

SANS QUALITES: LE MOI PAUVRE SELON AUGUSTIN, BERNARD, ECKHART¹

*SEM QUALIDADES: O MIM-MESMO POBRE SEGUNDO AGOSTINHO,
BERNARD, ECKHART*

Olivier Boulnoir²

RESUME

L'article explore le thème mystique de la non-propriété de moi et de biens extérieurs, biens du ego ou de soi, en particulier en Augustine, Bernardo et Eckhart. À travers l'oculaire de Musil, le dépassement du sujet et du moi-même, à travers l'expérience mystique, passe par le travail de dépossession de sa propre volonté pour vivre par volonté divine. Chez Epictète, l'absence de propriétés est d'abord le retour au principe de toute appropriation: c'est parce que le choix préférentiel (la volonté), n'est aucune propriété qu'il peut s'attacher à toutes. Chez Augustin et chez Bernard, l'absence de propriété est le renoncement à toute *volonté propre*: le même mouvement pousse la volonté à la limite, jusqu'au moment où elle cesse d'être volonté propre, et coïncide avec la volonté absolue du bien universel. Chez Eckhart, l'absence de toute propriété va au-delà du renoncement à la volonté, jusqu'à l'absence de qualités du moi. C'est une dépossession de soi pour se laisser *approprier par Dieu à Dieu lui-même*, une coïncidence du moi avec la génération intra-trinitaire du Fils.

Mots-clés: Moi. Ego. Propriété. Volonté Propre. Volonté divine. Expropriation.

¹ Agradecemos ao Prof. Boulnoir pela permissão para republicarmos este artigo publicado originalmente como ECKHART, B. Sans qualités: le moi pauvre selon. In: ERISMANN, C.; SCHNIEWIND, A. (Ed.). **Compléments de substance, Etudes sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera**. Paris: Vrin, 2008, p. 299-321.

² Doutor em filosofia pela Universidade de Poitiers (1987). Professor de Humanidades da Escola Prática de Altos Estudos (Paris). *E-mail*: boulnois.olivier@gmail.com

RESUMO

O artigo explora o tema místico da não propriedade do mim mesmo e dos bens exteriores, do eu ou do si-mesmo, passando sobretudo por Agostinho, Bernardo e Eckhart. Através do ocular de Musil, a superação do sujeito e do eu, através da experiência mística, passa pelo trabalho de desapropriação da vontade própria para viver da e pela vontade divina. Em Epicteto, a ausência de propriedades é antes de tudo um retorno ao princípio de toda apropriação: é porque a escolha preferencial (a vontade) não é uma propriedade que possa ser anexada a todos. Em Agostinho e Bernard, a ausência de propriedade é a renúncia a qualquer vontade própria: o mesmo movimento empurra a vontade até o limite, até deixar de ser sua própria vontade e coincidir com a vontade absoluta do bem universal. Em Eckhart, a ausência de qualquer propriedade vai além da renúncia da vontade, atingindo a ausência de qualidades do mim-mesmo. É uma desapropriação de si mesmo para deixar-se apropriar por Deus para o próprio Deus, uma coincidência do mim-mesmo com a geração intratrinitária do Filho.

Palavras-chave: Mim-mesmo. Eu. Propriedade. Vontade Própria. Vontade divina. Desapropriação.

INTRODUCTION

Peut-on penser le moi sur un autre modèle que celui d'un *sujet* pourvu de qualités?

Dans *L'homme sans qualités* (*Der Mann ohne Eigenschaften*³), Musil décrit l'avènement d'une nouvelle figure de l'homme, qui cesse d'être le sujet souverain de la philosophie moderne. L'homme se connaît "sans qualités" ("sans propriétés": *Eigenschaften*), lorsque toutes celles qu'il peut prédiquer de lui-même ne constituent plus que des attributs vides, indifférents à son "moi". Comme l'indique le titre du livre I, chapitre 39: "Un homme sans qualités consiste en qualités sans homme":

Jadis l'on avait meilleure conscience à être une personne qu'aujourd'hui. Les hommes ressemblaient à des épis dans un champ; ils étaient probablement plus violemment secoués qu'aujourd'hui [...] mais [...] ce qui restait à l'épi isolé de mouvements personnels était quelque chose de clairement défini dont on pouvait aisément prendre la responsabilité. De nos jours, au contraire, la responsabilité morale n'a plus son centre de gravité en l'homme, mais dans le rapport des choses entre elles. [...] Il s'est constitué un monde de propriétés sans homme, d'expériences vécues sans personne pour les vivre (MUSIL, 1952, p.154, trad. légèrement modifiée).

Pour Musil, au début du XX^{ème} siècle, la constitution de l'homme moderne vient à échéance. Une nouvelle forme d'humanité surgit. Celle-ci se caractérise par la disparition de la responsabilité, de l'imputabilité des actions à un agent, comme si l'entrelacs de la causalité mondaine passait à travers l'homme; celui-ci ne serait plus qu'un nœud où s'entrecroisent des causalités, et non le principe des

³ Traduit mot à mot, le titre serait évidemment *L'homme sans propriétés*. Mais le double sens du mot propriétés (attribut propre et possession d'un bien), essentiel à la théorie médiévale de la pauvreté, n'est plus présent chez Musil. La traduction de P. Jaccottet est donc parfaitement juste.

mouvements qui émanent de lui. Par-delà la mise en cause de la subjectivité kantienne, c'est le principe *actiones sunt suppositorum* qui se trouve mis à mal⁴. Au sujet moderne, Musil oppose une utopie, celle d'un homme sans propriétés, sans rien qui lui soit propre (*eigen*): la restitution de cet état ne peut être atteinte que par un événement, un déchirement analogue à la révélation mystique – un dépassement de l'altérité qui prendra d'abord la forme de la gémellité fictive entre Ulrich et sa sœur Agathe, puis de leur union incestueuse.

Or Musil a emprunté ce concept d' "homme sans propriétés" à l'œuvre de Maître Eckhart. Que signifie ce concept? D'où provient-il? Telles sont les questions que je voudrais ici débroussailler. J'explorerai d'abord l'identification du moi comme propre, puis le dépassement de cette identification, et enfin je m'interrogerai sur la validité de certaines hypothèses historiographiques: le moi "sans propre" est-il réellement une alternative à une pensée du sujet?

1 LE PROPRE ET LA VOLONTE

Qu'est-ce que le moi? Depuis le stoïcisme, penser quelque chose comme "moi" signifie apprendre à se délimiter. Se connaître comme soi implique une attention par lequel le moi s'efforce de se réduire au plus propre. Ce travail de circonscription fait prendre conscience au moi d'être devenu toutes choses: il comprend que les choses se sont attachées à lui parce qu'il s'est attaché à elles; il est devenu "cela" parce qu'il s'est identifié aux choses. Epictète nous y exhorte: "Purifie tes jugements, pour que rien de ce qui n'est pas tien (*tôn ou sôn*) ne s'attache à toi, ne te devienne connaturel, ne te fasse éprouver de la souffrance si on te l'arrache"⁵. Une conception inexacte du moi est à l'origine de toutes nos souffrances. Car un jugement peu rigoureux confond avec le moi tout ce qui y adhère. Avec l'habitude invétérée, ce moi mêlé aux choses se change en une seconde nature. Il faut donc

⁴ Sur la signification philosophique de *L'homme sans qualités*, voir J. Bouveresse (1993), et le compte-rendu de F. Nef (1995).

⁵ Epictète, *Entretiens* IV,1, 112 (1962, trad. modifiée, p. 21).

le circonscrire. Pour un jugement lucide, sera mien tout ce qui ne s'est pas attaché au moi par un jugement erroné. Ainsi, la définition du *moi* commence par la délimitation du *mien*. *L'arrachement* défait *l'attachement*. Je distinguerai ainsi le noyau de ma vraie nature de l'écorce qui l'enveloppe.

Cet exercice de purification consiste à délimiter le *mien* du non-mien. Est mien ce qu'on ne peut pas m'arracher, ce qui m'est tellement propre que rien ne puisse m'en dépouiller, m'en désapproprier :

Au nombre de trois sont les choses qui te composent : le corps, le souffle vital, l'intellect (*noûs*). De ces choses, deux ne sont *tiennes* que dans la mesure où tu dois en prendre soin, la troisième, seule, est *proprement tienne*. C'est pourquoi, si tu sépares de *toi*, c'est-à-dire de ta pensée (*dianoia*), tout ce que les autres font ou disent, ou encore tout ce que tu en as fait et dit toi-même, et toutes les choses qui te troublent parce qu'elles sont à venir, et tout ce qui t'advient, indépendamment de ta volonté, du fait du corps qui t'enveloppe ou du souffle vital qui t'est inné [...] et si tu t'exerces à vivre seulement ce que tu vis [...] tu pourras vivre [...] sans trouble, avec bienveillance et sérénité⁶.

La première étape de la délimitation du moi consiste à reconnaître que ni le corps ni le souffle vital (*pneûma*) ne sont véritablement *moi*, parce qu'ils ne sont pas *miens*. Bien qu'ils soient mon corps et mon esprit (*pneûma*), ils ne sont pas véritablement à moi parce qu'ils ne sont pas l'intime de mon être, la vie que je vis : ils me sont donnés, voire imposés par le destin, "indépendamment de ma volonté". Il m'arrive de les dire miens au sens où il m'incombe d'en prendre soin, mais je ne les ai pas choisis, ils ne sont pas proprement *miens*. C'est en ce sens qu'Epictète parle de sauvegarder "nos biens *propres*" (*ta idia*)⁷. Tout notre exercice consiste donc à discerner le "proprement mien"

⁶ Marc-Aurèle (2003) XII, 3, 1 (trad. légèrement modifiée, p.274-275).

⁷ Epictète, *Entretiens* II, 2, 20 (1949, 13).

du “mien”, à “*vivre seulement ce que nous vivons*” sans y mêler les représentations de ce qui ne dépend pas de nous, les nôtres ou celles d’autrui. Car le moi consiste seulement dans ce qui est proprement mien, c’est-à-dire les actes que j’accomplis en première personne, *ce que je vis*. Mais l’intime de ma vie n’est pas la vie biologique, celle qu’éprouve ma chair, parce que cette vie est subie autant qu’elle est agie. Ma vie est *la vie que je mène*, mes actions vitales: au premier chef, la pensée (*dianoia*) et la volonté.

La clé de la distinction réside dans notre consentement. Circonscrire les données qui ne dépendent pas de moi, c’est trouver le moyen de n’y pas consentir. Le principe directeur de l’âme peut tracer une démarcation entre les mouvements involontaires et son assentiment, entre les émotions sensibles et son choix préférentiel, en refusant de donner un sens positif ou négatif aux plaisirs et aux peines qui arrivent au corps. Telle est l’injonction de Marc-Aurèle: “Que la partie directrice et souveraine de ton âme demeure inaltérée en présence du mouvement doux ou violent qui se produit dans la chair et qu’elle ne se mélange pas à lui, mais qu’elle se délimite elle-même et qu’elle circonscrive ces affections dans les membres du corps”⁸. En n’étant plus qu’elle-même, l’âme deviendra impassible. Car elle se constitue par la connaissance de soi: comme mondaine si elle se mêle au corps et à ses représentations, ou comme directrice et donc séparée du monde si elle apprend à se distinguer du corps, des objets et des représentations. Selon le mot de Baudelaire: “De la vaporisation et de la centralisation du *Moi*. Tout est là”⁹. Il dépend de nous que le moi soit dilaté dans toutes choses, ou concentré sur ce qu’il a de plus essentiel. Et le plus propre du moi est le principe directeur, faculté de décision morale: une citadelle inexpugnable, parce qu’elle est toujours capable de s’approprier ou de refuser les objets qui lui sont proposés. “Le principe directeur devient invincible, quand,

⁸ Marc-Aurèle (2003) V, 26, 1 (trad. p.128). On notera que l’extériorité de la chair n’est pas seulement une doctrine néoplatonicienne et chrétienne, mais déjà stoïcienne.

⁹ Baudelaire (1975), p.676.

rassemblé sur lui-même, il se contente de ne pas faire ce qu'il ne veut pas"¹⁰. L'affirmation du moi est d'abord le refus de se laisser emporter par le cours du monde. L'ascèse du détachement est en même temps une concentration du moi dans ce que nous avons de plus propre, le pouvoir de donner ou refuser notre assentiment: le choix préférentiel (*prohairesis*). La délimitation du moi sépare ainsi le *moi apparent* – ce qui n'est que *mien*, mes propriétés: corps, biens extérieurs – et le *moi véritable*, notre volonté.

Concrètement, se délimiter soi-même implique un exercice de tous les instants: “ne pas approuver les jugements qui seraient influencés par le corps”, pour rejoindre “le point de vue de la Raison, commune à tous les hommes, et donc vouloir ce qui est utile au bien commun”¹¹. Par nature, l'homme n'aime rien tant que son propre intérêt. C'est pourquoi, si l'on parvient à identifier son intérêt à la justice (au bien de nos amis, de nos parents, de la cité), la justice sera sauvegardée (et avec elle, la signification éthique de l'amitié, de la famille, etc.). Mais si l'on oppose l'intérêt à la justice, nous en viendrons fatalement à sacrifier la justice (l'amitié, etc.) à notre intérêt. La véritable question est donc “où suis-je”? où se trouve le moi? Et j'y réponds en demandant: qu'est-ce que je m'approprie comme mien?

Du côté où se trouvent le “moi” (*to egô*) et le “mien” (*to emon*), penche nécessairement l'être vivant: s'ils sont dans la chair, là est ce qui domine, s'ils sont dans le choix préférentiel (*prohairesis*), il est là; s'ils sont dans les choses extérieures, il est là. Par conséquent, si moi je suis là où est le choix préférentiel, alors seulement, je serai l'ami, le frère, le père que je dois être¹².

Soulignons ici une remarquable substantivation: Epictète dit ici “le moi”; il est possible d'avoir un rapport détaché à soi, de nommer

¹⁰ Marc-Aurèle (2003) VIII, 48 (trad. p.199).

¹¹ P. Hadot (1977), p.199.

¹² Epictète (1949), *Entretiens* II, 22, 19. Traduction modifiée p.99.

universellement et abstraitement le moi, indépendamment de l'acte par lequel on l'assume, précisément parce que *le moi* est plus que, pour *moi*, le simple fait d'être là. Là où est mon attachement, là est le "moi". Le terme-clé est ici celui de *prohairesis*, qu'Épictète emprunte à Aristote, chez qui il a le sens de "choix préférentiel". J. Souilhé traduit ici "personne morale", ce qui est indéfendable à titre de traduction littérale (P. Hadot traduit d'ailleurs "choix moral"). Mais à titre d'explication contextuelle, l'expression est éclairante: c'est en se concentrant dans son arbitre que le moi se constitue, sinon comme une "personne"¹³, du moins comme un "moi" agissant. Pour Épictète, l'intérêt coïncide avec la *propriété* (le "mien") et s'enracine dans le moi. Tout dépend du lieu où nous allons faire résider le "mien" – et cette appropriation est le lieu où le moi se constitue: nous considérons ainsi comme nôtre, tantôt les biens extérieurs, tantôt notre chair, tantôt notre arbitre – la citadelle intérieure de la volonté. Or cette considération est *performative*: elle réalise l'appropriation. Notre moi devient ce que nous faisons nôtre. Et mettre sa volonté dans quelque chose, c'est se l'approprier. Là où est notre volonté, là est notre propriété; et là où est notre propriété, là est notre moi. Mais c'est alors faire déborder le moi hors de son centre, le consentement de la volonté, et le soumettre à toutes les vicissitudes du corps et des biens extérieurs. Seul le moi retiré en lui-même, dans le pur acte de choisir, peut dominer le monde comme une citadelle imprenable. Le moi est une identification, avec un objet d'attachement, avec le rôle qu'il nous est donné de jouer. Il y a donc un risque que le moi se confonde avec son rôle. Il y a donc une hallucination de soi, qui fait que le moi transparent se prend pour "un tel" (un substrat caractérisé par telle qualité), alors qu'il se borne à y être attaché¹⁴.

C'est pourquoi celui qui s'identifie à un objet choisi – un bien particulier, de la chair ou du monde – se rend incapable d'être un moi

¹³ Terme anachronique (le concept de personne ayant été développé dans la théologie trinitaire, et celui de personne morale plus tard encore).

¹⁴ *Manuel* 17: "Ce qui t'appartient, c'est ceci: bien jouer le rôle qui t'a été donné. Mais choisir ce rôle revient à un autre" (trad. 2000, p.174).

éthique. Il oppose son intérêt aux biens moraux, qui sont des réalités communes, universelles comme la raison (amitié, famille, cité). Seul celui qui ne met pas du *sien* dans les objets extérieurs, qui n’y voit pas de *propriété*, qui n’approprie pas l’universel en un bien *particulier*, et qui ne met pas sa volonté dans des *contenus*, mais seulement dans sa puissance de choisir, dans la *forme même* de sa liberté intérieure, peut sauvegarder la forme de la liberté éthique, qui est la *forme du bien*, et donc choisir toujours les biens (autrui, les parents, la cité) pour eux-mêmes et non en vue d’autre chose – l’intérêt qu’il pourrait en tirer. La partie maîtresse de l’homme intéressé est fatalement infidèle, elle sera toujours prête à sacrifier l’ami pour son intérêt propre. Et cela provient du fait que l’agent moral se place au rang des réalités indépendantes de son arbitre, au lieu de s’identifier à lui. Car *seul celui qui s’identifie à sa volonté peut être moral*. Seul il peut être l’acteur de son histoire, parce qu’il sait pouvoir y consentir ou non. La moralité consiste à “garder la droiture pour elle-même”, comme dira saint Anselme, donc à concentrer le moi dans la faculté de vouloir cette droiture.

Ainsi, le moi se définit par ce qui est proprement mien, et ce qui m’est le plus propre est ma faculté de préférer, de consentir ou de rejeter: l’arbitre. Dans cette perspective, la quintessence du moi réside dans sa volonté, elle est le plus propre et le plus intime de nous-mêmes, mais le moi peut aussi s’étendre à ma chair, voire aux biens matériels, parce que je les aurai considérés comme propre. Ce qui m’est le plus propre est l’origine de ce que je peux avoir en propre (mon corps) et de ce que je peux m’approprier (les biens extérieurs à titre de possession). Le propre est l’origine de la propriété, et non l’inverse.

Mais ce qui fait la grandeur du propre fait aussi sa misère. Augustin se situe encore dans une veine stoïcienne, lorsqu’il écrit: “Je n’éprouve rien aussi fermement et aussi intimement que le sentiment d’avoir une volonté et d’être mu par elle vers la jouissance de quelque chose. Or je ne trouve vraiment pas ce que je pourrais appeler *mien* (*meum*) si la volonté, par laquelle je veux et ne veux pas (*volo et nolo*)

n'est pas *mienne*"¹⁵. Seule la volonté est au plus haut point mienne. Mais comme dans la pensée stoïcienne, revenir à soi n'est pas revenir au subjectif, ni retourner à l'arbitre retourner à l'arbitraire. Car vouloir des biens particuliers, extérieurs, c'est pour l'arbitre perdre l'ouverture qui fait sa liberté, tandis que c'est dans ce que nous avons de plus intérieur, la volonté, que nous accédons à la raison, au plus universel. – L'opposition entre le "commun" et le "propre" (*proprium*) se confond ainsi avec l'opposition entre l'universel et le "privé" (*privatum*). Le bien en soi, universel, est disponible à tous, et accessible à chacun: chacun peut se l'approprier sans en dépouiller les autres; mais le bien particulier est tel qu'on ne peut se *l'approprier*, le rendre propre, sans en *priver* les autres. L'équivalence entre propre et privé est justifiée par Augustin: "l'amour de son bien propre (*amor rei propriae*), la langue latine lui a sagement conféré le nom de privé (*privatus*), terme qui manifeste plutôt une perte qu'un profit"¹⁶. L'appropriation est toujours une perte, une privation.

Or c'est seulement par la volonté propre (et le libre arbitre) que l'on peut vouloir ce qui est bon. Ainsi s'explique le paradoxe de l'origine du mal: Dieu est bon, il crée l'homme est créé avec une nature bonne; celle-ci inclut le libre arbitre, qui veut le bien; mais par le libre-arbitre, et sans vouloir le mal en tant que tel, l'homme se met à vouloir un moindre bien, son bien propre. C'est là sa faute originelle, la chute. Ainsi, "la seule chose qui fasse de l'esprit le serviteur du désir, c'est la volonté propre et le libre arbitre"¹⁷. Mais précisément, par ce passage, nous passons du propre comme forme de la volonté au contenu de ce qu'elle veut. Comme pour les stoïciens, la volonté engagée dans le monde cesse d'être maîtresse et devient servante de la chair.

Ainsi, dans l'acte de vouloir les biens particuliers, la volonté se détache de sa puissance de vouloir le bien en général: "l'âme s'incline vers certaines activités de sa puissance, et, ayant négligé

¹⁵ Augustin, *Du libre arbitre* III, 1, 3 (BA 6, 386).

¹⁶ Augustin, *La Genèse au sens littéral* XI, 15, 19 (BA 49, 258, trad. modifiée).

¹⁷ Augustin, *Le libre arbitre* I, 11, 22 (BA 6, 234, trad. modifiée); voir III, 1, 2 (384).

la loi universelle, elle est tombée dans certaines actions particulières (*privata*)¹⁸. C'est pourquoi l'engagement du vouloir dans le propre est toujours une privation et une chute: "Tout ange [...] qui désire se réjouir de son bien particulier (*privato*) a chu du bien commun et du vrai bonheur"¹⁹. En effet, les biens les plus hauts, comme la vérité, n'appartiennent à personne. "La vérité est commune à tous. Elle n'est ni mienne, ni tienne; elle n'est pas à l'un ou à l'autre; elle est commune à tous"²⁰.

Cette analyse évoque une opposition plotinienne. Plotin demandait si nous possédons l'intellect comme commun, ou comme propre (*hè koinon hè idion*):

Nous le possédons à la fois comme commun et comme propre; en commun (*koinon*), parce qu'il est indivisible, un, et partout le même; en propre (*idion*), parce que chacun le possède tout entier dans sa première âme."²¹ Plus radicalement, c'est l'*appropriation* qui explique la chute première des âmes: "Pour elles, le principe du mal, c'est [...] la volonté d'être à elles-mêmes"²².

En prétendant s'élever dans les hauteurs, l'orgueil tombe au plus bas, et "par cet amour funeste de soi, il est réduit de ce qu'il possédait en commun à ce qu'il possède en propre"²³: la faute est en même temps la punition; l'âme sera alors privée de l'universel, et condamnée à rester dans ce à quoi elle s'identifie: le propre et le particulier.

C'est pourquoi la volonté droite est celle qui se dépouille de son propre intérêt pour obéir à la raison et à la loi universelle.

Chaque âme est d'autant plus pure dans sa piété, que, se complaisant moins dans son propre (*suo*

¹⁸ Augustin, *La musique* VI, 16, 53 (BA 7, 466).

¹⁹ Augustin, *La vraie religion* LV, 113 (BA 8, 188, trad. remaniée).

²⁰ Augustin, *Enarrationes in Psalmos* 103, 2, 11 (PL 37, 1357).

²¹ Plotin, *Ennéades* I, 1, 8 (53), 3-6 (trad. E. Bréhier modifiée).

²² Plotin, *Ennéades* V, 1, 1 (10) 3-5 (trad. E. Bréhier p.15, modifiée).

²³ Augustin, *La Genèse au sens littéral* XI, 15, 19 (BA 49, 258).

privato), elle considère la loi du tout et y obéit volontiers, avec dévotion. Car la loi du tout (*universitatis*), c'est la sagesse divine. Mais plus elle se réjouit de son propre (*suo privato*), plus, se détachant de Dieu [...] elle veut être pour elle-même à la place de Dieu – plus elle s'avilit, plus lui devient une peine la contrainte des lois divines qu'elle est contrainte de servir²⁴.

Si Augustin admet, comme le stoïcisme, la présence d'une Raison ou d'un *logos* transcendant au cœur de chaque volonté, il y voit la présence de Dieu lui-même: par conséquent, abandonner l'ordre commun pour son bien propre, négliger la "loi du tout", c'est inverser l'ordre, se mettre soi-même à la place de Dieu. Au cœur de l'autonomie, il y a la raison, et vouloir l'autonomie contre la raison, c'est se révolter contre l'ordre rationnel divin.

Lorsque l'âme se détourne des biens intérieurs et communs, elle se tourne vers des biens extérieurs et particuliers, qu'elle ne peut posséder qu'en se restreignant, et en dépouillant les autres:

L'âme, en aimant son propre pouvoir, glisse de l'universel commun (*commune univsum*) au particulier qui lui est propre (*ad privatam partem*) [...] le désir de posséder quelque chose de plus que l'universel et la prétention de se gouverner par sa propre loi la précipitent dans le souci du particulier, parce qu'il n'y a rien de plus que le tout (*univsum*). [...] Ce tout où elle s'efforce de faire quelque chose de propre, contre les lois auxquelles est soumis l'universel, elle le régit par son propre corps, qui ne possède que de façon particulière²⁵.

La faute consiste à jouir de soi comme d'un but particulier, au lieu de voir dans le moi un accès à l'universel, une singularité unie

²⁴ Augustin, *83 Questions*, q.79, 1 (BA 10, 342-344, trad. remaniée). C'est pourquoi le libre arbitre constitue notre capacité à vouloir le bien – et non un pouvoir indifférent de vouloir le bien et le mal.

²⁵ Augustin, *La Trinité*, XII, 9, 14 (BA 16, 236-238).

à la transcendance: “lorsqu’elle jouit de soi comme d’un bien privé et propre, et non comme du bien public et commun qu’est le bien immuable”²⁶. D’où la formule lapidaire: “Quiconque revendique pour lui-même en propre (*proprie*) ce que tu proposes à la jouissance de tous, et veut rendre sien ce qui est à tous, est refoulé du commun à son propre fonds (*ad sua*)”²⁷. Et réciproquement: “On est d’autant plus uni à Dieu qu’on aime moins ce qu’on a en propre”²⁸. L’union au souverain bien coïncide avec la désappropriation.

La même logique gouverne l’opposition politique entre bien commun et bien propre. Car l’opposition du propre et du commun structure l’opposition entre deux rapports au monde: “l’un est collectif (*socialis*), l’autre propre (*privatus*), l’un est soucieux de l’utilité commune en vue de la société céleste, l’autre va jusqu’à subordonner le bien commun à son propre pouvoir”²⁹. Nous y retrouvons l’opposition centrale de la *Cité de Dieu* XIV, 28: l’amour de soi jusqu’à l’oubli de Dieu, l’amour de Dieu jusqu’à l’oubli de soi.

Ainsi, par divers glissements, nous passons d’une définition positive du propre, qui caractérise l’arbitre dans le stoïcisme, à une critique de l’appropriation, dès lors qu’elle est un repli sur soi, au lieu d’être une présence de la transcendance dans l’immanence: vouloir construire un soi sans ce qui est plus intérieur à moi-même que moi, c’est précisément rejeter la raison et la loi, le commun et l’universel, et finalement perdre le sens de l’immanence. Augustin pousse à bout les insuffisances du stoïcisme: la constitution d’un moi autarcique par lui-même s’avère impossible – s’il n’est pas ouvert à la transcendance de Dieu.

Au XIIe siècle, saint Bernard reprend cette analyse. La volonté propre est la première “lèpre” du cœur:

²⁶ Augustin, *La Trinité*, XII, 12, 17 (BA 16, 245, traduction modifiée).

²⁷ Augustin, *Confessions* XII, 25, 34 (BA14, 400-402, traduction modifiée).

²⁸ Augustin, *La Trinité* XII, 11, 16 (BA 16, 240).

²⁹ Augustin, *La Genèse au sens littéral* XI, 15, 19 (BA 49, 260).

J'entends par volonté propre celle qui n'est pas commune et ne s'accorde ni avec Dieu ni avec les hommes, mais qui est seulement nôtre. C'est ce qui se passe lorsque nous faisons ce que nous voulons, non pas en vue de l'honneur de Dieu ni du bien de nos frères, mais en vue de nous-mêmes³⁰.

La volonté propre s'oppose à la fois à la volonté commune et à la volonté divine, elle se détourne à la fois du bien commun politique et du bien commun théologique. Et réciproquement, le renoncement à la volonté propre, orientée vers le moi et le mien, est le chemin vers la volonté commune ou communauté avec autrui et avec Dieu. L'exercice spirituel consiste à éliminer peu à peu le propre, qui est la dissemblance envers Dieu. "En abandonnant la volonté propre, nous ne perdons rien, et même nous gagnons beaucoup, l'échangeant contre quelque chose de meilleur, pour que devienne commune la volonté qui était propre. Assurément, *la volonté commune est la charité*".³¹ Celui qui ne veut que son propre bien ne peut compatir à la souffrance d'autrui, ni aimer la justice et haïr l'injustice. En revanche, celui qui a la charité possède un amour désintéressé: il aime autrui et Dieu *comme soi-même*, et sans se préférer soi-même à Dieu. C'est donc dans le respect éthique d'autrui (la volonté commune) que se réalise l'amour de Dieu (l'identification de la volonté humaine à la volonté divine). Accomplissement logique de l'augustinisme: la charité envers autrui est la pierre de touche (politique) de la conversion (théologique) de la volonté propre. Baudelaire est encore augustinien lorsqu'il déclare: "Avis aux non-communistes: tout est commun, même Dieu"³². Pour Bernard, l'abandon de la volonté propre est la clé du théologico-politique.

Le choix entre la volonté commune et la volonté propre est le choix entre le paradis et l'enfer: "Que cesse la volonté propre et il n'y aura

³⁰ Bernard, *Sermones in tempore resurrectionis, ad abbates* 3, 3 (PL 183, 289 D).

³¹ Bernard, *Sermones in tempore resurrectionis, ad abbates* 2, 8 (PL 183, 286 B).

³² Baudelaire, *Mon cœur mis à nu* (1975), p.698.

plus d'enfer; où brûle en effet le feu ravageur sinon dans la volonté propre?"³³. Ainsi, pour saint Bernard, ce qui brûle en enfer est la volonté propre. Si Dieu est par essence charité, la volonté propre en est l'antithèse: elle combat Dieu et se dresse contre le bien commun. "La charité est sans tache, en ce que, d'ordinaire, elle ne retient pour elle rien de ce qu'elle possède (*nil sibi de suo*). Pour qui n'a rien en propre, assurément tout son avoir est Dieu"³⁴. Elle est à la fois le principe de la faute et l'objet consumé par la souffrance purificatrice. Sa disparition viderait l'enfer de tout contenu.

2 SANS PROPRIETE: LA PAUVRETE RADICALE

La politique de la charité défendue par saint Bernard était déjà celle de la vie monastique, anticipation terrestre de la cité céleste. Car depuis saint Augustin la volonté propre fondait l'appropriation des biens; et réciproquement, seul le dépouillement de toute propriété permettait à l'âme de parvenir à l'union avec Dieu. L'idéal monastique passe ainsi par un vœu de pauvreté, qui écarte tout ce qui peut éloigner le moine de Dieu. Dès la *Règle* de saint Benoît, il est interdit au moine "d'avoir rien en propre (*aliquid proprium*), absolument aucune chose, ni livre, ni tablette, ni stylet, mais absolument rien par quoi il puisse avoir son corps et sa volonté par une volonté propre (*sic*)"³⁵. La pauvreté, ou dépossession de tout bien, passe par la dépossession de toute volonté propre.

Au Moyen Age, de nombreux ordres religieux avaient identifié le vœu de pauvreté à l'absence de propriété: l'expression *sine proprio* est un leitmotiv des règles monastiques. Saint Bernard loue les Templiers pour la radicalité de leur vœu: "Ils vivent, sans rien avoir en propre,

³³ Bernard, *Sermones in tempore resurrectionis, ad abbates, Sermo 3 De Mersione Naaman septies in Jordane*, §.3 (PL 183, 290 A).

³⁴ Bernard (1993), p.148-149.

³⁵ Benoît, *La Règle de saint Benoît*, XXXIII, 3-4 (SC 182, 562, trad. modifiée). Voir le "Prologue" 3 (SC 181, 412).

pas même leur volonté”³⁶. La pauvreté prend ici une dimension ascétique, c’est un exercice spirituel, la pratique de l’abnégation, pour laquelle l’obéissance apparaît comme le comble de la pauvreté, celle qui empêche toute appropriation à la source.

La pauvreté franciscaine revêt une nuance différente. Saint François en fait la clé de voûte de la conversion. Lui-même ne pratique pas seulement une pauvreté intérieure, mais bien matérielle, et parfois ostentatoire: il est vêtu d’une “souquenille grossière”³⁷. Celle-ci s’enracine dans la volonté de suivre le Christ sur terre: “Il reconnaissait dans tous les pauvres le Fils de Notre-Dame qui fut pauvre”³⁸. La pauvreté doit donc être absolue: pour “se garder de tout attachement mauvais” les frères recourent à l’aumône, et doivent refuser toute possession d’argent ³⁹. La *Première règle* précise: “vivre dans l’obéissance, dans la chasteté et sans propriété (*sine proprio*)”⁴⁰. Telle que la vivent saint François et ses premiers disciples, la pauvreté radicale est un paradoxe: elle inverse les critères du monde; sont considérés comme bienheureux ceux qui n’ont rien. Mais il s’agit d’une pauvreté *volontaire*; la pauvreté purement matérielle ne suffit pas à tourner l’homme vers Dieu. Les franciscains opposent la logique de la liberté intérieure à celle de l’économie, qui est une logique de l’avoir. Leur attitude n’est pas un programme politique, mais une désappropriation de la volonté, l’acte de se déposséder de soi-même et de se mettre matériellement à égalité avec les plus pauvres (qui le sont malgré eux)⁴¹. La condition pour entrer dans cette société nouvelle est de donner aux pauvres le peu que l’on a; on n’y entre

³⁶ Bernard, *Eloge de la nouvelle chevalerie* §.7, Le Cerf, Paris, 1990 (SC 367, 68).

³⁷ Thomas de Celano, *Vita Prima*, ch.7, §.16 (T. Desbonnets, D. Vorreux (1968) p.203).

³⁸ Thomas de Celano, *Vita Secunda*, ch.51, §.81 (T. Desbonnets, D. Vorreux (1968) p.395); cf. *Première règle* 9, 1 (p.63).

³⁹ *Première Règle* (1221), 8, 1 (p.62) et 8, 8 (p. 63), (“sauf cas de nécessité évidente pour des frères malades” 8, 3).

⁴⁰ *Première règle* 1, 1 (Desbonnets-Vorreux, p.55, trad. modifiée).

⁴¹ Saint François “était jaloux des plus pauvres que lui” (Thomas de Celano, *Vita Secunda*, II, 51, Desbonnets-Vorreux 1968, p.395).

qu'*exproprié*, dépossédé de toute propriété: "Si tu veux, frère, devenir notre compagnon (*socius*), et si tu as quelque chose (*quid*), donne-le aux pauvres, et je te recevrai désapproprié (*expropriatum*)"⁴². François ne reconnaît à l'homme qu'une propriété seconde et relative sur les biens de ce monde: le véritable propriétaire est Dieu, de qui procède tout bien. La pauvreté franciscaine va plus loin qu'une simple solidarité ou compassion affective; parce qu'elle s'enracine dans le plus intime du moi, elle restaure une proximité avec l'autre.

Le débat autour de la pauvreté radicale de l'ordre franciscain a beaucoup occupé le XIII^e et le XIV^e siècle. Il a des enjeux éthiques, politiques et ecclésiologiques. En effet, les théologiens franciscains, notamment spirituels, ont dû s'interroger sur l'origine de la propriété pour justifier la possibilité d'user des biens matériels sans les posséder (selon la théorie de l'*usus pauper*). Ils en ont conclu que celle-ci résidait dans un acte d'appropriation par ma volonté. Chez Olivi comme chez Scot, tout droit sur les choses est en dernier analyse une position de la volonté, donc ce que l'on appellera un droit subjectif, puisque le droit n'y apparaît pas comme une relation réelle⁴³. La pauvreté devient ainsi l'incarnation d'une volonté désappropriée: le dépouillement de toute volonté propre fonde métaphysiquement la pauvreté. Est pauvre celui qui n'a rien en propre, pas même sa volonté. Par ce biais, la pauvreté prend une dimension radicalement théologico-politique.

L'ordre dominicain est également un ordre mendiant, mais le cœur de sa mission réside dans la prédication, et il n'a pas théorisé avec la même radicalité sa propre démarche: saint Dominique a simplement adhéré à la Règle de saint Augustin. Pourtant, Maître Eckhart, théologien dominicain, se concentre sur l'aspect le plus spéculatif du débat sur la pauvreté, la constitution du moi, de la liberté et du propre. À partir d'une toute autre métaphysique que celle, franciscaine, de

⁴² Thomas de Celano, *Vita Secunda*, II, 143, §.190 (Desbonnets-Vorreux 1968, p.483, trad. modifiée).

⁴³ Voir P. J. Olivi (1945). Pour une histoire des concepts de propriété et de "privé", voir M.-F. Renoux-Zagamé (1987), P. von Moos (2000).

la volonté, il affrontait le même problème. Il a d'ailleurs rencontré le même adversaire que les partisans de la pauvreté radicale: le pape Jean XXII, qui condamna les franciscains spirituels en 1317 et 1318, est aussi l'auteur de la Bulle *In agro dominico* de 1329, qui censure 28 propositions attribuées à Eckhart.

Dans les *Entretiens spirituels*, destinés à l'accompagnement spirituel des moines, Eckhart insiste sur la pauvreté comme apprentissage du renoncement. La condition première de l'accès à Dieu est d'abord le renoncement à la volonté propre.

Celui qui, volontairement, laisse une petite chose, ne laisse pas cette seule chose, – non, bien plus, il laisse tout ce que les gens attachés aux biens de ce monde pourraient jamais gagner ou même simplement désirer. En effet, qui laisse sa volonté propre et se laisse soi-même a aussi complètement laissé toutes choses que s'il en avait eu la libre propriété et qu'il les eût possédées en toute puissance⁴⁴

– La pauvreté n'unit à Dieu que si elle est volontaire. Elle ne se mesure pas à la grandeur des biens abandonnés, mais à la grandeur du renoncement à sa volonté propre. Renoncer au monde, c'est renoncer à sa volonté. Abandonner la volonté propre revient à abandonner la totalité des choses que notre désir peut convoiter et que nous pourrions nous approprier par notre volonté.⁴⁵ Si tout rapport au monde repose sur une volonté d'appropriation, le refus du monde est le refus de l' "amour propre" (*eigenminne*)⁴⁶

La désappropriation est d'abord un exercice, une ascèse. Pour coïncider avec la volonté divine, il faut d'abord renoncer à sa volonté:

Qu'on apprenne à se renoncer soi-même, jusqu'à ce qu'on n'ait plus rien en propre. Tous les orages

⁴⁴ *Entretiens spirituels* IV, trad. Libera, 1993, p.80-81.

⁴⁵ Voir Augustin, *Enarrationes in Psalmos* 103, Sermo 3, n.16 (PL 37, 1371): "Il a beaucoup abandonné, celui qui a non seulement abandonné tout ce qu'il avait, mais même ce qu'il désirait avoir".

⁴⁶ Eckhart, *Sermon 6*, DW I, 1; trad. Libera 1993, p.262.

avec le désarroi qu'ils amènent ont leur source consciente ou inconsciente dans la volonté propre. Il faut se mettre soi-même, avec tout ce que l'on a, dans une pure défection de la volonté et des désirs (*in einem lütern entwerdenne willen und berennes*), et se plonger dans la bonne et bien-aimée volonté de Dieu, avec tout ce que l'on peut vouloir et désirer en tout ce qui est⁴⁷.

La perte de la volonté propre et du désir constitue en même temps un consentement à la volonté divine.

Même si l'ascèse épouse d'abord le chemin du renoncement à la volonté propre, comme chez Augustin et Bernard, elle repose sur un motif plus puissant.

C'est précisément *parce qu'il veut se donner lui-même et tout nous donner en toute propriété* que Dieu veut nous enlever absolument toute autre propriété. Oui, vraiment, Dieu ne veut absolument pas que nous possédions quoi que ce soit en propre, ne fût-ce que la plus petite poussière que je pourrais avoir dans l'œil⁴⁸.

Ce mouvement est défini positivement, comme ce qui ouvre une capacité réceptive. En outre, il s'enracine dans la nature même de Dieu, qui est par essence don de soi. C'est pourquoi l'homme est orienté, non vers le retour à une volonté ou à un bien commun, mais vers la réception de Dieu lui-même, vers la divinisation. D'où le paradoxe éthique: en devenant pauvre en tout, l'homme deviendra riche de ce qui est plus grand que tout. Dieu, qui est plus que tout, se donne à l'homme comme son bien le plus propre. *L'initiative de l'appropriation* vient donc d'un autre que moi. Il ne s'agit que de s'y préparer.

Et pourtant, il faut se rappeler que toute propriété autre que Dieu est relative et révocable:

⁴⁷ *Entretiens spirituels* XXI, trad. Libera, 1993, p.117.

⁴⁸ *Entretiens spirituels*, XXXIII, trad. Libera, 1993, p.122.

Car tous les dons qu'Il nous a jamais accordés, dons de la nature ou de la grâce, Il ne nous les a jamais accordés qu'en voulant que nous ne les possédions pas en propre. Et il n'a rien donné autrement, ni à sa mère, ni à personne, ni à aucune autre créature de quelque façon que ce soit. Afin de nous enseigner et de nous donner le vrai bien, il nous enlève parfois tout ensemble, biens spirituels et biens matériels, car la propriété de l'honneur ne doit jamais être nôtre, mais seulement sienne. Au contraire, nous devons considérer tout ce que nous avons, non comme un don, mais comme un prêt, sans le moindre droit de propriété, qu'il s'agisse de l'âme ou du corps, des sens, de nos facultés, des biens extérieurs ou de l'honneur, de nos amis, de nos parents, de nos maisons, de nos terres ou de quoi que ce soit d'autre⁴⁹.

Ce passage insiste sur trois points. 1. L'homme ne possède jamais rien en propre, ni la nature, ni son mérite, ni même la grâce qu'il reçoit, car tout appartient à Dieu. 2. Contrairement à ce qu'enseigne la métaphysique thomiste, l'être des créatures n'est pas donné par Dieu, mais seulement *prêté* par lui. Il en découle que leur être ne leur appartient pas. 3. Dieu peut donc le rappeler. Tout peut nous être enlevé par lui, et nous n'avons pas à nous en affliger.

Eckhart rattache alors la pauvreté aux Béatitudes de l'Évangile.

[Dieu] veut être, lui seul et pleinement, notre propriété. Voici ce qu'Il veut, ce qu'Il se propose, ce qu'Il poursuit exclusivement: pouvoir et devoir être, Lui seul, notre propriété. C'est en cela que consistent sa plus grande joie et son jeu. [...] Mais plus nous possédons quelque chose en propre, moins nous l'avons Lui, et moins nous avons d'amour pour toutes choses, plus nous le possédons Lui, avec tout ce qu'Il peut nous donner. C'est pourquoi Notre-Seigneur voulant parler de toutes les béatitudes mit en tête de toutes la pauvreté en esprit (Mt 5, 3):

⁴⁹ *Entretiens spirituels*, XXXIII, trad. Libera, 1993, p.122-123.

elle fut placée la première pour indiquer que toutes les béatitudes et toutes les perfections tirent, sans exception, leur origine de la pauvreté en esprit⁵⁰.

Eckhart indique la source de l'appropriation, qui est la volonté (“amour pour toutes choses”). Surtout, il fait de la pauvreté la clé de toutes les béatitudes, c'est-à-dire la forme fondamentale de l'attitude morale qui permet d'atteindre le bonheur absolu. Car celui-ci est de parvenir à l'union à Dieu, et la pauvreté en est la condition. Eckhart caractérise *l'appropriation de Dieu à l'homme* comme le but unique de la volonté divine et de l'histoire sainte. Nous trouvons là la version eckhartienne de la divinisation du croyant: Dieu s'est fait homme pour que l'homme soit fait Dieu.

La pauvreté cesse alors d'être une qualité morale, qui caractérise le rapport politique et éthique de la *volonté* au monde et à la cité. Elle devient une caractéristique métaphysique du moi, la perte de tout attribut dans l'être pur. En-deçà de l'orage des passions, il est nécessaire de revenir à un moi plus permanent, plus stable, qui possède une distinction claire du moi et du non-moi: le moi attaché à des objets, et empêtré dans les passions, n'est pas le moi véritable: il faut remonter à un moi sans attribut, sans prédicat, qui n'est aucune de ses propriétés; celui-ci procède pour commencer d'une distinction entre le moi et ses appropriations, et d'un détachement à leur égard. Seul le moi ainsi conçu peut être consolé de ses souffrances: si le moi est triste de constater une tristesse, ce n'est pas encore le moi. Seul le moi qui prend assez de distance avec ce qu'il éprouve est un moi véritable, capable de dépasser sa peine. Le renoncement n'est donc pas un refoulement de l'ego, car celui qui refoule est encore un ego, et refouler l'ego serait encore une façon de renforcer l'ego. Le renoncement se fonde au contraire sur la reconnaissance et l'acceptation de la nature du moi: c'est reconnaître que celui-ci n'a rien en propre, que le moi n'est rien. Il n'est aucun de ses attributs, et pas même leur addition. Notre être véritable est non-né, c'est celui que nous possédions avant

⁵⁰ *Entretiens spirituels*, XXXIII, trad. Libera, 1993, p.123.

notre naissance. Il coïncide avec l'être divin. Ainsi, l'homme n'est pas ce à quoi il s'identifie. Il n'est pas l'ensemble des caractères qui définissent son identité. L'homme doit se désidentifier (*entbilden*), se défaire de l'image de soi par laquelle il s'était constitué. Il aperçoit ainsi la non-consistance de son identité apparente⁵¹. Ainsi, il peut dépasser le voilement, la perception illusoire des formes qui masquent l'authentique.

3 *L'ABAISSEMENT D'UN DIEU SANS PROPRE*

La perte de toute propriété n'aboutit pas au néant. Elle débouche sur l'être par excellence, et même sur le plus qu'être – Dieu, qui fonde l'être de tous les étants, et qui est au plus intime du moi, parce qu'il veut *s'approprier à moi*.

Il sera mien mille fois plus que les biens qu'un homme eut jamais dans son coffre ou qu'il posséda n'appartinrent à cet homme, mille fois plus que cet homme n'appartint jamais à lui-même. Jamais rien n'appartient à personne en propre autant que Dieu sera mon bien propre avec la totalité de son être et de sa puissance. [...] Et plus cette pauvreté est parfaite et libre, plus ce bien est notre bien propre⁵².

Par un mouvement corrélatif de la sortie du propre, que l'homme accomplit par la pauvreté et le renoncement, Dieu lui-même sort de son propre, et devient mon propre autant qu'il est le sien, formant une communauté où nul n'est privé.

La pauvreté matérielle n'est rien si nous sommes encore attachés à nous-mêmes, au moi qui est la racine de toute appropriation. Il faut donc nous libérer de nous-mêmes, de toute propriété et de tout bien propre, afin de recevoir Dieu dans son être le plus propre. C'est pourquoi Eckhart peut prendre le contrepied de saint Bernard:

On me pose la question: Qu'est-ce qui brûle en enfer?

⁵¹ Cf. O. Boulnois (2008)

⁵² *Entretiens spirituels* XXIII, trad. Libera, 1993, p.123.

les maîtres répondent communément: C'est la volonté propre (*eigener wille*). Mais moi je dis en vérité: C'est le néant (*daz niht*) qui brûle en enfer. Prenons une comparaison. Supposons que l'on prenne un charbon ardent et qu'on me le mette sur la main. Si je dis alors que le charbon me brûle la main, je lui ferai grand tort. Pour désigner proprement ce qui me brûle, je dois dire que c'est le néant ! Car le charbon a en lui quelque chose que ma main n'a pas. Voyez, c'est ce néant même qui me brûle⁵³.

Ainsi, le plus essentiel du moi est l'essence souverainement étante, tout le contraire du néant.

Eckhart identifie ainsi le propre avec une individuation par le néant. A l'origine de la séparation entre le moi et Dieu, on trouve une détermination par la négation. Comme chez Augustin, le propre est associé à la privation. Mais, comme l'enseigne la physique d'Aristote, la privation est le principe de tout changement, la condition sine qua non de toute transformation d'un être⁵⁴. C'est donc la privation qui est à l'origine de ma capacité de subir un changement, de ma capacité de pâtir ou de souffrir. Plus radicalement que la volonté propre, seul le néant, qui est son fondement ontologique, peut faire souffrir celui qui est en enfer. La béatitude et la perfection consistent à être libérés du néant. Un *Sermon latin* dit ainsi: Que l'âme "n'ait rien en commun avec le rien (*cum nihilo nihil commune*), c'est-à-dire qu'elle soit étrangère à tout néant (*nhilo*), ou ne soit mêlée d'aucune privation ou négation, telle que celle que possède chaque créature"⁵⁵. Non seulement le moi n'a aucune propriété, mais il n'a aucune négation (aucun néant).

⁵³ *Sermon 5a*, DW I, 88-89; trad. Libera, 1993, p.254-255. Ni A. de Libera, ni J. Ancelet-Hustache n'ont identifié la source de l'expression chez Bernard. L'édition critique renvoie à tort à Thomas, *Somme théologique* Suppl. q.70, a.3, qui admet un feu *corporel* ! – une impasse explorée par K. Flasch (1995).

⁵⁴ Principe admis par les théologiens et philosophes de tout bord, voir par exemple Duns Scot, *Quaestiones in Metaphysicam* I, q.4, §. 74: "ut privatio in materia respectu mutationis" (ed. T. Noone, I, 117). Pour l'usage qu'en fait Eckhart, voir Libera (1984).

⁵⁵ *Sermon latin XXXI*, §.323 (LW IV, 283).

N'ayant aucune négativité, il coïncide avec la positivité transcendante de Dieu. Ainsi, l'absolue dépossession, l'abnégation de toute propriété et de toute négation devient l'identification à l'absolu. Partant du sens ordinaire de la pauvreté (à l'égard des possessions), Eckhart passe par un sens métaphysique beaucoup plus radical: la pauvreté est l'absence de tout attribut et arrive à un sens théologique extrême: le moi s'identifie alors à Dieu. Le moi véritable est sans qualités, parce qu'il est l'image de Dieu, ce qui veut dire qu'il coïncide intentionnellement avec un Dieu au-delà de tous les attributs. Car Dieu seul peut dire "moi", d'une manière qui transcende tous les attributs: "Le mot latin *ego*, qui signifie "je", n'appartient à personne, il n'est propre qu'à Dieu seul dans son unité"⁵⁶. L'homme ne pourra à son tour dire "moi" qu'en devenant Dieu en Dieu.

Comment? Pas par un simple dépouillement de soi, qui dégage une réceptivité, "un lieu propre pour Dieu, où Dieu puisse opérer". C'est bien davantage:

il n'y a vraiment de pauvreté en esprit que lorsque l'homme est à tel point libéré de Dieu et de toutes ses œuvres que Dieu, s'Il voulait opérer dans l'âme, devrait être lui-même le Lieu de son opération. [...] Alors Dieu est en opérant sa propre opération et l'homme est en souffrant Dieu en Dieu [...] et Dieu est le Lieu propre de son opération, précisément parce qu'Il est un artisan qui opère en Lui-même⁵⁷.

Ce n'est pas en devenant un moi pur pour recevoir Dieu que l'homme s'unit à Dieu. C'est lorsqu'il est en Dieu que Dieu se donne à lui, car il accomplit alors la vie divine qui est de se donner. La véritable découverte a lieu lorsqu'on comprend que le moi n'est pas isolé, mais déjà en Dieu, son créateur et donateur de vie.

Ainsi, le propre du moi est ambivalent: illusoire et authentique, il consiste à la fois dans son voilement par la perception d'attributs

⁵⁶ *Sermon 28*, DW II, 68; trad. Libera, 1993, p.326. Sur tout ceci, voir S. Maxim (2003).

⁵⁷ *Sermon 52*, DW II, 500-501; trad. Libera, 1993, p.353.

que l'on croit posséder en propre, et dans la présence authentique de ce qui nous constitue en propre, de l'absolu en nous – Dieu –. Les émotions naissant de l'appropriation filtrent, masquent, voilent et interfèrent avec la nature de Dieu en nous. C'est pourquoi l'ascèse n'est pas la lutte contre l'ego, mais la reconnaissance de cette présence de Dieu en nous, sans fixation dans un attribut extérieur: "Tout ce que le Père peut donner, il le donne à cette âme de manière égale, à condition qu'elle se tienne elle-même de manière égale sans être à elle-même plus qu'à un autre"⁵⁸. L'âme cesse même d'être consciente de cette présence. Elle devient pure participation au mouvement de naissance de Dieu dans l'âme.

Dès lors, le mouvement se renverse: lorsque je rentre en moi-même en abandonnant ce que j'ai de plus propre, j'y trouve Dieu, et ce qu'il a de plus propre. Or ce qui constitue l'être propre de Dieu, c'est le don. Il faut alors "que Dieu se donne à moi aussi en propre (*als eigen*) qu'Il est lui-même son propre (*sîn selbes*)"⁵⁹. De toutes les créatures, seule l'âme humaine est assez élevée pour que Dieu puisse s'y donner lui-même. Car l'âme unie à Dieu tient pour rien tout ce qui n'est pas Dieu. Alors l'homme "reçoit de Dieu, à égalité, toute ce que Dieu a, et il le reçoit en propre (*als eigen*) tout comme Dieu l'a en propre (*selber*)"⁶⁰. Dieu se donne à moi en propre comme il est lui-même son propre. Je le reçois en propre tel qu'il est en propre. Ainsi, le propre de Dieu devient le propre de l'âme.

Rentrer en soi-même, c'est ainsi accomplir le mouvement par lequel "*ego in Patre et Pater in me est*" (Jean 14, 10): moi, je suis dans le Père, comme Père est dans (le) moi, et le le Fils (un) moi dans le Père⁶¹. Le moi n'est rien d'autre que sa relation au principe, comme le Fils n'est rien d'autre que sa génération par le Père. "Sans cesse le Père engendre son Fils et je dis plus encore: il m'engendre en tant que

⁵⁸ *Sermon 6*, DW I, 107; trad. Libera, 1993, p.261.

⁵⁹ *Sermon 4*, DW I, 71; trad. Libera, 1993, p.245.

⁶⁰ *Sermon 4*, DW I, 71; trad. Libera, 1993, p.245.

⁶¹ *In Iohannem* §. 519 et 577; LW III, 448 et 506.

son fils [...] Il m'engendre en tant que Lui-même et il s'engendre en tant que moi-même"⁶². Rentrer à l'intime de soi-même, c'est y trouver le soi de Dieu, et se trouver soi-même comme celui que Dieu engendre. C'est y trouver le Fils et me trouver comme fils de Dieu. C'est donc remonter au lieu où Dieu s'identifie dans l'image qu'est le Fils, et devenir soi-même image en Dieu, arriver à l'articulation de la divinité et de la personne – celle du Fils ou celle du moi, puisque le moi de Dieu est le Fils et que mon moi le plus intime est aussi l'image du Dieu invisible, comme le Fils l'est du Père. L'identification du moi avec l'absolu est en même temps son engendrement en Dieu comme une personne. L'essence du moi ne peut être pensée que dans le cadre d'une théologie trinitaire: dans le mouvement d'engendrement de Dieu en (une) personne. L'accomplissement du moi est la génération du Fils, la réalisation de sa désappropriation, c'est-à-dire une christo-logie – l'inscription de la Parole de Dieu dans l'âme, la présence de Dieu en l'homme, dans son être comme dans son agir.

Eckhart se situe ainsi à l'articulation entre une pensée de l'âme et de la personne. Depuis les controverses christologiques, et la position transmise par le *Contra Eutychen* de Boèce, puis son commentaire par Gilbert de Poitiers, la théologie occidentale soutient que l'âme et le corps forment une unique personne, sur le modèle du Christ, à la fois nature humaine et nature divine. "La nature est jetée-sous (*subjecta*) la personne" – c'est-à-dire que la nature tient lieu de sujet (*subjectum*), mais aussi qu'elle lui est soumise – "et en dehors de la nature, la personne ne peut être prédiquée"⁶³. Les deux natures forment le sujet dont la personne est prédiquée. Par conséquent, même si l'âme humaine est bien "subsistante", et "de nature rationnelle", elle n'est pas une personne, (et n'est pas "individuelle", exigence requise par la définition boétienne de la personne), parce que l'âme n'est qu'une partie de la personne humaine, et non son unité totale⁶⁴. La personne

⁶² *Sermon 6*, DW I, 109; trad. Libera, 1993, p.262.

⁶³ Boèce (1978), p.82; trad. (2000), II, 4, p. 73.

⁶⁴ Gilbert de Poitiers (1966), 272-273 (PL 64, 1371 D – 1373 A). Tout se joue donc dans l'écart entre la substance et la subsistence, selon la définition du concept grec d'hypostase chez Boèce (1978) p.86, ainsi que le remarque Libera (2007) p. 352.

est ainsi un axe d'unité, une qualité singulière incommunicable (comme celle que Boèce appelait la platonité de Platon), qui traverse l'âme et le corps, mais qui est pourtant la source de leur union et de leur propriété. "L'âme n'est par une par elle-même. Donc elle n'est pas une personne", insiste Guillaume d'Auxerre⁶⁵. En pensant le moi sans propre, Eckhart se place à la charnière entre le sujet et la personne, ce qui lui permet de faire la théorie d'une *déssubjectivation* radicale. C'est pourquoi le sommet de l'union à Dieu dépasse l'intellect lui-même: il n'est pas dans une des deux natures, sujettes à la personne. L'union la plus parfaite réside dans l'union à la *personne* du Christ, une union "que nous posséderons *corps et âme*".

La plus grande perfection, c'est que l'homme extérieur soit totalement maintenu dans la *subjectivité (understantnisse)* qu'il a de l'être personnel, de la même façon que dans la personne du Christ, l'humanité et la divinité sont un seul être personnel ainsi que moi, dans la même *subjectivité (understantnisse)*, je possède un être personnel⁶⁶.

Dans cette situation, ce n'est pas seulement l'être intérieur, l'âme humaine qui s'identifie au Verbe (à l'âme du Christ), mais l'être *extérieur*, âme et corps, qui est tout entier saisi par l'identité avec la personne du Christ. Cela n'est possible qu'en abandonnant purement et simplement sa subjectivité propre, pour se confondre avec la personne du Christ: "ainsi que moi, dans la même subjectivité [du Christ] je possède un être personnel propre, [...la vraie perfection] est celle d'être d'après l'être extérieur la même personnalité essentielle, entièrement privée de la subjectivité propre"⁶⁷. L'homme reflète ainsi l'union hypostatique des deux natures, humaine et divine, dans un seul sujet, qui est celui de la personne du Christ ("l'être personnel homme-Dieu": *daz persônlich wesen mensche-got*). Il assume alors

⁶⁵ Guillaume d'Auxerre (1982), I, 4, chap.1, p.81-82.

⁶⁶ Eckhart, *Sermon 67*, DW III, p.134 (trad. S. Maxim, (2007), p. 108).

⁶⁷ Eckhart, *Ibidem*, trad. p.109.

son humanité, en abandonnant le sujet qu'il assumait auparavant, en laissant la personne du Christ transfixer l'unité de son âme et de son corps, et la reprendre dans son unique subjectivité. Seule cette radicale *déssubjectivation* permettra un (re)*personnalisation* de fond en compte dans la personne du Christ.

Ainsi, l'accomplissement de soi ne débouche pas sur une fusion vague dans l'essence de l'absolu. Elle maintient l'existence singulière, extérieure, corporelle, de l'homme. Simplement, celle-ci est assumée par l'unique subjectivité du Christ. C'est seulement ainsi que l'homme extérieur pourra être totalement intégré par l'homme intérieur, participant à la personnalité du Christ:

De la même façon que l'homme intérieur, selon le mode de l'esprit échappe à son être propre, étant un [même] fond avec le fond divin, de même, l'homme extérieur doit être dépouillé de sa propre subjectivité et recevoir totalement la subjectivité de l'être personnel éternel qui est ce même être personnel⁶⁸.

Le détachement de l'homme s'accomplit dans la filiation divine, promise par la grâce: il se réalise dans l'assomption de l'homme (âme et corps) par la personne du Fils, en qui il atteint l'identité de l'unité divine. La personnalité de chaque homme s'accomplit par la perte de la subjectivité humaine, dans une identification avec l'unique subjectivité du Fils en Dieu.

Ainsi, l'union à Dieu ne se réduit pas à l'acte contemplatif: elle recompose toute l'existence humaine:

Pour pouvoir vivre en Lui ou par Lui, il faut qu'il soit notre bien propre et que nous agissions à partir de ce propre; de même que Dieu fait toute chose à partir de ce qui Lui est propre et par Lui-même, de même nous devons agir à partir de ce propre qu'Il est Lui-même en nous.

Elle introduit un rapport d'indifférence aux choses du monde. Au comble de la désappropriation, une nouvelle réappropriation est

⁶⁸ Eckhart, *Ibidem*, trad. p.111.

possible, centrée sur l'union à Dieu, au sommet de la contemplation, une nouvelle éthique de l'action est possible, enracinée dans l'agir divin: "Toutes choses me sont également propres en Lui. Mais pour arriver à la propriété de ce propre, en sorte que toutes choses nous soient propres, nous devons prendre Dieu à égalité en toutes choses, pas plus dans l'une que dans l'autre, car Il est à égalité en toutes choses"⁶⁹. La désappropriation est en quelque sorte une biographie spéculative de Dieu en l'homme. C'est-à-dire l'accomplissement de la christologie, qui constitue d'abord l'indication pour l'homme des moyens de s'unir au Verbe, puis en retour celle de la manière d'agir dans le monde en restant uni à son origine absolue.

CONCLUSION

Comme le remarque A. de Libera, le problème de l'individu "moderne" est lié à celui de l'accession à la propriété (de ses actes). "Les *locataires* (d'eux-mêmes), parmi lesquels les *supposés* 'mystiques' trancheront – les eckhartiens faisant discrètement valoir passage qu'un peu d'attention donnée par l'historien à la 'désappropriation de soi-même' compliquerait passablement le scénario"⁷⁰. C'est précisément cette "complication" que j'ai voulu explorer ici.

Que veut dire le concept d'"homme sans propriétés"? Chez Musil, il fonde, certes, un dépassement du sujet moderne. Et la "mystique", pensée comme expérience ineffable, y joue un rôle important: "Alors j'entendis sans aucun son, alors je vis sans aucune lumière. Puis mon cœur n'eut plus de fond, mon esprit plus de forme, ma nature plus d'essence"⁷¹. Mais Musil en reste à "L'utopie de 'l'autre état' dans sa pureté, débouchant ou se ramifiant en Dieu"⁷²: une situation narrative, explorée par la transgression de l'interdit de l'inceste, plus qu'un concept descriptible.

⁶⁹ Eckhart, *Sermon* 5a, trad. Libera, p.251.

⁷⁰ Libera (2007) p.226.

⁷¹ Musil, *L'homme sans qualités* II, 11, trad. fr. (1956) p. 100-101.

⁷² Musil, *L'homme sans qualités* II, 128, trad. fr. (1956) p. 1026.

Chez Epictète, l'absence de propriétés est d'abord le retour au principe de toute appropriation: c'est parce que le choix préférentiel (la volonté), n'est aucune propriété qu'il peut s'attacher à toutes. Chez Augustin et chez Bernard, l'absence de propriété est le renoncement à toute *volonté propre*: le même mouvement pousse la volonté à la limite, jusqu'au moment où elle cesse d'être volonté propre, et coïncide avec la volonté absolue du bien universel. Chez Eckhart, l'absence de toute propriété va au-delà du renoncement à la volonté, jusqu'à l'absence de qualités du moi. C'est une dépossession de soi pour se laisser *approprier par Dieu à Dieu lui-même*, une coïncidence du moi avec la génération intra-trinitaire du Fils.

A plusieurs reprises dans cette histoire, le moi cesse d'apparaître comme une banalité anthropologique et un simple fait empirique, comme si tous mes actes vitaux et mes actions étaient précisément accomplis par moi. Précisément, il y a certains de mes actes où je ne m'y reconnais pas. "Le moi" peut donc être substantivé, nommé comme une instance avec laquelle je peux prendre quelque distance, au moins par la pensée. Chez Epictète, il s'agit du rôle qui m'est imparti par le destin, et que je dois assumer volontairement. Chez Eckhart, du principe où se joue la présence du transcendant dans l'immanent⁷³. Plus tard, chez Pascal, on retrouvera le double moment: reconnaissance du caractère "sans qualités" du moi, et capacité de substantialiser l'expression: "le moi"⁷⁴.

La déconstruction du "moi sans qualités" prend divers sens. – C'est d'abord une réduction du moi à une liberté sans propriétés, c'est-à-dire une "désappropriation" du moi (chez Augustin et Bernard). On pourra encore le comprendre comme une référence à l'image de Dieu en l'homme: comme le remarquera Pic de la Mirandole, "Le parfait artisan décida finalement qu'à celui à qui il ne pouvait rien donner en propre serait commun tout ce qui avait été le propre de chaque

⁷³ *Sermon 83*, DW III, 447; trad. J. Ancelet-Hustache III, 153; cf. B. Mojsisch (1996) p.26.

⁷⁴ Cf. V. Carraud, 2007, "L'invention du moi", p. 105-126.

créature”⁷⁵. – Mais c’est aussi une désobjectivation, comme c’est le cas d’abord chez Augustin, qui refuse explicitement le concept de sujet pour lui préférer celui de personne, élaboré en théologie trinitaire⁷⁶. C’est encore le cas chez Eckhart, pour qui la désobjectivation va de pair avec l’assomption dans le Christ. Mais la destruction du sujet est en même temps l’appropriation de l’homme à la personne du Fils en Dieu. Si la destruction des propriétés du moi est parfois dite “mystique”, c’est parce qu’il s’y agit de l’union à Dieu; et c’est parce que l’opposition entre Dieu et sa créature est dépassée que l’opposition entre le sujet et ses attributs l’est également. Pourtant, chez Eckhart, cela ne signifie pas qu’il n’y ait plus de sujet, plus de support de la mienneté. Simplement, le support de moi se trouve dans le Fils, c’est-à-dire dans l’union homme-Dieu. Le transfert du sujet est en même temps construction de la personne.

Ainsi, c’est dans l’articulation christologique des deux natures que se lit le dépassement de la subjectivité, car c’est dans la christologie (et pas seulement dans la théologie trinitaire, comme le dit A. de Libera⁷⁷) qu’elle a pris naissance. La “mystique” est en réalité l’accomplissement de la plus extrême rigueur métaphysique et théologique: elle reconduit le discours ontologique à sa naissance théologique.

⁷⁵ Pic de la Mirandole (2004), *De dignitate hominis*, p.4, trad. fr. O. Boulnois, p.5, voir la postface “Humanisme et dignité de l’homme selon Pic”, p. 293-340.

⁷⁶ Voir Libera 2007.

⁷⁷ Libera, 2007, p.287-346.

BIBLIOGRAPHIE

AUGUSTIN. **83 Questions: Q. 79, 1.** Paris: Desclée de Brouwer, 1967.

_____. **Confessions.** Paris: Desclée de Brouwer, 1962.

_____. **Enarrationes in Psalmos.** Edited by Eligius Dekkers e F. Fraipont. Turnhout: Brepols, 1956.

_____. **La Genèse au sens littéral.** Paris: Desclée de Brouwer, 1970-1972.

_____. **La Musique.** Paris: Desclée de Brouwer, 1947.

_____. **La Trinité.** Paris: Desclée de Brouwer, 1955.

_____. **La Vraie Religion.** Paris: Desclée de Brouwer, 1952.

BAUDELAIRE, C. **Mon cœur mis à nu, Œuvres complètes.** Edited by Claude Pichois. Paris: Pléiade; Gallimard, 1975. v. 1.

BENOIT, **La Règle de saint Benoît.** Paris: Desclée De Brouwer, 1961.

BERNARD, S. **Sermones.** Paris: V. Plamé, Libraire-Éditeur, 1867. (Migne, Patrologia Latina, PL 183).

_____. **Sur l'amour de Dieu.** Paris: Cerf, 1993.

BOECE (1978). Contra Eutychem et Nestorium. In: STEWART, H. F.; RAND, E. K.; TESTER, S. J. (Ed.). **Tractates, de Consolatione Philosophiae.** Cambridge (Ma); Harvard University; London: W. Heinemann, 2000. (Traité Théologiques).

BOULNOIS, O. **Au-delà de l'image: une archéologie du visuel au Moyen Age (Ve –XVIe siècles).** Paris: Seuil, 2008.

BOUVERESSE, J. **Robert Musil: L'homme probable, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire.** Paris: Editions de L'éclat, 1993.

CARRAUD, V. **Pascal, Des connaissances naturelles à l'étude de l'homme.** Paris: Vrin, 2007.

D'AUXERRE, G. **Summa aurea.** Edited by J. Ribailier. Rome: Quaracchi, 1982.

DESBONNETS, T.; VORREUX, D. **Saint François d'Assise: documents, écrits et premières biographies.** Edited by Theophile Desbonnets, D. Vorreux. Paris: Editions Franciscaines, 1968.

DUNS SCOT. **Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis.** Edited by R. Andrews et al. Washington, D.C.: The Catholic University of America, 1997. v. 2.

- ÉPICTÈTE. **Entretiens**. Trad. J. Souilhé. Paris: Les Belles-Lettres, 2002.
- FLASCH, K. Die Seele im Feuer: Aristotelische Seelenlehre und augustinische-gregorianische Eschatologie bei Albert von Köln, Thomas von Aquino, Siger von Brabant, und Dietrich von Freiberg. In: HOENEN, M.; LIBERA, A. de (Ed.). **Albertus Magnus und der Albertismus**: Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters. Leiden: Brill, 1995. p. 107-131.
- HADOT, P. **Introduction aux “Pensées” de Marc Aurèle**: la Citadelle intérieure. Paris: Fayard, 1977.
- LIBERA, A. de. **Maître Eckhart**: Métaphysique d u Verbe et théologie négative. En collaboration avec E. zum Brunn. Paris: Beauchesne, 1984.
- _____. **Archéologie du sujet**: Naissance du sujet. Paris: Vrin, 2007. v. 1.
- MARC-AURELE. **A soi-même**: Pensées. Trad. P. Maréchaux. Paris: Rivages Poche, 2003.
- MAXIM, S. L’homme et son propre selon Maître Eckhart. **Khôra**: Revue d’études anciennes et médiévales, Bucarest, v. 1, p. 187-202, 2003.
- _____. Predigt 67, Le fond et l’union avec le Dieu trinitaire. In: BOULNOIS, O. (Dir.). **Généalogies du sujet**. Paris: Vrin, 2007. p. 97-112.
- MEISTER ECKHART. **Deutsche Werke**. Edited by J. Quint. Stuttgart: Kohlhammer, 1958.
- _____. **Lateinische Werke IV**. Edited by E. Benz, B. Decker e J. Koch. Stuttgart: Kohlhammer, 1956.
- _____. **Manuel**. Trad., introd. et notes P. Hadot. Paris: Librairie Générale Française, 2000.
- _____. **Sermons III**. Trad. J. Ancelet-Hustache. Paris: Seuil, 1979.
- _____. **Traités et sermons**. Edited by A. de Libera. Paris: GF-Flammarion, 1993.
- MIRANDOLE, J. Pic de la. Œuvres philosophiques. 3eme. Ed. corrigée. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- MOJSISCH, B. “Ce moi”: La conception du moi de maître Eckhart – Une contribution aux “Lumières” du Moyen Age. **Les Mystiques Rhénans**: Revue des Sciences Religieuses, v. 70, n. 1, p. 18-30, 1996.
- MOOS, P. von. “Public” et “privé” à la fin du Moyen-Age: Le “bien commun” et la “loi de la conscience”. **Studi Medievali**, Serie 3, p. 505-548, 2000.

MUSIL, R. **Der Mann ohne Eigenschaften**. Trad. P. Jaccottet. Hamburg: Rowohlt, 1945.

_____. **L'homme sans qualités**. Paris: Seuil, 1956.

NEF, F. L'homme sans propriétés. **Critique**, Paris, v. 51, n. 576, p. 383-393, maio 1995.

OLIVI, P. J. **Quid ponat ius vel dominium, ou encore “De signis voluntariis”**. Edited by F. Delorme. Roma: Antonianum, 1945. v. 20.

PLOTINUS. **The Ennéades**. Trad. Emile Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1924.

POITIERS, G. de. Expositio in Boecii librum Contra Eutychen et Nestorium. In: HÄRING, N. M. (Ed.). **Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers**. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1966.

RENOUX-ZAGAME, M.-F. **Origines théologiques du concept moderne de propriété**. Paris: Droz, 1987.