

Horio, T., « Professor Nishitani und der Zen-Buddhismus », dans : Zen Buddhism Today, n°2 (septembre 1984), p.36-46.
—, « Nishitani's Philosophy : The Later Period », dans : *Zen Buddhism Today*, n°14 (novembre 1997), p.19-32.
—, « Gyakutaiô and Gyakuen » Nishida's Philosophy, Nishitani's Philosophy, and Zen », dans : *Zen Buddhism Today*, n°15 (novembre 1998), p.155-168.

Isaac, S., « D'Athènes à Fribourg, via Kyôto : L'influence de la philosophie grecque antique et de la philosophie allemande moderne sur Nishitani Keiji », in Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, n°22 (2007), p.355-374.
—, « L'altérité en question chez Nishitani : Au fondement de la relation intersubjective », dans : *Cipango*. Cahiers d'Études Japonaises, n°14 (2007), p.45-83.
—, « Pour une philosophie qui transcende les frontières : La "philosophie japonaise" selon Nishitani », dans : Heisig, J., Uehara, M. (éd), *Frontiers of Japanese Philosophy 3 : Origins and Possibilities*, Nanzan, Nagoya, 2008, p.246-267
—, « Existence et saisie de l'être chez Nishitani Keiji », dans : Tremblay, J., (éd.), *Philosophes japonais contemporains*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 2010, p.290-314.

James, G., « Religion, Nothingness, and the Challenge of Post-Modern Thought : An Introduction to the Philosophy of Keiji Nishitani », dans : *International Philosophical Quaterly*, vol. XXXI, n°3 (septembre 1991), p.295-308.

Kadowaki, K., « The Circle Play : Nishitani and Hegel », dans : *Zen Buddhism Today*, n°14 (novembre 1997), p.57-64.

Kawamura, E., « On The Selected Works of Nishitani Keiji », dans : *Buddhist-Christian Studies*, vol. XI (1991).

Keta, M., « Emptiness and Fundamental Imagination : Nishitani Keiji's "Emptiness and Immediacy" », dans : Heisig, J., Uehara, M. (éd), *Frontiers of Japanese Philosophy 3 : Origins and Possibilities*, Nanzan, Nagoya, 2008, p.9-40.

King, W., « The Impersonal Personalism and Subjectivism of Buddhist "Nihilism" », dans : *Japanese Religions*, vol. VIII, n°4 (octobre 1975), p.37-53.

Kristiansen, R., « Overcoming Dichotomy in Creation : Transforming the Doctrine of Creation in Light of Buddhist Emptiness Doctrine », dans : *Japanese Religions*, vol. XIII, n°3 (1984), p.27-46.

Maraldo, J., « Practice, Samadhi, Realization : Three Innovative Interpretations by Nishitani Keiji », dans : *The Eastern Buddhist*, vol. XXV, n°1 (printemps 1992), p.8-20.
—, « Emptiness, History, Accountability : A Critical Examination of Nishitani Keiji's Standpoint », dans : Zen Buddhism Today, n°15 (novembre 1998), p.97-117.

Matsutaru, H., « Nishitani's Religionphilosophie : Religion and the Standpoint of Sûnyatâ », das : *Zen Buddhism Today*, n°14 (novembre 1997), p.97-113.

Mayer, J., « Nishitani's Conception of Time and His Critique of the Western Notion of History », dans : Carter, R. (éd.), *God, the Self, and Nothingness, Paragon*, New York, 1990, p.201-210.

Minnema, L., « A Common Ground for Comparing Mystical Thought : Nishitani and Rahner from an Anthropological Perspective », dans : *Japanese Religions*, vol. XVII, n°1 (1992), p.50-74.

Mori, T., « Nishitani Keiji and the Question of Nationalism », dans : Heisig, J., Maraldo, J. (éd), *Rude Awakenings. Zen, the Kyôto School, & the Question of Nationalism*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1995, p.316-332.
—, « Religion in the Early Thought of Nishitani Keiji : The Bottomless of Nature », dans : *Zen Buddhism Today*, n°14 (novembre 1997), p.1-17.
—, « Early Thought of Nishitani », dans : *The Bulletin of the Institute for World Affairs and Culture*, n°15 (1997).

Odin, S., « Kenôsis as a Foundation for Buddhist-Christian Dialogue — The Kenotic Buddhology of Nishida and Nishitani of the Kyoto School in Relation to the Kenotic Christology of Thomas J. J. Altizer », dans : *The Eastern Buddhist*, vol. XX, n°1 (printemps 1987), p.34-61.
—, « The Japanese Concept of Nature in Relation to the Environmental Ethics and Conservation Aesthetics of Aldo Leopold », dans : *Environmental Ethics*, vol. XIII, n°4 (1991), p.345-360.

Parkes, G., « Nietzsche and Nishitani on the Self through Time », dans : *The Eastern Buddhist*, vol. XVII, n°2 (automne 1984), p.55-74.
—, « Nietzsche and Nishitani on the Self-Overcoming of Nihilism », dans : *International Studies in Philosophy*, vol. XXV, n°2 (1993), p.51-60.
—, « The Putative Fascism of Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy », dans : *Philosophy East and West*, vol. XLVII, n°3 (juillet 1997), p.305-336.
—, « Nietzsche and Nishitani on Nihilism and Tradition », dans : Allen, D. (éd.), *Culture and Self. Philosophical and Religious Perspectives, East and West*, Westview Press, Boulder, 1997, p.131-144.
—, « Ressource for Ecological Thinking in the Philosophy of Nishitani », dans : *Zen Buddhism Today*, n°14 (novembre 1997), p.81-95.

Paslik, R., « From Nothingness to Nothingness. The nature and Destiny of Self in Boehme and Nishitani », dans : *The Eastern Buddhist*, vol. XXX, n°1 (printemps 1997), p.13-31.

Phillips, S., « Nishitani's Buddhist Response to "Nishilism" », dans : *Journal of the American Academy of Religion*, vol. LV, n°1 (printemps 1987), p.75-104.

Ryusei, T., « Religion and Science : Nishitani's View of Nihility and Empiness — A Pure Land Buddhist Critique », dans : *Buddhist-Christian Studies*, vol. XIX (1999), p.155-163.

Saito, T., « La nature : L'origine de l'homme selon Nishitani Keiji », dans : Brotons, A., Galan, C. (éd), *Japon Pluriel 7 : Actes du septième colloque de la Société française des études japonaises*, Éditions Philippes Picquier, Arles, 2007.

Sasaki, T., « Talks on the Shôbôgenzô », dans : *The Eastern Buddhist*, vol. XXV, n°1 (printemps 1992), p.112-114.

Shaner, D. E., « Beneath Nihilism : The Phenomenological Foundations of Meaning », dans : *Personalist Forum*, III (1987), p.113-139.

Smith, J., « Nietzsche and Nishitani on the Selfless Self », dans : Hungkay, B. (ed.), *Contacts between Cultures : Eastern Asia : Humanities*, The Edwin Mellen Press, Lewiston / Queenston / Lampeter, 1993, p.46-52.
—, « Nishitani and Nietzsche on the Selfless Self », dans : *Asian Philosophy*, vol. IV,

n°2 (1994), p.165-172. Version revue de l'article précédent.

Stevens, B., « L'ouverture infinie au fond du temps. La conception nishitanienne de l'historialité », dans : Florival, G. (éd.), *Dimensions de l'exister. Études d'anthropologie philosophique*, vol. V, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie / Peeters, Louvain-la-Neuve / Louvain / Paris, 1994, p.52-63.
—, « Political Engagement and Political Judgment in the Thought of Nishitani Keiji, dans Zen Buddhist Today, n°14 (novembre 1997), p.33-56.
—, « Reflections on the Notion of Reality in the Thought of Nishida and Nishitani », dans : *Zen Buddhism Today*, n°15 (novembre 1998), p.1-14.
—, « La thématique du nihilisme chez Heidegger et Nishitani », dans : Berque, A. (éd.), *Logique du lieu et dépassement de la modernité*, vol. I : Nishida : La mouvance philosophique, Ousia (« Recueil », 12), Bruxelles, 2000, p.291-336.
—, *Topologie du néant. Une approche de l'école de Kyôto*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie / Peeters (« Bibliothèque Philosophique de Louvain », 51), Louvain-la-Neuve / Louvain / Paris, 2000.
—, *Le néant évidé. Ontologie et politique chez Keiji Nishitani. Une tentative d'interprétation*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie / Peeters (« Bibliothèque Philosophique de Louvain », 60), Louvain-la-Neuve / Louvain / Paris, 2003.

Streng, F., « Three Approaches to Authentic Existence : Christian, Confucian, and Buddhist », dans : *Philosophy East and West*, vol. XXXII, n°4 (octobre 1982), p.371-392.

Swanson, P., « Absolute Nothingness and Emptiness in Nishitani Keiji : An Essay from the Perspective of Classical Buddhist Thought », dans : *The Eastern Buddhist*, vol. XXIX, n°1 (printemps 1996), p.99-108.

Thompson, E., « Planetary Thinking / Planetary Building : An Essay on Martin Heidegger and Nishitani Keiji », dans ; *Philosophy East and West*, vol. XXXVI, n°3 (juillet 1986), p.235-253.

Unno, T. (éd.), *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji : Encounter with Emptiness*, Asian Humanities Press, Berkeley, 1989.

Van Bragt, J., « Notulæ on Emptiness and Dialogue. Reading Professor Nishitani's What is Religion ? », dans : *Japanese Religions*, vol. IV, n°4 (décembre 1966), p.50-78.
—, « Nishitani on Japanese Religiosity », dans : Spae, J. (éd.), *Japanese Religiosity*, Oriens Institute for Religious Research, Tokyo, 1971, p.271-284.
—, « Religion and Science in Keiji Nishitani », dans : *Zen Buddhism Today*, n°5 (novembre 1987), p.161-174.
—, « Nishitani the Prophet », dans : *The Eastern Buddhist*, vol. XXV, n°1 (printemps 1992), p.28-50.
—, « Nishitani Revisited », dans : *Zen Buddhism Today*, n°15 (novembre 1998), p.77-

96.

Waldenfels, H., « The Search for Common Ways », dans : *Japanese Religions*, vol. IX, n°1 (mars 1976), p.36-56.
—, *Absolute Nothingness. Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue* (trad. J. Heisig), Paulist Press, New York, 1980. Étude critique par F. Cook, dans : *Buddhist-Christian Studies*, vol. II (1982), p.136-144.
—, « The Search for Common Ground : Being, God, and Emptiness », dans : *Japanese Religions*, vol. XI, n° 2/3 (septembre 1980), p.113-143.
—, « God's Kenosis and Buddhist Sunyata in the World of Today », dans : Ives, C. (éd.), *Divine Emptiness and Historical Fullness*, Trinity Press International, Valley Forge, 1995), p.150-164.

Yagi, S., « Buddhist Philosophy and New Testament Theology », dans : *Buddhist-Christian Studies*, vol. XIX (1999), p.162-174.

10. Ouvrages de référence à Kitarô NISHIDA

a-1. Œuvres de Kitarô NISHIDA (西田幾多郎)

Nishida, K.,『新版 西田幾多郎全集 (全 24 巻)』[*Œuvres complètes de Kitarô Nishida (Édition renouvelée), 1-24*], Tokyo, Iwanami-Shoten, 2003-2009.

a-2. Ouvrages de Kitarô NISHIDA recueillis et traduits en français

Nishida, K., *La culture japonaise en question*, (trad. P. Lavelle), Paris, Presses Orientalistes de France, 1991.
—, *Essai sur le bien : Chap.1 – L'expérience pure, Chap.2 – La réalité* (trad. H. Oshima), Bordeaux, Osiris, 1997.
—, *Logique du lieu et vision religieuse du monde*, (trad. Y. Sugimura, S. Cardonnel), Bordeaux, Osiris, 1999.
—, *Le lieu*, (trad. R. Kobayashi), Bordeaux, Osiris, 2002.
—, *L'éveil à soi*, (trad. J. Tremblay), Paris, CNRS, 2003.
—, *La science expérimentale : suivi de Explications schématiques. Essai de philosophie, III, 1939*, (trad. M. Dalissier, D. Ibaragi), Paris, Harmattan, 2010.
—, *De ce qui agit à ce qui voit*, (trad. J. Tremblay), Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2015.

a-3. Livres et revues contenant des traductions de Kitarô NISHIDA en français

Cahiers pour un temps. Écritures japonaises, Paris, Centre Georges Pompidou, 1986, contenant :
Nishida, K., « Dieu » (trad. F. Girard).

« La philosophie au Japon », *Encyclopédie philosophique universelle, tome 4, Le discours philosophique*, (dir. J.-F. Mattéi), Paris, Presses Universitaires de France, 1996, contenant :
Nishida, K., « La beauté de la calligraphie », « Expérience pure », « La nature libre de la langue japonaise », (trad. F. Girard).

Cent ans de pensée au Japon, tome 2, (dir. Y.-M. Allioux), Arles, Philippe Picquier, 1996, contenant :
Nishida, K., « L'essence nationale du Japon » (trad. P. Lavelle).

« Nishida », *Revue philosophique de Louvain, tome 97*, n° 1, 1999, Louvain, Peeters, 1999, contenant :
Nishida, K., « Avant-propos et Chapitre 1 » d'*Une étude sur le bien* (trad. B. Stevens).

Logique du lieu et dépassement de la modernité, vol 1 : Nishida, (dir. A. Berque), Bruxelles, Ousia, 2000, contenant :
Nishida, K., « À propos de ma logique », « Shinran le pauvre d'esprit à demi tonsuré » (trad. F. Girard).

Tremblay, J., *Nishida Kitarô. Le jeu de l'individuel et l'universel*, Paris, CNRS, 2000, contenant :
Nishida, K., « Logique prédicative », « Le monde intelligible », « La position individuelle dans le monde historique » (trad. J. Tremblay).

b-1. Livres d'introduction à la pensée de Kitarô NISHIDA en japonais

Kosaka, K., 小坂 国継『西田幾多郎の思想』[*La pensée de Kitarô Nishida*], Tokyo, Kôdansha, 2002.

Nagai, H., 永井 均『西田幾多郎 －「絶対無」とは何か』[*Kitarô Nishida. Qu'est-ce que le « néant absolu » ?*], Tokyo, NHK-Shuppan, 2006.

Ueda, S., 上田 閑照『西田幾多郎を読む』[*Lire Kitarô Nishida*], Tokyo, Iwanami-Shoten, 1991.

b-2. Livres d'introduction à la pensée de Kitarô NISHIDA en français

Heisig, J. W., *Les philosophes du néant. Un essai sur l'école de Kyoto*, (tard. S. Isaac, B. Stevens, J. Tremblay), Paris, Cerf, 2008.

Stevens, B., *Topologie du néant. Une approche de l'école de Kyoto*, Louvain, Peeters, 2000.
—, *Invitation à la philosophie japonaise. Autour de Nishida*, Paris, CNRS, 2005.

Tremblay, J., *Nishida Kitarô. Le jeu de l'individuel et de l'universel*, Paris, CNRS, 2000.

—, *Introduction à la philosophie de Nishida*, Paris, Harmattan, 2007.

GLOSSAIRE

(Sur l'interprétation de Maître Eckhart par Keiji Nishitani)

absolu *n.* 絶対 *zettai*, 絶対者 *zettaisha*, *adj.* 絶対的(な) *zettaiteki(na)*

absoluité *n.* 絶対性 *zettaisei*

Absolument Autre *n.* 絶対(的)他者 *zettai(teki)-tasha*

acte, *n.* 行 *gyô*, わざ *waza*

action *n.* 行為 *kôi*, 能作 *nôsa*

action sans action *n.* 無作の能作 *musa-no-nôsa*

affirmation *n.* 肯定 *kôtei*

affirmativité *n.* 肯定性 *kôteisei*

altérité *n.* □□ *tasei*, □□□ *tashasei*

âme *n.* 魂 *tamashii*, 霊魂 *reikon*

attachement à soi *n.* □÷ *jishitu*

au-delà *n.* 彼岸 *higan*

Aufhebung n. □□ *shiyô*

auto-connaissance *n.* 自己認識 *jiko-ninshiki*

auto-négation *n.* □□ 否定 *jiko-hitei*

autre *n.* □□ *tasha*

connaissance *n*. 認識 *ninshiki*, 知ること *shiru-koto*
connaître *v*. 認識する *ninshiki-suru*, 知る *shiru*
conscience *n*. 意識 *ishiki*
conscience de soi *n*. 自意識 *jiishiki*

Déité *n*. 神性 *shinsei*
dialectique *n*. 弁証法 *benshôhô*, *adj*. 弁証法的(な) *benshôhôteki(na)*
Dieu *n*. 神 *kami*
divin(e) *adj*. 神の *kami-no*, 神的(な) *kamiteki(na)*

ego *n*. 自我 *jiga*
égocentrique *adj*. 自己中心的(な) *jiko-chûshinteki(na)*
égoïté *n*. 我性 *gasei*
en-deçà *n*. 此岸 shigan
esprit *n*. 霊 *re*i, 精神 *seishin*
essence *n*. 本質 *honshitu*
essentiel(le) *adj*. 本質的(な) *honshituteki(na)*
étant *n*. 存在者 sonzaisha
être *v*. ある *aru*, 存在する *sonzai-suru*, *n*. 有 *yû*, あること *aru-koto*, 存在 *sonzai*
éveil *n*. 目覚め *mezame*, □□ *kakusei*
éveil à soi *n*. 自覚 *jikaku*
existence *n*. 実存 *jistuzon*
existentiel(le) *adj*. 実存的(な) *jitsuzonteki(na)*

fondement *n*. 根拠 *konkyo*
forme *n*. (dans le sens métaphysique), 形相 *keisô*
formel(le) *adj*. (dans le sens métaphysique), 形相的(な) *keiseiôteli(na)*

immanence *n*. 内在 *naizai*
immanent(e) *adj*. 内在的(な) *naizaiteki(na)*
impersonnalité n. 非人格(性) *hi-jinkakusei*
intellectuel(le) *adj*. 知的(な) *chiteki(na)*, 知性的(な) *chiseiteki(na)*
intellect n. 知性 *chisei*
intelligence *n*. 知性 *chisei*
ipséité n. 自体 *jitai*, 自性 *jisei*

je *n*. 我 *ware*, 私 *watashi*

liberté *n*. 自由 *jiyû*
libre *adj*. 自由な *jiyûna*

moi *n*. 我 *ware*, 私 *watashi*

nature *n*. 自然 *shizen*, 本性 *honsei*, 性質 *seisitu*
naturel(le) *n*. 自然的(な) *shizenteki(na)*, 自然の *shizen-no*
néant *n*. 無 *mu*
néant absolu *n*. 絶対無 *zettai(teki)-mu*
néant absolument absolu *n*. 絶対的(な)絶対無 *zettaiteki(na)-zettai-mu*
néant absolu « en relation » *n*. 相対的(な)絶対無 *sôtaiteki(na)-zettai-mu*
néant relatif *n*. 相対的(な)無 *sôtaiteki(na)-mu*
néantisation *n*. 無化 *muka*
négation *n*. 否定 *hitei*
négation de soi *n*. 自己否定 *jiko-hitei*
négativité *n*. 否定性 *hiteisei*
nécessaire *n*. 必然 *hitsuzen*, *adj*. 必然的(な) *hitsuzenteki(na)*
nécessité *n*. 必然(性) *hitsuzen(sei)*
noématique *n*. ノエマ的(な) *noematike(na)*
noème *n*. ノエマ的 *noema*
noèse *n*. ノエシス *noesisu*
noétique *adj*. ノエシス的(な) *noesisuteki(na)*

œuvre *n*. わざ *waza*, 行 *gyô*
objectif *n*. 対象物 *taishôbutsu*, 目的 *mokuteki*
objecti*f*(*v*e) *adj*. 対象的(な) t*aishouteki(na)*, 客体的(な) *kyakutaiteki(na)*
objectivation n. 対象化 *taishôka*, 客体化 *kyakutaika*
objet *n*. 対象 *taishô*, 客体 *kyakutai*

percée *n*. 突破 *toppa*
personnalité n. 人格(性) *jinkaku(sei)*
pour autrui 対他 *tai-ta*

pour soi 対自 *tai-ji*
pratique *n.* 実践 *jissen, adj.* 実践的(な) *jissenteki(na)*

raison, n. 理性 *risei*
réel, réalité *n.* 現実(□) *genjitsu(sei)*
relati*f*(*v*e) adj. 相対的(な) *sôtaiteki(na)*
relation, *n.* 関係 *kankei*, 相対 *sôtai*
relativité *n.* 関係性 *kankeisei*, 相対性 *sôtaisei*
religieu*x*(*s*e) *adj.* 宗教的(な) *shûkyôteki(na)*
religion *n.* 宗教 *shûkyô*

soi *n.* 自己 *jiko*
spéculati*f*(*v*e), *adj.* 思弁的(な) *shibenteki(na)*
spéculation *n.* 思弁 *shiben*
spirituel(le) *adj.* 霊的(な) *reiteki(na)*, 精神的(な) *seishinteki(na)*
subjecti*f*(*v*e) *adj.* 主体的(な) *shutaiteki(na)*
subjectivité *n.* 主体性 *shutaisei*
subjectivité originaire (ou radical, fondamentale) *n.* 根源的主体性 *kongenteki-shutaisei*
substance *n.* □ □ *jittai*
substantiel(le) *adj.* 実体的(な) *jittaiteki(na)*
sujet *n.* 主体 *shutai*

transcendance *n.* 超越 *chôetsu*, 超越性 *chôetsusei*
Transcendant *n.* 超越者 *chôetsu(sha)*
transcendant(e) *adj.* 超越的(な) *chôetsuteki(na)*

Un, un *n.* 一 *ichi*
un(e) *adj.* 一なる *ichi-naru*, 一つの *hitotsu-no*
unité *n.* 一性 *issei*

vérité *n.* 真 *shin*, 真理 *shinri*, 真実 *shinjitsu*
vie *n.* 生命 *seimei*, 命 *inochi*, 生活 *seikatsu*
vivre *v.* 生きる *ikiru*, *n.* 生きること *ikiru-koto*

INDEX LEXICAL

absurdité.....236, 245, 262, 275 sv, 314, 322 sv
acte de l'Un.....23, 165, 171, 174 sv, 178, 203, 223, 248, 273, 281, 297, 316 sv, 323
affirmation absolue9, 35, 37, 39 sv, 52, 54, 63, 69, 90, 92, 98, 101, 118, 256, 261 sv, 266 sv, 321 sv
dialectique.....9, 20, 64, 70, 79, 81 sv, 85, 88, 90, 98 sv, 111 sv, 123, 175, 208, 233, 260, 265 sv, 280, 321 sv, 339, 365
être illimité.....230, 247, 262, 272 sv, 280, 299, 304 sv, 323
être lui-même. 21, 125 sv, 130 sv, 142, 161, 170, 179, 187, 192, 194, 210, 213, 224, 229 sv, 238, 245, 247, 249, 263, 265, 267, 269, 272, 275, 278, 287, 306, 310 sv, 313 sv, 319, 322
être tout court.....15, 21, 23, 25, 59, 75, 125, 131, 153, 157, 163, 194
être-un. .15, 150 sv, 159 sv, 162 sv, 175, 177, 186, 210 sv, 229 sv, 235, 255 sv, 261, 266, 270, 272, 282, 296, 298 sv, 304 sv, 311 sv, 316 sv
éveil à soi….6 sv, 10, 29 sv, 33, 41, 58, 66 sv, 101, 107, 119, 187 sv, 211, 229, 240, 242, 282, 285, 287, 306, 317, 319, 365
néant absolu…5 sv, 16 sv, 21 sv, 24, 27 sv, 49 sv, 52 sv, 62, 68 sv, 87, 90, 101 sv, 111 sv, 116 sv, 150, 192, 219, 221, 224, 226 sv, 229 sv, 234 sv, 238, 247, 250, 253, 255, 257, 260, 262, 264 sv, 272, 280, 285, 287, 290, 299, 306 sv, 309 sv, 314 sv, 319, 322, 349, 366
néant un.....25, 36, 227 sv, 254, 307, 309, 315 sv, 323
négation absolue…9, 35, 37, 39 sv, 51 sv, 54, 62 sv, 69 sv, 88, 90, 92, 98, 101, 103, 107, 110 sv, 118, 175, 231, 234, 261, 285, 321
ouverture infinie. 117, 122, 230, 243 sv, 246 sv, 262, 264, 272 sv, 275, 280, 299, 304 sv, 311, 322 sv, 361
passivité.....60, 62, 93, 147, 205, 207, 221, 235 sv, 248 sv, 263 sv, 282, 293, 306
percée 9, 20 sv, 29, 32 sv, 50, 57 sv, 62 sv, 65, 67, 82, 86, 88, 115, 161 sv, 225, 230, 248 sv, 271 sv, 285, 288 sv, 306, 350, 366
sans action 16, 57, 61, 63, 70 sv, 87, 108, 115, 175, 207, 220, 235, 241 sv, 248, 250, 258, 292 sv, 306, 310, 312 sv, 315, 364
sans cause..25, 142, 194, 207, 210, 227, 238 sv, 241 sv, 249, 264, 275, 281, 285, 312 sv, 316, 321, 323
sans fond…8, 15, 22 sv, 25, 40, 44, 49 sv, 73, 79 sv, 87, 95, 97, 151, 158, 161, 172, 210, 216, 225, 227 sv, 232, 243, 254, 261, 280, 285, 310, 313, 316, 319
sans principe.....15, 17, 23, 121, 142, 150 sv, 155, 158 sv, 163, 172, 175, 196, 205, 210, 223, 225 sv, 229 sv, 232, 238, 246, 249, 254, 262 sv, 269, 272 sv, 277, 281, 284 sv, 288, 298, 304 sv, 310 sv, 316, 319
sans-cause.....216, 239 sv, 244, 249, 272, 312 sv
subjectivité. 8, 10, 14, 27, 32 sv, 35 sv, 41, 44 sv, 48, 50, 52, 54 sv, 58, 60 sv, 65, 75, 78, 84 sv, 90, 94, 97 sv, 101 sv, 110, 112, 115, 117 sv, 173, 188, 210 sv, 219 sv, 228, 232 sv, 246, 260, 275, 280, 282, 284 sv, 287 sv, 299, 306 sv, 316 sv, 319, 349, 367

TABLE DES MATIÈRES

Remerciement…2

INTRODUCTION
Une rencontre à la recherche de la liberté
Maître Eckhart et la philosophie de Keiji Nishitani

1. Les philosophes de Kyoto et les sermons allemands de Maître Eckhart.....5
   a. La notion du « néant absolu » et la Déité.....5
   b. Eckhart sous l'angle de la philosophie de la religion de Nishitani.....8
   c. Question concernant « Eckhart selon Nishitani ».....10
   d. Lire la métaphysique d'Eckhart avec « Eckhart selon Nishitani ».....12
2. Confronter le « néant de la Déité » avec le *Commentaire* de *Jean*.....13
   a. Métaphysique, mystique et liberté existentielle.....13
   b. « Vivre sans pourquoi » et « être, vivre, connaître » sous l'angle de l'Un.....15
   c. But de cette étude.....17
3. Thématique de la recherche.....19
   a. Le « néant » entre la pratique existentielle et la spéculation métaphysique.....19
   b. Structure de cette étude.....21

PREMIÈRE PARTIE
Le néant absolu et la subjectivité originaire :
La perspective de Keiji Nishitani dans sa compréhension de Maître Eckhart

Chapitre 1. Percer la conscience de soi pour s'éveiller à soi.....28
0. « Qu'est-ce que la religion ? ».....28
1. Toucher la réalité de l'existence de soi.....29
2. Le néant comme réel pour l'existence.....30
3. Mise en question de l'évidence de l'ego.....32
4. La conversion en tant que réalisation de soi.....34
5. Le néant mal compris par Sartre.....35
6. L'Inconnaissable qui me fait connaître mon être.....37
7. La transcendance imminente et immanente.....38
8. La sur-personnalité et la puissance divines vécues dans la vie.....39
9. Négation en affirmation, affirmation en négation.....40

Chapitre 2. La sur-personnalité divine qui garantit la personnalité humaine.....43
0. Découverte de l'univers « impersonnel ».....43
1. La subjectivation de l'athéisme.....44
2. Perfection en renoncement à soi.....46

3. La sur-personnalité divine qui garantit la personnalité humaine.....48
4. La Déité eckhartienne : une source de soi en tant que sortie de soi.....49
5. La Déité, néant absolument absolu.....50
6. Le sujet comme néant réel : sortir de soi pour devenir soi.....53
7. La Déité ni contre rien ni pour rien.....54
8. Personnalité, phénomène sans essence, mais telle quelle.....55

Chapitre 3. Être Un « en action sans action » par deux sujets.....57
0. « Détachement », « naissance » et « percée ».....57
1. Percer la personnalité, percer la relation, percer l'être.....59
2. L'Un dans la subjectivité au-delà de l'être.....60
3. Dieu devenant Dieu, Dieu revenant de Dieu.....63
4. Se connaître en vérité et vivre son être en propre dans la nouveauté éternelle……66
5. Devenir la grâce comme la négation de l'œuvre intentionnelle.....68
6. Regagner la quotidienneté en tant que réel vécu.....71
7. La liberté en Dieu sans Dieu : le fruit de la création divine.....75

Chapitre 4. L'immédiateté de la vie par l'intermédiaire du néant.....78
0. En vue de surmonter le nihilisme.....78
1. Affirmer la vie propre à soi à travers la négation de soi.....79
2. Dénier l'humanité avec son objectif.....80
3. La vie à vivre sans raison et son immédiateté dialectique.....81
4. Briser l'ego pour que la « racine de la vie » se révèle.....83
5. L'ego comme négation de la vie et la vie comme négation de l'ego.....85
6. La négation réciproque devenant une médiation.....87

Chapitre 5. La transcendance comme « ni-soi-ni-autre » au fond de soi.....90
0. Un grand article synthétique selon l'« intelligence religieuse ».....90
1. Trois dangers à éviter, trois aspects à vivre.....91
2. La vie de la religion : « la vie éternelle née de la vie éternelle ».....92
3. La raison humaine et le fidéisme.....96
4. Raison et foi : deux dialectiques inachevées.....99
5. Le néant absolu qui achève l'auto-négation en surmontant le soi.....101
6. La naturalité vécue par la religion dans l'« œuvre purement une ».....104

Chapitre 6. Trois dimensions de la négation.....107
0. La négation ou le néant qui s'éveille.....107
1. Trois niveaux de la négativité découverte dans l'histoire humaine.....108
2. Trois « lieux » selon Nishida et trois négations selon Nishitani.....111
a. Trois étapes de la dialectique de dialectiques selon Nishitani.....111
b. Trois « lieux » selon Nishida.....112
3. Trois néants sont autant d'étapes vers la Déité.....114
a. Trois étapes vers la Déité chez Eckhart selon Nishitani.....114
b. Trois néants chez Eckhart selon Ueda.....116
4. Trois niveaux de pensée chez Eckhart selon Brunner.....117

DEUXIÈME PARTIE
Le Principe sans principe et vivre-la-vie :
Une exploration du *Commentaire de l'Évangile selon Jean* de Maître Eckhart

Chapitre 1. La double être de l'homme et la déconstruction de l'analogie de l'être 122
1. L'être en Dieu et l'être en forme.....122
2. L'être de Dieu, la forme elle-même.....124
3. Sur la question de connaître Dieu tel qu'il est.....126
4. Trois points de vue possibles qui « déconstruisent » l'être analogique.....128
5. L'être lui-même au-delà de l'être – la connaissance intellectuelle.....130
6. Le schème de la création et le schème de la naissance.....131
7. L'incarnation du Logos – l'intégration de la création dans la naissance.....133

Chapitre 2. La causalité : essentielle dans la création, univoque dans la naissance 136
1. L'homme, image de Dieu, le Christ, Image pour la création de l'univers.....136
2. La cause essentielle et la cause univoque.....138
3. Transcendant et immanent en analogie.....139
4. La causalité univoque, l'égalité univoque et l'unicité de la vie.....141
5. Dépendance de l'être, indépendance dans la vie.....142
6. Grâce pour l'être créé, grâce sur grâce pour le mérite de vivre.....146

Chapitre 3. Être, Un, Vérité, Bien : Un comme Père, Être au fond du Père.....149
1. Dieu comme être, un, vérité, bien.....149
2. Dieu-le-Père comme Être-Un « sans principe ».....150
3. Le schème trinitaire avec l'essence divine au-delà de la Trinité.....152
4. Un et Être : intimes mais distincts.....154
5. L'être et l'un sont en un.....156
6. Distinction sans distinction, médiation sans médiation.....158
7. De l'égalité à l'unité… et vers la Déité.....160
8. L'être dans une paix inviolée, l'essence en rapport avec soi-même.....162

Chapitre 4. Être, Vivre, Connaître : la vie, ou l'acte de l'Un 165
1. Dieu – être, connaître et vivre.....165
2. L'ordre en Dieu et l'ordre dans ce monde.....166
3. La vie attribuée au Père « paternel ».....168
4. Le vivre qui rend « Un » l'être et le connaître.....170
5. Intégration de l'ontologie et de l'épistémologie.....172
6. Vivre en surpassant l'être vu comme un objet.....174
7. Ce qui est caché à l'étranger mais connu par le semblable.....175

Chapitre 5. Se connaître en étant connu dans le Principe.....179
1. Dieu comme être-connaître « dans le Principe ».....179
2. La vie béatifique et l'identité de l'être et du connaître.....181

3. Le décalage humain entre l'être et la connaissance de soi.....183
4. Connaître Dieu comme se connaissent le Père et le Fils.....185
5. Se libérer de la fausse connaissance et devenir comme le Fils.....186
6. L'« humanité une » au-delà de la personnalité humaine.....189
7. L'être réalisé en étant connu par la raison divine.....190

Chapitre 6. La finalité : l'être réalisé, le bien accompli.....194
1. La forme qui est la cause intérieure rend identiques le principe et la fin.....194
2. La création est « bonne » par le Saint Esprit qui est le bien.....196
3. L'amour venant de la connaissance basée sur la naissance.....198
4. La béatitude propre à la créature humaine.....199
5. Retour à l'Un comme soi-même.....200
6. Être libre, comme le Christ, pour soi-même, sans besoin.....202
7. L'amour paradoxal de Dieu et de soi.....204

TROISIÈME PARTIE
La conversion pour surmonter toute dualité :
La mystique spéculative eckhartienne et nishitanienne

Chapitre 1. La réalisation paradoxale de la subjectivité humaine.....210
1. La frontière entre le *Commentaire* de *Jean* en latin et les sermons allemands.....210
2. Les fondements métaphysiques et les développements existentiels.....213
3. Se mettre en état de néant pour se libérer du néant.....216
4. De l'auto-négation de soi à l'affirmation de soi par « Non-soi ».....219
5. L'« humanité une » que « je suis » – l'universalité concrète.....221

Chapitre 2. L'analogie du néant en vue du néant univoque.....224
1. L'absoluité du néant – le néant est absolu, l'absolu est le néant.....224
2. L'analogie du néant et le néant univoque.....227
3. La Déité dépassant tout sans fin.....229
4. Néant à néant – équivoques, analogiques et univoques.....231
5. L'auto-dépassement de l'analogie au-delà du conflit « équivoque / univoque »..233
6. La connaissance sans connaissance.....235

Chapitre 3. Dieu sans cause, l'homme sans cause, la cause sans cause.....238
1. Dieu, la cause n'ayant pas de cause.....238
2. Une « correspondance croisée ».....240
3. L'ouverture infinie dépassant l'intériorité et l'extériorité.....243
4. Dieu donne à l'homme son « sans cause ».....245
5. Dépasser la causalité dans la « cause sans cause » en univocité.....247
6. Le paradoxe de l'activité mutuelle dans la passivité mutuelle.....249

Chapitre 4. La négation de la négation : de l'Un métaphysique au néant existentiel
.....253

1. Le « saut existentiel » : le néant pratiqué comme la sortie mutuelle.....253
2. La simplicité pure de l'Être-Un.....255
3. Sept points de vue suggérés par la « négation de la négation ».....258
4. La négation de la négation ou le dépassement de la relativité.....261
5. Le Dieu qui sort de l'être causal.....263
6. La « négation de la négation » vue dans les trois dimensions.....265

Chapitre 5. La transcendance verticale et horizontale : l'unité entre l'être de Dieu et *ma* vie.....268
1. Transcendance et historicité.....268
2. Monter vers le Père en devenant le fils connaissant.....269
3. Du Père-Un à l'être illimité.....272
4. Descendre vers le fond de l'être du monde créé.....273
5. L'« absurdité » de l'être ou la transcendance au fond de l'existence.....275
6. Le vertical devenant l'horizontal.....277
7. Dans la causalité univoque et sans causalité.....279
8. L'unité entre deux sujets en parallèle.....281

Chapitre 6. Percée ou con-naissance dans une nouvelle vie créative.....284
1. Percée pour la liberté dans la Déité, pour la béatitude dans l'unité.....284
2. Vivre l'être-connaître.....287
3. Dépasser la forme sans cesse pour vivre la forme divine.....288
4. « Un véritable être humain ».....294

CONCLUSION
Libre, dans la vie telle qu'elle est :
l'intelligence religieuse pour ce que « je suis »

1. La béatitude dans l'Un entre « être » et « connaître » réalisé par « vivre ».....301
2. Être illimité jusqu'à devenir néant dans l'ouverture infinie.....304
3. L'analogie du néant vers la Déité comme le « néant un ».....307
4. Les éléments « existentialistes » dans les paradoxes métaphysiques.....310
5. L'Un rétabli dans le néant vécu et par l'être expérimenté.....314
6. Vivre le fait tel qu'il est – libre de la liberté, nécessaire sans nécessité.....317
7. L'acte de l'intelligence religieuse pour la liberté du « Je-suis ».....321

BIBLIOGRAPHIE.....325

GLOSSAIRE.....366

INDEX LEXICAL.....370

Tables des matières…371

Ryo SATO

Penser le néant, vivre libre

Résumé

Keiji Nishitani, philosophe de l'École de Kyoto, a développé sa philosophie de la religion en étudiant les sermons allemands de Maître Eckhart à la lumière de la notion du « néant absolu » de Kitarô Nishida. Nishitani applique cette dernière à la « Déité » (*Gotheit*) exposée dans la prédication d'Eckhart, où il découvre l'idée d'un éveil à la subjectivité originaire dans l'âme humaine. Cet éveil ouvre à l'âme une liberté « en Dieu sans Dieu », accessible à la vraie intelligence religieuse, détachée de tout dualisme. Dans cette perspective, comment pouvons-nous intégrer la métaphysique que Maître Eckhart expose dans ses œuvres latines ? Dans le *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, Eckhart déploie sa vision sur Dieu, Être-Un, « Principe sans principe », et il enseigne à « vivre » l'unité entre « être » et « connaître », en laquelle consiste la béatitude. Notre réflexion s'articule autour de l'idée de « vivre la vie ». Nous essayons d'unifier le détachement dans le « néant de la Déité » selon Nishitani et l'« Être illimité » selon le commentaire biblique, de manière à représenter la pensée eckhartienne comme une synergie de la spéculation métaphysique et de la pratique existentielle pour expérimenter le Transcendant dans notre vie immanente.

Mots-clés : Maître Eckhart, Keiji Nishitani, néant absolu, Déité, Principe sans principe, vivre la vie

Résumé en anglais

Keiji Nishitani, philosopher of the Kyoto School, developed his philosophy of religion, studying the German sermons of Meister Eckhart, in the light of the notion of "absolute nothingness" of Kitarô Nishida. He applies that notion to the "Godhead" (*Gotheit*) outlined in Eckhart's preaching, where he discovers the idea of awakening to the elemental subjectivity in human soul. This awakening opens up to the soul a liberty "in God without God", accessible to the religious intelligence detached from all dualism. In this perspective, how can we integrate the metaphysics exposed by Eckhart in his Latin works ? In the *Commentary on the Gospel of John*, Eckhart explains his vision of God, Being-One, "Principle without principle", and he teaches to "live" the unity between "being" and "knowing", of which the beatitude consists. Our study revolves around the thinking on "live the life". We try to unify the detachment in the "nothingness of the Godhead" according to Nishitani and the "unlimited Being" according to the biblical commentary, so as to show the Eckhartian thought as a synergy between metaphysic speculation and existential practice to experience the Transcendent in our immanent life.

Key words : Meister Eckhart, Keiji Nishitani, absolute nothingness, Godhead, Principle without principle, live the life