

Maître Eckhart

Détachement, délaissement, sérénité

Emmanuel CATTIN

Dans un dialogue de 1944-45 intitulé *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken*¹, Heidegger, se proposant de rejoindre l'essence de la pensée, rencontrait dès l'abord, en cette visée, la nécessité de libérer celle-ci de toute *volonté*. En quel sens la pensée est-elle non-vouloir, et le non-vouloir lui-même n'est-il pas encore un vouloir, ne présuppose-t-il pas, au moins, le vouloir du non-vouloir ? Comment penser l'essence du *Denken*, s'il n'est pas en son fond *volonté*, ni davantage représentation, exigeant pourtant encore, selon toute apparence, d'être approché à partir du vouloir, comme la négation de celui-ci ? Le *Lehrer* qui s'entretient avec le *Forscher* et le *Gelehrter* rencontre alors comme au détour de leur méditation le nom « ancien » de la *Gelassenheit*. C'est bien lorsque nous parvenons à nous détacher de la *volonté* et à nous orienter « vers ce qui n'est pas un vouloir »² que nous trouvons la *Gelassenheit*, ou plutôt c'est alors seulement que celle-ci d'elle-même s'éveille, a chance, du moins, de s'éveiller, puisqu'elle est beaucoup moins en nous une œuvre qu'un événement. Mais alors s'agirait-il avec elle d'une forme de passivité ou de réceptivité, et à nouveau, ainsi, d'une aptitude, ou faudra-t-il au contraire la comprendre comme un « acte plus haut » que toute activité, plus haut ainsi que la scission de l'activité et de la passivité, un acte, autrement dit, qui serait étrangement affranchi du « domaine de la volonté » ? C'est bien sur ce chemin que Heidegger retrouve alors aussi Eckhart, pour cependant paraître immédiatement s'éloigner du Maître thuringien, qui, selon lui, s'en serait précisément tenu à considérer la sérénité « à l'intérieur du domaine de la volonté ». La *Gelassenheit* heideggerienne aura elle-même pour sens, comme l'éclaircira la conférence de 1955 qui portera ce titre, de joindre en elle l'affirmation et la négation dans ce qui est en effet un acte nouveau, un agir essentiel, conjonction d'un « oui » et d'un « non » en laquelle notre rapport au monde technique viendrait comme se simplifier, loin de toute rébellion comme de tout assentiment, au plus loin, ainsi, de toute « volonté » laquelle relèverait encore, précisément en tant que telle, du *Gestell*, du « Dispositif ». Séjourner dans le monde technique tout en « laissant au-dehors » les objets techniques, habiter librement le monde de la technique, voilà ce que doit indiquer en lui « le vieux mot » de *Gelassenheit*, nous plaçant au moins sur le chemin d'une telle habitation du monde. Un tel séjour ne serait plus commandé par une volonté, mais bien par la lucidité qui se tient ouverte pour le secret. La *Gelassenheit*, écrit Heidegger, est inséparable de « l'ouverture au secret », *die Offenheit für das Geheimnis*. L'une et l'autre sont le chemin de ce qui seul peut-être nous libèrera, non pas sans doute de

la technique, mais bien plutôt *en elle*, la voie vers l'avènement d'un autre séjour dans le monde de la technique, d'un « futur enracinement », ou d'un autre sol et de la façon de s'y tenir, d'une nouvelle *Bodenständigkeit*. L'une et l'autre, précisera plus loin Heidegger, « ont besoin » de la pensée, d'une pensée qui serait en elle-même un laisser-être, qui serait *Gelassenheit*.

Il s'agira en ce qui suit à nouveau du « délaissement », du « détachement » ou de la « sérénité » dans les sermons de Maître Eckhart. Non pas seulement, à vrai dire, de la *Gelassenheit* (*gelâzenheit*), mais aussi de l'*Abgeschiedenheit* (*abgescheidenheit*), qui aura d'ailleurs donné son nom à un petit traité dont l'attribution est philologiquement, philosophiquement et théologiquement discutée, mais dont l'inspiration demeure au moins fidèle à la pensée du Maître. Nous chercherons moins à en établir l'exacte distinction qu'à rejoindre la singulière activité qu'elles visent l'une comme l'autre.

Lorsque Heidegger retrouve la tentative qui fut celle d'un Eckhart au XIV^e siècle, quitte à penser qu'il s'en sépare, c'est en vue de s'affranchir lui-même de la tradition métaphysique et de son aboutissement dans la subjectivité comme *volonté*. Sans préjuger de l'issue de la confrontation avec une tradition orientale dont Eckhart aura en effet été parfois rapproché³, nous nous risquons à considérer l'effort eckhartien comme l'une des pointes les plus avancées, au sens au moins où elle est peut-être l'une des plus solitaires, de la tradition occidentale. La question serait de savoir si cette pointe, lorsqu'elle paraît s'éloigner — comme avant l'heure, et pour le dire le plus prudemment possible — de la subjectivité, touche à l'Orient, et avec elle, peut-être, toute la tradition néoplatonicienne qui, jusqu'en son apparente solitude, en est pourtant la ressource constante⁴.

Eckhart demande : que veut dire « laisser », et qu'as-tu à « laisser » ? Il y aura avant tout pour Eckhart, le *Lesemeister*, un *appel* à « laisser », appel qui aura tout autant le sens d'une promesse : « Quiconque laissera quelque chose pour moi et en mon nom, je le lui rendrai au centuple et je lui donnerai en plus la vie éternelle » (d'après Mt 19, 29, commenté dans le Sermon 28). Mais la promesse est d'abord celle de comprendre, et il est à cette fin demandé à chacun de se laisser *soi-même* : « Nul n'entend mon verbe ni mon enseignement, s'il ne s'est pas d'abord laissé lui-même » (d'après Lc 9, 23, et le verset qui suit : « Qui veut sauver sa vie la perdra ; mais qui perd sa vie à cause de moi la sauvera ». Le verset 23 est commenté dans le Sermon 12). Laisser, se laisser, voilà le contenu de l'enseignement, *ce qui* est à comprendre, c'est-à-dire, puisque telle est la constante visée eckhartienne, à suivre et à vivre, et aussi ce qui doit donner de comprendre, ouvrant l'accès à l'enseignement. Pour comprendre et, alors, si je comprends vraiment, suivre, il est nécessaire de laisser,

mais suivre, c'est, en tout et pour tout, laisser. Il ne s'agit, au fond, *que de laisser*. Là commencent les questions du Maître.

Laisser est toujours *se laisser*, laisser quelque chose de soi, ou plutôt se laisser *entièrement* soi-même. Mais de quel *soi* s'agira-t-il au juste ? Qui appelons-nous à chaque fois du nom de « Moi » ? Se laisser, c'est d'abord laisser le corps, laisser le multiple, laisser le temps, selon les trois obstacles à l'entente de la Parole — qui fondamentalement n'en font qu'un — que discerne le Sermon 12, laisser, autrement dit, tout ce qui n'est pas un, en vue d'accéder à l'unité, d'« habiter » l'unité, d'être un avec l'Un, car dans le Verbe « ce qui entend est identique à ce qui y est entendu ». La connaissance eckhartienne est unitive, Dieu enseignant son être, c'est-à-dire sa déité, et se révélant lui-même tout entier, « tout comme si son être divin allait se briser et s'anéantir en lui-même », l'enseignant *sans réserve* dans le Fils et nous enseignant par là même « que nous sommes le même Fils »⁵. Être un, c'est être un avec le Fils, être le fils. La *gelâzenheit* est elle-même, laissant le multiple, un devenir-un avec l'être qui nous est enseigné par lui-même, un être-un avec lui, un être-lui. C'est bien, sous tous les noms du multiple, à chaque fois pourtant un *soi* ou ce qui est *sien* qu'il s'agira de laisser, dans ce qui est aussi compris par le Maître comme une sortie de soi, mais une sortie qui est une « percée », *Durchbruch*, une désappropriation qui est une appropriation à Dieu⁶. Mais alors, dans un tel délaissement de soi, l'homme devient-il Dieu ? Il devient, écrit Eckhart, celui *qui n'est pas autre chose que ce que Dieu est*. Se laisser, c'est ne plus être autre que celui que Dieu est, être le Seul, puisque l'Un est toujours le Seul. Mais on aura garde d'oublier que le délaissement de soi pour Eckhart est aussi la forme la plus haute de l'amour de soi : s'aimer soi-même de cette sorte d'amour reviendra nécessairement à aimer tous les hommes du même amour. L'amour de soi, et de tout homme *comme* soi-même, (« Tant qu'il y a un seul homme que tu aimes moins que toi-même, tu ne t'es jamais vraiment aimé toi-même »⁷) est ainsi, dans le délaissement du soi pour un nouveau soi qu'il faudra dire, alors seulement, le *soi-même*, l'avènement vrai de moi à moi-même : la *gelâzenheit* est bien un devenir-soi⁸, mais tel que celui-ci n'est pourtant plus un autre que « toi », un autre que « lui », le soi, il faudra y revenir, qui est *celui que j'étais lorsque je n'étais pas*. C'est bien en tant qu'amour que le Sermon 28 approchera à nouveau la *gelâzenheit*. Mais cet amour est aussi celui qui est absolument *libre et libère* absolument, qui dépasse en ce sens tout « service », fût-il celui de Dieu, de la justice ou de la vérité, et tout amour, par conséquent, qui serait encore lui-même compris comme le service de l'aimé. Aimer la justice, en effet, n'est pas la servir, c'est « être saisi par la justice », *être la justice elle-même*. Ce que tu aimes, tu l'es, tu l'es devenu, et le mot de Fichte : *Was du liebest, das lebest du* (« Ce que tu aimes, c'est cela que

tu vis ») est bien déjà au fond une affirmation eckhartienne⁹. La *gelâzenheit* qui laisse tout et qui laisse « vraiment », c'est-à-dire qui laisse le soi, accomplit cette forme d'amour absolument libérateur. Eckhart l'écrit à présent de la justice : le juste n'est au service de rien ni de personne, pas même de Dieu, le juste est libre, d'une liberté dont tout ce qui est créé, précisément en tant qu'il est né, n'est pas capable. La *gelâzenheit* parvient à cette pureté que le monde ne peut souffrir, où elle n'est plus le service ni l'amour si lui-même continue de servir, fût-il l'amour de Dieu, mais liberté pure qui n'est plus dans le temps, pur « instant présent de l'unité », comme l'exprime le Sermon 15¹⁰. En cette liberté s'accomplit l'unité avec l'Un, l'appropriation de l'homme humble à la noblesse de la déité, ou de la « profondeur » de l'humilité à la « hauteur » de la déité, en sorte qu'il faudra décidément dire que ce que Dieu est (« une vie, un être ») le juste qui a tout laissé l'est aussi : « Cet homme est l'être de Dieu et l'être de Dieu est cet homme »¹¹. Or, lorsque vient en question cette « pureté qui n'est pas de ce monde », qui n'est ni dans le monde ni hors du monde, ni dans le temps ni dans l'éternité, c'est Platon, « le grand clerc », auquel Eckhart donne un instant la parole¹². Laisser tout multiple, laisser un soi qui n'est jamais lui-même un avec soi, un soi toujours au contraire séparé de soi, et, en ce qui paraît être le plus haut degré de la *gelâzenheit*, au moins lorsqu'elle est pensée à partir de son objet, laisser Dieu même, voilà l'appel en sa radicalité. Si l'appel enjoint bien de laisser, de tout laisser, il appelle en effet aussi, en ce qui paraît bien être son ultime exigence, à « laisser Dieu pour Dieu » : laisser Dieu, c'est laisser le *Dieu qui donne* pour le Dieu qui est alors « étant en lui-même et non pas selon un don qu'il ferait de lui-même ou une saisie qui se ferait de lui-même, mais dans une éantité (*in einer isticheit*) que Dieu est en lui-même »¹³. C'est bien seulement lorsque je laisse le Dieu qui donne que je me laisse vraiment tout autant comme le soi qui reçoit, c'est-à-dire l'homme créé, celui qui est né : l'exigence du délaissement total ne saurait s'arrêter au Dieu qui donne, autrement dit qui crée. Je dois le quitter pour *être lui* (et non plus seulement uni à lui) là où il est lui-même en son éantité. Là seulement l'homme aussi est lui-même, un soi que rien dès lors ne saurait plus atteindre, Un pur ou pure unition où il n'y a plus d'« uni », « quelque chose qui est tellement apparenté à Dieu que c'est un et non uni ». Ainsi, l'être-un est nécessairement l'abandon, le délaissement de l'unition, car celui qui est uni n'est pas encore un. Aussi est-il possible de discerner un degré encore supérieur, peut-être, de la *gelâzenheit*, celui où elle est *gelâzenheit* qui a laissé la *gelâzenheit* elle-même. Le délaissement ne s'accomplit vraiment comme délaissement de soi que dans le délaissement du délaissement, là où précisément il se détachera de soi en tant qu'œuvre de la volonté : si, comme le relevait Heidegger, il faut encore un vouloir pour parvenir au

non-vouloir, pour autant celui-ci aura comme la puissance de se libérer du chemin qui a conduit jusqu'à lui, de se détacher de soi-même en tant que visé, et le *vouloir* du non-vouloir s'éleva à travers l'abstraction de soi-même jusqu'à cet autre acte qui n'est plus une œuvre, qui n'est plus voulu ni davantage non-voulu, ni visé, ni non-visé. A ce degré d'abstraction l'homme a tout quitté, y compris son propre départ. Qui est-il désormais, ou qui est-il devenu ? Il est un, ou « n'a plus rien de commun avec rien »¹⁴, étranger à ce qui de son côté n'est rien par soi, à tout le créé, il n'est plus créé, il est l'incréé dans l'homme, l'homme selon son mode non-né, comme l'exprimera le Sermon 52¹⁵. L'homme est alors pris dans son *égalité* (*glîcheit*) pure avec tout ce qui est, c'est-à-dire dans le lieu pur où toutes choses sont égales : la *gelâzenheit* découvre en effet l'égalité de toutes choses entre elles pour celui qui désormais est, par-delà toutes les images, pure image une avec ce dont elle est image, unité avec l'*exemplar* qui est bien l'accomplissement de l'image en tant qu'image. Or la pure égalité est Dieu même (« Il est lui-même l'Égalité »¹⁶). Tout laisser est bien ainsi être-un, être-image, être-égal dans l'Égalité pure. Mais alors cet être-un du délaissement est-il encore, même lorsqu'il a quitté le domaine du soi, « à l'intérieur du domaine de la volonté » ? Il s'agit bien en première apparence de ne faire qu'un avec ou de « se tenir » dans la volonté de Dieu, dans le double sens du génitif : vouloir ce qu'*est* Dieu, vouloir ce que *veut* Dieu. Mais il s'agit tout autant de voir ce qu'est Dieu et de voir ce que voit Dieu : « L'œil dans lequel je vois Dieu est le même œil dans lequel Dieu me voit »¹⁷. Autrement dit il ne s'agit rigoureusement ni de voir ni de vouloir, ni de l'intellect ni de la volonté, plutôt de ce qui est par-delà la distinction des puissances en Dieu comme en l'homme, par-delà ainsi les *œuvres* dont elles sont capables, et qui deviennent elles-mêmes ces œuvres « détachées », ces œuvres d'un autre soi ou plutôt du Soi qui n'est plus l'autre du « toi », les œuvres accomplies sans « pourquoi », les œuvres de ce qu'il est peut-être encore possible de nommer avec le Maître — mais alors par-delà tout service — amour. Par-delà toute œuvre, l'homme à travers la *gelâzenheit* s'élève en effet tout autant au-delà de toute raison, de tout pourquoi. Dans la « percée » hors du multiple vers l'Un, lorsque Dieu « perce » en moi comme « je » perce en lui, là où il n'y a plus qu'une seule percée, là où il n'y a que « l'Un pur jaillissant en lui-même », l'esprit, dit Eckhart, est en cette liberté pure « sans pourquoi » : « S'il devait encore avoir un pourquoi, l'unité aussi devrait avoir un pourquoi »¹⁸. Se tenir à l'altitude de ce qui est par-delà les raisons, l'altitude de l'humilité ou de la noblesse, et accomplir désormais toute œuvre « sans pourquoi », ce qui veut dire par amour¹⁹, voilà la vie de la *Gelassenheit*.

C'est bien elle que le Sermon 52 pensera à nouveau le plus

rigoureusement sous le nom de « pauvreté ». Le Maître demandera alors : qu'est-ce qu'un homme pauvre ? L'homme pauvre est celui qui *ne veut rien, ne sait rien, n'a rien*²⁰. La *gelâzenheit* est bien anéantissement de toute œuvre, qu'elle fût de la volonté ou de l'intellect, et de tout propre qui ne serait pas le propre de Dieu, le propre, rigoureusement, de celui qui est celui qu'il est, plus haut en Dieu que Dieu même, autrement dit, une nouvelle fois, l'anéantissement de tout qui ne serait pas un, ou ce qu'il est lui-même. Le Maître commentera successivement les trois sens d'un tel anéantissement.. Ne rien vouloir est bien, radicalement, *ne plus vouloir* : lorsque je ne veux *rien* je ne veux plus, s'il n'est pas de volonté sans objet, et s'il ne s'agit pas d'un vouloir *le rien*, ni davantage d'un vouloir ne plus vouloir. Non pas seulement vouloir ce que veut Dieu, dit à présent Eckhart comme en réponse, par avance, à Heidegger, et ainsi abandonner ce qui resterait, en regard, ma volonté propre, mais *ne plus du tout vouloir* : lorsque je veux ce que Dieu veut, je veux encore *moi-même* ne plus vouloir en propre, et je ne suis pas « pauvre », puisque je veux en propre la pauvreté. « Car celui-là seul est un homme pauvre qui ne veut rien et ne désire rien ». En sorte qu'il faudra revenir sur ce que nous avons d'abord affirmé : « L'homme pauvre » ne veut pas Dieu, il n'a pas de désir pour l'éternité : d'un bond il s'est affranchi du domaine de la volonté. Telle est bien déjà la *Gelassenheit* eckhartienne, comme « pauvreté vraie » qui ne saurait être, ainsi, le vouloir du non-vouloir, mais pur non-vouloir ou pure liberté qui aura fait abstraction de toute volonté en tant qu'elle est créée pour s'unir à l'incréé, être l'Un ou s'engendrer comme Un jaillissant dans l'âme. L'abstraction est bien une « percée » qui a le sens d'un retour, puisqu'il s'agit en un sens de redevenir celui que j'étais lorsque je n'étais pas encore (ou au moins *comme* celui-là), aussi « vide » que lorsque je n'étais pas encore, autrement dit aussi lorsque « je n'avais pas de Dieu », puisque je n'étais pas créé, ce qui, pour Eckhart, veut dire que « j'étais cause de moi-même », ou « sans pourquoi » : comme lui-même qui était ce qu'il était (*er was, daz er was*). Qu'en était-il alors du vouloir ? demande Eckhart. « Je ne voulais rien, je ne désirais rien, car j'étais un être libre ». J'étais seul, parce que j'étais l'Un, il n'y avait rien à vouloir, ou « c'est moi-même que je voulais », mais il n'y avait plus de différence entre l'être et la volonté, « ce que je voulais, je l'étais, et ce que j'étais, je le voulais ». La volonté et l'être ne formaient qu'une seule affirmation de soi dans l'unité absolue avec soi. Pure affirmation libre, libre de Dieu et de tout ce qui est, puisque absolument une. La *gelâzenheit* est *liberté pure comme pure non-volonté*. Sans doute est-ce là l'une des affirmations eckhartiennes qui appellerait le plus clairement une confrontation avec le bouddhisme zen. Mais la *gelâzenheit* est bien tout autant, en deuxième lieu, non-savoir : l'homme qui a tout laissé, l'homme détaché, vit « sans pourquoi », il ne vit pour rien ni personne, ni

pour lui-même ni pour Dieu, mais s'il est vraiment l'homme pauvre il ne le *sait* même pas ! Il est cette pure vie de l'Un en lui, lui-même est vide en tant qu'il est lui-même. L'Un ne sait rien, et l'homme pauvre ne sait pas que Dieu vit en lui, il est l'Activité pure qu'est Dieu par-delà toutes les puissances de l'âme, puissances de la connaissance et de l'amour, intellect et volonté. « Il est lui-même le même qui jouit de lui-même », écrit Eckhart^{2 1}. Il est le même Acte qu'est Dieu, mais cet acte, cette jouissance de soi, n'est pourtant pas savoir de soi. La *gelâzenheit* est bien *vide pur comme pur non-savoir*.

En troisième lieu la *gelâzenheit* est pur *non-avoir*. Mais là non plus, de même qu'il ne s'agissait pas, au premier degré du délaissement, d'une discipline de la volonté, il ne s'agira pas, en ce troisième degré qui est selon le Maître le pas ultime, de se défaire des biens. La pauvreté extrême « consiste en ce que l'homme n'a rien »^{2 2}. Mais la radicalité de ce néant est alors la plus difficile à atteindre. Qu'est-ce en effet que *ne rien avoir* ? Non pas seulement ne pas avoir ceci ou cela, mais ne pas même avoir ni être un *lieu* pour l'opération de Dieu : ne pas même être un soi qui *reçoit* la pure activité divine, mais être un non-lieu, ou ne pas avoir de lieu, être le nulle part « où » (s'il est encore possible de le dire ainsi) l'art de Dieu n'opère plus qu'en lui-même : alors en effet « Dieu est le lieu propre de son opération, précisément parce qu'il est un artisan qui opère en lui-même »^{2 3}. La *gelâzenheit* ainsi n'est même plus réceptivité, elle ne peut plus être pensée comme aptitude à recevoir, le vide d'une attente, comme le laisserait peut-être croire son premier degré, où elle est non-vouloir. Le non-vouloir est aussi un non-lieu, il est sans attente, et c'est bien en ce sens qu'il s'agirait peut-être d'une autre sorte d'acte, une autre activité, une activité *pure*, l'Acte même qu'est Dieu, au-delà de l'opposition de l'activité et de la passivité, dans l'essence ou l'être essentiel qui est par-delà toute distinction, là où « j'étais moi-même, je me voulais moi-même et je me connaissais moi-même pour faire cet homme » que je suis devenu lorsque je suis né. Le Soi de la *gelâzenheit* est alors celui que j'ai été, que je suis, que je serai, selon mon mode non-né, le mode non-né où je me suis voulu et ai voulu toutes choses, le mode où j'ai voulu Dieu lui-même^{2 4}. Etre soi, ainsi, selon la *gelâzenheit*, c'est être celui que j'étais, être celui que je serai.

Le petit traité *Von abgescheidenheit* penserait bien de la même façon le sens d'être du « cœur détaché »^{2 5}, qu'il place plus haut que toute vertu, en son immobile égalité avec Dieu, un Dieu qui est lui-même, en sa limpidité ou en son unité, le Détaché, qui se tient, s'est toujours tenu, selon Eckhart, même lorsqu'il fut triste, même lorsqu'il mourut, dans le détachement. Qu'un tel détachement ou délaissement aient bien le sens d'une *sérénité* pour le cœur qui saurait y parvenir et s'y tenir, est bien le sens de son événement éternel dans l'instant de l'unité, là où l'Un

même jaillit, que « je » sois entouré de calme ou d'inquiétude. La sérénité ne jaillit pas moins dans le trouble que dans le repos. En une telle sérénité assurément il ne s'agit déjà plus de la subjectivité, comme il ne s'agit plus de la volonté, à moins de penser celle-ci en son unité absolue avec l'être même. Ce que « je » suis dans le détachement, comme ce que Dieu est, n'a peut-être pas reçu de nom. Je suis celui que je suis, il est celui qu'il est : *je suis lui-même, il est moi-même*. Cette pure affirmation d'être est l'affirmation eckhartienne de la sérénité.

¹ *Gesamtausgabe*, Bd. 13 ; tr. fr. A. Préau, « Pour servir de commentaire à *Sérénité* », in *Questions III*, Gallimard, Paris, 1966. Cf. aussi *Gelassenheit*, conférence du 30 octobre 1955, Pfulligen, Neske, 1957 ; *Gesamtausgabe*, Bd. 16 ; tr. fr. A. Préau, « Sérénité », in *Questions III*.

³ Ainsi dans les travaux allemands de Shizuteru Ueda, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Gütersloh, 1965. « Der Zen-Buddhismus als « Nicht-Mystik » unter besonderer Berücksichtigung des Vergleichs zur Mystik Meister Eckharts », in Günter Schultz, *Transparente Welt. Festschrift zum 60. Geburtstag von Jean Gebser*, Bern-Stuttgart, 1965. « Das Nichts und das Selbst im buddhistischen Denken. Zum west-östlichen Vergleich des Selbstverständnisses des Menschen », *Studia Philosophica*, 34, 1974. « Das « Nichts » bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus unter besonderer Berücksichtigung des Grenzbereiches von Theologie und Philosophie », in Dietrich Papenfuss und Jürgen Söring, *Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt*, Stuttgart, 1977. « Die Bewegung nach oben und die Bewegung nach unten : Zen-Buddhismus im Vergleich mit Meister Eckhart », in Adolf Portmann und Rudolf Ritsema, *Aufstieg und Abstieg. Eranos-Jahrbuch*, 50, Frankfurt am Main, 1982. « Zen-Buddhismus und Meister Eckhart », *Zen Buddhism Today. Annual Report of the Kyoto Zen Symposium*, 2, 1984. « Die zenbuddhistische Erfahrung des Wahr-Schönen », in Rudolf Ritsema, *Beauty of the World. Eranos-Jahrbuch*, 53, Frankfurt am Main, 1986. En français : « Maître Eckhart et le bouddhisme zen », *La vie spirituelle*, n° 124, 1971. Cf. aussi D. T. Suzuki, *Mysticism : Christian and Buddhist*, George Allen & Unwin, New York, 1957 (rééd. The Buddhist Society, London, 2002). Et, récemment, l'étude d'Alois M. Haas, « Correspondances entre la pensée eckhartienne et les religions orientales », in *Voici Maître Eckhart*, Grenoble,

Millon, 1998, p. 373-383.

⁴ Mais elle n'est pas la seule, et la « volonté » stoïcienne elle-même aura pu être dite « orientale ».

⁵ Sermon 12, tr. A. de Libéra, *Traité et sermons*, Paris, Garnier-Flammarion, 1995, p. 296.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ Cf. la contribution de Burkhard Mojsich, « *Ce Moi* : la conception du Moi de Maître Eckhart », in *Les Mystiques rhénans, Revue des sciences religieuses*, Strasbourg, 1996, n° 1. En ce lieu décisif s'imposerait le rapprochement avec Fichte.

⁹ *Die Anweisung zum seligen Leben, I, Sämtliche Werke, V*, p. 403 ; tr. fr. M. Rouché, *Initiation à la vie bienheureuse*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, Leçon 1, p. 101.

¹⁰ Le Sermon 15 joint la compréhension de la *gelâzenheit* comme *sortie de soi* et restitution à soi, *simplification* du multiple, *ennoblissement* et *libération* : « Celui qui serait ainsi sorti de lui-même serait d'autant plus proprement rendu à lui-même. Et tout ce qu'il aurait volontairement laissé dans la multiplicité lui serait tout entier rendu dans la simplicité, car il se retrouverait lui-même et toutes choses dans l'instant présent de l'unité. Et celui qui serait ainsi sorti reviendrait chez lui bien plus noble qu'à sa sortie. Car voilà que cet homme vit maintenant dans une liberté vide et un dénuement pur : il ne doit plus se soumettre à rien et il n'a plus rien à prendre, ni peu ni beaucoup, tout ce qui est le bien propre de Dieu étant devenu son bien propre » (*TS*, p. 312).

¹¹ Sermon 15, p. 313.

¹² Sermon 28, p. 326.

¹³ Sermon 12, p. 297.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Sermon 52, p. 354.

¹⁶ Sermon 12, p. 298.

¹⁷ Sermon 12, p. 299.

¹⁸ Sermon 29, p. 328.

¹⁹ *Ibid.*, p. 329.

²⁰ Sermon 52, p. 349.

²¹ Sermon 52, p. 352.

²² *Ibid.*, p. 353.

²³ *Ibid.*, p. 353.

²⁴ *Ibid.*, p. 354.

²⁵ *Du Détachement et autres textes*, tr. fr. par Gw. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Rivages, 1995.